جامعة وهران 2

كلية العلوم الاجتماعية

أطروحة لنيل شهادة الدكتوراه علوم

تخصص : فلسفة

الأخلاق التطبيقية في الفقه الإسلامي المعاصر
قراءة فلسفية للمذهب المالكي

من إعداد الطالب:

شريف الدين بن دوبه

إشراف الاستاذ:

أ.د. برياح مختار

تشكيلة لجنة المناقشة

اسم و لقب الأستاذ	الرتبة	الصفة	مؤسسة الانتماء
أد. برياح مختار	أستاذ	مشرفاً ومقرِّراً	جامعة وهران 2
اد.عبد الله عبد اللاوي	أستاذ	رئيسا	جامعة وهران 2
ا.د.زاوي حسين	أستاذ	مناقشا	جامعة وهران 2
د.جيلالي بوبكر	أستاذ محاضر – أ–	مناقشا	جامعة حسيبة بن بوعلي الشلف
د.محمد بن علي	أستاذ محاضر – أ–	مناقشا	المركز الجامعي غليزان
د.طالب حفيظة	أستاذة محاضر – أ–	مناقشا	جامعة وهران 1

الموسم الجامعي : 2018/2017

العنوان: **الأخلاق التطبيقية في الفقه الإسلامي المعاصر**
قراءة فلسفية للمذهب المالكي

الملخص:

الأخلاق التطبيقية، توجُّه جديد داخل الحقل الفلسفي، يسعى إلى إنزال البحث الفلسفي من سماء التجريد، إلى حقل الفعل، والممارسة، وهي أزمات إنسانية استدعت إعادة النظر في سلطة القيم الأخلاقية، والمراجعة البسيطة لفلسفة الفقه في الإسلام، تنبئ عن ارتباط وثيق بين الفقه بجزئيات بالوقائع، والمستجدّات، أو بلغة الفقهاء النوازل، التي تمسُّ حياة الأفراد بالدرجة الأولى، والجماعة في الدرجة الثانية.

الكلمات المفتاحية:

الأخلاق، الفلسفة التطبيقية، الأخلاق التطبيقية، الفقه، المالكية، النوازل الفقهية، البيوتيقا، الاستنساخ..

Titre

L'éthique Appliquée dans la jurisprudence "fiQH" Islamique Contomporaine
lecture philosophique pour malikia

Résumé:

L'éthique appliquée, c'est une nouvelle philosophie, ou c'est une conséquences de la technologie contemporaine, ou on trouve une théorie occidentale qui prouve l'absence de cette philosophie chez les orientaux, mais dans la pensée islamique on trouve les bases de cette philosophie dans, la jurisprudence Fiqh surtout les (NAWAZIL) mais le problème on le trouve chez les penseurs, car ils sont Hypothécaires au passé culturelle .

Mots clés: **bioéthique- fiqh – nawazil – éthique appliquée**

Title

Applied ethics in Islamic Jurisprudence contemporary
A philosophical reading of Malikya

Abstrac:

Applied ethics is a new philosophy, or it is a consequence of contemporary technology, or we find a Western theory that proves the absence of this philosophy in the Orientals thinking, but in Islamic thought we find the bases of this philosophy in Fiqh NAWAZIL bioethics, relationship between man and environment , animal.

Keywords: **ethics , Applied ethics, bioethics,fikh, islam**

الإهداء

الى

كل من علّمني:

حرفاً، نقطة، فكرة ، خبرة ..

شكر وتقدير

بداية أتقدّم بالشكر للأستاذ الدكتور **برياح مختار** الإنسان الذي وجدناه أخا كريما، ومساعدا نبيلا، حيث كانت توجيهاته الحكيمة، ورعايته مقدّمة وأرضية خصبة لميلاد هذا العمل المتواضع في شكله، وروحه، كما أجد من الواجب علينا أداء واجب الشكر للسادة العلماء، والمفكّرين الذين وجدت فيهم حلما، وتواضعاً كلما أشتدّ إلحاحي عليهم في سؤال المعرفة وطلب الطريق إليها، ومنهم: المفكِّر الأصيل **طه عبد الرحمن**، الفيلسوف المجدِّد، الذي كان بنبله، وكرمه حاتم العصر، فكانت إرادته، وحبّه للعلم، وللمتعلمين، سبيله في التعالي عن كل علة عضوية، وكان بيته قِبلة لنا، ولكثير من الباحثين الجزائريين، حيث تلمس الصفاء، والطهر مشاهدة في شخصه، قبل فيض المعرفة العقلية،

والمفكّر: **حسن حنفي حسنين** الذي كانت ملاحظاته على العنوان كافية لرسم معالم في الطريق أمام تقدُّمي في البحث.. كما كانت الجلسات العلمية التي أكرمنا بها الدكتور **عبد الرحمن العضراوي**، والدكتور **محمد العلمي** منارة فتحت لنا آفاقا جديدة للبحث، ورسخت لدينا فكرة اعتبرنا فيها العمل مجرد مقدمة بحثية.

كما لا ننسى أستاذنا الأديب **عبد القادر فيدوح** الذي أشرف على الإعداد اللغوي، والأدبي للرسالة، إضافة إلى النصائح، والتوجيهات التي أكرمنا بها طيلة الفترة البحثية، والتي لم تكن متعلِّقة بالحياة العلمية فحسب، بل كانت شاملة لكل مناحي الحياة، فكان لنا بحق الأب الروحي، والاجتماعي في كل إنجاز معرفي أو أخلاقي.

مقدِّمة

مقدِّمة

تنعت عادة الأخلاق التطبيقية بالجديدة، على قاعدة الراهنية التي تميِّز هذه المنظومة القيمية، فهي في وجودها تقابل أنظمة رمزية معيارية كانت سائدة في وعي الأجيال السابقة، وفي اللاوعي عندهم، فهي تعكس واقعاً معيشيا، أقرب منه إلى الحسّ، من التجريد الصوري، حيث يقيمها الدعاة على ملاحظة استقرائية، ووصفية، تعكس شعور الإنسان المعاصر بمحدودية المنظومة الاخلاقية النمطية، فهي هزّة أخلاقية واكبت التغيُّرات الثقافية، حيث اقتضت من النخب الفكرية مراجعة النظرية الأخلاقية، وكانت موجة الأخلقة، التي عرفتها الحقول المعرفية، بحتة كانت أو إنسانية تأسيساً لقيم أخلاقية جهوية، اعتمدت في القول بأخلاقيات جديدة، تختلف في روحها عن الأخلاق التقليدية.

ونعتقد أن القول بغياب هذا اللون من الأخلاق في الحقب التاريخية السابقة مردُّه إلى رؤية وتوجُّه إيديولوجي خالص، ومثله من ينفي وجود ثقافة بالأصل عند الآخر، وخصوصا إذا كانت الثقافة المعنية مصنفة في خانة المعاديين للسامية، الحضارة الإسلامية، وكأن هذه الحضارة وليدة كائن خرافي، أثبت المنطق الوضعي الجديد خرافته، ووهميته.

كما يفيد لفظ جديد على احتكار نسبة الابتكار على النخب الفكرية الغربية، الانتلجنسيا التي تعيد إلى الأذهان من جديد فكرة شعب الله المختار، بثوب جديد، وحقّ المبدع محفوظ شرعا وقانونا، فالاتِّجاه نحو أخلقة الحياة بمعناها الحيوي، والاجتماعي يكون امتيازا، وقاعدة لشرعية التفوُّق الذي يملكه الغرب.

ومن المسلّمات التي تواضع عليها العلماء أن الأخلاق التطبيقية هي دراسات جديدة ترعرعت في أمريكا، حيث أرادت التنظير في الجانب الأخلاقي من بوابة التصورات الحداثية، وما بعد الحداثية المتحركة، والتي تقر فقط بحركية المفاهيم، وزئبقية الدلالات التي تستبطنها المفاهيم الخلقية، كما تعلق الأمر هنا بالتنظير في المسائل الجديدة، وإن كان

التنظير في اعتقادها تعبير عن جوهر الفلسفة الكلاسيكية التي كانت تتعاطى مع القيم الأخلاقية من برج متعال عن اليومي الإنساني.

حيث أصبح الجانب العملي المعاصر للقضايا الأخلاقية، الذي أنتجته التطورات والتغيرات الثقافية، والتقنية، والعلمية، مؤسسا لأخلاقيات معاصرة كان التجاوز والتعالي للأخلاقيات الكلاسيكية، مطلبا رئيسا فيها.

ولكن القراءة البسيطة للثقافة الإسلامية تكشف لنا عن أصالة هذا الحقل، وأسبقية علماءه ومفكريه في هذا المجال، ولسنا في سياق التبجُّح، والتشدُّق بتفوُّق العرب، والمسلمين على غيرهم، بل غرضنا الإنصاف، والكشف عن ملامح الإبداع عندهم، خصوصا في طريقة التعاطي مع هذه المسائل المستحدثة، وفي جدّة المواقف، والحلول المقترحة.

فإكمال الدين، وإتمام النعمة من خلال الرسالة الإسلامية، تدفع بنا بصفتنا كمنتمين لهذه الثقافة إلى البحث عن هذا الجديد الذي افتقدناه في تراثنا الإسلامي، فإذا كانت الأخلاق التطبيقية بالأصالة تأسيسا لأخلاقيات مميّزة لحقول إنسانية معينة، على قاعدة المتغيرات التي تكتنف الواقع الإنساني، فإن الشريعة الإسلامية باعتبارها آخر الشرائع السماوية لم تكن غائبة عن هذا الملمح المتجدد في النشاط البشري، فكان فقه العبادات، والمعاملات، علما تشريعيا، وأخلاقيا رافق، ويرافق هذه المتغيرات، فلو عرجنا قليلا على الفقه الإسلامي لوجدنا كثيرا من المسائل الأخلاقية الواردة في البيوتيقا كانت محلّ بحث، ودراسة من قبل الفقهاء والأصوليين، ولكن غلق باب الاجتهاد في تاريخ الفقه الإسلامي، لم يمنع البحث الفقهي عن محاولة مواكبة التقدم، والرهانات الجديدة التي وجدت نفسها الأمة الإسلامية أمامها، وهذا ما نلمسه في فقه النوازل، عند المدرسة المالكية، وفقه المستحدثات عند المدارس الفقهية الأخرى.

وتظهر أهمية الموضوع من خلال الراهن الذي نعيشه في الوطن الجزائري، والمتمثل في محاولات سياسية خارجية في تفكيك، وتشتيت المرجعية الفقهية في الجزائر، خصوصا

وأن الامبريالية العالمية أيقنت بأن غياب المرجعية داخل البلد المستهدف، مدخل رئيس في الاستيلاء على ثروات البلد، وخيراته، ولهذا نسعى في هذه الدراسة الى تبيان أهمية المدرسة المالكية، وقدرتها على استيعاب المتغيرات الثقافية الجديدة.

أما دوافع الدراسة، فترجع وجدانيا إلى احترام، وتقدير للمدرسة المالكية التي كانت لنا ولأبناء جيلنا الرحم الثقافي الأول الذي ترعرع في داخله أبناء الوطن الجزائري، بجميع فئاته، وأجياله، فهي جزء رئيس من الثقافة المتعدّدة، والمتباينة التي انصهرت في اللاشعور الجمعي للمواطن الجزائري، والتي ساهمت في إنعاش التفردُّ الجزائري، واحتواء السلطة الدينية عبر التاريخ لهذه الخلافات الإثنية، والدينية ينم عن عمق فكري لدى هذه المؤسسة الدينية، ولذا دفعنا الفضول المعرفي إلى دراسة المذهب المالكي من خلال نظرياته الفقهية الخاصة، مثلا: نظرية المقاصد، وفقه النوازل.

أمّا من الناحية الموضوعية، فقد وجدنا في فقه النوازل مؤشِّرا على المواكبة الفقهية خصوصا، والمؤسسة الدينية عموما للمتغيّرات الاجتماعية داخل المدرسة المالكية، والتي لم تنظر للحوادث بمعزل عن المنظومة القيمية، بل كانت الأزمة الأخلاقية المتمثلة في التعارض بين الضمير الفردي والجمعي داخل النازلة لب المسألة، فهي مواقف قيمية جديدة اعتمدناها لمنح أطروحتنا بعض المشروعية، لتبيان الأزمات الأخلاقية التي حايثت النوازل الفقهية الجديدة، والتي تتقاطع مع المضمون الدلالي للأخلاق التطبيقية.

أما الدراسات السابقة في حقل الأخلاق التطبيقية فكانت محكومة بنزعة دفاعية، حيث استقبلت البيوتيقا والأخلاق التطبيقية في المجتمع الإسلامي بأسلوب انفعالي، كعادتهم في البحث عن الجديد عند الآخر، وليس في داخل الذات، فكان الإعلان الرسمي للتفوُّق الغربي في الحقول المعرفية، والأخلاقية، وقدرنا في الشرق أن نسوّق لهاته الثقافة، فكانت البحوث والدراسات تكرارا لمفاهيم الغرب، واجترارا لها على قاعدة الملكة التي تفوقنا فيها حتى على الكائنات المجترّة (ملكة الاجترار).. وخلال استقرائنا المتواضع للدراسات السابقة في

المسألة، خصوصا في الدراسات الشرعية، والقانونية، أين تتقاطع دراستنا، وجدنا أن التعاطي مع المسألة كان موجّها بطبيعة الانتماء عند الباحث، وتكوينه المعرفي، ففي العلوم الشرعية وجدنا دراسة في قسم: شريعة وقانون بعنوان: **أثر التطورات الطبية والبيولوجية على نظام الإثبات في الأحوال الشخصية – دراسة مقارنة بين الفقه الإسلامي والقانون المقارن** – من تقديم الباحث: **بن شيخ يوسف** وإشراف الأستاذ **حمحامي مختار** ركز الباحث فيها على الأثر الايجابي للتطورات العلمية في الطب، والبيولوجيا في العلوم الشرعية، خاصة في مسألة الإثبات، ومنها: إثبات العيوب الزوجية، وإثبات النسب أو نفيه، وإثبات الميراث، وقد بين الباحث أهمية التطورات التقنية في الحجية، حيث ناقش الباحث دور العلم في الإثبات عن طريق معرفة البصمات الوراثية، إذ يصل في حالة النفي إلى حد القطع؛ وأمّا في حالة الإثبات فإنه يصل إلى قريب من القطع، وفي المقابل يجد الباحث حرجا في رفع الحجة العلمية إلى مصاف الحجة الشرعية، إذ يرى أن الطرق الشرعية (الفراش، والبينة، والإقرار) تعتبر وسائل تلقّتها الأمة بالقبول، وتبقى قائمة، وقطعية في الحجة، فكانت دراسته كاشفة عن بعض ملامح الأزمة الايتيقية في العلوم الشرعية، إثر التطورات التقنية في العلوم البيولوجية.

ومن بين الدراسات التي وجدناها تتقاطع مع دراستنا، وإن كانت في بعض من مباحثها فقط أطروحة دكتوراه، أشرف عليها الأستاذ نفسه الدكتور: حمحامي مختار، والتي قدّمها الطالب: بوعلام عبد العالي، بعنوان: أحكام المرأة الحامل في الفقه المالكي، والتي تعرض فيها الباحث في الباب الثالث للأحكام الطبية الخاصة بالمرأة الحامل، ومسألة الإجهاض، وفي المبحث الثالث من الفصل مسالة التلقيح الصناعي، ولكننا وجدنا الباحث يعتمد أحكاما عامة لم يتقيد فيها بعينة الدراسة، والتي هي المدرسة المالكية.

ومن البحوث التي اعتمدناها أيضا في تبيان أخلاقيات البيئة في الثقافة الإسلامية بحث الأستاذ للدكتور أحمد ياسين القرالة، من جامعة اهل البيت بالأردن، وهو بعنوان حقوق الحيوان في الشريعة الإسلامية وضماناتها في الفقه الاسلامي، حيث وجدنا في البحث

تقعيدا تراثيا، وفقهيا لأخلاقيات البيئة الحية، وهذا ما أكد لنا مشروعية البحث في المسألة التي تعلقت به رسالتنا.

وهناك محاولات قيمة لبعض الباحثين، والمفكرين، أمثال الأستاذ طه عبد الرحمن الذي تفرّد في أطروحته الأخلاقية حيث بدأ في مشروعه بنقد الحداثة الغربية، ونقد الفلسفة الأخلاقية في جلِّ كتبه، مثل سؤال الأخلاق، وسؤال العمل، وتعدُّدية القيم.. والتي مهّد فيها للبحث عن أصول، ومرجعية إسلامية للأخلاقيات في المجتمع العربي، حيث كانت دراسته: رؤية في عملية لتجديد مقاصد الشريعة في مجلة قضايا إسلامية معاصرة العدد 18 سنة 2002 [ص:208 إلى 213] والتي نشرت في كتاب سؤال المنهج ص:71 والتي أعتبر فيها علم المقاصد بمثابة **علم الأخلاق الإسلامي،** وعلى هذا الأساس برزت لنا فكرة البحث عن أخلاقيات إسلامية في التراث الفقهي، والأصولي الإسلامي، حاولنا الاقتصار فيها على مدرسة السادة المالكية التي ترعرعنا في كنفها، ولمسنا في نظريتها التربوية تسامحا، وتعايشا افتقدناه في مجتمعنا نتيجة الإسلام الجديد، الذي وفد علينا بأطروحاته التكفيرية.

وقد اعتمدنا على فقه النوازل عند المدرسة المالكية كأرضية رئيسة في إثبات البعد الأخلاقي، والتطبيقي في الفقه الإسلامي، باعتباره أزمة واقع متجدّد، فرضت نفسها على الفقيه، الذي يملك سلطة التشريع في المجتمع الإسلامي، فالنوازل مواقف وأحداث اجتماعية فرضت التفكير في منظومة قيمية جديدة، أو التنازل عن بعض القيم الأخلاقية.

من هنا حاولنا التأسيس للتقاطع بين الأخلاق التطبيقية والنوازل الفقهية، من خلال عرض الإشكالات الأخلاقية التي تتضمنها الأخلاق ذاتها، مثل تراتبية القيم، التي تفترض التنازل عن بعض القيم أمام مجموعة من القيم الأقوى منها سلطة، أو افترضتها الوقائع الجديدة.

وإشكالية الرسالة تتعنصر على النحو التالي: كيف نفكُّ التعارض القائم بين التسليم بالقول بكونية الأخلاق الإسلامية، وقابليتها للانطباق متجاوزة قيد المكان، والزمان، والقول

بأخلاق تطبيقية تنأى بذاتها عن كل منظومة قيمية، ومتابعة دينية؟ وإذا كان الفقه تنزيلا أرضيا للتشريع السماوي، وتجسيدا للأحكام العقدية، فكيف نفتقد للمسايرة الشرعية للمسائل الجديدة في واقعنا المعيش؟ وهل يكمن الخلل في عجز المنظومة العقدية، عن مواكبة التغيرات الثقافية للمجتمعات الإنسانية؟ أم في ضعف المؤسسة الفقهية؟ وهل يمكن اعتباره قصورا أم تقصيرا في التكييف الشرعي للنوازل الفردية والاجتماعية؟

وقد كانت بداية الأسئلة الراسمة لخطة البحث، من الأخلاق حيث حاولنا بيان البعد التطبيقي في الأخلاق الإنسانية العملية، والنظرية، فكان السؤال تقعيديا للمفهوم والاصطلاح: ما الأخلاق؟ وهل افتقرت فلسفة الأخلاق الكلاسيكية لتوجهات تطبيقية في الأخلاق العامة؟

ثم انتقلنا الى السؤال عن ماهية الأخلاق التطبيقية؟ وما أهم أسسها؟ وماهي البيوتيقا؟ وما معنى أخلاقيات جديدة للبيئة؟ ثم بدأ التساؤل عن الأخلاق الإسلامية، وهل هي ميتافيزيقية؟ أم قيم إنسانية ممكنة؟ وهل كان النبي الأكرم ﷺ نموذجا لأخلاق إنسانية غير ممكنة؟ وهل اكتمال الدين الإسلامي يتعارض مع الإشكالات الجديدة التي يفرضها واقع الأمة الإسلامية اليوم؟ وهل الثورة على القيم الأخلاقية مردُّه إلى عجز المنظومة القيمية الأخلاقية على المسايرة؟ أم هناك حاجة في نفس العم سام قضاها؟

وقد اعتمدنا في قراءة النص المالكي الطرائق الفلسفية في استنطاق الأبعاد الأخلاقية، والايتيقية، خصوصا ما تعلّق فيه بالأخلاق الجديدة، المنهج التحليلي حاولنا من خلاله قراءة النص المالكي على ضوء التقليد الفلسفي الذي رسم معالمه الأولى ابن رشد الجد، والحفيد، فالعلاقة بين الفقه والفلسفة تقليد إسلامي، حيث أن الأصل في المعرفة، والحقيقة التطابق القائم بين الحق كانطولوجيا، واسم للذات الإلهية، ومطلب إنساني في المسالك المتعددة التي ينهجها طلبا للحق، فالثلاثية الأفلاطونية: الحق، الخير، والجمال، تتوحد في الرؤية الإسلامية، فهي رؤية كونية توحيدية تذوب فيها الأضداد.. فتحليل النص

الفقهي من حيث غاياته التشريعية، يوصلنا إلى حقيقة تؤكد الارتباط العضوي بين الفقه والفلسفة.

وانتظمت خطة البحث على الرسم التالي، بعد عرض المقدمة وفقا للضوابط المنهجية العامة، وضعت دراستي في ثلاثة أبواب، ضمّ كل باب فيها فصلين من جزئيات الدراسة، حاولنا فيهما التعرض لما يخدم الرسالة في كلها.. ففي الفصل الأول من الباب الأول سلطنا الضوء في مدخله على الدلالات التي تضمنتها الأطر المفاهيمية للرسالة: الأخلاق والإيتيقا، وفي المبحث الثاني عنوناه بالفلسفة والأخلاق، حيث حاولنا التمهيد فيه بغرض بيان الأصول العامة والمشتركة للفكر الأخلاقي الجديد، وفي المبحث الثالث توقفنا عند العلاقة بين العلم والأخلاق، حيث تناولنا فيه الأثر البارز الذي أحدثه العلم في التيارات الأخلاقية.

أما الفصل الثاني فقد خصصناه للأخلاق التطبيقية، في مبحثه الأول حاولنا فيه تبيان الأصول التقعيدية للدلالات التي أخذتها الأخلاق التطبيقية، وفي مبحثه الثاني توقفنا عند البيوتيقا كمبحث من الأخلاق التطبيقية، وإن كان البعض من الباحثين يفضل مطابقتها مع الأخلاق التطبيقية عموما، وفي المبحث الثالث تناولنا فيه أخلاقيات البيئة، كجزئية من الأخلاق التطبيقية.

وفي الباب الثاني، الذي تضمن فصلين بمبحثين، حاولنا فيه الولوج الى عالم الدين، والبحث فيه عن الأخلاقيات، حيث تضمن المبحث الأول من الفصل الأول: الأخلاق القرآنية، وفي المبحث الثاني، التداخل الموجود بين الأخلاق، وعلم الأصول، الذي كانت دراسات المفكر المغربي طه عبد الرحمن حفظه الله مدارا لها، أما المبحث الثالث، فكان متعلقا بالفقه العملي في الديانة الإسلامية، حيث بينا فيه العلاقة الواقعة بين الأخلاق والفقه.

أما الفصل الثاني، فقد حاولنا فيه التطرق الى المدارس الفقهية، وطرائقها في الاجتهاد. تناولنا في مبحثه الأول: الفقه، والاجتهاد، حاولنا تبيان الارتباط الاستدلالي،

والتاريخي بين الفقه والاجتهاد، وفي المبحث الثاني تعرضنا للمذاهب الفقهية: الشافعية، والحنبلية، والحنفية، وفي المبحث الثالث اقتصرنا فيه على مدرسة المالكية.

وفي الباب الثالث: تطرقنا للعلاقة الموجودة بين الفقه، والفلسفة، في فصلين، ضم الفصل الأول مبحثين، تطرقنا في المبحث الأول للغلاقة الموجودة ببين الفقه، والفلسفة النظرية، حاولنا فيه إبراز العلاقة بين الفقيه، والفيلسوف، مستأنسين فيه بعائلة علمية، وفلسفية، وهي عائلة ابن رشد: ابن رشد، الجد، ابن رشد الحفيد، وفي المبحث الثاني تعرضنا للبعد الواقعي، والعملي في المنظومة الفقهية، من خلال فقه النوازل، والذي تميز علماء المدرسة المالكية، تأليفا، ونقدا.

أما الفصل الثاني فقد ضم بين دفتيه، مبحثين، حاولنا في الأول ابراز البعد البيوتيقي، في الفقه المالكي من خلال بعض النماذج، تصدر الشيخ حماني رحمه الله المبحث لاعتبارات ذاتية، قصدنا فيها الاشادة بعلماء الجزائر، وفي المبحث الثاني حاولنا فيه ابراز البعد الايتيقي في اخلاقيات البيئة في الشريعة الاسلامية، من خلال النصوص القرآنية، والنبوية، علما أننا وجدنا فقه البيئة في الكتابات الإسلامية جد قليل.

وأهم الصعوبات، والعوائق التي اعترضت مساري البحثي فكرة الاجتهاد الجماعي التي حاصرتني في إيجاد فتاوى دقيقة في الفقه المالكي، حتى أشتغل عليها كعينة بحثية، إذ ساهم الاجتهاد الجماعي في رتق الفتق بين المذاهب الفقهية، حيث تجد فتاوى لعلماء من مذاهب فقهية أخرى، معترف بها، ومعمول بها لدى المدرسة، ولهذا تعذّر ايجاد مادة معرفية خاصة بالمذهب المالكي، خصوصا ماتعلّق منها بالنوازل المعاصرة.

الباب الأول

الفصل الأول

1. المبحث الأول:الأخلاق وإشكالية المفهوم
2. المبحث الثاني:الفلسفة والأخلاق
3. المبحث الثالث: العلم والأخلاق

المبحث الأول

الأخلاق وإشكالية المفهوم

المبحث الأول: الأخلاق وإشكالية المفهوم

مدخل

الإنسان كائنٌ مثلّث الأبعاد، عقلٌ يستقرئ الحقّ، وحسٌّ يستقطر الجمال، وإرادة تستقطب الخير، ثلاثية تنصهر فيها كينونة الإنسان، فتكوّن وحدة متعدّدة، وتعدُّد موحّد، فالنزوع نحو القيمة تلازم الفعل البشري في جميع أشكاله معرفياً كان أو عمليا، فالحقّ كمطلوب إنساني، يتصدّر سلّم القيم المعرفية في عالم البشر، ويقع الخير في صلب الفعل الإنساني السويّ، أمّا الجمال فيعمل على إقامة جسر التواصل بين عالم الحق، وعالم الخير مؤسِّسا عالم الأنموذج في مخيال البشر.

والفصل بين العوالم الثلاثة: الحقّ، الخير، الجمال مخاض الشعور بالمحدودية لدى الباحث، لأن الإحاطة بحقائق عدّة حقول معرفية، طبيعية كانت، أو إنسانية مسيّج بأشواك الشبهات، فالحقائق كما يقول الحسن ابن الهيثم:" منغمسة في الشبهات"[1]، فكان التخصّص في مجال بحثي معين كفيل ببلوغ بعض الحقائق، وهو التقليد الذي توارثه الفكر البشري، مع العلوم التجريبية، فالتخصُّص ليس وليد النزعة التجريبية، بل عائد إلى قصور الطبيعة البشرية عن إدراك الحقيقة الموضوعية، والمطلقة.

ولكن الحنين إلى الأخلاق يبقى يراود البحث عن الحقيقة، فالتمكُّن من المعارف الدقيقة، والحقائق التجريبية لا يمكِّن الإنسان من حيازة السعادة، لأنها متعالية على الدقة، والصرامة العلمية، والمنطقية، فالحضور الأخلاقي في مجالات عديدة من الحياة الإنسانية، بشكل قويّ يظهر في المرونة الدلالية التي تتّسم بها المفاهيم الأخلاقية، ولذا نجد لزاما علينا تحديد الشبكة المفاهيمية التي تؤلّف النسق الأخلاقي.

[1] ابن الهيثم، الحسن، الشكوك على بطلميوس، تحقيق عبد الحميد صبره، ونبيل الشهابي، دار الكتب والوثائق القومية، مصر 1971 ص: 4

الأخلاق وإشكالية المفهوم

بداية ينبغي تحديد الغاية من التحديد الدلالي للمفاهيم التي تؤلِّف النسق الأخلاقي، فموقع المفاهيم، والتعريفات في النسق يكون بمثابة اللغة، والأدوات المفاهيمية المساعدة على تفكيك الإشكالات الرئيسة في البحث، وقد غلب على عملية المفهمة طابع النظرية، الذي يسقط المفهوم في صقيع المجرّد، والسؤال الذي تطرحه المفهمة في السياق الأخلاقي، هو كيفية التوفيق بين الطبيعة العملية للأخلاق، والبعد التجريدي للمفاهيم.

القصد من التحديد الذي نقيمه للمفاهيم الأخلاقية لا يكون بغرض التعليق عليها نظريا، أو لبيان البعد النظري للمشكلة الأخلاقية، فالتعريف أو المفهمة لا تقدر على تجاوز الشروط المنطقية للتعريف، والتي منها مراعاة الوضوح، والدقة في إضافة المصاديق تبعا للمواصفات الواردة في التعريف، والملاحظ على المفاهيم الأخلاقية مرونة الدلالة فيها، وسنلاحظ عبر هذه القراءة، التناقضات الدلالية التي عرفتها الأخلاق عبر مسارها النظري، وسنعتمد هذه التعارض في بيان أصالة الأخلاق التطبيقية التي تنعت بالجديدة في التراث الإنساني، فالتغير الذي رافق الدلالة في الأخلاق يعكس الأزمات الأخلاقية، و القيمية عند البشر.

الأخلاق

في الاشتقاق

مادة اللفظ: خلق عند ابن فارس ذات مرجعين*:" الخاء واللام والقاف أصلان: أحدهما تقدير الشيء، والآخر ملامسة الشيء، فأما الأول فقولهم: خلقت الأديم للسقاء، إذا قدرته.. ومن ذلك الخلق وهي السجية لأن صاحبها قد قدر عليه، وفلان خليق بكذا، واخلق

* أبو الحسين أحمد بن فارس بن زكريا القزويني الرازي توفي:395 هـ لغوي، وشاعر، له حوالي 46 مؤلفا في حقول معرفية متنوعة، منها أخلاق النبي (ص)..

به، وما أخلقه، أي هو ممن يقدّر في ذلك، والخلاق النصيب، لأنّه قد قدر لكل أحد نصيبه، وأما الأصل الثاني، فصخرة خلقاء، أي ملساء."[1]

والمعنى الوارد في النص يشير الى القابلية لأداء، وإنجاز عمل معين، أو صدور سلوك عن فاعل ما، وهذا المعنى نجده واردا في النصوص التراثية التي حاول فيها البعض من المفكرين تقديم تعريف للخلق، وللأخلاق.

وفي لسان العرب: " اشتقاق خليق وما أخلقه من الخلاقة، وهي التمرين، من ذلك تقول للذي ألف شيئا: صار ذلك له خلقا، أي تمرن عليه، ومن ذلك الخلق الحسن."[2]

والمعنى الذي نستشفه من تعريف ابن منظور يشير الى الدلالة الثانية التي وردت في التراث الأخلاقي الإسلامي، وهي العادة، والمكتسب، فالخلق ما اعتاد عليه الفرد أيضا من سلوك/ ونجد ان المعنيين متقابلين، الفطرة والاكتساب، فالفطرة ما جبل عليه الفرد، من قابليات واستعدادات، والمكتسب ما الف المرء من سلوكيات، وعادات اخلاقية.

ثم يفسّر ابن منظور ذلك بقوله:" وحقيقته، أي الخلق، أنه صورة الإنسان الباطنة، وهي نفسه، وأوصافها ومعانيها المختصة بها بمنزلة الخَلق لصورته الظاهرة، وأوصافها ومعانيها ولهما أوصاف حسنة وقبيحة "[3]

وفي هذا المعنى يقول الراغب الأصفهاني:" الْخُلْقُ في الأصل شيء واحد كالشّرب والشُّرب والصَّرْمِ لكن خصّ الخَلْقُ بالهيئات والأشكال، والصور المدركة بالبصر، وخُص الخُلْقُ بالقوى والسجايا المدركة بالبصيرة، قال تعالى:﴿ وَإِنَّكَ لَعَلَىٰ خُلُقٍ عَظِيمٍ﴾[4]. والخلاق

---

[1] أحمد، ابن فارس، معجم مقاييس اللغة، ج: 2 تحقيق عبد السلام محمد هارون، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت 1979 ص: 213

[2] ابن منظور، لسان العرب، ج:1 إعداد يوسف خياط، دار لسان العرب، بيروت، ص.ص:889-890

[3] المصدر نفسه، ص:891

[4] سورة القلم، الآية:4

الأخلاق وإشكالية المفهوم

ما اكتسبه الإنسان من الفضيلة بخُلُقِه قال تعالى:﴿وَمَا لَهُ فِي الْآَخِرَةِ مِنْ خَلَاقٍ﴾[1] وفلان خليق بكذا: أي كأنه مخلوق فيه ذلك كقولك مجبول على كذا، أو مدعو إليه من جهة الخَلْقِ.."[2]

والأخلاق جمع خلق بضمّ الخاء وبضم اللام وسكونها، ويطلق الخلق في اللغة العربية على معان.. جاء في تاج العروس:" والخلق بالضم بالضمّ: السجيّة، وهو ما خلق عليه من الطبع، وقال ابن الأعرابي، الخلق: المروءة، والخلق: الدين.. والجمع أخلاق"[3].

ويرفض بعض الباحثين التمييز الذي يقيمه بعض اللغويين بين الخلق بالفتح، والخلق بالضم، من مثل المعنى الآتي: "خصّ الخَلق بالهيئات والأشكال والصور المدركة بالبصر، وخص الخُلق بالقوى والسجايا المدركة بالبصيرة "[4]

لأن استعمال كلمة الخلق والخلق، يكون دوماً متلازمان، فالقول بأن فلانا حسن الخلق، والخلق، يعنى بها حسن الظاهر، وحسن الباطن، فيراد بالخلق الصورة الظاهرة، ويراد بالخلق الصورة الباطنة.[5]

وخلاصة القول إن الناظر في كتب اللغة بجد أن كلمة أخلاق تطلق ويراد بها الطبع والسجية، والمروءة، والدين، وحول هذه المعاني يقول الفيروزابادى " الخُلْقُ بالضم وضمتّين السجية والطبع، والمروءة والدين"[6]

---

[1] سورة البقرة الآية: 200

[2] الراغب الأصفهاني، المفردات في غريب القرآن، تحقيق فوان عدنان الداودي، دار القلم، الدار الشامية – دمشق بيروت الطبعة الأولى 1412 هـ ص: 297

[3] محمد مرتضى الزبيدي، تاج العروس من جواهر القاموس، تحقيق مصطفى حجازي، ج25 دار الهداية للطباعة والنشر والتوزيع ص: 275

[4] الراغب الأصفهاني، المفردات في غريب القرآن مرجع سابق، ص 158

[5] كمال الحيدري، مقدمة في علم الأخلاق، دار فراقد ايران. الطبعة الثانية 2004 ص :30

[6] الفيروز ابادي، القاموس المحيط، مؤسسة الرسالة، بيروت، الطبعة الثامنة، 2005 ص: 881

الأخلاق وإشكالية المفهوم

وعند ابن منظور:" الخُلُقُ والخُلْقُ السجية.. فهو بضم الخاء وسكونها الدين والطبع والسجية "[1]..

ومن خلال هذا العرض نلاحظ ثلاثة أمور هي: الخُلُق يدل على الصفات الطبيعية في خلقة الإنسان الفطرية على هيئة مستقيمة متناسقة، وتدلّ الأخلاق على الصفات المكتسبة حتى أصبحت كأنها خلقت فيه فهي جزء من طبعه، أن للأخلاق جانبين: جانب نفسي باطني، وجانب سلوكي ظاهري.

في الاصطلاح

في التراث العربي والإسلامي

تعريف "مسكويه"*

"الخلق حال للنفس داعية إلى أفعالها من غير فكر، ولا رويّة"[2]؛ فالفعل الخلقي عند مسكويه يكون خلقيا عند تحقق التلقائية في الصدور، فيصبح محاكيا للفعل التعوُّدي، حيث ركز علماء الأخلاق في الإسلام، على أصالة الفعل الخلقي أو الخلقية، ولكن بشكل يتبادر إلى الذهن أن الفعل الخلقي، فعل شرطي، وحتمي، تغيب فيه الحرية والإرادة، ولكن سوابق الفعل، أو مرحلة التفكير في الفعل تشترط الوعي، والقصدية.

---

[1] ابن منظور، لسان العرب، مرجع سابق، ص:890

* أبو علي أحمد بن محمد بن يعقوب الرازي توفي 421 هـ من مؤلفاته: ترتيب السعادات ومنازل العلوم، كتاب الفوز الأصغر، كتاب الهوامل، والشوامل، كتاب تهذيب الأخلاق وتطهير الأعراق، كتاب تجارب الأمم وتعاقب الهمم، رسالة في ماهية العدل، رسالة في النفس والعقل، وصيّة مسكويه لطالب الحكمة..

[2] مسكويه، تهذيب الأخلاق وتطهير الأعراق، دار الكتب العلمية بيروت 1981 ص:51

الأخلاق وإشكالية المفهوم

تعريف يحي بن عدي*

"إن الخلق هو حال للنفس به يفعل الإنسان أفعاله بلا روية واختيار، والخلق قد يكون في بعض الناس غريزة وطبعا، وفي بعض الناس لا يكون إلا بالرياضة والاجتهاد، وقد يوجد في كثير من الناس من غير رياضة ولا تعمّد.. ومنهم من يصير إليه بالرياضة"[1]

ونجد في تعريف يحي بن عدي تأثرا بالمجال التداولي الإغريقي الذي استقى إشكالاته الأخلاقية التي تتمركز حول الخلقية بين الفطرة، والعادة المكتسبة، وهذا ما قعّدت له فلسفة الإغريق الخلقية، والتي بنيت على الحقل الدلالي لكلمة ايتيقا.

تعريف أبي حامد الغزالي*

الخلق عند الغزالي ليس فعلا، بل هيئة النفس وصورتها الباطنة، حيث تكون القابلية والاستعداد لأداء الفعل هي الدلالة الحقيقية لمعنى الخلق، فالاستعداد لأداء الفعل هو المعيار في اخلاقية الفعل، أو لا أخلاقيته، ويعرفه الغزالي بقوله:" الخلق عبارة عن هيئة في النفس راسخة، عنها تصدر الأفعال بسهولة ويسر من غير حاجة إلى فكر ورويّة، فإن كانت الهيئة بحيث تصدر عنها الأفعال الجميلة المحمودة عقلا وشرعا، سميت تلك الهيئة خلقا حسنا، وإن كان الصادر عنها الأفعال القبيحة، سميت الهيئة التي هي المصدر خلقا سيئا.."[2]

الدلالة التي تأخذها الأخلاق في اللغة العربية تفتقر إلى الدقة، حيث نلمس ضبابية في المعنى، حيث أن الاصطلاح العربي يعمل "على تحويل الأخلاق إلى حالة تمتزج مع

---

* يحيى بن عدي، فيلسوف، ومترجم للفلسفة، من مؤلّفاته: تهذيب الأخلاق..

[1] يحي بن عدي، تهذيب الأخلاق، دار الشروق، بيروت، 1985 ص:47 (د.ط)

* أبو حامد الغزالي من أعلام الفكر الإسلامي، من أهم مؤلفاته: إحياء علوم الدين، القسطاس المستقيم، المنقذ من الضلال، مقاصد الفلاسفة، تهافت الفلاسفة....

[2] الغزالي، أبي حامد، إحياء علوم الدين، دار ابن حزم، الطبعة الأولى بيروت، 2005 ص:934

الأخلاق وإشكالية المفهوم

بعض عناصر الشخصية الإنسانية مثل الطبع والعادة والسجية"[1] على حد تعبير نوره بوحناش* والدليل التي تعتمده الأستاذة في تبرير الحكم؛ التعريف الذي يقيمه الجرجاني للأخلاق، حيث تصبح الأخلاق سلوكا آليا، يفتقد إلى سمة الإرادة الحرة، والتي تتحدّد بها الأخلاق، والذي ما نصه: " الخلق عبارة عن هيئة للنفس راسخة تصدر عنها الأفعال بسهولة ويسر من غير حاجة إلى فكر ورويّة، فإذا كانت الهيئة بحيث تصدر عنها الأفعال الجميلة عقلا وشرعا سميت الهيئة خلقا حسنا، وإن كان الصادر من الأفعال القبيحة سميت الهيئة خلقا سيِّئا..[2]

وتورد الأستاذة اعتراضات على التعريف التراثي للخلق، أهمُّها المطابقة الدلالية بين دلالة الغريزة، والطبيعة الثابتة، المتحكّمة، والمحدِّدة للسلوك بطريقة قبلية، والتي يترتب عنها فقدان الحكم الخلقي للمشروعية على قاعدة انتفاء حرية الإرادة عند الفاعل الخلقي، وينتج عن ذلك أيضا تجاهل الضمير المحرِّك الرئيس للأفعال الخلقّية الأصيلة، تقول:" يكون الخلق في هذا التعريف مجرد وحدة من الوحدات اللاواعية في الشخصية الإنسانية، فهو يرادف الطباع والعادات السلوكية التي لها أبعاد الضرورة النفسية في حين يمتاز الخلق بخاصية الإرادة .. ويظهر أن تعريف الجرجاني وقبله الفكر اليوناني قد أخلط بين مستويين من مستويات الأفعال الأخلاقية مستوى نفسي أولي، وهو مستوى الغريزة، ومستوى عاقل وواعي هو مستوى الضمير.[3]

وما يلاحظ على الحقل التداولي لكلمة أخلاق في اللغات الأخرى وجود بعض الفوارق الدلالية في الاصطلاح اللغوي، فهناك **Morale** و **Ethique**

---

[1] نورة بوحناش، الأخلاق والرهانات الإنسانية، إفريقيا الشرق، المغرب 2013 ص : 36

* أستاذة فلسفة الأخلاق، بجامعة منتوري قسنطينة الجزائر.

[2] الشريف الجرجاني، التعريفات، مكتبة لبنان، بيروت، طبعة جديدة 1985 ص:106

[3] نورة بوحناش، الأخلاق والرهانات الإنسانية ، مرجع سابق، ص:37

الأخلاق وإشكالية المفهوم

ويلاحظ المفكِّر طه عبد الرحمن على الدلالة الفلسفية للأخلاق في الممارسة التراثية الإسلامية غلبة" صيغة التعريف التي جاءت عند جالينوس* في كتابه الأخلاق، وهي:" الخلق حال للنفس داعية للإنسان أن يفعل أفعال النفس بلا رويّة ولا اختيار... فالأخلاق في مجال الممارسة الفلسفية الإسلامية المنقولة عن اليونان، إذن عبارة عن أحوال راسخة في النفس رسوخ طبع أو رسوخ تعود، تصدر عنها أفعال توصف بالخير أو بالشر."[1]

في التراث الغربي

الأخلاق *MORALE*

تتقاطع كلمة **Morale** في اللغات الغربية في البناء الصوتي، والدلالي للكلمة، إذ نجدها متقاربة بين الفرنسية والانجليزية، وهي مشتقة من الكلمة اللاتينية **Mores** ومعناها العادة، وتناظرها في اليونانية **Ethice** وفي اللاتينية **Ethica**.

وتصبح الأخلاق بذلك تعبيراً عن الآداب العامة، أو أخلاقيات الحياة الاجتماعية، ولكن الأخلاق الاجتماعية لا تعكس فقط الآداب العامة، فالأخلاقيات الفردية مرجع ثابت في الخيرية الأخلاقية.

مستويات الأخلاق

يمكن النظر أو التمييز في الأخلاق بين زاويتين عملية، ونظرية، تكون الأولى مادة بحثية للأخلاق النظرية، ومجالا معياريا تقاس به صحّة، ونجاعة القيم الخلقية، وتظهر ضرورة الإشارة إلى النموذجين في الاختلاف الجليّ بين المدارس الخلقية في التعاطي مع المفاهيم، ومع مفهوم الأخلاق ذاته.

---

* جالينوس:[200/129 م] طبيب وفيلسوف يوناني.

[1] طه عبد الرحمن، تجديد المنهج في تقويم التراث، المركز الثقافي المغربي، الرباط، الطبعة الثانية، ص: 381

الأخلاق وإشكالية المفهوم

الأخلاق العملية

العادات الأخلاقية MŒURS

أطلقت العادات الأخلاقية على الممارسات الجماعية للقيم الأخلاقية تمييزا لها عن الممارسة الفردية للأخلاق، والتي تترجم عند البعض بالأخلاقية **Moralité** فهي ممارسة خاصة بجماعة معينة، ونسبية، وقد اهتم بهذا اللون من الممارسات الأخلاقية العالم الاجتماعي الفرنسي لوسيان ليفي بريل* **Lucien Lévy-Bruhl**.

الأخلاقية: MORALITE

أخلاقية، قيمة ايجابية أو سلبية من زاوية الخير والشر، تقال إما على الأشخاص، وإما على الأحكام، أو على الأعمال، وهي الممارسة الفردية، والشخصية لقيم الخلقية، وفي اعتقادنا أن الأخلاقية محكّ، ومعيار نجاعة القيمة الخلقية، فالواقع أغنى من كل ّنظرية، فالعادات الخلقية **MŒURS** موضوعية، ومستقلّة عن الأفراد، وصاحبة سلطة، فقوة السلطة التي تمتلكها العادات الخلقية، تتضح بشكل جلي في التابوهات **Tabou***التي تعيشها الجماعات البشرية.

وأهمّ سمة تميُّز الأخلاقية النسبية، والتغيّر، فالممارسة الأخلاقية لدى الأفراد تختلف من فرد لآخر، على قاعدة التغاير القائم في الرؤية إلى الكون، فنظرة الشاب، وتطلُّعه إلى جماليات الحياة تؤسِّس لاختلاف بينه، وبين الشيوخ، وإذا اعتمدنا التجارب النفسية لوجدنا أن

---

* ليفي بريل [1939/1857] فيلسوف وعالم اجتماع فرنسي، من مؤلفاته: الوظائف العقلية في المجتمعات البدائية" 1910، و"العقلية البدائية" 1922.

* كلمة تابو تعني :" في الاجتماعيات بالمعنى الحقيقي، في البولينزية، ماهو خارج التداول الجاري مثلا، شجرة لا يمكن مسُّها أو قطعها هي شجرة تابو..."انظر: لالاند، موسوعة المصطلحات الفلسفية، ترجمة خليل احمد خليل، ص:1421

الطفل يعايش لحظة ينعدم فيها الشعور الأخلاقي، ثم يتدرَّج الضمير عنده من مرحلة الخطأ إلى مرحلة الندم، إلى أن يصل إلى قمة الشعور بالقيم الأخلاقية، والذي يصطلح عليه البعض من علماء الأخلاق بسيادة الحب، أي أن تصبح القيمة محل شوق واستقطاب من طرف الإنسان، فالأخلاقية تعبير عن الملمح النسبي في القيّم.

الأخلاق النظرية

ومن بين المسائل النظرية التي ميّزت هذا اللون من البحوث الاختلاف حول مفهوم الأخلاق كعلم، حيث تعدّدت وجهات النظر في تعريف هذا العلم تبعا لاختلاف الغاية منه.. فأصحاب الاتجاه الاجتماعي مالوا إلى المرجعية اللغوية، فعرّفوه "بعلم العادات". ومال واتجاه آخر إلى معيارية العلم، ويعنون بذلك أن علم الأخلاق لا يبحث في أعمال الإنسان الإرادية، التي صارت عادات وتقاليد، من حيث هي أمور حاصلة في الواقع، وإنما يبحث في كيفية توجيهها صوب الطريق السوي، على نهج من قواعده وقوانينه، ثم يحكم عليها حسب المقاييس التي يضعها.

وقد وردت لهذا العلم عدة تعريفات أخرى، منها انه: "علم الخير والشر" ومنها انه: "علم الواجبات".. إلا أن هذه التعاريف وغيرها لا تمسّ إلا الجانب النظري لهذا العلم، لان تحصيل قواعده لا يجعل الإنسان بالضرورة ذا أخلاق حسنة.

وتاريخ الفلسفة الخلقية يكشف عن محاولات تأسيسية، تجريدية، سعى من خلالها الفلاسفة إلى منح القيم الأخلاقية صورا، وقوالب منطقية مجرّدة، متعالية، حيث كان القصد في ذلك البحث عن رؤية واحدة للمسار البشري، والتي تستند في الأصل إلى وحدة الفطرة البشرية، في الأمل بالسعادة، والحلم بعالم خال من الألم، والهموم، فالرؤية الكونية التوحيدية للجنس البشري، وللوجود ككل هي الحل لأزمة التنظير، والعقيدة الإسلامية بأصولها العقدية،

الأخلاق وإشكالية المفهوم

وفروعها الفقهية، تكشف عن مشروعية، وإمكانية الحصول على هذا العالم الفاضل، مجتمع الفضيلة.(والذي سنبينه من خلال العرض الذي سنخصصه للفقه الإسلامي)

الايتيقا: Ethique

يتساءل المفكِّر التونسي عبد العزيز العيادي عن دواعي الاستعمال الجديد، فهل هي "شعار نرفعه عاليا لنستعيض به عن لفظ الأخلاق الذي كثيرا ما يرتبط في لغة التداول اليومي كما في الكتابات العالمة إما بدلالة التأزّم، وإما بدلالة تحقيرية حيث تصبح الأخلاق مرادفا للمواعظ والأوامر التي يأتيها الغافلون عن كثرة التحولات؟ هل الاتيقا تعبير عن حالة الاستنفار والمسائلة والضيق وبالتالي هي استئناف لتعبئة الوعي الأخلاقي المنهك؟"[1]

في الاشتقاق

الأصل التداولي لكلمة إيتيقا **éthique** في اللغات اللاتينية والانجلوسكسونية، هو الكلمة اليونانية **éthicos** والتي تشتق من كلمة **éthos** وهي كلمة مرادفة لكلمة **moralis** اللاتينية، المشتقة من **Mores** وكل من **Ethos** و **Mores** يؤدّيان مفهوما مشتركا هو العادة.

ولكن جاكلين روس **Jacqueline Russ** تقيم فرقا جزئيا بين الإيتيقا **éthique** و الأخلاق **morales** فكلمة **la éthé** باللغة الإغريقية تعني العادات الأخلاقية، و **Mores** تعني الأعراف.[2]

ويبدو أن المرجعية الاشتقاقية للمصطلح طرحت أمام الباحثين إشكالات عدة، أهمُّها الأصل الجماعي للأخلاق، فالأخلاق في صورتها الرهطية لا تمثِّل إلا جانبا من الجوانب، حيث تكون في صورتها الخارجية مظهرا من مظاهر النفاق الاجتماعي، على قاعدة التطابق

---

[1] عبد العزيز العيادي، ايتيقا الموت والسعادة، دار صامد للنشر تونس، الطبعة الأولى 2005 ص : 24

[2] جاكلين روس، الفكر الأخلاقي المعاصر، ترجمة عادل العوا، عويدات للنشر، والطباعة بيروت، ط:1. 2001 ص:11

الانطولوجي بين الحقيقة الأخلاقية عند الذات، وفيها، وبين التمظهر الخارجي للقيمة في صورة الفعل، وباستقراء التاريخ نجد أن القيم الأخلاقية المجتمعية كانت دوما عائقا أمام التطوّر الحقيقي للقيمة الأخلاقية على مستوى التجسيد الفعلي.

كما نلمس تحوُّلاً، وزحزحة دلالية عند الدهماء حيث تحوّلت الأخلاق الاجتماعية ذات الطبيعة النسبية، إلى منظومة متعالية، مجرّدة، والتي طرحت أمام الفاعل الأخلاقي إشكالات عملية على مستوى ممارسة القيمة، فكانت لحظة انتقال للايتيقا من مرحلة أخلاق العادة إلى أخلاق القيمة.

واستطاع المفكّر طه عبد الرحمن أن يفك بعضا من خيوط الأشكلة التي تحايث اصطلاح الايتيقا، فالايتيقا: "كلمة إغريقية الأصل "**[ايتوس]** بمدِّ الهمزة المكسورة، يقصد بها "الطبع"، أو الخلق الراسخ في النفس في صيغة القابلية، أو الهيئة التي نجدها في المعنى التالي:" الصفة السلوكية، محمودة كانت أو مذمومة"، وهو لفظ قريب في النطق من لفظ **إتوس** بالهمزة المكسورة غير الممدودة ومعناه "العادة"."[1]

فهي إذن تحمل دلالتين متقابلتين، الطبيعة الراسخة، والعادة المتغيِّرة، أي القابلة للتشكُّل.. ومنه أخذت الدراسات التراثية العربية والإسلامية إشكالاتها الأخلاقية، فكانت المواقف الثلاثة في أصل القيم، وتصنيفها، فكان:"القول بالطبع"، و"القول بالتعود"،"القول بالتأليف بين الطبع والتعود"، ويرجع هذا الموقف إلى القول بأن القابلية للخلق تكون بالطبع، في حين يكون الرسوخ في الخلق بالتعود.[2]

ويفتح المفكِّر طه عبد الرحمن باباً للسؤال في الأخلاق النظرية أو الايتيقا، من حيث التأثيل، أي بالبحث في المرجعية الدلالية التي تؤسّس عليها العبارات، أو الاصطلاحات، فالأخلاق النظرية تقوم على النظر، والذي يتضمن في جذره اللغوي على معنى الإبصار،

[1] طه عبد الرحمن، تجديد المنهج في تقويم التراث، مرجع سابق، ص: 381

[2] الغزالي، إحياء علوم الدين، ج:3 . ص: 1440

الأخلاق وإشكالية المفهوم

وفي الاصطلاح على الفكر الذي يطلب الظفر بالمعرفة، وتكون المعرفة النظرية مقابلة للمعرفة الضرورية التي يراد بها المعرفة التي تقوم بالفطرة في نفس الإنسان.. وعليه تكون المعرفة النظرية، أو النظر كخاصية دال على المعرفة الحاصلة بالاستدلال، وفي السياق الأخلاقي تكون الأخلاق النظرية أخلاقا استدلالية قائمة على الحجة والبرهان، وباللغة المعاصرة تكون هذه الأخلاق مسلماتية، وليست أخلاقا قابلة للمعايشة والتطبيق.

كما يلتفت الأستاذ طه عبد الرحمن إلى خاصية التجريد التي تضفى على الأخلاق، حيث تضع المتلقي أمام استقبال دلالة البعد عن العمل، والممارسة، فالمعنى الثابت الذي ينشئه المستمع للفظ التجريد هو المقابل لمعنى الممارسة، وعليه تصنف الأفكار، والنظريّات التجريدية في خانة الأنساق الميتافيزيقية.

في الاصطلاح

نلمس من خلال القراءة الأولية للدلالات المتضمّنة في التعريفات المتعدِّدة لكلمة **ايتيقا** **Ethique** صعوبة الوقوف على دلالة عامة، وقطعية للكلمة، وتكمن الصعوبة في التفرقة المقامة بين عالم النظر، وعالم الممارسة.

تطلق الايتيقا على القواعد الأخلاقية اللامشروطة التي تحيل إلى توجُّه مجرد يتقاطع من فلسفة كانط* أو إلى نظريات فلسفية مثل الأخلاق الأرسطية أو الأخلاق السبينوزية.

فهي الدراسة الفلسفية لـ **Morale** للممارسات الأخلاقية، فهي بالتالي النظرية النقدية لـ **Morale** باعتبار هي المضمون العملي لـ **Ethique**.

وتظهر الصعوبة بشكل جلي في تعريفات أندريه لالاند لـ **الايتيقا** حيث نجدها تعبر عن البعد النظري للأخلاق تارة، وعن المنحى العملي تارة أخرى، وهو ما جاء في قوله:

* كانط:[1804/1724] فيلسوف ألماني، عرف بنزعته النقدية، من مؤلفاته: نقد العقل الخالص، نقد العقل العملي، نقد ملكة الحكم، مقدمة لكل ميتافيزيقا مقبلة

الأخلاق وإشكالية المفهوم

"العلم الذي يتخذ من أحكام القيمة بما أنها تفرق بين الخير والشر موضوعا له[1]" وهي:" العلم الذي يتخذ السلوك البشري في علاقته بالأحكام التقديرية النظرية موضوعا له، وهي العلم الذي يدرس أحكام القيمة.[2]". أما المفهوم التالي فهو مختلف عن التعريفين الأولين، وهو الذي يعرف الايتيقا بأنها:" مجموع القواعد المعمول بها في مجتمع معين وفترة معينة. فالدلالة الأولى تنظر الى الايتيقا من زاوية تنظيرية، تجريدية، أما الثانية فتصبح الايتيقا من خلالها جهوية، ونسبية، لأنها عائدة لمجتمع بعينه، وتعكس التصور العلمي للأخلاق والايتيقا.

الايتيقا والأخلاق عند فيليب زاريفيان*:

يميز عالم الاجتماع الفرنسي بين الأخلاق والايتيقا على قاعدة الشعور الذاتي، والالتزام الفردي بالقيم الاخلاقية، فالأخلاق **Morale** " طابع مصطنع، وبناء اجتماعي في سياق مجتمع محدد، وهي تنظم العلاقات بين أفراد المجتمع الواحد وبين هذا الأخير الخارج... تنظم السلوك البشري داخل المجتمع وتبلغ مداها حينما يتم استبطانها داخليا من طرف الأفراد، وهي خطوة في اتجاه الايتيقا.."[3]

فالأخلاق هي تلك المنظومة القيمية المتعارف عليها عند الجماعة، والتي قد تكون في غالبها مصطنعة، ومزيفة بحجة موضوعيتها، وتعاليها على الأفراد الملتزمين بها، فهي

---

[1] اندريه لالاند، موسوعة المصطلحات الفلسفية، ترجمة خليل احمد خليل، منشورات عويدات، بيروت، الطبعة الثانية:2001 ص:371

[2] المصدر نفسه، ص:372

* عالم اجتماع فرنسي ولد في :1947 من مؤلفاته : المسألة البيئية

[3] عامر عبد زيد الوائلي وآخرون، النظرية الأخلاقية، ابن النديم للنشر، بيروت، الطبعة الأولى 2015 ص : 280

جاهزة لا يشارك الفرد في إعدادها، أو إنجازها، أما الجوهر والأصل في الايتيقا فيكمن في التطابق الناتج بين الإرادة والقيم الأخلاقية الدافعة للفعل الارادي.

الإيتيقا عند لودفينغ فتجشتاين* :

بدأت الفلسفة مع المدرسة الوضعية المنطقية تعيش لحظة المراجعات، فأصل الخلاف يكمن في الدلالات، والمدخل الأساس لضبط الدلالة هو اللغة، ولم يقف فلاسفة المدرسة عند حدود مراجعة المبادئ المنطقية، والأحكام فيها بل اكتسح التيار الوضعي مجالات أوسع، وكانت الأخلاق حقل مراجعة ونقد، فكانت أسئلة ما بعد الأخلاق أو الميتا أخلاق، والتي اهتمت بدلالة كلمة خير بدلا مكن الاهتمام بالخير، حيث رفض جورج ادوادرد مور، "..فكرة وجود علاقة تطابق مفهومي بين الخير ومختلف تحديداته.."[1]

ولاتخرج نظرة فتنجشتاين عن الرؤية العامة للمدرسة الوضعية، فهي تنظر إلى الأحكام الأخلاقية من زاوية مغايرة لنظرتها في نظرية المعرفة، ".. فالأحكام الخلقية عند المدرسة الوضعية لا توصف بالصدق أو الكذب، لأنّها تعبر عن رغبات وأحاسيس ومشاعر إنسانية فقط، ويترتب على ذلك... ولا يمكن الحكم بالصدق أو الكذب على الحكم الأخلاقي، فانّ كل وجهات النظر الأخلاقية في رأي الوضعية المنطقية مشروعة تماما، وربما انحدرت إليهم هذه النظرة من جورج مور.[2]

أخذت الإيتيقا مع الوضعية المنطقية سياقا جديدة يتقاطع مع التجريبية المعرفية، والأخلاقية في اعتبار الواقع مقياسا، ومعيارا للصدق في الأحكام، ومع التعالي الإيتيقي، في القول بندّية الأحكام الأخلاقية، وتجاوزها لمعايير التقييم، وهو ما يعبّر عنه بما وراء الأخلاق

* فيلسوف نمساوي1889/1951 من مؤلفاته، تحقيقات فلسفية، رسالة منطقية فلسفية.

[1] مونيك كانتو، الفلسفة الأخلاقية، تر: جورج زيناتي، دار الكتاب الجديدة بيروت ط:1 2008 ص66

[2] مابوت، مقدمة في الأخلاق، تر ماهر عبد القادر محمد علي، دار النهضة العربية، بيروت، ص:16

أو ميتاإيتكس **Meta – Ethics** حيث اعتبر رواد المدرسة علم الأخلاق "علم الواجب، وهذا ما دفعهم إلى هذا العلم خال من الدلالة المعرفية، والسبب في هذا انه لا يتحدّث عن ما هو قائم فعلا، وإنما تدور حول ما يجب أن يكون.. فهو لا يتصل بالواقع **facts** فهو معياري، ولا يتصف بالعلمية مطلقا"[1].

وفي فذلكة هذا البحث الأولي في المفهوم والمصطلح يتبيّن أن مسار الأشكلة في تاريخ الفكر الأخلاقي عائد إلى ثنائية الفكر والواقع، وضدّية الزمالة التي رافقت مسار البحث فيها.

الأخلاق عند بيري* *Ralph Barton Perry*:

الأخلاق مفهوم قائم مستمر على نحو موصول في العالم، أو على أية حال يوجد شيء مستمر من المناسب أن نخلع عليه اسم (الأخلاق)، ولا يوجد شيء أكثر تداولا وشيوعا، كما لا يوجد شيء أكثر غموضا، من هذا اللفظ..[2]

يبيّن الفيلسوف رالف بارتون بيري أسس الالتباس في مفاهيم الأخلاق، وإشكالاتها، من خلال مناقشة تحليلية، ونقدية لدلالات المفاهيم الأخلاقية المتعارف عليها، والتي اعتبرها أخطاء ساهمت في انحراف الفهم، والتفسير الذي اجتهدت المذاهب الأخلاقية في إقامته.

المأخذ الأول:

يكمن في الربط بين الأخلاق والزهد، والتي أزلّت بالباحثين، في دراساتهم الأخلاقية، حيث أعتبر رجال الأخلاق الميول، والرغبات، والحاجات مسائل طبيعية، تعكس الأنانية، والتعلُّق بالحياة، أي أنها تجليات الجسد أرضية النوازع، ومصدر المنازعات، ولكن القول بلا

---

[1] مابوت، مرجع سابق، ص :17

* [(1876–1957] فيلسوف أمريكي

[2] رالف بارتن بيري، آفاق القيمة، ترجمة عاطف سلام، الهيئة العامة لقصور الثقافة، القاهرة 2012 ص : 123

أخلاقية الرغبة هو إنكار لجزء من الطبيعة البشرية، يقول بيري :"إن الأخلاق لا تتطابق مع أي ميل وقتي أو أي رغبة خاصة ولما كانت تحتاج إلى ميول تضبط وتنظم، فإن الواجب يحسب على أنه يتطابق مع عدم الرغبة وإحلال السلبي مكان الايجابي، وكل مصلحة ترفع رأسها تعتبر عدُّواً أو على الأقلّ خطر، أو هذا ما يعرف بالزهدية أو النسكية"[1]

المأخذ الثاني:

الزلة الثانية التي وقع فيها البحث الأخلاقي هي فكرة السلطانية، أو الولاء المطلق لسلطة القيم الأخلاقية، وهي ما تمثّله أخلاق الطفولة، فالالتزام، والقبول بصدقية الأحكام، أو الأوامر، والنواهي، هو تنازل عن حق الفرد في الحرية، والاختيار، وحسب [بيري] تبحث السلطة التي نقدّم لها الولاء عن مبررات لشرعيتها، وسلطتها، وعليه فالعلاقة بيننا، وبين هذه السلطة لا تخرج من جنس الانفعال العاطفي: الخوف، أو الرهبة، أو الحب.. وعليه تكون العلاقة بين القيمة والمريد، أو الفاعل الأخلاقي فاقدة للشرعية الأخلاقية التي تقوم على تعلُّق الفاعل بالقيمة.

المأخذ الثالث:

الذي استنبطه الفيلسوف بيري من الدراسات الأخلاقية يكمن في ما يسميه".. بالناموسية، وفيها تتطابق الأخلاق مع مجموعة من القواعد أو النواميس، فهي شبيهة بما يسمى في عالم القانون بإتباع حرفية القانون، وهي إحلال الحرف محل روح القانون أو قصده.."[2]

مضمون هذا الاعتراض عند الفيلسوف يتحدد في الصورنة، والتعميم الذي يقصي البعد الذاتي، والارادي في الالتزام الأخلاقي، فالاستهجان الاجتماعي للفعل على قاعدة مخالفته القواعد الأخلاقية، راجع الى سلطة الحرف، أو المقدس، الناتج عن مواقف،

[1] رالف بارتن بيري، آفاق القيمة، مرجع سابق، ص: 125

[2] المصدر نفسه، ص : 127

وتراكمات اجتماعية، ومخيال، وليس حقيقة، فالقيم عند بيري لا تتعلق بحرف، ومظاهر القاعدة، بل بروحها، المرنة، والتي تساير الحركية الانسانية، وليس الثبات الدوجمائي، فالقيم ليست مادة طبيعية، بل إنسانية، فروح المعاني، وغاياتها، هي التي تمنح القيم بعدها الإنساني، إذ يصبح التعامل مع القيم تعاملا صوريا، شكلانيا، في حين أن القيم، أو القواعد الأخلاقية إذا أخضعت للبحث، والدراسة، تفقد القاعدة الأخلاقية صفة المطلقية التي أضفتها السلطة الاجتماعية عليها.

المأخذ الرابع:

الأخلاق حقل فعل وممارسة قبل أن يكون نظرية مجرّدة، على قاعدة المطلبية، وليس في سياق التفسير، لأن الولوج في البحث عن العلّة المصدرية للآخر يوقعنا في دور فلسفي لا نخرج منه أبدا، فالفكرة سابقة للفعل، أو العكس مسألة نظرية لا تفيدنا بشيء، والأمر الواقع هو التسليم بوجود نمطين داخل الحقل الأخلاقي: الأخلاق العملية، والأخلاق النظرية.

وفذلكة القول توجب علينا الاقرار بالنتائج التالية، ارتباط القيم الأخلاقية بالسلوك، والفعل، والممارسة، مسالة بديهية لا تحتاج الى برهنة، والأصل النظري المجرّد صفة لازمة للقيمة الخلقية، لأن الوحدة، والتعميم مطلب غائي في الأخلاق العملية قبل الفلسفة الخلقية، فلا وجود للأخلاق، إلا في صورتها العامة، والمجموعية، وتصبح الاختلافات في ضبط الدلالة راجعة الى طبيعة، ونسبية الفكر، فكل مفهوم مشروط بثقافة المفكر، وذاتيته، فالأخلاق العملية تكون القاعدة التأصيلية لكل تنظير.

المبحث الثاني

المبحث الثاني : الفلسفة و الأخلاق

مدخل

ليست الفلسفة منظومة معرفية متعالية على الواقع الإنساني، بل هي الوثيقة المعتمدة، في تصوير الحدث البشري، في كلِّ التشكُّلات، فهي التجريد الذهني للحدث الإنساني، فالمحايثة بين المعطى، والبناء الفلسفي لازم منطقيا بالأصل، وتاريخ المذاهب الفلسفية شاهد على ذلك.

والنظريات الأخلاقية كنمط معرفي داخل الحقل الفلسفي، تؤرّخ بشكل عفوي لأزمات الحياة الأخلاقية في عصرها، فالبحث في.. أو عن الأسس النظرية العامّة للفعل الأخلاقي يرتبط بالأزمة، فهي التي تولِّد الهمّة، والحقيقة تكون مرافقة للبحث، واستقراء الفلسفة في مسارها الأفقي يكشف عن واقع الأزمة الأخلاقية التي لازمت الأخلاق، وقد أخذت هذه الحالة من المحايثة عدّة أوجه، وفي عدة مستويات.

مصادر القيم الخلقية

البحث عن جذور الأخلاق يضعنا في دور فلسفي يصعب علينا الخروج منه، وما نودُّ التنبيه عليه في هذه المحطة أن البعض من المفاهيم الأخلاقية، والقيم نتاج فئوي لا يمُتُّ بصلة إلى الأخلاق، حيث أن التمرُّد الواقع من الشريحة الواقعة تحت ضغط الطبيعة الماكرة التي تدفع بالكائن إلى الاستمرار في إرضاء نزواته الطبيعية، يدفع الكائن إلى البحث عن مبرِّرات سلطوية لطمس منظومة القيم، ومنها إضفاء القداسة الوهمية على كل سلوك أو قيمة مصطنعة، والذي جعل من المنظومة الأخلاقية تأليفا بين متناقضات يفترض تجديدا، أو تأويلا أو تثويرا داخل هذه المنظومة.

والبحث في ثنايا الأنساق الفلسفية يكشف عن الخلاف الذي حايث الإجابة عن سؤال المصدر الذي تعود إليه الأخلاق، فالمدارس الذاتية في جميع العصور تقرّر، وتحاجج في

إثبات فردية، وذاتية القيم الأخلاقية، وفي المقابل نجد المدارس المتعالية تدافع عن وجهة نظرها في موضوعية القيم، وكتب التخصّص تزخر بذلك.

والمدارس الدينية باعتقاداتها المتعدِّدة، وبتوجهاتها المتباينة ساهمت في تجريد الأخلاق، وسلبها البعد الذاتي الذي تفترض وجوده في الإرادة الإنسانية، فلا أخلاق بدون حرية إرادة، ووعي، فالتجربة الأخلاقية تأصيل لحقيقة الأخلاق، وليس التنظير الذي تصبح الأفكار الأخلاقية في رفوف المكتبات، ويموت المؤلف فيه، بمجرّد الكتابة.

مستوى الممارسة أو الأخلاقية

طرحت نسبية القيم الأخلاقية بين المجتمعات البشرية، سؤالا مركزيا عند النخبة الفكرية للجماعات، والفلاسفة بحث فيه هؤلاء عن دواعي الاختلاف بين المعتقدات القيمية، وقد كانت الرحلات التجارية عاملا من العوامل الذي كشف للفلاسفة، والنخبة العلمية ملامح الأزمة القيمية، والأخلاقية داخل المؤسّسات المدنية المحلية، حيث يذكر التاريخ رحلات سقراط، وكثير من فلاسفة الإغريق إلى مصر، فالنهل من علوم الشعوب، وحكمتهم مسألة ضرورية عند عاشقي الحقيقة، ولذا نجد أن الفلسفة السقراطية نتاج للفلسفات السابقة إغريقية كانت، أو شرقية، أو بتعبير أدقّ نجد في ثنايا هذه الفلسفة شذرات، وأصول، وحكم أخلاقية سابقة.

سؤال القيمة الخلقية

اختلف الفلاسفة حول مصدر، وطبيعة القيمة الخلقية التي يتعلّق بها الفاعل الخلقي بالطلب، وكانت صيغة المساءلة في الشكل التالي هل القيمة الخلقية كصفة مطلبية متضمنة في الفعل الخلقي، أم خارج جوهر الفعل؟ وهل هي نتاج تجربة أخلاقية فردية؟ أم نتاج تراكمات قيمية تكوّنت بالعادة، والمألوف عبر التاريخ للمجتمع، فكانت الوجهات متعددة،

ومتباينة في المدارس الخلقية، ففي البدء كان الإعلان عن ذاتية القيم مع جورجياس*، وبروتاغوراس*، ثم كانت الفضيلة، والمعرفة عنوانا لتجريد القيم، و قد أقصى سقراط حسب فريدريك نيتشه *Nietzsche [1844–1900] حقّ الجسد في بناء القيم الأخلاقية، بتمثُّله، لروح ابولو*، وحمله سيف سلطته في حربه على حقوق الإنسان الذاتية، والتي تبدأ مع الجسد، ثم كانت المذاهب الخلقية المتباينة في اعتقاداتها، وفي القول بذاتية القيم، أو موضوعيتها.

وكانت مذاهب السعادة بأنواعها تعبيرا عن ارتباط القيمة بتجربة الفرد الأخلاقية الذاتية، ابتداء مع أفلاطون الذي جعل السعادة أو الخير الأمثل في التوازن، والانسجام بين الدوافع، والرغبات المتضاربة، وفكرته في العدل تؤكد ذلك، فالتوازن داخل الموجود ينتج النموذج، والرجل الفاضل، وكذلك الدولة النموذجية.

وبدأت مع أرسطو الرغبة في ضبط الدلالة الموضوعية للسعادة، بالتمييز بين طلب اللذة، وطلب السعادة، فكانت السعادة عنده هي الخير الأعظم، الذي يتوخّاه الكل، فأسس بذلك أرسطو لمبدأ الغائية في الحياة الأخلاقية، فكانت بذلك الأخلاق الأرسطية أخلاقا تداعياتية **Conséquentialisme** فالفعل الخلقي عند أرسطو كما يقول توفيق الطويل:".. يقترن في العادة بوجدان من المتعة الذاتية، ولكنه يجاهر بأن الفعل الخلقي لا يكون خيرا لأنه يحقق متعة، بل يقول إنه يحقق متعة لأنه خير.."[1]

ومع مذاهب المنفعة بدأت الطبيعة البشرية في اعتلاء مملكة الإنسان، بعيدا عن سلطة العقل المتحجّر في قوالب منطقية مجردة، فكانت المدرسة القورينائية، والابيقورية، وأخيرا مذاهب المنفعة العامة.

---

* فيلسوف يوناني كان معاصرا لسقراط من مؤسسي الحركة السفسطائية (480–375 ق.م).

* رائد السفسطائية اليونانية، عاش مابين:(487– 420 ق.م) من مسلماته: الإنسان مقياس كل شيء.

* فيلسوف ألماني، رائد الحداثة الغربية، من مؤلفاته: هكذا تكلم زرادشت، جينيالوجيا الأخلاق..

* الإله ابولو اله الحكمة، والمعرفة في مقابل الإله ديونيسيوس اله المرح، والخمرة والشهوة.

[1] توفيق الطويل، الفلسفة الخلقية، دار النهضة العربية، مصر الطبعة الثانية 1967 ص:66

أخلاق الخير والكمال:

"اتّخذ التفكير الأخلاقي صورته العلمية الدقيقة أول الأمر في فلسفة اليونان.. ومن الحق أن يقال أن البحث الأخلاقي عند اليونان وبالتالي في أوربا لم يكن بدءا فجائيا غير مسبوق بمقدمات تسلم إليه فإن في حكمة الشرق الضاربة في أغوار الماضي اتجاهات أخلاقية واضحة المعالم، في تراث مصر، والهند... صور مختلفة من التفكير الأخلاقي الأصيل نبتت في ظلّه فلسفة الأخلاق في أعمق اتجاهاتها.."[1]

تظهر القراءة الأولية لهذا النص هاملتية الموقف العربي، والشرقي من أصالته في الفلسفة الخلقية، حيث نلحظ إقرارا في الجزء الثاني من النص بالجذور العميقة لفلسفة الأخلاق عند اليونان، وأصولها الشرقية، وفي الجزء الأول نستشفُّ إقصاءًا للتنظير الفلسفي في الأخلاق، والسؤال الذي نرغب في طرحه كيف نتواضع على اعتبار قول أو خطاب بأنه فلسفي، وكيف يكون التسليم بوجودها يفترض غيابها في الآخر.. وهي مسألة تقتضي بحثا مستقلا وفي اعتقادنا أن الدعوة إلى ممارسة القيم الأخلاقية تسير جنبا إلى جنب مع التنظير على قاعدة المعيارية، والمطلوبية التي تصاحب الخطاب الأخلاقي، فالأخلاق بالأساس أحكام تطلب ما ينبغي أن يكون، والعمل على تحسين ما هو كائن..

ومن المؤكّد أن المجتمعات السابقة للحضارة اليونانية تكون قد عرفت هي أيضا أنماطا من التفكير الأخلاقي، وإن كانت هذه المجتمعات في الأصل ضحية لأحكام قيمية أقصتها من سلم الحضارة، والمدنية، والمؤسف في الأمر أن الخلف من الأجيال في تلك المجتمعات لم يكن في المستوى المطلوب، حيث ساير هذه الأحكام التي أضفاها الغرب على أسلافه من دون فحص، وتمعُّنٍ، وكتاب فجر الضمير للمفكر جيمس بريستيد دليل على أصالة المجتمع الشرقي، من حيث الفلسفة الخلقية.

[1] المصدر نفسه، ص: 28

المبحث الثاني: الفلسفة و الأخلاق

سقراط*

قراءة الفلسفة السقراطية في السياق الثقافي والسياسي لليونان يمنح عمقا أكبر لهذه الفلسفة، فمؤشّرات الدهشة والحيرة الفلسفية عند سقراط نابعة من طبيعة المعالم المتباينة التي كانت تكوّن الواقع الثقافي عند الإغريق، والاختلاف في تقييم المدرسة السوفسطائية في تاريخ الفلسفة، يكشف عن عمق الأزمة التي كانت تظهر في عين سقراط، واستقلاله عن المدرسة تعبير عن خلاف في الرؤية بينه، وبين رواد المدرسة.

والعبارة التالية للأستاذ عبد الرحمن بدوي تظهر ملامح الخلاف، والاختلاف القائم بين سقراط، وبين فلاسفة المدرسة .." لعل تيارا من التيارات الفلسفية لم يصادف من الاختلاف مثلما صادف تيار النزعة السفسطائية، خصوصا فيما يتّصل بمركز السفسطائية في داخل التفكير الفلسفي العلمي."[1]

فالأصل في الخلاف بين سقراط، وبين السفسطائية كان متعلّقا بالموقف من السياسة، ومن الأخلاق، حيث شهدت اليونان آنذاك تغيرا في المشهد السياسي، حيث بدأ النظام السياسي في التغير، فبعد أن كانت البلاد اليونانية التي كانت تعيش نظاما شبه فيدرالي بدأت تتّجه نحو النظام الإمبراطوري في عهد بيركليس*(Périclès).

تحوّل المطلب الأخلاقي في عهد بيركليس من المواطن، أي أن تصور الفضيلة بدأ يتطلب رؤية مغايرة، وجديدة للفضيلة، فبعد أن كانت الفضيلة متعلّقة بأصحاب الشأن من النبلاء، أصبحت متعلّقة بالقدرات الفردية، يقول عبد الرحمن بدوي: ".. كان لابد تبعا لهذا التغيُّر في الوضع السياسي أن يختلف النظر إلى الفضائل المطلوبة من المواطن، ففي العصر القديم كان يطلب من المواطن الذي يقود الدولة أن يكون ارستقراطيا،.. أمّا الحياة

---

*سقراط 469–399 ق.م فيلسوف يوناني، ومعلم أفلاطون.

[1] عبد الرحمن بدوي، ربيع الفكر اليوناني، مركز عبد الرحمن بدوي ، ط:1 القاهرة 2010 ص :221

* سياسي أثيني عاش بين عامي 495 – 429 ق.م

في القرن الخامس، وقد أصبحت إمبراطورية تخرج على حياة الأسرة والمدينة، فقد أصبح المواطن فيها بلا جذور، أي بلا أصول أسرية يرجع إليها من أجل أن يؤكِّد كيانه وان يثبت امتيازه، وحينئذ ستنقلب الصفات القائمة على الدم إلى أخرى لا تقوم على الدم بل تقوم على العقل."[1]

كانت الدعوى السفسطائية إلى فتح الآفاق أمام الأفراد سياسيا، واجتماعيا محل خلاف بينهم، وبين سقراط، لأن النموذج من القادة المطلوب إعداده –عند السفسطائية – ينبغي أن يكون شكليا، وصوريا والذي يجب أن يربى عليه الإنسان هو الخطابة، والقدرة على التأثير في الناس.

من هنا نجد أن سقراط وجد في السفسطائية تجاوزا للروح الفلسفية، وركونا لمقتضيات السلطة، فالسفسطائية وإن كانت قد اعتمدت على فكرة اللوغوس التي قال بها هيرقليطس إلا أنها انحرفت باللوغوس عن دلالته الصحيحة.

فالسفسطائية تتحدّث عن العدالة والعفة والقانون ونحوه، ولكنها لم توفق في شرح ماهية هذه الأمور، وقد كانت أحكامهم التي أصدروها لا تتّسق مع أحكامهم التي أصدروها في العدالة وشرعية القانون على الحالات الجزئية، وكشفت عن افتقارهم الى تعريفات دقيقة للمعاني الكلية، ومن هنا نستطيع أن نفهم رأي أرسطو الذي يقول في سقراط :"أن اكبر خدمة قدمها سقراط للفلسفة في إدخال الاستقراء والتعريف.."[2]

وفلسفة سقراط الأخلاقية ليست طفرة بل تملك أصولا قبلية عند فيثاغورس، وهيرقليطس الذي اكتنف الغموض فلسفته، حتى عرف بالفيلسوف المظلم، أو الفيلسوف

[1] عبد الرحمن بدوي، ربيع الفكر اليوناني، مرجع سابق، ص:223

[2] هـ، سيدجويك، المجمل في تاريخ علم الأخلاق، ترجمة: توفيق الطويل، عبد الحميد حمدي، ج1. دار نشر الثقافة الاسكندرية، 1949 ص:96

الغامض، وسنبدأ مع فيثاغورس محطتنا الأولى باعتباره المصدر المعرفي الأول للفلسفة السقراطية.

فيثاغورس*

سنقتصر على المشتركات الأساس بين فلسفته، وفلسفة سقراط الخلقية فالقواعد الأخلاقية التي عرفت بها المدرسة، تظهر نقاط التقاطع، وهي:" احترام الآلهة والخضوع لإرادتهم، البقاء في المركز الذي نحن فيه في هذه الحياة، الولاء للأصدقاء وكل شيء مشترك بينهم، الاعتدال والبساطة في استخدام خيرات الدنيا.."[1]

وبالعودة إلى حياة سقراط يمكن ملاحظة التمثل، والحضور القوي للتعاليم الفيثاغورية في يومي سقراط، كما نجد دليلا آخر أيضا في فلسفة المدرسة الكلبية التي تعتبر مدرسة سقراطية حاولت قراءة الفلسفة الخلقية عند سقراط بالاعتماد على مبدأ الزهد والتقشف الذي كان يعيشه سقراط.

هيرقليطس*

أما الحضور الهيراقليطي في فلسفة سقراط فيبدو جليا في عدة مبادئ، أهمها العودة إلى الإنسان، وتحويل البحث من الطبيعة إلى التفكير في الإنسان، والسعي نحو تحقيق السعادة، وتقوم فلسفته على القول باللوغوس **Logos** المبدأ الذي تلتقي فيه كل المتناقضات،

* [500/580 ق.م] فيلسوف، ومؤسِّس علم الرياضيات، وصاحب مدرسة عرفت باسمه .

[1] عزت قرني، الفلسفة اليونانية حتى أفلاطون جامعة الكويت 1993 ص: 34

* هيرقليطس:(484 ق.م) فيلسوف يوناني، عرف بالفيلسوف الغامض.

واجتماعها فيه انطولوجيا يحمل من الإشكالات الكثيرة على مستوى الفهم، وهو:".. ليس مجرد مقولة فلسفية أو موضوع للعقل، بل هو أيضا ماهية فيزيائية وكائن أسطوري.[1]

وهومبدأ، وأصل الوجود، وطبيعته المتعالية تفترض صعوبة في معرفته، والتعرف عليه، يقول هيرقليطس في الشذرة الأولى:" اللوغوس الموجود دائما حقيقي، والبشر لا يفهمونه قبل أن يستمعوا إليه أو حتى بعد ذلك. وبالرغم من أن كل شيء يحدث وفقاً لهذا اللوغوس، فإن البشر يبدو أنّهم يفتقرون إلى التجربة في محاولتهم التقرُّب من أفعاله، وأقواله.."[2]

وفي الشذرة الثانية يؤكِّد هيراقليطس على وجوب الالتزام، وطلب اللوغوس، حيثُ يميز فيها بين المطلوب الحقيقي، واليومي الذي يعيشه الإنسان، فعلينا البحث عن المشترك الذي يجمعنا، من قبيل البحث عن الحب، والسعادة، التي تتقاطع فيها الرؤى البشرية، وكل ما يودي بنا إلى الاختلاف فلا علاقة له باللوغوس، ونكون بذلك قد ضللنا الطريق ، طريق الحكمة، والسعادة الحقيقية التي خلقنا من أجلها، يقول هيرقليطس: " لذلك لابد أن نتبع المشترك اللوغوس المشترك، بالرغم من أنّ اللوغوس الحقيقي مشترك فإن البشر يعيشون وفق معتقداتهم الذاتية."[3]

وحسب فيلسوف الأخلاق الانجليزي سيدجويك **H.Sidgwick** يظهر التكامل القائم في فلسفة هيرقليطس الأخلاقية في الوصايا والتعليمات التي يقدّمها، وخصوصا حين:".. يوصي بطاعة القانون الإلهي الذي تستند إليه كل القوانين البشرية، والعدالة التي تخضع لها حتى الآلهة، وحين يفرض عليهم التمسّك في حزم(بالعقل) الذي يعتبر حظًّا مشتركاً بين الناس

[1] ثيوكاريس كيسيديس، هيراقليطس جذور المادية الديالكتيكية، ترجمة حاتم سلمان، المؤسسة الوطنية للاتصال والنشر، الجزائر، الطبعة الثانية 2001 ص : 175

[2] هيرقليطس، الشذرات الكاملة، ترجمة: هدى الخولي، المؤسسة اليونانية للبحوث أثينا، 2013 ص: 65

[3] المصدر نفسه، ص: 68

جميعا، ولو أن أكثر الناس يستسلمون لخداع الحواس، وينزلون بالسعادة إلى درك إشباع أخسّ الشهوات"[1]

أقام هيرقليطس بفلسفته الأسس، والبنات الأولى لأخلاق الفضيلة، والكمال المتعالي، فاستقطاب اللوغوس، أو الحكمة من قبل الإنسان هو عنوان الفضيلة، وامتلاك السعادة لا يكون من خلال اجتناب طريق اللوغوس، بل بالتعلّق فيه، والذوبان في عشقه، وسنلاحظ بقاء المطلوبية في البحث الأخلاقي، فبما أن اللوغوس انطولوجيا متعال على البشر المتعلقين به، فإن الطلب يبقى قائما مادام هناك وجود.

ديمقريطس*

يقول سيدجويك عنه:" كان أوّل مفكر أعلن في وضوح أن السرور أو المرح هو الخير الأقصى أو الأسمى، وتوحيده بين هذا الخير وبين اعتدال مزاج العقل وهدوئه، وتوصيته بالاعتدال والحدّ من الرغبات كوسيلة لتحقيق أبر لذة وإيثاره لذات النفس على لذات الجسد وحده، والاهتمام الذي خلعه على التبصر والحكمة، وخاصة لأنّها تحرِّر أصحابها من رهبة الموت وما يعقبه..[2]

يمكن القول أن فلسفته سقراط الأخلاقية تقوم على جملة مبادئ تنصهر فيها الأصول الأخلاقية السابقة في صورة حاول فيها سقراط إضفاء طابع التناغم عليها، فمن المبدأ المشترك أو اللوغوس الهيرقليطي، الذي حاول سقراط من خلال محاوراته ضبطه، وتجسيده، واستدراج المحاور حتى يصل إليه، والذي اصطلح عليه بالمايوتيك، أو طريقة التهكُّم

[1] هـ، سيدجويك، المجمل في تاريخ علم الأخلاق، مرجع سابق ص : 86

* فيلسوف يوناني، [370/640 ق.م] ولد " في أبديرا .. وقد ذكر عن نفسه "أن أحدا من أهل زمانه لم يقم بمثل ما قام من رحلات .. ولم يتفوّق عليه في علم الهندسة حتى ولو المهندسون المصريون انظر: يوسف كرم، تاريخ الفلسفة اليونانية، مطبعة لجنة التأليف، مصر1936ص:49

[2] يوسف كرم، تاريخ الفلسفة اليونانية، مطبعة لجنة التأليف، مصر1936 ص: 87

والتوليد، والذي يعني:".. تصنع الجهل أو تجاهل العالم وغرضه تخليص العقول من العلم السفسطائي الزائف، وإعدادها لقبول الحق.[1]

فضبط المفاهيم الأخلاقية، معلمٌ تفرّد به في فلسفته، وهو من المحدِّدات المنهجية لكل بحث علمي دقيق، فالدلالة الحقيقية لأي مفهوم سواء كان نظري أو أخلاقي واحدة، وعلّة الاختلاف في تصوّر المفاهيم مردّها إلى الأساليب السفسطائية في الخطابة، وإلى الابتعاد عن فهم الطبيعة الحقيقية للإنسان.

أمّا المبدأ الثاني الذي يظهر لنا منه التأثُّر بالفيثاغورية، فهو فكرة الولاء التي جسّدها سقراط في محاورة فيدون، والتي أعلن فيها وجوب الامتثال لأحكام القدر(ايمرميني)، وهي إشارة إلى الأسس المشتركة، والمطلقة التي يتقاطع فيها بني البشر، فاللوغوس الذي يكوّن أصل، ومرجع الوجود ككّل، يكون أيضا نقطة اللقاء التي تجمعهم، ولذا وجد سقراط في مراجعة الدلالات بالطريقة النقدية التهكُّمية سبيل لبلوغ ذلك المطلق.

والذي يؤكِّد ذلك أيضا الاتّفاق على اعتبار الخير المقصود من البحث الأخلاقي بالخير المطلق، والذي نجده في التعريف الذي يضعه أرسطو للإيتيقا، والذي يبلور فيه أرسطو البحوث الأخلاقية لأستاذه أفلاطون، والذي جاء فيه:" دراسة الخير الأقصى للإنسان.. وموضوع البحث كل ما تتضمّنه فكرة ما هو خير أقصى، أو مرغوب فيه عند الإنسان، أي كل ما يقع عليه اختياره أو ينشده ويسعى إليه عن عقل، لا كوسيلة لتحقيق غاية بعيدة، بل باعتباره غاية لذاته[2]"

وعند استقراء الفلسفات الأخلاقية يلاحظ احتلال مسألة الخير قلب البحث الأخلاقي منذ القدم إلى نهاية القرن الثامن عشر، وقد تعاطت الفلسفات الأخلاقية مع المفهوم من زوايا متعدِّدة، وأحيانا متباينة على قاعدة الزوايا المنظور بها للمطلق المطلوب، والذي أسّس له

[1] محمد الخطيب، الفكر الإغريقي، منشورات دار علاء الدين، دمشق، الطبعة الأولى 1999 ص: 132
[2] هـ.ج سيدجويك، المجمل في تاريخ علم الأخلاق، مرجع سابق، ص: 66

فلاسفة اليونان، حيث ارتبط المفهوم تقليديا" بمفاهيم السعادة، وبالحالة الجيّدة للأشياء التي ننوي تحقيقها بشتى الوسائل، وبالنتائج الخيِّرة التي نتوقّعها، أو بالحياة الخيّرة، وخلف هذا التنوع نستطيع التعرُّف على عنصر مشترك.. إن فلسفة أخلاقية تنظِّم نفسها حول مفهوم الخير تتجذّر في عمق النفس داخل الفعل.[1]".

كما لاحظ اندريه كريسون هذا اللقاء أيضا بين الفلسفات الخلقية، فالتباين في الآراء الفلسفية لا يوجب التسليم بتصادمها، وتنافرها لدرجة تصبح فيها القراءة بغرض الانتفاع من هذه النظريات غير مجدية، ومجرّد عبث، إذ أنّ التقاطع بين الفلسفات الخلقية وارد، فقد كان السؤال المركزي عندهم يتمثّل في البحث عن الغاية الأساس التي تصبو إليها الطبيعة الإنسانية، والتي تنشأ كما يقول اندريه كريسون:" من ضرورة مُلحّة هي وجوب تحاشي الخطأ في توجيه الإنسان لسلوكه، ولحياته... والتي يمكن صياغتها في مشكلة تعريف الخير الأعظم أو المطلق.[2]

أخلاق السعادة

كانت السعادة عنوانا رئيسا لكثير من المذاهب الأخلاقية عبر التاريخ، على قاعدة المطلبية التي تتمتّع بها السعادة عند الكائن البشري خصوصاً، فالوجود الأنطولوجي للسعادة يبقى موضع بحث، فالسعادة تكمن في البحث عنها، وليس في امتلاكها، وقد كانت جوهرا للقيمة الخلقية عند الفلاسفة، ومقياساً تقاس به الأفعال الإنسانية، وبما أنّ محايثة النسبية للسلوك الإنساني تبقى قائمة فإن التصادم والتعارض يكون مصير كثير من الأحكام الخلقية، وهو ما سيتجلّى بشكل صارخ في العصر الحالي، عصر تقنية المعلومات..

[1] مونيك كانتو سبيربي، وروفين أدجيان، الفلسفة الخلقية، ترجمة جورج زناتي، دار الكتاب الجديد المتحدة، بيروت، الطبعة الأولى 2008 ص: 20

[2] اندريه كريسون، الفلاسفة والأخلاق، ترجمة عبد الحليم محمود، دار العرب، سوريا 2009 ص:69

وقد أخذت السعادة في الفلسفة الأخلاقية نموذجين، الأول السعادة كمصدر وحيد للأخلاقية، والثاني الأخلاقية مصدرا رئيسا للسعادة.. ونستشفّ من خلال هذا التباين الأصول الأولى لما يسمّى بالأخلاق الجديدة، التي تعبِّر عن التعارضات القائمة بين الأخلاقية، ومصالح الإنسان الفردية، والجماعية.

وفي البداية يجب علينا التعرض للدلالة المفاهيمية التي تحملها كلمة السعادة، والتي يكون مصيرها من التضارب، والتباين الاصطلاحي شأن المفاهيم الفلسفية جميعا.

السعادة

إن كلمة **bonheur** الفرنسية التي تترجم بالسعادة مشتقة من كلمتين هما **Bonum** و**Augurium** وتعني الفأل الحسن، والحظ.

يُحمل المعني الاشتقاقي للفظ السعادة على الحظ المناسب، وعلى الحدث السعيد. لذا فمرادفات كلمة السعادة هي الحظ، البركة، النعمة، وهي ضدّ الشقاء، سوء الحظ، المصيبة، العكس،النحس، اللعنة، الحادثة[1].

وقد اختلف الفلاسفة في حدّ السعادة، وذلك راجع إلى نسبية الأحكام، ومحدودية الرؤية، ومشروطيتها بالظروف الثقافية، والسياسية، والنص التالي للمفكر الإسلامي يلخص الدلالات المتعددة للمفهوم:" اختلف القدماء في السعادة العظمى، فظنّ قوم أنها لا تحصل للإنسان إلا بعد مفارقة البدن والطبيعيات كلها.. ولذلك حكموا أنعها ما دامت في البدن... فليست سعيدة على الإطلاق.. فالإنسان لا يسعد السعادة التامة إلا في الآخرة بعد موته.. "[2]

فالسعادة قد أشكلت حسب **مسكويه** على هؤلاء الباحثين، لنسبيتها، إذ أن:".. الفقير يرى أن السعادة العظمى في الثروة واليسار، والمريض يرى أنها في الصحّة والسلامة،..

---

[1] **Paul Foulquié, Dictionnaire de la langue Philosophique ,Puf .Paris 1962 p.p: 74.75**

[2] مسكويه، تهذيب الأخلاق، مرجع سابق، ص:68

والفيلسوف يرى أن هذه كلها إذا كانت مرتّبة بحسب تقسيط العدل أعني عند الحاجة، وفي الوقت الذي يجب وكما يجب وعند من يجب. فهي سعادات كلّها وما كان منها يراد لشيء آخر فذلك الشيء أحقّ باسم السعادة."[1]

السعادة مسألة تواضعية، ووقتية، أي أن مفهومها حسب تصور مسكويه مرتبط بظروف الفرد، ووضعيته الانفعالية، فالمفهوم حسب هذا النص ليس متعالياً، وقسرياً، يجمع المتفرقات، بل هو دلالة اعتبارية يحددها الشخص نفسه، ولكنّها مقيدة بشرط العدالة، فالحكم بمطلقية السعادة نفيٌ، وتجاوزٌ لطبيعتها، ومنه ستفتح نسبية هذه القيمة آفاقا أوسع لفلاسفة الأخلاق في تنميطها، وتفسيرها، فمنهم من ربط السعادة بالمتعة، فكانت سعادة ذاتية محكومة بمؤشرات سيكولوجية، وبيولوجية، ومنهم من قيدها بالصالح العام، وحاول تقنينها.

فالسعادة هي المطلوب الذي يتحدّد بالوسائل التي ينتهجها الإنسان لبلوغها، فالبحث عنها يكون إطارا، ومقياساً لكل أخلاقية، فهي ليست كامنة في الفعل الأخلاقي بل مستقلة انطولوجيا عنه، فمعيار العمل الأخلاقي يكمن في القدرة على إنتاج السعادة.

أفلاطون و السعادة:

ساير أفلاطون أستاذه سقراط في التعاطي مع المسائل الفلسفية بنفس المنحى المعرفي الذي كان معتمدا من قبل، فالمواقف، والآراء في المسائل الفلسفية ينبغي أن تشكل وحدة نسقية، تنصهر فيها العناصر المتضادة، وفلسفة أفلاطون الخلقية تسير في نفس هذا الخط، فكان الخير موضوع بحث عنده، وأصبح مالكا لوجود انطولوجي سمّاه عالم المثل، فالخير قيمة عليا، ومثال أسمى، إضافة إلى الحق، والجمال، فهو مثلث الأبعاد عقل، وإرادة، وحسٌ.

[1] المرجع نفسه، ص: 69

المبحث الثاني: الفلسفة و الأخلاق

يبدأ أفلاطون بالإقرار بوجود الرغبات المحرِّكة للفعل الإنساني، والتي تدلّ على الحرمان من الشيء المرغوب فيه، فتجاوز الرغبة أمر غير ممكن، بل التعاطي مع الرغبات بشكل قيمي، تفاضلي، يضع فيه الفرد منظومة الرغبات داخل سلّم قيمي وفقا لتراتبية، فحسب أفلاطون يكون الارتباط بالرغبة مظهر من مظاهر العبودية، وتعبير عن تقهقر لإنسانية الإنسان، والنص التالي يعبر عن وجهة نظر العامة نحو السعادة، والتي تكون في حصول المرء على كل ما يبتغيه:".. كيف يمكن لإنسان أن يبرهن على أنه سعيد إذا كان مستعبدا من أي امرئ آخر؟ فبالأحرى، تجد أن ما يكون رائعا ومفطورا.. هو أن الإنسان الذي يعيش بشكل صحيح ينبغي أن يتيح لشهواته أن تحصل على أكبر قدر ممكن مما تبتغيه وألا يقيدها، وعندما تحصل هذه الشهوات على أكبر قدر ممكن مما تبتغيه فإنه ينبغي أن يكون قادرا على تكريس نفسه لها من خلال شجاعته وذكائه، وأن يشبعها بأي شيء تكون لديه شهوة فيه على الفور.."[1]

يتضمّن النص إشارات مهمّة، منها الارتباط العلّي بين الفعل، والدافع، فالأخلاقية متعلقة بالقصد، والوعي المصاحب للفعل، فلا أخلاقية مع غياب الارتباط الواعي بين الفعل، والفاعل، ولكن إدارة وتسيير الرغبات بالطريقة الواعية مسألة إختلافية بين الفلاسفة، وعند أفلاطون تكون الإدارة الحسنة متمثِّلة في الانسجام، والتوازن، يقول نيكولاس وايت: "..الطريقة الواضحة في الاستجابة لكثرة الاعتبارات، وما تنطوي عليه من تضارب إنّما تتمثل في الاعتقاد بأن السعادة يجب أن تكون أهدافا منسجمة.."[2]

[1] نيكولاس وايت، السعادة، تر:سعيد توفيق، عالم المعرفة، الكويت، العدد:405 أكتوبر 2013 ص:20

[2] المرجع نفسه، ص: 33

المبحث الثاني: الفلسفة و الأخلاق

أرسطووالسعادة

تقع الأخلاق النيقوماخية، والأوديمية **Eudemian** * في مركز فلسفة أرسطو الأخلاقية، حيث شملت هذه المصنّفات أهمّ المسائل الأخلاقية: الخير، السعادة، الفضيلة، الفعل الإرادي، السخاء، الكرم، العدالة.. وبما أن السعادة كانت نقطة التقاطع بين هذه المطالب الأخلاقية، وعنوانا للفلسفة الإغريقية في الأخلاق، حاولنا الوقوف عندها لقراءة الأشكلة الأخلاقية، ومدى استمراريتها، منذ القدم إلى الآن، فمفهوم السعادة يبقى زئبقيا، ونسبوياً.. يقول أرسطو:".. اختلفوا في حد السعادة.. ونحن نقول إن الشيء المطلوب لذاته ولكنه ليس المطلوب لغيره، والذي لا يؤثر في وقت من الأوقات من أجل غيره، أكمل من التي تؤثر لغيرها، لا لنفسها فالكامل بالجملة هو الذي يؤثر لذاته أبدا ولا يؤثر في وقت من الأوقات لغيره، وأولى الأشياء بهذه الصفة: السعادة.."[1]، وقد اعتقد أرسطو أن هدف كل فعل وسلوك يقوم به الإنسان هو تحقيق خيرا ما. والسعادة هي الخير الأعظم والفضيلة الكاملة التي يسعى إليها جميع البشر بكل ما يملكون من القوة.

وتؤثر السعادة لذاتها دون أن تكون وسيلة لتحقيق هدف آخر غيرها، أما ما عداها من الخيرات والفضائل فإنها تؤثر من أجل السعادة، وهي التي ترتبط بالفضيلة، والسعادة التامة تكون في ممارسة الجانب العاقل من الإنسان للتفلسف أو التعقل والتفكر، لأن الإنسان عامة لا يمكنه أن يعيش بمفرده، فالسعيد لا يمكنه أن يعيش بمعزل عن الآخرين. وتعتبر الصداقة من العوامل الأساسية التي تعين الإنسان الذي يرغب في السعادة على تحقيق سعادته. فالخير الموضوعي ضروري ولازم لبناء السعادة، وهي إنسانية محضة.

---

* اوديمي تتقاطع مع مذهب السعادة **Eudémonisme**

[1] ارسطوطاليس، الأخلاق، ترجمة حنين بن إسحاق، تحقيق عبد الرحمن بدوي، الهيئة العامة لقصور الثقافة القاهرة 2008 ص.ص: 57 66

المبحث الثاني: الفلسفة و الأخلاق

المدرسة النفعية و السعادة

طلب اللذة عنوان رافق نظرية السعادة، حيث اسس الفلاسفة القيمة الخلقية من حيث الطبيعة، والتأسيس على نزوع الطبيعة البشرية نحو السعادة، أو المنفعة بلغة المدرسة النفعية، وتاريخيا اقترنت فلسفة السعادة بنظرية أبيقور، والمدرسة النفعية الانجليزية بريادة جيرمي بنتام* [**Jeremy Bentham**] وجون ستوارت مل [1873/1806] و قد كان مبدأ التقاطع بين هؤلاء الفلاسفة في القول بالميل البشري الى النفع، والمصلحة، وعلى حد تعبير الأستاذ توفيق الطويل:" فالمألوف أن يقال أنهم متفقون على أن اللذة هي وحدها الخير الأقصى، أو المرغوب فيه لذاته دون النظر الى نتائجه، أي أن الفعل الانساني لا يكون خيرا الا متى حقق، أو توقع صاحبه أن يحقق أعظم قدر ممكن من اللذة .."[1] ولكنهم اختلفوا في نوعيتها وآليات تحقيقها.

اللذة الفاضلة عند أبيقور Epicure*

من المعروف عن ابيقور القول بأن اللذة تنشد بدافع غريزي، وبحاجة سيكولوجية بيولوجية فطرية، و اللذة الحقيقية هي التي تبقى أو تدوم لفترة طويلة، وتخلو من جميع أنواع الألم والخوف غير أن الحكيم الأبيقوري تكفيه نوع من اللذات الطبيعية الضرورية التي تحفظ حياته، وألا يخضع اللذات الطبيعية غير الضرورية مثل اللذة الجنسية.

فالحياة عند أبيقور هي أن يعيش الحكيم في السلام الروحي الخالي من الألم والخوف مستغنيا عن اللذات الجنسية، والشهرة والمجد والترف راضيا بالقليل من الخبز، والماء مع

---

*بنتام:[1832/1748] فيلسوف انجليزي، ورجل قانون، من مؤلّفاته: "مقدمة في مبادئ الأخلاق والتشريع" "حرّروا مستعمراتكم" (1793)، "مؤلّفات التشريع المدني والجزائي"،"علم الأخلاق..

[1] توفيق الطويل، مذهب المنفعة العامة في فلسفة الأخلاق، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة الطبعة الأولى 1953 ص:21

* ابيقور: [270/341 ق.م] فيلسوف يوناني، مؤسس مدرسة عرفت باسمه.

بعض الأصدقاء، فالسعادة عند أبيقور على حد توصيف أحمد أمين:" لا تقاس باللذات والآلام الوقتية فحسب، بل الواجب أن يلقي الإنسان نظرة على جميع حياته ويحسب ما يسببه العمل من لذة وألم في الحياة.."[1]

المنفعة الخاصة عند بنتام

استطاع الفيلسوف الإنجليزي بنتام أن يوسع مفهوم اللذة عند الأبيقورية مهتما بالوسائل المؤدية إلى اللذة كما وضع بنتام النفعية في الوقت الذي كان فيه الاقتصاد الليبرالي سائدا وكانت الفيزياء متقدمة، وكان المذهب الترابطي القائل بترابط الإحساسات بالمعاني شائعا، فاستنتج **بنتام** من هذه التيارات مذهبا أخلاقيا قائم على المنفعة أو اللذة فاعتبر أن الإنسان أناني بالفطرة ويبحث دائما على منفعته الخاصة قبل كل شيء كما اعتبر أن السعيد من يحقق المنفعة باستعمال ذكائه ومهاراته لينال أكبر عدد من المنافع ويحقق سعادة أعظم.

يعتقد بنتام أن إرجاع فلاسفة الأخلاق القيم إلى الإلزام والواجب بدلا من إرجاعها إلى ميول الإنسان، وأهوائه، ورغباته، فكرة تجانب الصواب، فالطبيعة البشرية هي الموجه للسلوك الأخلاقي، وهي القاسم المشترك بين البشر، ويدعو بنتام الرجل الشريف إلى حساب منفعته قبل أن يقوم بأي عمل وهنا يمدنا بنتام بعلم رياضي لقياس كميات اللذات المتجانسة بمراعاة مجموعة من العوامل، أما اللذات الغير متجانسة مثل القراءة مع لذة للرياضة لا يمكن حساب كميتهما.

[1] أحمد أمين، الأخلاق، دار الكتاب العربي، بيروت، 1984 ص:92 د.ط

المنفعة عند جون ستيوارت ميل

تعتبر نفعية جون ستيوارت ميل امتدادا لنفعية بنتام، فغاية الأخلاق عندهم هي تحقيق أكبر قدر من السعادة لأكبر عدد ممكن من الناس، إلا أن جون ستيوارت ميل يعتقد أن تقدير اللذات لا يعود إلى طابعها الكمي فقط، بل إلى مشورة الناس الفضلاء الذين يعرفون بتجاربهم الشخصية قيمة اللذات، يقول مل:".. إن اللذائذ كما تختلف كمًّا تختلف كيفا أي أن اللذائذ تتنوّع، وكما أن اللذة تفضل أخرى بكبرها فكذلك قد تفضل أخرى لشرفها فاللذائذ الجسمية.. و نقول: إنما نعرف ذلك بقول الخبيرين.. فليس يرضى الذكي أن يكون أبلهاً ولا المتعلم أن يكون جاهلا ولو أقنعنا بان الأبله والجاهل أرضى بحظهما، ولا يقبل الذكي، والمتعلم أن يستبدلا بما عندهما من الذكاء والعلم أكبر اللذات الجسمية[1].

السعادة عند المدرسة النفعية حسب **جون س. مل** لا تقوم على حسابات، أو اعتبارات شخصية، بل تقوم على التفكير، والعمل في تحقيق السعادة للآخرين، ووقوع الفرد أمام محكّ المفاضلة بين ما يطلبه لنفسه، وما يطلبه غيره، يقتضي منه الحياد، ويعتقد مل أن القاعدة الذهبية ليسوع الناصري، الروح التام للأخلاق النفعية[وهي أن تفعل لغيرك كما تريد أن يفعل الغير لك وان تحب لجارك ما تحبه لنفسك] فهذه القواعد تجسم الكمال المثالي للأخلاق النفعية.."[2]

أخلاق الواجب

أخلاق الواجب، نظرية أخلاقية تقوم على العمل على التعالي، والتجاوز للمحددات البيونفسية التي تؤلف الطبيعة البشرية، فهي محدد أخلاقي سام، يرتفع بالكائن البشري فوق

---

1 أحمد أمين، كتاب الأخلاق، مرجع سابق، ص :99

[2] جون ستوارت مل، ماهي النفعية، ترجمة سعاد شاهر لي حرار، المنظمة العربية للترجمة والنشر، بيروت، الطبعة الاولى 2012 ص:52

مرتبة السوائم، فهي أخلاق لامشروطة بأسباب، ودوافع حيوية، او نفسية ضيقة، ولا تتعلق بغايات تحددها الأهواء والنزوات الفردية، فـ :" ..أخلاق الواجب تطلب منا دوما أن نحترم شخصيا بعض قواعد العمل مثل الوفاء بالوعود وعدم الكذب وعدم إذلال الآخرين وعدم قتل الأبرياء إلخ، وذلك مهما كانت التداعيات والنتائج من وجهة نظر محايدة أو غير شخصية. غالبا ما يعتبر هذا المبدأ مطلقا ويرفض لهذا السبب". [1].

يرى كانط أن موضوع الأخلاق هو ما يجب أن يكون عليه سلوكنا. وهذا الأمر لا يستطيع العلم أن يتفطن إليه لان موضوع العلم إنما هو الظواهر فقط فهو يستطيع أن يبين لنا ميدان السلوك، لكن يعجز عن توجيهه. لذا لم يبق إلا طريق واحد هو طريق العقل العملي.

إن كانط كسائر فلاسفة الأنوار انسوي النزعة يرفض أن يكون العمل الأخلاقي ناتجا عن رضوخ بقوة خارجية سواء كانت إلها أو سلطة سياسية قوية، فالإنسان هو من يخلق القيم الأخلاقية وهو مصدرها الوحيد. وهدف كانط هو تأسيس الأخلاق الكلية والبحث عن مبدأ لكل الأنساق الأخلاقية فالكمال الخلقي عنده تؤسسه الإرادة الطيبة.

ويميز كانط بين الأوامر القطعية والأوامر الشرطية، فالشرطي يرتبط صدوره بغايات تعتبر شرطا له. فإذا أردت أن تكون سعيدا فافعل كذا, هذه أوامر غير أخلاقية لأنها تخدم غاية معينة. ولا يمكن للأوامر أن تكون خلقية إلا إذا تنزهت عن الغاية وهذا شان الأوامر القطعية.

والقطعي هو ما يجعل العمل ضروريا لذاته لا لهدف أخر ميزته الكلية وهي خاصية القانون على الإطلاق. وقد أصدر كانط الصيغة الأصلية للأمر القطعي:" لا تفعل الفعل إلا بما يتفق مع المسلمة التي تمكنُّك في نفس الوقت من أن تريد لها أن تصبح قانونا عاما"،

[1] مونيك كانتو سبيربي، و روفين أدجيان، الفلسفة الخلقية، مرجع سابق ص :78

وهنا لا بد من التمييز بين المسلمة والقانون، فالمسلمة قاعدة ذاتية يتبناها الفرد من أجل مصلحته، أما القانون فمبدأ موضوعي عام صلاحيته مقبولة لدى جميع الكائنات العاقلة.

وفي الخلاصة نجد أن النظريات المتباينة، التي عرفتها الفلسفة الخلقية في تاريخ الفلسفة ذاتها، تؤسس للتنوع، والنسبية الأخلاقية التي لازمت الوقائع البشرية، مؤشر طبيعي، للتجربة الأخلاقية، فالقيم لم توجد لبرمجة، الإنسان، وقولبته ضمن منظومة ستيريوتيبية، ثابت لا تعرف التغير، فالتنوع في المذاهب الخلقية، مرتبط بوضعيات، ووقائع أخلاقية محددة، وليست نتاج لطفرة أخلاقية، فالقيم الأخلاقية مشروطة بالأزمة، فهي ذات طبيعة حركية، والاعتقاد في سكونية الأخلاق، أو الايتيقا، محاولة يائسة يفترضها المفكر، أو الفيلسوف في تقنين الحركة، وعلمنتها بالشكل الذي تعرفها علوم المادة.

المبحث الثالث

المبحث الثالث: العلم و الأخلاق

مدخل:

التعدُّد، والتنُّوع عنوان المخاض الذي يفرزه العقل البشري، والنقطة التي يتقاطع فيها العلم، والفلسفة هي الارتقاء بالإنسان، والسمو به فوق عالم الطبيعة إلى عالم الملكوت، عالم القيم، والحضارة، يقول هوايتهد:" العلم والفلسفة، من ناحية معينة، مظهران مختلفان لهدف واحد عظيم يضعه العقل البشري نصب عينيه من أجل رفع مستوى البشرية فوق المستوى العام للحياة الحيوانية[1]".

والفلسفة، والحكمة العملية، نمط معرفي متميّز، بخصوصيات تتعلّق بجنس الموضوع، وبالمنهج، وبالنتائج، والعلم مصداق أيضا لهذه النماذج المعرفية، وقد أخذت الدلالات التي أخذه العلم مسارات متعددّة، فالمعنى الذي يحمله في الثقافة العربية مغاير للتواضع الغربي عليه، "فالعلم – كما يقول هوايتهد – يؤكِّد على ملاحظة الحوادث الخاصّة والتعميم الإستنتاجي، ويضع الأشياء في تصنيفات واسعة حسب أنماط فعالياتها، وبعبارة أخرى، حسب قوانين الطبيعة التي توضِّحها تلك الأشياء. أمّا الفلسفة فتؤكِّد على التعميمات التي لا يمكن تصنيفها بسبب سعة تطبيقها[2]".

وسنعتمد التمييز التقليدي بين العلم، والفلسفة، والذي يعتمد على طبيعة المباحث الفلسفية، وحدود مجالاتها، فهي تتّسع لجميع إمكانات البحث العقلي، فالعقل لا يقف عند حدود الطبيعة، بل يتعدّاها إلى عالم فوق طبيعي، أصطلح عليها بالميتافيزيقا، ويتواضع عليه رجال الدين بعالم الغيب، وعليه تضع الشمولية التي يتّصف به الموضوع الفلسفي، القضايا

---

[1] الفرد نورث هوايتهد، مغامرات الأفكار، ترجمة: أنيس زكي حسن، منشورات دار مكتبة الحياة، بغداد، 1960 ص:201

[2] المصدر نفسه، ص:203

الطبيعية والغير طبيعية، والإنسانية أمام تحدّ أوّلي هو النظريات الفلسفية في المجال، فأرسطو في فلسفته لم يتقيّد بالمسائل الفلسفية فقط، بل اقتحم كل عوالم الفكر الممكنة.

كما نجد أن التعميمات الفلسفية، لم تقف عند حد النظر فقط، بل امتلكت سلطة عبر تاريخها المتعثّر، فأصبحت النظريات الفلسفية تملك وجودا انطولوجيا مستقلاً، يعاقب القانون كل من يتجرّأ على المساس، أو التجريح به.

والخاصية الرئيسة التي نعتمدها كمسلمة في التعاطي مع الإشكالية هي النسبية: **Relativité** التي تُعبِّر عن قلب الروح العلمية، إضافة إلى التكميم، والتعميم، فالنتائج العلمية هي أحكام تتأسّس علميتها على امتلاكها إمكانية التعميم، فالفرضية الغير قابلة للتعميم لا تملك الأهلية العلمية، إضافة إلى الترييض، أي الكتابة بلغة رياضية تفاديا لكل إمكانية تأويلية للمعاني، فالرياضيات اسبرنتو **[Esperanto]** العقل كما يقول غاستون باشلار* **Gaston Bachelard**

تقوم النسبية على عدّة أسس، أهمُّها الخصوصية التي تملكها الظاهرة، فكلّ حادثة تتفرّد بأطرها التي تتميّز بها، وعليه يصطدم التعميم عندئذ بعوائق رئيسة عبّرت عنها إشكالية الاستقراء في تاريخ الفلسفة بشكل دقيق.

كما عملت الجهوية أو الطابع التخصصي في العلم، على ظهور منحى جديد في مباحث الفلسفة، فعلى قاعدة الاستقلالية التي عرفتها العلوم، بمحاولة قطع الحبل السري مع رحم الفلسفة، حاول البعض من المفكّرين، والفلاسفة انتهاج الطرائق العلمية في قراءة الظواهر الإنسانية، عموما، والأخلاقية خصوصا.

* غاسنون باشلار 1884 /1962 فيلسوف فرنسي ، من رواد فلسفة العلوم، ومن أهم مؤلّفاته في مجال فلسفة العلوم هي: العقل العلمي الجديد، تكوين العقل العلمي، فلسفة الرفض..

المبحث الثالث: العلم والأخلاق

وبما أن العلاقة بين الفلسفة والعلوم، تبقى قائمة على قاعدة الاشتراك في الجنس، والقصدية بينهما، فقد كانت الدراسات التجريبية في الفلسفة الخلقية، محاولات فلسفية في نتائجها، وعلمية بطرائقها.

وسنتعرض في هذا المبحث للحاظ اللقاء بين الفلسفة الخلقية، والتطوُّرات العلمية، وكيف ساهم العلم في زلزلة الاعتقادات الفلسفية السابقة إزاء المفاهيم الأخلاقية، مثل: السعادة، والضمير، والواجب..

العلم والأخلاق

ساهمت النتائج العلمية في إحداث رجّة داخل البيت الفلسفي، فدقة النتائج المستخلصة، وقابليتها للتجسيد على أرض الواقع في الحقول العلمية دفعت بالكثير من العلماء إلى مراجعة الفلسفة التقليدية، فعلى مستوى الفلسفة الخلقية لوحظ اكتساح المسحة التجريدية على الدراسات الخلقية، فالإنسان المقصود في هذه البحوث لا وجود له في الواقع الإنساني، فهو مجرد تمثل، وتصوُّر لنموذج إنسان.

وما يهمُّنا من هذه الوضعية التي عرفتها الفلسفة الخلقية التقليدية هو الطابع الإشكالي الذي رافق المسائل الخلقية عبر تاريخها، فالأخلاق تطرح، وتُمشكل عندما تكون أمام أزمة، وعليه فإن البحث عن أخلاق جديدة لواقع جديد مرافق للبحث النظري في الأخلاق.

ويمكننا إحصاء المآخذ التي أخذها أنصار الاتجاه العلمي في دراسة الأخلاق على دعاة الأخلاق النظرية في النقاط التالية:

الاعتراض الأول:

عقلنة القيم الأخلاقية لا يوجب صورنتها بالضرورة، فالقول بمحاكاة المبادئ الأخلاقية لمفاهيم الرياضيات يحمل نوعا من المغالاة، فالفرق بين المفاهيم الخلقية والرياضية راجع إلى

المبحث الثالث: العلم والأخلاق

مبدأ، ومصدر المفاهيم، فالمفاهيم في الرياضيات إنشاء عقلي خالص أما المفاهيم الخلقية فليست منتوج العقل المجرّد، وهذا ما نستشفُّه من محاولة الفيلسوف الهولندي باروخ سبينوزا في ترييض الأخلاق في كتابه الايتيقا.

ولكن التنظير الأخلاقي يبقى محلّ خلاف بين المدارس الكبرى في الفلسفة، والذي يتقاطع مع خصوصيات الدور الفلسفي، فالاعتقاد بأن الحياة الأخلاقية مادة النظرية الأخلاقية، طرحٌ يضع النظريات الأخلاقية في إحراجٍ منطقي تفقد فيه كل محاولةٍ تأسيسية للأخلاق الجدوى والاعتبار، فيكون التنظير الأخلاقي مدعاة للتهكم من قبل الأخلاق ذاتها إذا افترضنا انطولوجية مميزة للأخلاق.

ومع ليفي بريل **Lucien Lévy-Bruhl*** (1939/1857) في كتابه الأخلاق وعلم العادات الأخلاقية يبدأ التأسيس العلمي للأخلاق، يقول:" إن الأخلاق لا تستند مطلقا في وجودها إلى تلك المبادئ النظرية التي تقام عليها، كما أنها لا تتوقف أبدا على العلم الذي قد يوجد لدينا عن ذلك المجموع.. ونحن لا نكون أخلاق شعب ما أو حضارة ما، فإنّ هذه الأخلاق مكوّنة من ذي قبل، وهي لم تنتظر لكي تظهر إلى عالم الوجود فلاسفة يجيئون فيعملون على بنائها أو هدمها."[1]

يسلم ليفي بريل في هذا النص بموضوعية القيم الأخلاقية، فهي تشارك الواقعة الطبيعية في انطولوجية الوجود، فهي على حد قوله قائمة، وجاهزة، ولا تحتاج في وجودها إلى إيجادهم، فهي ليست مشروطة بهؤلاء المنتمين إليها.

---

* عالم اجتماع وانتروبولوجي فرنسي، من مؤلفاته: فلسفة أوجست كومت، الأخلاق وعلم العادات الأخلاقية، العقلية البدائية...

[1] **L. Lévy-Bruhl, La Morale et la science Des Mœurs, Félix Alcan ,édition, paris 4:éd,1910, p:90**

المبحث الثالث: العلم والأخلاق

الاعتراض الثاني:

يذهب دعاة المدرسة العلمية في الدراسات الأخلاقية أن اصطلاح علم معياري فكرة مردودة، لأن لفظ علم لا يصدق على الدراسة التي تتجاوز حدود الوصف أو الملاحظة أو التقرير.. وعليه فإن العلم يتعلق فقط، وحصرا بالظواهر التي تقبل التفسير، والوضعنة، وما ما يرتبط بالفهم، فلا يمكن اعتباره مبحثا علميا، لأن الأخلاق الفلسفية نظر عقلي، فهي تقترب من الميتافيزيقا منها إلى العلم، فالاعتقاد بوجود دراسة علمية ومعيارية في وقت واحد مستحيل عقلا.

الاعتراض الثالث:

تأسيس المبادئ الأخلاقية على قاعدة الكلية والشمولية عمل أثبت نهايته، فالقول بكليته يقتضي التسليم بإمكانية استنباطها بشكل تلقائي، وهذا متعذر إذ أن المفاهيم الخلقية من الصعوبة بمكان حيث يثبت الاختلاف القائم في تصور القيم الخلقية، وممارستها على محدودية القول لأن القول بكليتها يعني وحدتها، وشموليتها، وعموميتها، ولكن الاختلاف الموجود بين القيم بين المجتمعات دليل آخر على نسبيتها..

ودليلهم في ذلك مرده إلى التحليل الذي أجراه العلماء للضمير الخلقي الأوروبي الذي تكون عبر مراحل، وبتأثيرات متعدِّدة، ومتباينة، فالضمير الفردي في حد ذاته نتاج، ومجال لصراع الأضداد، يقول بيلو: "الضمير الفردي لا يتكوّن فقط من تلك الرواسب التي تراكمت بعضها فوق بعض عبر التاريخ، وإنّما يتكون أيضا من مجموعة من الضمائر الجزئية التي يوجد بعضها إلى جوار بعض كالضمير العائلي، والضمير المهني، والضمير المدني، والضمير الإنساني.. وهذه الضمائر ليست دائما على وفاق .. بل كثيرا ما ينشب بينها

الصراع أو التعارض، فالشعور الأخلاقي ليس وحدة متماسكة، بل هو مركب من عناصر مختلفة متباينة.[1]

الوحدة، والثبات ليست سمة رئيسة، ومميزة للمنظومة القيمية الخلقية التي يلتزم بها الفرد، أو الجماعة، فالقيم في ذاتها تحمل إمكانية التعارض، الذي يعمل على حركية القيم، فالحركية لا تتعارض مع طبيعة القيم التنظيمية، فالتغير، والتعارض مع المواقف الجديدة معلم بارز في تحديد القيم الأخلاقية.

الاعتراض الرابع:

يعترض الوضعيون على المسلمات التي يقيم عليها دعاة الفلسفة الخلقية النظرية أحكامهم، ومبادئهم الكلية، حيث لم يعمل هؤلاء على البحث في صدقية مسلماتهم، فهي تحاكي القضايا البديهية التي تتأسّس عليها الرياضيات الإقليدية، فالقول بوحدة الطبيعة البشرية، وثباتها عبر الزمان، والمكان، ومعطيات الضمير الخلقي فطرية، ومشتركة مسألة تقتضي البرهنة، والحجة، وليست حقائق بديهية حدسية كما يقولون.

وبعودة رواد المدرسة الاجتماعية إلى فروع العلوم الاجتماعية تبين أن فكرة وجود إنسان في ذاته خرافة ميتافيزيقية، فلكل فرد، ولكل شعب طرائقه في التفكير، والشعور، والتعقل، يقول دوركايم:" إن كل عنصر وكل مجتمع إنما يضعان تحت مفهوم الإنسان، إنسان هذا العصر أو ذلك المجتمع. وإذا كان من الحق أن اليوناني قديما لم يكن يحسب للبربري أي حساب فإن من الحق أيضا أن الرجل الأوروبي- اليوم- إنّما يعتقد أن الإنسان هو على وجه التحديد إنسان هذا المجتمع الغربي المسيحي...[2]

---

[1] **Gustaphe .Belot, études de morale positive 1907 p.p 68-70**

[2] زكريا إبراهيم مشكلة الإنسان، ص: 14

المبحث الثالث: العلم والأخلاق

المدرسة الاجتماعية وسؤال الأخلاق:

عرفت الدراسات الاجتماعية الفرنسية في بداية القرن التاسع عشر، ثورة معرفية على مستوى المفاهيم، وعلى مستوى المنهج، حيث كانت موضة العصر آنذاك محاكاة العلوم التجريبية في منحاها المنهجي أملا في بلوغ الصرامة المنطقية، والدقة التي كانت تلازم النتائج العلمية، ومن أهم الرواد أوجست كومت[***Auguste Comte***]، وايميل دوركايم [***Émile Durkheim***]، وليفي بريل[***Lévy-Bruhl***]

أوجست كومت* 1798/1857:

رائد المدرسة الوضعية في الفلسفة الغربية، وان كانت هناك بعض الدراسات من تنسب هذه الجدة إلى الفيلسوف الفرنسي سان سيمون ***Saint Simon*** و قد عرف **كومت** بمبدأ الأحوال الثلاث: **Lois des Trois états** الذي حاول به تفسير الظواهر من خلاله، راجيا بذلك تفنيد التأسيس الميتافيزيقي للمفاهيم، والرؤى، ولكن المدقق في المسألة يكشف أن كومت أراد تفسير الظواهر وضعيا، أو علميا، ولكن الميتافيزيقي لا زالت تهيمن عليه لاشعوريا في القول بفكرة المبدأ، وفكرة التعميم الكلي الذي كان حلم الفلاسفة الأثير.

ولكن التوجّه الكومتي ***Comtisme*** ساهم في تهيئة المقدمات الأولى للفكر الأخلاقي الجديد، من خلال المساءلة التي أجراها للأخلاق، ومنا على سبيل المثال لا الحصر فكرة الإيثار، التي يعتقد فلاسفة الغرب أنها بنت للمسيحية، العقيدة التي ساهمت في تأخير النهضة الأوروبية، ودعا إلى قطع الحبل السري مع اللاهوت، والاعتماد على الرؤية العلمية الموضوعية للفرد، وللقيم الجماعية، وكانت دعوته على حد تعبير توفيق الطويل:" تهدف إلى إقامة الحياة الاجتماعية على أساس من محبة الإنسانية، وتغليب الغيرية على الأنانية،

* عالم اجتماع فرنسي، من اهم كتبه: الفلسفة الوضعية.

والاعتماد في دراستها على الملاحظة دون الخيال، وبذلك عالج الإنسان من حيث هو كائن موجود بالفعل، وليس كائنا نتخيله ونتمنى وجوده.[1]

تأخذ الأخلاق عند كومت موقع الوسطية، فهي ترتكز على مبادئ، وقواعد نظرية ذات مرجعية فلسفية، نظرية بحتة، ولكنها تملك قابلية الانطباق، والتطبيق في الممارسة الاجتماعية هموما، والسياسية على وجه أخص، وتظهر هذه الثنائية في علم الأخلاق الكونتي بالشكل التالي:".. علم ينظّم انفعالات الإنسان وعواطفه ورغباته على قاعدة خصوصيته الفردية... وعلم وضعي تتوقف على علم الاجتماع[2]. ويتلخص الحل الأخلاقي في " تغليب المودة بين الناس على دوافع الأثرة، ولكي تتغلب النزعة الاجتماعية على الشخصية الفردية. – على حد تعبير أوجست كونت–[3]

والملفت للانتباه عند كومت لإشارته إلى عجز الفلسفات التقليدية، والمؤسّسات الدينية على حلّ الإشكالات الراهنة في الحياة الأخلاقية، والذي نعتبره تقعيدا للتمرد القيمي للإنسان الغربي، يقول:"... كيف يمكن للعقائد الدينية أن تكون دعامة للأخلاق إذا كانت لا تستطيع أن تنهض بنفسها؟ وماذا ننتظر في المستقبل من معتقدات لم تستطع أن تقاوم تقدم العقل؟ فبدلا من ان تكون المعتقدات الدينية قادرة على تزويد الأخلاق بأساس متين، نجد أنها تنزع باطراد إلى أن تلحق بها ضررا مزدوجا؛ فمن جانب تعارض في أن يحل العقل محلّها في تأسيس الأخلاق ومن جانب لم يعد لها قوة كافية حتى لدى مريديها تمكنها من أن يكون لها اثر على في السلوك..[4]

---

[1] توفيق الطويل، الفلسفة الخلقية، مرجع سابق، ص: 246

[2] ليفي بريل، فلسفة اوغست كونت، تر: محمود قاسم، مكتبة الانجلو المصرية القاهرة، ط:2 ص: 213 (د.ت)

[3] المصدر نفسه، ص: 219

[4] المصدر نفسه، ص: 316

المبحث الثالث: العلم والأخلاق

هذه الاشارة الكونتية تظهر الأرضية التاريخية التي اعتمدتها النظريات الفلسفية، في نقد، ومراجعة القيم الأخلاقية، فالعجز الذي عرفته المؤسسة الدينية في تاريخ البشرية: كنيسة كانت، أو مسجد، أو هيكلا هو المسئول عن التراجع الذي عرفته المؤسسة الاخلاقية، والتي كانت الأخلاق الجديدة، من أبرز مظاهره.

ليفي بريل1857/1939

يعتبر كتاب ليفي بريل: الأخلاق، وعلم العادات الأخلاقية **La Morale et La Science Des Mœurs** من أهم الكتب النقدية في الفلسفة الخلقية، حيث ضم الكتاب ثلاثة فصول، كان الأول بمثابة تحدٍّ أطلقه ليفي بريل **Bruhl** أمام الأخلاق النظرية، جاء في عنوان الفصل الأول من الكتاب:" لا توجد، ولا يمكن أن توجد أخلاقٌ نظرية، حيث يبيِّن في هذا الفصل الدلالة الحقيقية التي تحملها كلمة نظري، وكلمة تطبيقي، ويناقش الدلالة المزدوجة التي منحها الفلاسفة لكلمة نظري – تطبيقي للأخلاق، ويقرُّ بطبيعة الأخلاق الواقعية، أو الفعلية، وتظهر الواقعية الأخلاقية في التزام الفرد، بالقيم، والتشريعات الاجتماعية، مع الوعي بها.

ويناقش ليفي بريل الأسس التي تعتمدها الأخلاق النظرية، والتي تضفي على نفسها الشرعية من خلالها، والتي يراها متجسدة في مصادرتين: القول بوحدة الطبيعة البشرية، والقول بتناغم المكونات القيمية للضمير الخلقي، والتي يثبت من خلال التحليل، والتعليل محدوديتهما.

المصادرة الأولى:

"Le premier de ses postulats consiste à admettre l'idée abstraire d'une nature humaine, individuelle et sociale, toujours identique à elle même dans tous les temps et dans tous les pays, et à considérer cette nature comme assez bien comme pour qu'on puisse lui prescrire les règles de conduite qui conviennent le mieux en chaque circonstance."[1]

[1] **L. Lévy-Bruhl, La Morale et la science Des Mœurs, ibid,p:67**

المصادرة الثانية:

La conscience morale de l'homme posséderait une unité organique , une sorte de finalité interne, comparable à celle des êtres vivants,, les commandements qu'elle édicte soutiendraient entre eux des rapports logiquement irréprochable , et cette unité harmonique de la conscience morale correspondrait à l'unité systématique de la morale théorique.[1]

ويقوم الفيلسوف بارودي ببيان الموقف النقدي الذي تعاطى به ليفي بريل مع هاتين المصادرتين، فيقول:".. ولكن التاريخ وعلم الاجتماع يبديان لنا أن الوجدان متباين مع نفسه بدون انقطاع، وأنه في كل عصر ثمرة من ثمار شروط اجتماعية معقّدة متعددة متنوعة، وأنهمّا يكشفان فيه عن الزامات، وممنوعات، ومنابع جد متباينة، وطبقات متعاقبة، وغير منظمة."[2]

تقوم الأخلاق عند ليفي بريل على معطيات، وإمكانات موضوعية تسمح لإضفاء البعد الموضوعي على الدراسات الأخلاقية، وعلى حدّ تعبير بارودي :" مادام أن الأحداث الأخلاقية أو الفكر الأخلاقية المعينة هي أحداث واقعية لا يقدر العالم على أن يفكر في استبدالها، فإنه مع ذلك يستطيع أن يدرسها ويقسمها وأن يحاول انتزاع القوانين منها كما يفعل البيولوجي مثلا....[3] .

يقول ليفي بريل: أننا نستطيع أن نتمثل عن الحقيقة الأخلاقية في الوقت ذاته صورتين، إحداهما ذاتية والأخرى موضوعية، إذ يمكن من ناحية أن نخضع لأثر الواقعية الاجتماعية التي نحن منغمسون فيها وان نشعر بها تتحقق في وجداننا الخاص، ونستطيع

---

[1] **Ibid P:83**

[2] بارودي، المشكلة الأخلاقية والفكر المعاصر، ترجمة محمد غلاب، مكتبة الانجلو المصرية، ط:2 . ص: 34 (د.ت)

[3] المرجع نفسه، ص :35

المبحث الثالث: العلم والأخلاق

من ناحية أخرى ان نستولي في تلك الواقعية المدركة موضوعيا على العلاقات الثابتة التي هي القوانين ."[1]

فتقنين الأخلاق، والسعي نحو إضفاء الموضوعية العلمية على البحث الأخلاقي كان عنوانا لذلك العصر، وسمة البحث العلمي آنذاك، والتي كانت سلاحا ذو حدين على الأخلاق، حيث كانت عضوية الفرد الإنساني المجال الأكبر ، والحقل البحثي لهذه العلوم، والمستفيد الأول أيضا حيث عملت البيولوجيا بعلومها الفرعية الطب والفيزيولوجيا على تقليص نسبة الوفيات عند بني البشر، وعلى فتح المجال أمام البحث العلمي بالتصرف، والتغيير في مسارات العضوية، والذي فتح نقاشا جديدا في الفكر الأخلاقي.

الجسد والأخلاق

التقاطع بين ثقافة الجسد، والمتغيرات الأخلاقية من المسائل التقليدية في الفلسفة الخلقية، حيث كان الجسد محل نقاش بين المفكرين بجميع توجُّهاتهم، وانتماءاتهم، ومع التطورات العلمية خصوصا في مجال علوم الحياة بدأت النظرة إلى الجسد في تغير، والقيم المتراكمة في اللاشعور الجمعي، وفي الضمير الوضعي حوله مسألة إشكالية.

إذا كان الاعتقاد السائد في الثقافات الدينية بأن الروح هي التجلّي المعنوي الأول لعالم الوجود، فإن الجسد هو التعيّن أو التشخّص الأول لهذا العالم، أو بتعبير آخر وجود الروح وجود بالقوة، ووجود الجسد وجود بالفعل ... ومخاض العلاقة بين المظهرين هي الحياة ..وجميع مظاهر الحياة الفردية والثقافية التي عرفتها البشرية تجعل من الجسد مبدءا أوليا، فهو أرضية الرغبات والميول، والحاجات، وغاية السعادة، فهو الآلة المسُتقبِلة والمنفعلة التي تميّز بين الإحساسات الملائمة اللذة والإحساسات المنافية الألم، ومضمون السعادة

[1]. Lévy-Bruhl, La Morale et la science Des Mœurs, ibid,P:31

المطلوبة في الفلسفة الخلقية يتأسّس على هذين القطبين، كما كان الجسد ولا يزال آلة للنفس في سيرورتها الانطولوجية، وصيرورتها الإنسانية...

أنتجت هذه العلاقة مجموعة مفارقات داخل الأنظمة الثقافية، والمعرفية المبدعة من قبل الإنسان، وقد اكتسبت تلك المعارف والأنظمة الفكرية سلطة عجز الإنسان نفسه بعد ذلك على تجاوزها، وإن كان هو مؤسّسها والمانح لها الشرعية.. وقد تأسّس مضمون هذه السلطة على قطبين متعاكسين هما المقدس والمدنّس..

وتعود تاريخية التعامل مع الجسد كمفهوم مستقل وذو بعد انطولوجي مواز للبعد الروحي إلى الأساطير التي قامت بوضع فوارق بين الجسد والجسم والبدن، فكثيرة هي الأنظمة الفكرية التي شطرت الإنسان إلى مكونين روح وجسد، وهي ما تعرف بالأطروحة الأثنينية أو الثنائية، فالروح مآلها الخلود وللجسد الزوال، وهو ما أضعف من قيمة الحديث عن الجسد، حيث ساهمت الفلسفة في منح وإضفاء الصيغة الشرعية والمشروعة لكثير من الاعتبارات الاجتماعية، ووضع الجسد في المرتبة الأدنى ضمن تراتبية القيم الإنسانية من بين هذه التصورات.

ولمعرفة جذور القداسة التي عايشها موضوع الجسد ينبغي الإشارة إلى الأصول المتنوعة والمتعددة للثقافة الإنسانية، وأعتقد أن المفاهيم الخلقية الموجودة في ثقافة الإنسان والتي تحترم الجسد بكل مظاهره تعود في أصولها إلى قيم الأنبياء التي ضحوا من أجلها، والتي انصهرت على شكل كيمياء مفاهيمية وتصورية في الموروث الفكري والقيمي للإنسان.

ولكن الخصوصية الحيوية للجسد، أي حياة الجسد لا تكون إلا مع مجموع الوظائف التي تقوم بها العضوية في تجاوز الموت، وهي الدلالة التي يقدِّمها علماء الحياة لمفهوم الحياة، وإخضاع الجسد للتجريب كان محلّ اختلاف بين رجال الفكر، وهي ما تعرف في ابستمولوجيا العلوم البيولوجية بالعوائق الثقافية في تطوُّر البيولوجيا، ولكن بعد اللّتي واللُّتية استطاع العلماء دراسة الظاهرة الحيّة، ولكن في سياق [الجثة الهامدة] أي [**الجسد –الموضوع**]

الخاضع للتجريب، والذي كان فيه الجسد مجرّد آلة، والتي نعتبرها لحظة معرفية لازمة للبحث العلمي في البيولوجيا، ولكن غياب [الجسد - الذات] طرح أمام العلماء إشكالات أخلاقية جديدة عرفت بالبيوتيقا، وهي اللحظة التي أصبح فيها الجسد:" بعد أن كان مطمورا ومهمّشا موضوع يستحي التحدُّث فيه خرج ليرى النور ويحتك بالتكنولوجيات الطبية إلا أنه فقد المكانة التي يجب أن تكون لاه وأصبح مثله مثل الأشياء يخضع بأعضائه لمفهوم العرض والطلب مما يستوجب العودة للبحث عن الذات عن إنسانية الإنسان عن كرامته وحرمته وحرية إرادته ليعلن عن اختياره دون أن تفرض عليه التجارب المخبرية العلمية.. والايتيقا هي الضامن الوحيد للجسد .."[1]

كانت العلاقة بين القيم الأخلاقية، والتطور البيولوجي من الأفكار المستهجنة على قاعدة الاعتبار المجرد، والمتعالي للقيم، والارتباط الحسي للجسم مع عالم الأرض، الذي هو مشترك بين البشر، والحيوانات، ولكن مع نظرية التطور للعالم شارل داروين، بدأت الهزات الابستيمولوجية التي ساهمت في تغيير نظرة الإنسان لنفسه، فالقراءة البيولوجية التطورية لم تقف عند حدود العضوية، بل تعدّتها إلى الحياة الأخلاقية.

البيولوجيا والأخلاق

عرف علم البيولوجيا الكثير من البحوث، والدراسات الأخلاقية، بدأت مع شارل داروين* **Charles Robert Darwin** ، وهربرت سبنسر* **Herbert Spencer** 1820–1903 حيث

---

[1] سميه بيدوح، فلسفة الجسد، دار التنوير للنشر، بيروت 2009 ص ص : 9- 10 د. ط

* عالم بريطاني 1882/1809 صاحب نظرية التطور، من أهم كتبه : أصل الأنواع..

* فيلسوف انجليزي، ساهم في ترسيخ مفهوم الارتقاء، وأعطى له أبعادا اجتماعيا، فيما عرف لاحقا بالداروينية الحديثة، و يعد سبنسر واحدا من مؤسسي علم الاجتماع الحديث، من مؤلفاته: الستاتيكية الاجتماعية، المبادئ الاولى (1862)، مبادئ علم الإحياء (1964) مبادئ علم النفس (1870) مبادئ علم الاجتماع (1876) مبادئ علم الأخلاق (1876)

المبحث الثالث: العلم والأخلاق

يقدم لنا سبنسر الرؤية العلمية البيولوجية للقيم الأخلاقية، فـ " الناس في حالة الطبيعة كانوا يجهلون المشكلة الأخلاقية وكان أحدهم لا يحمل عند ولادته أي مبدأ أخلاقي، ولا يتمتع بأي شعور بقيم روحية، ولكن التجربة الشخصية قادته إلى محاولات أخلاقية متفرقة، وانتقلت الاعتبارات الأخلاقية عبر الأجيال بالوراثة، وتكاملت من عصر إلى عصر، وساعد ارتقاؤها على اصطفاء النافع منها حتى صارت المبادئ الخلقية الآن فطرية في الفرد بعد أن اكتسبها النوع البشري في تجاربه الغابرة"[1].

وقد اهتمّ سبنسر بعلمنة الدراسات الأخلاقية، حيث اعتبرها مجرد وقائع طبيعية، ونتاج لتطور عضوي حيوي، حيث تدرج في تطبيق نظرية تطور الأخلاق، ومن ثم انتهى إلى إخضاع مبادئنا لأخلاق جديدة، ولقانون انتخاب الطبيعي عن طريق التنازع على البقاء.[2]

وتظهر أهميّة النظرية التطورية في المجال الأخلاقي، في بيان الأهمية التي يحتلّها الجسد في تأسيس المنظومة الأخلاقية، فالجسم كان مستهجنا في الفلسفات التقليدية، حيث كان الجسد عند جميع الفلاسفة ودعاة الأخلاق منبعا للرذيلة، ومجالها، فحدث الانتقال من الجسم إلى الجسد، حيث كان ينظر إلى الجسم نظرة إقصائية يعامل بوصفه وعاءا، إذ لم تهتمّ الفلسفة اليونانية مع أفلاطون، وسقراط بالجسم، فالتجرّد، والتعالي عن رغبات الجسد سبيل السعادة.

وقد اقترن العصر الحديث بتحديدات مفهومية أخذت من مادة الاصطلاح إسما لها، وهي الحداثة [Modernité] والتي تحيلنا إلى دلالات: العلم والموضوعية والتقدُّم والحرية والفرد، فكانت الأخلاق والعلوم التجريبية تحت تأثير هذا المنحى الفكري الذي ارتسمت

---

[1] حسام محي الدين الألوسي، التطور والنسبية في الأخلاق، دار الطليعة، بيروت،

[2] توفيق الطويل، الفلسفة الخلقية، مرجع سابق، ص: 223

معالمه مع ثورات الفكر الغربي على السلطة الاكليركية، فأصبح البحث مستنيرا بسلطة العقل وحده.

ولكن التحليل الدقيق لمعاني العقل يضعنا أمام إحراج فلسفي، وهو مادة هذه السلطة التي يُقيِّم بها العقل الأحكام، ونسبة التقاطع القائم بينه وبين السلطة الأخلاقية، فالقيمة مجال تتداخل فيه المعرفة والقيمة الخلقية، فالقيم المثلى المطلوبة لا تخرج عن ثلاثة أنواع: الحق، الخير، الجمال.

وعليه وجدنا أن الحضور الأخلاقي في البحوث العلمية كان باقيا، وإن كان محتشما، ولكن مع الوقت بدأت الثورة على الثابت، وبدأ التحوُّل اكتساح الساحات الفكرية، وهو العصر الذي عرف بمابعد الحداثة : **Post Modernité** والتي عملت على نقد الحداثة، وقطع كل سبل اللقاء مع تلك الثقافة التي أصبحت في مخيال مريديها رجعية، حيث كانت :" ..تعتمد الأفكار الكلية والأصول المرجعية الواحدة القائمة حول المركز الذي يقوى على التأليف والاتساق والتراتبية والنظام، والحتمية، والعمق القائم على آيات التشبيه ويعتمد الحضور والعرض والعمق مما يقود إلى الانغلاق والابتعاد ويتمركز حول الكاتب. فيما جاءت مابعد الحداثة بسردية مختلفة قوامها ضد القصص العظمى وتفكيك الكليات، والاختلاف القائم على التعدد والتوزيع...[1]

[1] علي عبود المحمداوي وآخرون، البيوتيقا والمهمة الفلسفية، منشورات ضفاف لبنان الطبعة الأولى 2014 ص :43

الباب الأول

الفصل الثاني

1. المبحث الأول: مفهوم الأخلاق التطبيقية
2. المبحث الثاني: البيوتيقا
3. المبحث الثالث: أخلاقيات الوسط

المبحث الأول: مفهوم الأخلاق التطبيقية

مدخل:

التداخل بين فضاء المفاهيم، وعالم الإنسان، حقيقة قائمة على مبرِّرات عائدة إلى طبيعة القضايا، أو الموضوعات المدروسة من جهة أوليّة، وإلى إنسانية الباحث، من جهة علائقية منهجية، فمرجعية الزئبقية المحايثة لسيرورة المفهوم، من أصل المفهوم ذاته، فهو اسم مفعول من فهِمَ، فالمفهوم مجال ممارسة للفهم، ومنتوج له أيضا، والبعد الذاتي المترتب عن فعل الإيجاد أو التوليد المفهومي، يضفي على مجال المفاهيم طابع النسبية، والمرونة الدلالية.

والغريب في الأمر، والذي يصل إلى لحظة المفارقة أن عالم التعريف الذي يتّسم بالدقّة، والصرامة مخاض إنساني أيضا، فكيف تسنّى لهذا الإنسان أن يسمو على ذاته، وثقافته في بناء هذا العالم الدقيق، وفشل في تأسيس، وترسيخ نفس المعالم في عالمه الشخصي؟ فهل مردُّ ذلك إلى نوعية الحقل، أم إلى الباحث نفسه؟

تضعنا المحاولة المعرفية في حصار الأجوبة المقدّمة عبر تاريخ الفكر البشري، لهذه الأسئلة أمام مفترق طرق، باب يفتح أمام الباحث إمكانية بلوغ الموضوعية، والدقّة العلمية في معرفة الحقائق، وصياغتها، وآخر يضع محاولات البحث أمام تحدّي يصعب تخطّيه، وهو ما يعرف بالاتِجاه الطبيعوي، والأنسوي في دراسة الظواهر الإنسانية.

والأخلاق التطبيقية، أو الجديدة نموذج حي لهذه الإشكالية، على مستويات عدّة التعريف، ومجال البحث، والنتائج. وسنحاول في هذا البحث قراءة الدلالات التي تستبطنها هذا اللون الجديد من الدراسات الفلسفية.

المبحث الأول: مفهوم الأخلاق التطبيقية

الأخلاق التطبيقية وسؤال التعريف:

يبدو أن الخلفية الفلسفية المعتمد عليها في تأسيس التعريف المنطقي بصورة عامة هي علة التجاوز الذي عايشته الأخلاق التطبيقية، أو الأخلاق الجديدة، حيث أن التعريف الذي هو إقامة تصور كلي وعام للموضوع، من خلال تجريده المعرّف من الصفات العينية التي يتجذّر بها في عالم الحس، وصورنتها وبنائها ذهنيا، كما أن خصوصية التعالي التي يتّصف بها التعريف، تستبطن سلطة عالية، تفرض نفسها على الآخر.

فالمنطق سلطة تظهر في مجموعة من العلاقات الضاغطة المتعددة، على سلطة الوعي المكوّن، داخل الفرد من خلال تجاربه الذاتية والمعرفية، وسلطة الأنا الأعلى الذي يضفي على سلطته صفة المشروعية المطلقة، فتتحوّل وظيفة المنطق الوجوبية إلى سلطة آمرة تقريرية. فالسلطة ليست إلا صورة متنكرة للمنطق

وقد عملت بعض الأطاريح المعاصرة في شتّى الحقول الفكرية على إعادة النظر في المسلمات العامة للعقل الإنساني بناءاً على المتغيِّرات الحاصلة في الفضاء العلمي والفلسفي، فالانطلاق من قضايا مسلّم بصحتها قبلاً، والتي تعارف عليها البشر بالبديهيات مغالطة، وتحايل على الآخر في إثبات المطلوب، فالمنطلقات الأولية تؤسِّس للنتائج، فالقبول بالبديهيات يلزم عنه حتما القبول بالنتائج.

كانت الأكسيوماتيك، أو منظومة الأوليات ثورة داخل المنظومة المعرفية والمنطقية للرياضيات، حيث فرضت على الرياضي مراجعة بديهياته، التي توارثها عن طاليس **Thalès** وفيثاغورس **Pythagore** وهي تعبير عن أزمة الرياضيات، أزمة:" لن تكون أقل عمقا ولا أقل في أهمية نتائجها من أزمة علم الفيزياء على حد تعبير بوشنسكي.[1]

[1] بوشنسكي، إ، م. الفلسفة المعاصرة في اوروبا، ترجمة: عزت قرني، عالم المعرفة، الكويت، العدد:165 1992. ص: 38

المبحث الأول: مفهوم الأخلاق التطبيقية

كما اقتضت منا طبيعة الحقل انتهاج آلية منهجية في التعاطي مع الموضوع، حيث أن اصطلاح الأخلاق التطبيقية، والأخلاق الجديدة يوحي بثنائية ضدّية داخل العبارة، فالمؤشّر الأول التقاطع القائم بين الأخلاق كمفهوم، ومنتوج تراكمي في التاريخ الفلسفي، والأخلاق التطبيقية، من حيث الدلالة الاصطلاحية، الذي يشير إلى التفرّد، والتميّز الذي تمتلكه هذا اللون من الدراسات الأخلاقية.

وتعريف الأخلاق الجديدة من خلال العوائق التي تصطدم بها البحوث يستند على مرجعية براغماتية، فالقول بأن الأخلاق التطبيقية هي التأصيل الجديد للقيم الأخلاقية على ضوء أسس نسبية، وليست مطلقة، على شاكلة الفلسفة الخلقية الكلاسيكية التي تقيم، وتستقرّ في الفضاء النظري المجرد.

ولذا أقامت الفلسفة الواقعية، والذرائعية الأخلاق الجديدة على أسس متغيرة، مستقاة من الواقع، ومن الأزمات التي تتحايث معها، فالصدمة التي عرفها الإنسان في الفترة المعاصرة كشفت عن ضرورة العودة إلى الأخلاق، أو ما يصطلح عليه بأخلقة العلم عموما، والتقنية خصوصا، فهناك إذن تعريفات تحدد طبيعة الأخلاق التطبيقية من خلال الغاية والقصد، وهناك تعريفات من زاوية الأزمة أو التعريف بالعائق، فالأزمة التي عرفتها القيم وراء هذا اللون من الأخلاق.

المفهوم الأول: يورد المفكر ديفيد.ب. رزنيك تعريفا من هذا الجنس للأخلاق التطبيقية في كتابه أخلاقيات العلم، والذي يعود في الأصل حسب إحالة المفكر إلى الكتاب المشترك: Moral Résoning للمؤلفّين: Fox.RM, DeMarco ,JS والذي ما نصُّه:" هي دراسة المعضلات الأخلاقية، والخيارات، والمعايير في وظائف ومهن ومواقف عينية محددة وكيفية تطبيق النظريات والمفاهيم القيمية في سياقات معينة."[1]

[1] ديفيد ب رزنيك، أخلاقيات العلم، ترجمة: عبد النور عبد المنعم، عالم المعرفة العدد:316 يونيو 2005 ص: 36

المبحث الأول: مفهوم الأخلاق التطبيقية

الأخلاق التطبيقية في النص متعلِقة بالأزمات التي عايشتها بعض الحقول المعرفية، على مستوى القرارات الواجب اتخاذها من طرف العلماء في فضاءات تخصصهم، من قبيل القرار الذي يجد الطبيب فيه نفسه مترددا، وهاملتيا بين مصير المريض الذي بين يديه، وبين القيم الأخلاقية والمفاهيم التي تؤسس للعلاقة بينه وبين مريضه.

ونجد في كتاب الباحثة الايطالية ميشيلا مارزانوا* تأريخا لبدايات الأخلاق التطبيقية، حيث جعلت من هذا اللون من البحث معاصرا أي في سنة 1960 بالولايات المتحدة الأمريكية، إذ اهتم فلاسفة الأخلاق الانجلو سكسون بمسائل جوهرية في الأخلاق، مبتعدين في ذلك عن التحليلات الميتا أخلاقية التي كانت مقتصرة على دراسة وتحليل المفاهيم والدلالات اللغوية للمفاهيم الأخلاقية.[1]

المفهوم الثاني: يفرق فتحي التريكي بين الايتيقا العامة والأخلاقيات المطبقة، حيث:".. تفرض العامة تفكيرا عاما عن الإنسان، وعن نمط حياته، والأخلاقيات المطبقة تتخذ شكلا مغايرا كلما التحمت بميدان معين، فهي مثلا إذا ما تم تطبيقها على الرياضة، تكونت الأخلاقيات الرياضية التي تهدف أساسا إلى حماية الرياضة من التدخّلات التجارية ومن العنف وأشكال الإطاحة بمواثيقها.."[2]

المفهوم الثالث: ونجد في تعريف عمر بوفتاس* تركيبيا للأخلاق التطبيقية ما نصُّه:" هي مجموعة من القواعد الأخلاقية العملية المجالية، تسعى لتنظيم الممارسة داخل مختلف ميادين العلم والتكنولوجيا وما يرتبط بها من أنشطة اجتماعية واقتصادية ومهنية، كما تحاول أن تحل المشاكل الأخلاقية التي تطرحها تلك الميادين، لا انطلاقا من معايير أخلاقية جاهزة

---

* مفكرة ايطالية معاصرة من مواليد :1970 تنتمي إلى اليسار الايطالي

[1] **Michela Marzano,L'éthique Appliquée, PUF 2 édit paris 2012p :3**

[2] فتحي التريكي، فلسفة الحياة اليومية، مرجع سابق، ص : 191

* عمر بوفتاس، مفكر مغربي معاصر

المبحث الأول: مفهوم الأخلاق التطبيقية

ومطلقة، بل اعتمادا على ما يتم التوصل إليه بواسطة التداول والتوافق، وعلى المعالجة الأخلاقية للحالات الخاصة والمعقّدة أو المستعصية Casuistique[1]

والأخلاق التطبيقية ليست مخاض اعتباطي لا يمتُّ بصلة إلى مرجعية، أو أرضية واقعية تاريخية، فالدعوة إلى أخلاق جديدة، أو الفكر الأخلاقي الجديد نتاج مجموعة من مقدمات، بعضها تاريخي ولد من رحم الحداثة، أي تبلور مع الفكر الحداثي، فالقول بالذاتية، وإفلاس المعنى، وتشظِّيه مع الحداثة، وما بعدها، وسقوط التصورات الشمولية الكليانية، وثورة المعلومات، وتقدم التقنية الحيوية.. وراء القول بفكر أخلاقي جديد، كما نجد في الفلسفة الخلقية ذاتها مقدمات لظهور هذا اللون من الدراسات الأخلاقية، والتي سنعتمدها في طرح رؤيتنا للقول بوجود الفكر الأخلاقي الذي ينعت بالجديد في الدراسات السابقة، فالفكر الإنساني لا يحقّب بلحظة، فكل تحقيب إنّما هو تصنيف، وأدلجة للفكر.

مرجعيات الأخلاق التطبيقية:

يجد المتدبِّر في دلالات الأخلاق التطبيقية في فلسفة الحداثة، وما بعد الحداثة أرضية خصبة لكثير من المعاني التي تميِّزها، والتي تتمحور حول:"...إفلاس المعنى، تهافت الايديولوجيات والطوباوية **Utopies**، انتصار الفردية، وأخيرا ظهور تقانات جديدة محدثة زيادة قاسية في قدرات الإنسان، والإنسان فاعل تقنياته الخاصة وموضوعها."[2]

الذاتية:

من أهم المعالم الرئيسة لفلسفة الحداثة هي القول بالذاتية، فهي:" أولوية الذات، انتصار الذات، ورؤية ذاتية للعالم.. وأضحى إنسان العصور الحديثة يدرك نفسه كذات

[1] عمر بوفتاس، سؤال الأخلاق والقيم في عالمنا المعاصر ، الرابطة المحمدية للعلماء، المغرب، ص109

[2] جاكلين روس، الفكر الأخلاقي المعاصر، ترجمة عادل العوا، عويدات للنشر بيروت ، الطبعة الأولى 2001 ص: 13

المبحث الأول: مفهوم الأخلاق التطبيقية

مستقلة، ذات هي علامة على صاحبها، وبيان لحاملها، إنية لا تكتفي بأن تعلن عما يميزها عن الطبيعة، بل تروض هذا العالم وتغزوه لكي تجعله.. مقاسا بالمقياس الإنساني"[1]

العقلانية:

يعتبر الكوجيتو الديكارتي لحظة فاصلة في تغيير وجهات البحث النظري، إذ أصبحت ذاتية الأنا أفكر مرجع كل اعتقاد نظري، أو إيماني، فبدأت تلك القداسة التي ورثها البشر في مخيالهم الشعبي عن كل إلهي، فالإنسان هو المركز في الكون **Anthropocentrique** ، وتحول الإنسان بذلك:" من متأمل للكون ومعجب ببديع خلقه إلى غاز له منقب عن أسراره.."[2]

والالتباس الذي حملته فكرة العقلانية يظهر في تحديد العقلانية، وتقييدها، فنسبية الحقيقة، ومحدودية العقل حقيقة مطلقة لا مراء فيها، فأصبحت بالتالي العقلانية عاجزة عن استيعاب الدلالات الجديدة التي أفرزها الواقع الإنساني الجديد، ومردّ الالتباس عند طه عبد الرحمن* يكمن في عدم التمييز بين أنواع العقلانية، حيث:" ظنوا أن العقلانية واحدة لا ثانية لها، وأن الإنسان يختص بها بوجه لا يشاركه فيه غيره، وليس الأمر كذلك، إذ العقلانية على قسمين كبيرين، فهناك العقلانية المجردة من الأخلاقية، وهذه يشترك فيها الإنسان مع البهيمة، وهناك العقلانية المسددة بالأخلاقية، وهي التي يختص بها كمن دون سواه، وخطأ المحدثين أنهم حملوا العقلانية على المعنى الأول، وخصُّوا بها الإنسان...[3]

---

[1] محمد الشيخ، مقاربات في الحداثة وما بعد الحداثة، دار الطليعة بيروت ط:1 1996 ص: 12

[2] المرجع نفسه، ص : 13

* فيلسوف مغربي معاصر.

[3] طه عبد الرحمن، سؤال الأخلاق، ص : 14

المبحث الأول: مفهوم الأخلاق التطبيقية

الثورة المعرفية وإفلاس المعنى:

إفلاس المعنى معلم رئيس للحداثة، ومقدِّمة ضرورية للأزمة الأخلاقية المعاصرة، فالتأسيس الأخلاقي التقليدي قائم على مرجعيات دينية وميتافيزيقية، فمراجعة الفلسفات الخلقية ينبئ عن أهمية الأساس، والمصدرية في الفكر الفلسفي الأخلاقي، فالإشكالات الخلقية التي طرحها الفلاسفة متعلِّقة بأصل، ومرجعية هذه القيم، واختلافهم حول جنس المصدر لا يكشف عن نكرانهم للمرجعية، بل اختلافهم في نوعها، ولكن الجميع يسلم بضرورة الأساس الواحد، ومعلولية القيم له، فالمدرسة النفعية بريادة **أبيقور**، و**بنتام**، و**مل** وقعت أيضا في شرك الميتافيزيقا، فتعميم الأساس الذي هو السعادة، هو فعل فلسفي محض، فالتعميم نتاج التجريد الذي هو قلب الفلسفة.

وقد عملت الحداثة بنخبتها الفكرية على تحطيم جميع أشكال التأسيس الميتافيزيقي والديني للنظرية الخلقية، بحجّة الظلامية والظلم الذي مارسته السلطة الإكليركية على الفكر وعلى الإنسان، فبدأت المراجعة الثورية للمفاهيم، وللرؤى، فأصبح كل معطى تقليدي رجعي، ومتخلّف، فكانت بداية النهايات، وهي إعلان عن موت الماضي، والانخراط في عالم المستقبل، عالم الحرية، العالم التي يتعالى فيه الفرد على منظومة القيم التراكمية.

كما بدأت ثورة الحداثة على المنظومة المعرفية بجملة من النظريات العلمية والفلسفية قامت بالتقعيد لضرورة التجديد وإعادة النظر لمنظومة القيم، والتي منها نظرية التطور.

تظهر خطورة النظرية في تحطيم تلك الهالة القدسية التي امتلكها مفهوم الإنسان عبر التاريخ، فبعد أن كان الإنسان ذلك الكائن الذي يسمو بعقله، وروحه على عالم الملائكة، والذي هو مخلوق على صورة الله حسب بعض النصوص الدينية، حيث روى مسلم عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ قَالَ: قَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ: " إِذَا قَاتَلَ أَحَدُكُمْ أَخَاهُ فَلْيَجْتَنِبْ الْوَجْهَ فَإِنَّ اللَّهَ خَلَقَ آدَمَ عَلَى

المبحث الأول: مفهوم الأخلاق التطبيقية

صُورَتِهِ"[1] أصبح كائنا بيولوجيا محاكيا للقرد، وقد يتفوق عليه الشامبانزي في بنيته التكوينية، واعتقد أن المقاربة مع القرد هي علة المشكل، إذ أن صورة القرد، والخنزير في مخيال البشر مرتبطة بحادثة المسخ الذي تعرّضته له بعض الشرائح في المجتمع اليهودي.

قال تعالى: ﴿ وَاسْأَلْهُمْ عَنِ الْقَرْيَةِ الَّتِي كَانَتْ حَاضِرَةَ الْبَحْرِ إِذْ يَعْدُونَ فِي السَّبْتِ إِذْ تَأْتِيهِمْ حِيتَانُهُمْ يَوْمَ سَبْتِهِمْ شُرَّعًا وَيَوْمَ لَا يَسْبِتُونَ ۙ لَا تَأْتِيهِمْ ۚ كَذَٰلِكَ نَبْلُوهُم بِمَا كَانُوا يَفْسُقُونَ *وَإِذْ قَالَتْ أُمَّةٌ مِّنْهُمْ لِمَ تَعِظُونَ قَوْمًا ۙ اللَّـهُ مُهْلِكُهُمْ أَوْ مُعَذِّبُهُمْ عَذَابًا شَدِيدًا ۖ قَالُوا مَعْذِرَةً إِلَىٰ رَبِّكُمْ وَلَعَلَّهُمْ يَتَّقُونَ *فَلَمَّا نَسُوا مَا ذُكِّرُوا بِهِ أَنجَيْنَا الَّذِينَ يَنْهَوْنَ عَنِ السُّوءِ وَأَخَذْنَا الَّذِينَ ظَلَمُوا بِعَذَابٍ بَئِيسٍ بِمَا كَانُوا يَفْسُقُونَ * فَلَمَّا عَتَوْا عَن مَّا نُهُوا عَنْهُ قُلْنَا لَهُمْ كُونُوا قِرَدَةً خَاسِئِينَ * وَإِذْ تَأَذَّنَ رَبُّكَ لَيَبْعَثَنَّ عَلَيْهِمْ إِلَىٰ يَوْمِ الْقِيَامَةِ مَن يَسُومُهُمْ سُوءَ الْعَذَابِ ۗ إِنَّ رَبَّكَ لَسَرِيعُ الْعِقَابِ ۖ وَإِنَّهُ لَغَفُورٌ رَّحِيمٌ *﴾[2].

وأصبح الإنسان نتاجا لتطور، تداخلت فيه مجموعة متباينة من العناصر والمؤثِّرات في بنائه، فلم يوجد كاملا متكاملا، بل هو عضوية منتجة، ولم تعرف في بداياتها أي شكل من الاكتمال، بل هي صيرورة جدلية، يقول داروين:".. عندما نفكر مليا في التنوع الهائل للنباتات والحيوانات التي تم وضعها تحت التعهد والرعاية، والتي قد تمايزت في خلال جميع العصور تحت تأثير اشد الاختلافات في الأجواء والمعالجة، فإننا نجد أنفسنا مساقين إلى استنتاج أن هذا التمايز الكبير إنما هو نتيجة إن منتجاتنا الداجنة قد ترعرعت تحت ظروف حياتية ليست بمثل الاتساق، و مختلفة بعض الشيء عن تلك الظروف التي تعرضت لها الأنواع الأصلية الأبوية في ظل الطبيعة."[3]

---

[1] مسلم بن الحجاج، المسند الصحيح، ج:4 تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي، دار إحياء التراث العربي. بيروت، ص:2017

[2] الأعراف الآية:167/163

[3] شارل داروين، أصل الأنواع، ترجمة: مجدي محمود المليجي، المجلس الأعلى للثقافة العدد 682 . مصر الطبعة الأولى 2004 ص :62

المبحث الأول: مفهوم الأخلاق التطبيقية

وأصبح البعد الحيوي في الإنسان، مع نظرية التطور ميزة رئيسة وطبيعية أصلية تؤسس عليها كل المسائل القيمية، والأخلاقية، فالمتخيل البشري حول الإنسان بدأ يشعر بأزمته، فما كنا نملكه كموروث ديني عن هذا الإنسان بدأ في اهتزاز، ولذا تعرض العلماء والفلاسفة إلى مضايقات كثيرة كلّفت البعض منهم، وإن لم نقل الكثير حياتهم مقابل اكتشافاتهم العلمية.

وبدأت مع لابلاس* Pierre Simon de Laplace الهزّة الابستيمولوجية الثانية التي تم الإعلان فيها عن الدقة اللامتناهية التي تحكم الكون، والذي يقصي كل تصور لاهوتي للكون، فالكون يتحرك وفقا لقوانين ثابتة، وصارمة، حيث يمكن من خلال المعرفة الدقيقة بالقوانين، والشروط الطبيعية قراءة المستقبل، فالنظام الطبيعي لا يعرف الوثبات، كما يقول ليبنتز، فالكون مجرد آلة ميكانيكية.

كما عملت أيضا النظرية النسبية **Relativité** مع انشتين **Einstein** على تحطيم ذلك التقديس واللانهائية التي كان يملكها الكون، وقوانين الطبيعة عند الإنسان، فبدأت ملكية المطلق في المخيال الفكري للبشر في تناقص، فالتعميم المطلق الذي منحه **لابلاس** للطبيعة بدأ هو أيضا في التراجع إذ كشفت البحوث الجديدة في عالم الجزئيات، واللامتناهيات في الصغر عن عالم الاحتمال، واللاتعيين، عالم الحرية المتعالية عن قواعد الضبط، والتي استثمروها العلماء في تفسير السلوك الإنساني، فأصبحت المعتقدات الدينية مجالا لهذه الأحكام، يقول عباس محمود العقاد عن هؤلاء العلماء مثل شرودنغر، وبلانك، وهيزنبرغ:" اشتهروا بهذه النظريات التي تدور على نقض القوانين الطبيعية، لأنهم استطردوا في مباحثها حتى شملوا المباحث العقلية والدينية كالقضاء والقدر وحرية الإنسان..[1]

* لابلاس: **1827.1749** رياضي وفلكي فرنسي

[1] عباس محمود العقاد، عقائد المفكرين في القرن العشرين، دار المعارف، مصر ص :48 (د.ط.ت)

المبحث الأول: مفهوم الأخلاق التطبيقية

ومع مدرسة التحليل النفسي، وأستاذ الشكّ حسب توصيف **بول ريكور*** له، والذي هو سيغموند فرويد* **Sigmund Freud** بدأ الجرح الهوياتي، والذي كشف عن لا عقلانية العقل ذاته، فالوعي الذي يتمظهر في الأنا **Ego** كشعور إدراكي مراقب للنشاطات الإرادية، جزء من الهو **ID** تشكّل عبر التاريخ النفسي والثقافي، من خلال حركة جدلية، فالمحرك الأساس عند فرويد لجميع سلوكات الإنسان هو اللاشعور، او ما يصطلح عليه بالعقل الباطن أو اللاوعي، كما ساهمت الفرويدية في تطوير مناهج التحليل والبحث العلمي عموما، والفلسفي خصوصا، فكانت الدوافع، والخلفيات اللاواعية مثل الليبيدو [**libido**]، والارتباط بالايروس، أو حب الحياة، في مقابل غريزة التحطيم [تاتانوس] فأنزل الإنسان من سماء المجرّد، والمقدس إلى درك الطبيعة والدنس.

وخطورة النظرية الفلسفية والعلمية تكمن في الاستتباع اللاحق بالاعتقاد بصحتها، فامتدادات النظر، والأفكار على الفضاء الاجتماعي، والسياسي تساهم في مراجعة كثيرا من المفاهيم، والقيم، وقد أصطلح بول ريكور على أثر هذه النظريات في الفكر البشري بالجروح النرجسية، أي الثورات التي زلزلت المخيال الإنساني حول مركزية الأرض، ومركزية الإنسان في الكون، وقد كانت هذه النظريات مقدمات للثورة على المعاني المتعارف عليها في التراث البشري، سواء كانت وصفية وتقريرية، أو قيمية.

نهاية الايديولوجيا، والأنظمة الكليانية الشمولية:

فلسفة النهايات، مخاض حداثي، ومابعد حداثي، لأن التأسيس المدخلي لها بدأ مع فلسفة الحداثة وفلسفة الأنوار، وبلغ الذروة مع ثورة المعلوماتية، وأزمات الفكر والوعي

---

* فيلسوف فرنسي[2005/1913] من ممثلي التيار التأويلي من كتبه (نظرية التأويل، التاريخ والحقيقة، الزمن والحكي، الخطاب وفائض المعنى

* عالم نفس نمساوي[1939/1856] مؤسس مدرسة التحليل النفسي، له مؤلفات رئيسة :معالم التحليل النفسي، الانا والهو، موسى والتوحيد...

المبحث الأول: مفهوم الأخلاق التطبيقية

المعاصرة، وقد ساهم انهيار هذه المنظومات المعرفية في تأزم الواقع الأخلاقي، إذ أن من طبيعة الإنسان التوجُّه نحو ركن وثيق، الركن الذي يكمن وراء المعتقدات، وتقديسها، فمنها يستقي الفرد توجهاته، وقيمه الحاضرة، والمستقبلية، فالأدلوجة أوالايديولوجيا منظومة طوباوية تقدم للمنتمي، آو للمريد مشروع حياة سعيدة، على مستوى الفرد، أو الجماعة.

ومن ملامح العصر أيضا والتي مهدت لظهور الفكر الأخلاقي الجديد فكرة العدمية Nihilisme والتي هي فكرة إنسانية يشعر بها الإنسان العادي في صراعه مع اليومي، خصوصا مع آليات الرتابة، وتناقضات المصالح الفردية والجماعية، وأزمات الفرد الشعورية نحو القيم، والصدمات النفسية والعاطفية تدفع الفرد إلى إصدار مجموعة من الأحكام القيمية التي تسلب القيمة والوظيفة على بعض القيم مثلا، والتعارض القائم بين النظرية والتطبيق، أو بين الفكر والممارسة يسلتزم غالبا القول بالعدمية، وفشل الإنسان في المواقف أيضا دافع إلى القول بالعدمية، وقد أسس بعض المفكرين لها فلسفيا، وتبنتها شريحة واسعة من المجتمع، والاتجاه نحو فلسفة العبث عند بعض المدارس الوجودية تعبير عن ذلك، حيث دعا رواد الوجودية إلى إنشاء القيم، وتأسيسها على المرجعية الفردية الذاتية، ومحاولة تجاوز سلطة المجتمع، تلك السلطة المزيفة التي ورثها عن طريق انتهاجه آليات ملتوية في بسط نفوذه، وإرادته على الشعب.

وموت الايديولوجيات كما تقول جاكلين روس يقود إلى سلخ الشرعية عن المبحث القيمي وما وراء الأخلاق، فنكون بذلك مرغمين على الابتكار من أجل البقاء ..[1]

وفلسفة الأمل عند الفيلسوف ارنست بلوخ **Ernest Bloch** تعبيرا عن النموذج الذي افتقد مع الحداثة، في كتابه مبدأ الأمل، والذي يكشف فيه عن الطرق التي تستبطن مبدأ الأمل

[1] جاكلين روس، الفكر الأخلاقي المعاصر، مرجع سابق، ص : 15

الإنساني، فالقصة ومعاني الحب، والمسرح.. تؤكِّد استمداد الإنسان أفق الحياة من اليوتوبيا التي يصطلح عليها باليوتوبيا المتعيِّنة.

النسبوية الأخلاقية

يلازم القول بنسبية القيم الأخلاقية تقابليا القول بإطلاقيتها، والذي تشهد المذاهب الخلقية في الفلسفة على أقدمية هذا الصراع، والفرق بين النسبية الخلقية في العصور الماضية، والحاضر يكمن في أن القول بالنسبية قديما لم يتجاوز الشقّ النظري الحجاجي فقط، فالفيلسوف بإمكانه مقارعة الحجة بأغاليط لبيان صحة موقفه، وبطلان موقف الخصم، ولكنه لا يصل إلى مستوى اختراق، وتحدي المنظومة القيمية الخلقية لمجتمعه مثل ما يشاهد حاليا، والأصل في ذلك عائد حسب بعض المفكّرين إلى:

الانصراف عن الدين

أصبح الناس في هذا العصر أقلّ تمسُّكا بالدين، على قاعدة المخيال الذي يحمله الفكر الغربي إزاء الالكليروس، وترتب عن ذلك تدني الشعور الديني، أو بصيغة أدق الإيمان في المعتقدات الدينية، على جميع المستويات، فالدين مصدر أساس ومعتمد للمعارف وللقيم الإنسانية، وعليه قلَّ اعتقادا الناس في الخلق العام [مطلقية القيمة] القائم على إرادة الله.

التعددية الثقافية

ساهمت الهجرة والاتصالات على إفراز مجموعة من الظواهر السياسية، والثقافية أهمها ظاهرة العولمة، والتي سقطت فيها حدود الدولة الوهمية، الحدود التي رسمتها معاهدة اعتباطية (تواضعية) هي معاهدة وستفاليا، فالدولة القومية تعسفية بالأصل حيث تفرض أدلوجة متعالية على شرائع ثقافية متباينة، تمارس فيها جماعة ثقافية معينة حق ممارسة السلطة والتسلط على قاعدة حيازتها لهذه الآليات، فالمجموعة البشرية تعددية ثقافية

بالأساس، فالاعتراف بالتعددية الثقافية مسألة لازمة في هذا العصر، حيث بدا الاطلاع والتواصل مع قيم الآخر الأخلاقية، فتأكد القول بالنسبوية الأخلاقية.

قداسة العلم

أصبح الاعتقاد السائد في الثقافة الحديثة والمعاصرة سيادة العلم على كل المعارف، فهو الشاهد الوحيد على الحقيقة، وتعالت الأصوات مردِّدة قولة فرانسيس بيكون: العلم قوة، فلا مكان للدين، أو لتلك المعارف التي لا تملك حجية في الإقناع، والتاريخ شاهدٌ على ذلك، وبدأ الانتظار للحقائق التي يقدمها العلم، وبما أن العلم جزئي، في جنس موضوعه، ومرحلي، ونسبي، فإن النتائج المقدمة من قبله ستكون نسبية، ومؤقتة، فكانت النتيجة ان أصبحت النظرة إلى القيم مؤقّتة.

المشكلات الأخلاقية

بعد هذه المقدمات الواقعة خارج مجال الأخلاق، والتي تعود إلى عناصر ثقافية، وتاريخية مهّدت لظهور هذا اللون من البحث الأخلاقي، نحاول الولوج إلى داخل الحقل الأخلاقي نفسه، والذي كانت الإشكالات فيه سبباً لظهور الأخلاق الجديدة.

السؤال الذي يفرض نفسه على الباحث في المجال الإنساني: ما هي النظرية الأخلاقية التي تستحقّ التوظيف؟ وهل يحق الطبيب انتظار الفيلسوف الأخلاقي لتقديم النظرية الخلقية التي تبرر قراره الطبي مثلا؟ وكيف نبرّر موت المريض الذي كان بالإمكان إنقاذه لولا تأخّر القرار؟ ومن يتحمّل مسؤولية حياة ذلك المريض؟ وهل يحقّ لفيلسوف الأخلاق اتخاذ قرار أخلاقي؟ وإذا كان الجواب بالسلب، فما قيمة الدراسات الأخلاقية إذا كان الفيلسوف لا يملك حق الإقرار؟ فهل التعدُّدية الأخلاقية نعمة أم نقمة على الفلسفة الخلقية؟

المبحث الأول: مفهوم الأخلاق التطبيقية

النظرية الأخلاقية الأعلى أو نظرية الخلق العام التي تفترض وجودها الأخلاق التطبيقية غير ممكنة، فالنظرية التي ستعتمدها ولدت ميتة على حد تعبير جون آراس* وهذا راجع في نظره إلى :" غياب اتفاق عام على النظرية التي يجب ان تكون لها الغلبة، إذ يوجد نظريات عديدة نختار من بينها النفعية، الكانطية الراولزية، الليبرالية.."[1]

وعليه وجد الباحث عن التزكية الأخلاقية في مشاريعه البحثية ملزما بالتسليم بالتعددية الأخلاقية كضرورة لا محيد عنها، ومنها مذهب الخصوصية Particularisme وهو المذهب الذي:" يشمل أمور مختلفة مثل الإفتاء في قضايا الضمير Casuistry أو السرد الأخلاقي Naratie ethics ، ومنها مذهب المعايير المتوسطة المستوى Mid level Norms والتي تنتمي إلى مذهب المبادئ **Principlis** الذي وضعه كل من بيوشامب وشيلدريس وفقا لفلاسفة أمثال روبرت وكيمليكا والذي يبرِّر عدم اعتماد الأخلاقيات التطبيقية على نظرية خلقية متعالية."[2]

ويمكن تنميط مؤشرات الأشكلة في الأخلاق التطبيقية إلى: طبيعة المؤسسة البحثية الأكاديمية، ومسألة تسييس البحث، وواقع الممارسة، وأزمة اليومي.

تأخذ الموضوعية شقين دلاليين في المؤسسة الأكاديمية، فهي تفترض في الشق الأول وجودا انطولوجيا للقيمة الخلقية، لأن الأصل في قبول، واستساغة القيم، والأحكام الخلقية يفترض مسبقا القول بموضوعية القيم، وتعاليها، فذاتية القيمة تستوجب الإيمان بنسبيتها، وعليه تكون الموضوعية مطلب وجوبي، وإمكان وجودي، وقد أخذت هذه الإشكالية حيزا كبيرا من البحث الأخلاقي في الفلسفة، فكان الاختلاف نتيجة حتمية لهذا السؤال.

أما الشقّ الثاني للموضوعية في المؤسّسة الأكاديمية فيتمثّل في طلبها كصفة بحثية يجب أن ترافق البحث العلمي، فهي كلمة تقابل الذاتية Subjectivité وتتمثّل في إقحام

---

* 2015/1945 أستاذ البيوتيقا في جامعة فيرجينا، وأشرف على عدة برامج في الحقل البيوتيقي..

[1] أحمد عبد الحليم عطيه، وآخرون، الأخلاق التطبيقية، دفاتر فلسفية، القاهرة 2015 ص :42

[2] المصدر نفسه، ص: 33

المبحث الأول: مفهوم الأخلاق التطبيقية

التصوّرات والانتماءات الثقافية داخل البحث، وهو مطلب شاقّ في المؤسّسة العلمية، حيث يصطدم دوماً بما يصطلح عليه بالوعي المزدوج، الوعي الباحث، والوعي المدروس الذي يشكّل ظاهرة البحث، فتجاوز الباحث لثقافته، وقاعدته الفكرية غير ممكن، لأن أدوات القراءة، وآليات المنهج إنتاج ثقافي بحت، فسؤال المنهج، والموضوعية من هذه الزاوية سؤال عبثي.

والمسألة الثانية التي تحايث الفكر الأخلاقي الجديد، راهن الطب، والأخلاق التطبيقية الإشكالات الجديدة التي تطرح على راهن المجتمع، فهي مسائل راهنة متعلقة بذوات مستقلّة، حيث تؤثِّر بشكل مباشر أو غير مباشر على قرار الفاعل الأخلاقي، فعلى سبيل المثال لا الحصر في المجال الطبي، يصطدم الطبيب أو الجراح بإشكالات أخلاقية مرتبطة بالمريض، يطلب فيها المريض مسائل يجد الطبيب نفسه أمام حيرة، في قبول طلبه، أو رفضه، فالحياة الأخلاقية في تجدد دائم، ويصدق بالتالي قول هيرقليطس: إننا لا نستحم في النهر مرتين فالفلسفة الخلقية تتسم بالثبات، ولا تقدر على مواكبة سيرورة، وحركية النهر الاجتماعي.

والسؤال المحرج الذي يرافق الأخلاق الجديدة هو السلطة، تلك العلاقات الخفية والضاغطة على المؤسّسة العلمية، حيث تحضر الإرادة السياسية في توجيه المشاريع البحثية، حسب توجهاتها الإيديولوجية، ومصالحها القومية كما يصطلح عليها، والغاية تبرر الواسطة في الرؤية السياسية.

وعليه فالأخلاق التطبيقية تعكس الوضعية المتأزمة التي تعايشها الأخلاق البشرية، كما تفتح أمام عالم البحث إمكانات مستقبلية لمراجعة على مستوى المبادئ في الأخلاق، والقيم الإنسانية.

المبحث الثاني

البيوتيقا

المبحث الثاني: البيوتيقا

مدخل:

".. نادرون الفلاسفة الذين يحاولون التوصُّل إلى حقيقة علم الأحياء المعاصر وإعادة ترتيبه ضمن تاريخ الأفكار. إنهم يكتفون بالاهتمام المنهجي للتقانة الحديثة، وبإجراء المعاينة المستفيضة لمكننة الأحياء، لذا فإن المهمّة يجب ألاّ تترك للبيولوجيين، أو كما يقال للباعة. فنحن بالعكس بحاجة إلى الفلاسفة، الفلاسفة فقط..[1] "

تكشف القراءة الأولية للنص عن الأزمة التي ترافق البحث البيولوجي، فحاجتهم إلى الفلسفة، والفلاسفة تبدو راهنية، حيث يقرِّر الفيلسوف **Gros*** أهمية الوعي الفلسفي في علاج الأزمات التي تعاني منها البيولوجيا، فاصطدام العلماء بواقع ميداني، ومطالب إنسانية جديدة، وراهنة لا يقدر العالم أو المجرب على تجاوزها، فتظهر حاجته إلى الفيلسوف، فهمة الفيلسوف ليست ابيستمولوجية فحسب، بل هي امتلاكه القدرة على اختراق الوعي الجماعي، فهما، وتفسيراُ، فالأشكلة روح الفلسفة، وعصبها النابض، أما الأشكلة في البيولوجيا فحد لمسارها، وآفاق تطورها، وعليه كانت المزاوجة، أو التعاقد المعرفي بين الايتيقا، وبين البيولوجيا(البيوتيقا).

البيوتيقا Bioethics Bioéthiques

كلمة مركبة، ودخيلة على اللسان العربي، من قبيل فيلوسوفيا، فيلولوجيا، وعائلتها، فهي تاليف بين حدين البيو: **bio** وايتيقا **Ethics** بالانجليزية و **éthique** بالفرنسية، والمقصود بالبيوتيقا التقاطعات القائمة بين مسائل البيولوجيا، والحياة الأخلاقية.

---

[1] **François Gros, l'ingénierie du vivant, Odile Jakob, paris.1990 PP:226**

* بيولوجي فرنسي، من مواليد:1925

المبحث الثاني: البيوتيقا

ينسب اصطلاح بيوتيقا إلى فان رانسيلار بوتر*Van Rensselaer Potter ، وقدم في كتبه تصورات اولية حول البيوتيقا تقوم بشكل دقيق حول اهتمام الطبيب في المرتبة الاولى بالعمل على تخليد النوع الإنساني **survivre de l'espèce humaine** من خلال الحوار الذي ينبغي ان يجريه الاطباء مع الأخلاق، فهي إذن تواصل بين الطب والأخلاق.

وتعتبر البيوتيقا أو" الأخلاق الطبية فرعا من الأخلاق التطبيقية"[1]، فرع يتعلق بمسائل طبية وحيوية أثارت جدلا سياسيا، وأخلاقيا داخل المجتمع، فعلى قاعدة التقدُّم العلمي، وتبلور النظريات البيولوجية بدأت المساءلة الأخلاقية والسياسية للتقدم العلمي في البيولوجيا.

ومن بين المؤشرات الفاعلة في ظهور البيوتيقا، إشكالية التفسير في البيولوجيا، والتضاد القائم بين المدرسة الآلية، والمدرسة الغائية الحياتية، وفي البداية سنسعى جاهدين على إماطة اللثام عن مأزق التفسير في البيولوجيا.

والملاحظة الأولى التي ينبغي الاشارة اليها تكمن في التطورات الحاصلة عن القول بالآلية وفيزيقية الحياة، فالقول بوجود بنية اولى تستبطن طبيعة الانقسام، والتكاثر بشكل آلي، ومنها كانت الحياة ألا وهي الخلية التي هي:" أصغر وحدة في الحياة، ومنها تتكون جميع الأحياء.. وهي مجموعة بسيطة نسبيا من المكونات التي تعمل في تؤدة بالغة، كي تحافظ على وجودها، وتنقسم من آن لآخر لتكوين خلية جديدة... فكل الخلايا مصنع جزيئي متكامل يعمل بكل همّة.."[2]

وانطلاقا من هذه القاعدة استفادت البيولوجيا من التقدّمات العلمية والتقنية في تطوير، ودفع عجلة البحث في الحقل البيولوجي خطوات إلى الأمام، فبدأ الآفاق في الانفتاح مع

---

* عالم أورام أمريكي: 2001/1911 من مؤلفاته: البيوتيقا علم البقاء.

1 علي عبود المحمداوي، وآخرون، البيوتيقا والمهمة الفلسفية، منشورات ضفاف، لبنان الطبعة الأولى 2014 ص : 301

[2] تيرينس آلن، وجراهام كاولينج، الخلية، تر مصطفى محمد فؤاد، مؤسسة هنداوي ، مصر، الطبعة الأولى 2015 ص :7

عالم الوراثة الحيوية، والولوج إلى عالم الجزيء الحيوي، عالم الجينوم*، وإذا كانت الدراسة العلمية تضع البحث منطلقا رئيسا لها، فإن الغاية الأساس في العلم كله هي الحتمية، أي القدرة على إعادة الظاهرة مستقبلا، بالتحكم فيها، والتي طرحت جدلا علميا بين إمكانية اعتبارها مبدأ مطلقا في الظواهر الطبيعية الجامدة، والحية، وهذا ما نلمسه في الجدل القائم بين مدرسة لابلاس* Pierre-Simon de Laplace [1827/1749] الميكانيكية في الفيزياء، وبين فلسفة الشك والاحتمال مع هايزنبرغ، ودوبروي، وفي علم الحياة بين الآليين، والحياتيين(الغائيين).

الملاحظة الثانية تظهر في الأصول الأخلاقية والقيمية التي قامت عليها المدرسة الغائية، فتترنح بين جانب الغموض الذي يكتنف الحياة العضوية، وبين القداسة التي يحملها الجسد، وبين قابلية التكيّف في المادة الحية، وعليه تظهر الملامح الأخلاقية في البيولوجيا، الأزمات الأخلاقية تبدأ مع القول بالغائية في الحياة، وتكون مقدمات الأزمة مع التقدم التقني، ومع الممكن في الحياة كما يصطلح عليه كلود دوبرو، فتكنولوجيات الكائن الحي تبدو على حد تعبيره مثل حقل لا حدود له سوى تلك التي تفرضها طبيعة الأشياء وعبقرية الإنسان.."[1]

البيولوجيا وأصول الأزمة البيوتيقية

البيو **bio** *bios* (βιος) .. تشير إلى الحياة.. المعنى الذي عرف جدلا بين الشرائح الاجتماعية والفكرية لبني الإنسان فمن الجدل الفلسفي لمس أصحاب الاختصاص الأبعاد العميقة للحياة، واستشف هؤلاء ضرورة ممارسة التفلسف، والاستعانة بالفلسفة في فهم كثير

---

* الجينوم: يمثل تراث، وتاريخ الكائن الجيني، وهو يشمل مجموع الجينات المتحكمة في شكل، وبنية العضوية لدى الكائن، وهي 46 كروموزوم، ثنائية يرثها من عند الأم 23 ومن الأب مثلها.

* رياضي، وفلكي، فيزيائي، وسياسي فرنسي من مؤلفاته: رسالة في الاحتمالات ..

[1] كلود دوبرو، الممكن والتكنولوجيات الحيوية، تر: ميشال يوسف، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، الطبعة الأولى 2007 ص : 17

من القضايا التي تمثّل جوهر علم الحياة، فالإقرار الأرسطي بخضوع الفيزيقا لمبدأ الآلية، والحياة لمبدأ الغائية إضفاء لمشروعية التفلسف داخل علم الحياة.

ولكن المعنى الذي عرفته الفلسفة عبر تاريخها للحياة هو التجربة المعاشة، واليومي، والذي قامت الفلسفة الوجودية بالتأسيس له، والتنظير له. والأصل في ذلك المقابلة التي أجراها العقل بين الميت، والحيّ، فالميت يفتقد القدرة على مواكبة المعيش، والحياة.

ولكن المعنى العلمي للحياة هو الذي نجده نابعا من سنخية الموضوع، أي من جنس الموضوع الذي هو الحياة نفسها، فهي تقابل الموت من حيث السكون، وفقدان الطبيعة الوظيفية، والقدرة على الفعل، فالحياة إذن هي الأداء والفعل الوظيفي للعضوية، فهي على تعبير جورج كوفييه * **cuvier** مجموع الوظائف التي تقاوم الموت" والتي تتحدّد في: الفردية، النمو، التغير، التكاثر، والتنفس..

فالعضوية وحدة فردية متماسكة، لا يمكن النظر إليها بعين تجزيئية تمنح بعدا انطولوجيا مستقلا، يقول بول موي:" حقيقة تنطوي على طابع مزدوج: إنها محددة المعالم، وضعية منعزلة في مكان قائمة بذاتها، أي بمعنى ما حقيقة لا ينفذ إليها غيرها، كما أنها مزودة بوحدة داخلية، بحيث تفنى الأجزاء إذا انحل الكل، أي إذا أصيب الكائن العضوي في مقتل."[1].

كما يتمتع الكائن الحي بماهية داخلية وحقيقة تعبر عن طريقة تركيب ذاك الكائن، يبذل الكائن العضو من أجل هذه الطبيعة أو الماهية جهدا للمحافظة على وجوده.. والذي يبعث لدى الكائنات الحية جملة من الوظائف الرئيسة وهي التغذي والتعويض ظاهرة الاندمال **cicatrisation** التي يعيد فيها الكائن ما فسد من أنسجته، ويبعد اسباب الفساد داخل

* جورج كوفييه (1832/1769) عالم تشريح فرنسي، ومؤسس لعلم التشريح المقارن من مؤلّفاته: دروس في التشريح المقارن، التاريخ الطبيعي للأسماك.

[1] بول موي، المنطق وفلسفة العلوم، ترجمة فؤاد زكريا، دار الوفاء للنشر، مصر، ص:187

عضويته، وهذه الميول تعبر عن الغريزة التي تؤسس العضوية: الحفاظ على البقاء، الحفاظ على النوع، القطيع.

وتاريخ البيولوجيا مع العلمية والموضوعية، والنزعة نحو الاستقلالية من نير الخرافة، والميتافيزيقا تاريخ صراع، وكدّ، فتعدّد التخصصات داخل هذا الحقل، وتقاطعاتها مع علوم أخرى أحدث إرباكا معرفيا لدى العلماء وأصحاب التخصّص، فبدايات البحث البيولوجي ترافقت مع الطب، حيث قيّدت غايات الانتفاع مسار البحث العلمي، إذ يطرح الطب سؤالا راهنيا على الباحث، وهو الاستعجال في رفع الألم، والأذى عن المريض، والتفكير، أو البحث في انفعالية يغير مسار البحث، وقد كان هذا السبب مؤشرا على تأخر البحث الدقيق في البيولوجيا.

وإذا وضعنا الفرضيات، والنظريات البيولوجية أمام السؤال الفلسفي، لوجدنا الدراسات البيولوجية تترنح بين الفهم، والتفسيرات، وقد شكلت عائقا أمام تطور علم البيولوجيا، فالصراع بين النزعة الآلية، والنزعة الاحيائية في البيولوجيا يكشف عن الصعوبات القائمة داخل الحقل، والتراجع الذي عرفه العلماء من اتجاه إلى اتجاه دليل على التعقيدات التي يستبطنها هذا العلم.

يمثل القول بالآلية في البيولوجيا لحظة، ونقلة نوعية في الدراسات البيولوجية، إذ معها بدأت الثورة، او التمرد على المفاهيم، والتفسيرات الميتافيزيقية، والخرافية التي كانت سائدة في البحث، والتي " بدأت مع أفلاطون، وأرسطو – كما يذهب ارنست مايير – إلا أن هذه البدايات الواعدة كان مصيرها النسيان قي قرون لاحقة، وفي العصور الوسطى ساد الانصياع التام لتعاليم الكتب السماوية التي كانت تعزو كل ما في الطبيعة إلى الله والقوانين الإلهية[1]

[1] ارنست مايير، هذا هو علم البيولوجيا، تر:عفيفي محمد ، عالم المعرفة العدد:277 2002 ص: 17

ولكن مع الفيلسوف الفرنسي رينيه ديكارت*[1650/1596] بدأت التوجهات نحو مكننة العالم، والإقرار بالبعد الآلي الميكانيكي للحياة العضوية، ومع منحى الترييض الذي تبلور مع غاليلي*، وكبلر* **Johannes Kepler** وإسحاق نيوتن **Newton** أخذت الاتجاه نحو الآلية في السير نحو الدقة، والصرامة، فالرياضيات ليست لغة الدقة بل هي متضمّنة داخل الطبيعة نفسها، فكتاب الطبيعة "لا يمكن فهمه ما لم يتعلم المرء أولا كيف يفقه اللغة التي كتب بها، وينطق الحروف التي ألفت منها فهو مكتوب بلغة الرياضيات، ومكوناتها المثلثات والدوائر وغيرها من الأشكال الهندسية التي من دونها لا يمكن لبشر ان يفهم منها كلمة واحدة بل انه يظل يتخبط في متاهة مظلمة.

ولكن هذه المدرسة الفيزيقية او الآلية في الدراسات البيولوجية لم تظهر من عدم، بل ازدهرت عبر مراحل، ويرجع الفضل في تحريك هذه الموجة إلى أربعة من تلاميذ "مولر* [**Johannes Muller**]"السابقين وهم :"هرمان فان هلمهولتز **Herman Helmholts**"*" وإميل ديبوا–ريموند ***Emil Heinrich du Bois-Reymond*** و"إرنست بروكي***Ernst brüeke***"وماتيوس شليدن**mathias shleiden***".فمع هذه المدرسة بدأت الرؤية الآلية للحياة، فالحياة جهاز، يسير وفقا انظام آلي ميكانيكي. امّا الموجة الثانية للحركة الفيزيقية التي بدأت حوالي عام 1865

* فيلسوف فرنسي، أب الفلسفة الحديثة من مؤلفاته: مقال في المنهج، تأملات..

* غاليليو غاليلي: (1642/1564) عالم فلكي وفيزيائي ايطالي

* يوهانس كبلر :1630/1571 عالم فيزيائي الماني.

* يوحنا موللر(1858/1801) طبيب ألماني، وفيزيولوجي وعالم بحار، وأستاذ علم التشريح المقارن.

* 1894/1821 .عالم فيزيائي، وفيزيولوجي ألماني، وصاحب نظرية سيميوتيقية في الادراك.

* إميل ديبوا–ريموند : 1896/1818 عالم فيزيولوجي الماني، مؤسس الالكترو بيولوجي

* ارنست فلهلم بروكي (1892/1819) من مؤسسي علم الأنسجة أو التشريح المجهري.

* **Matthias Jakob Schleiden** : 1881/1804 عالم الماني مؤسس نظرية الخلايا.

فكانت مقرونة بأسماء "كارل لودفيج* Carl ludwig و"يوليوس زاخس Julius sachs"* و"جاك لويب Jacques Loeb *".

لعبت هذه الدراسات الفيزيائية في تفعيل البحث الفيسيولوجي بشكل بارز، حيث اعتلت الطبيعة عرش البحث العلمي في المادة الحية، حيث تراجعت القراءات اللاهوتية؟، والميتافيزيقية لظاهرة الحياة، " فلا أحدٌ ينكر ما قدّمه هؤلاء الفيزيقيون من إسهامات مهمّة في مجال علم وظائف الأعضاء. ولقد قام كل من"هلمهولتز"، ومعه"كلود برنارد Claude Bernard *"من فرنسا بتفسير حرارة الحيوان تفسيرا خاليا من أي مضامين حياتية. أمّا دي ـ بوا ريموند فقد أماط الكثير من الغموض عن وظائف الأعصاب بتقديمه تفسيرا كهربائيا أي فزيائيا للنشاط العصبي. أمّا"شيلدن" فقد أحدث تقدما في مجالي علم النبات وعلم الخلية السيتولوجيا من تأكيده أن النباتات تتكون بكاملها من خلايا، وأن كل عناصر النبات التركيبية رغم تباينها الشديد إنما هي خلايا او منتجات خلوية.[1]

امّا منطلقات المدرسة الغائية في البيولوجيا، فقد قامت على أسس قيمية أخلاقية، وعلى معطيات موضوعية تمثلت في نسبية المعرفة الإنسانية، فالجهل بالشيء، وبحقيقته يضع الباحث أمام إمكانات معرفية مفتوحة، تكون الميتافيزيقا ملجأ فيها للباحث، ولذا اكتنفت المدرسة الغائية كثيرا من التصورات، والتفسيرات الميتافيزيقية، وحتى البعض من الآليين وقعوا في شرك الغائية، واصطلح عليهم بالآليين الغائيين [Teleomechanist] .

فالحياة التي نسعى جاهدين لمعرفتها، لا يمكننا حصرها، أو سبر كنهها مع التفسير الآلي، إذ أن الخصوصيات المائزة للعضوية تفترض التسليم بالغائية، يقول بول موي:" ان

---

* كارل فيلهلم لودفيغ :1895/1816طبيب، وفيزيولوجي الماني مخترع قياس التغيرات في الدم

* [1832–1897]عالم نبات ألماني، من مؤلفاته: فسيولوجيا النباتات، كتاب النبات.

* 1924/1859 عالم بيولوجي وفيزيولوجي امريكي من اصول المانية

* كلود برنارد **Claude Bernard** [1878/1813] له مؤلفات عدة بالألمانية وبالإنجليزية.

[1] ارنست مايير، المرجع السابق ص 20 .

الحياة تتطلب فيما يبدو نوعا آخر من التفسير، ذلك هو التفسير بالغايات، أو بالغائية. والغاية هي الهدف المقصود، وليست مجرد نتيجة. فالغائية هي تفسير الظواهر بفكرة موجهة يعبر عنها الكائن العضوي أو ينطوي عليها. وهي الفكرة" في حين أن العلم لا يعترف إلا بعلية الظاهرة السابقة.."[1]

وعليه فإن الغائية كفكرة، وتصور يبنى على الوظائف التي تقوم بها العضوية كاملة، والأعضاء بمفردها، والإشكال يكمن في البعد القيمي الذي تحمله الغائية في ذاتها، فالاتفاق، والإجماع على رؤية موحدة في الغاية أمر مستبعد، لأن النظرة الغائية مبنية على مبادئ شخصية، وثقافية، وإثنية أحياناً، فتعالي الباحث عن انتماءاته، وذاته أمر مستبعد ايضا، وهذا ما لمسناه في أزمة البيولوجيا التي عبّرت عنها البيوتيقا، فالمعتقدات الفردية والجماعية وراء كل إشكال في البيولوجيا.

كما نجد في الأرضية التي أقيمت عليها البيولوجيا مؤشِّرا على الأزمات البيوتيقية، والتي تتمثل في الخصوصية الفردية التي تعبر عن العضوية، فمهما تقاطعنا في الصفات، فإننا نختلف بهويتنا الجسدية، فالفرد كون مصغّر **Microcosme** وهو مجهز بآلية دفاعية حيوية تعرف بجهاز المناعة، فالنقل، او ما يعرف بزرع الأعضاء ليس ميسرا بالشكل الذي نتصوره، او نأمل في تحقيقه بصفتنا مرضى، أو بصفتنا كباحثين، وهذا الذي دفع الباحثين إلى البحث عن مخرج جديد لهذه الأزمة المتعلقة بالرفض الطبيعي الموجود في فردية الكائن الحي، وهو ما عرف فيما بعد بالاستنساخ، وسنتعرض للمفاهيم، والآليات الحيوية، والتي كان لها الأثر البارز في ميلاد البيوتيقا المعاصرة.

[1] بول موي، المنطق وفلسفة العلوم، مرجع سابق، ص :190

المبحث الثاني: البيوتيقا

زراعة الأعضاء

تعتبر عملية زرع الأعضاء عملية علاجية، وطبيّة قديمة فرضتها الظروف الثقافية للجماعة، فالتشويهات الحاصلة لأعضاء المشاركين في الحروب دفعت إلى التفكير في آليات جراحية تخفي مظاهر العيب الخلقي، فتأسست بذلك عملية زرع الأعضاء، وهي طريقة يتم فيها نقل عضو من جسم إلى جسم آخر، من جسم شخص مريض أو محكوم عليه بالموت إلى جسد مريض يملك القابلية للمعافاة، فكانت بذلك فتحاً علمياً لبني الإنسان، وكل فتح أو اكتشاف علمي له نتائجه الايجابية على العلم، وعلى الإنسان، ونتائج عكسية عليهما أيضا، وما يهمّنا الآن هو الآثار العكسية والسلبية لهذه الزراعة، حيث أثبتت الدراسات أن عملية الزرع تفترض تعطيل بعض العناصر المناعية داخل الجسم، الأمر الذي ينتج انعكاسات سلبية على العضوية، ولذا اشترط الأطباء أن تكون الأعضاء من القرابة، ولكن رغم ذلك فإن طبيعة النسيج الخلوي للفردية البيولوجية تبقى متميزة، ومتفردة.

ومن المسائل الإشكالية التي طرحتها هذه المسألة، والتي تعتبر من العناصر الرئيسة في البيوتيقا مسألة التجارة في الأعضاء، وقيام مؤسّسات تجارية تتكفل بهذا اللون من التجارة، وما طرحته عملية الاتِّجار بالأعضاء شرعية العمل، ومشروعيته، فالبحث في مبرِّرات البيع تفقد النشاط طابع الشرعية، فالذي يبيع الأعضاء عن وعي، وإرادة يكون مضطرا إلى ذلك، فتدني المستوى المعيشي والاقتصادي لبعض الافراد يضطره إلى بيع أعضائه، وفي اعتقادنا أن البيع في مثل هذه الظروف القاهرة يفقد البيع أو العقد أهم أركانه وهو التراض، فالرضا بالعقد لا يملك أي مبررات شرعية أو منطقية، وهو يحاكي تلك الجرائم التي قامت عليها محاكمة نورنبيرغ[1] عليها.. والتي أفرزت ميلاد قواعد، وضوابط للبحث العلمي في البيولوجيا، وهي:"..لا يحق لنا أن نمارس عملا تجريبيا وبالخصوص عملا بحثيا

[1] محاكمات نورينبورغ تناولت بشكل عام مجرمي الحرب الذين ارتكبوا فظائع بحق الإنسانية في أوروبا.

على شخص ما دون موافقته الاختيارية فى ذلك الزمن، لم يكونوا يفكرون فى وضع بيوتيقا بل فى الدفاع عن حقوق الإنسان لا غير."[1]

وقد طرحت هذه المسألة في كثير من المحافل الدولية، وتوصل العلماء في آخر المطاف من المناقشات والبحوث إلى تضييق آفاق هذا اللون من الممارسة العلمية، ومن بينها مؤتمر بيروجيا عام **1969** والذي خلص إلى أن هبة الأعضاء من إنسان حي إلى إنسان حي، أو من الميت إلى الحي يجب أن لا تكون بدافع الطمع، بل بدافع إنساني وبصورة مجانية.

ونجد من المؤتمرات العالمية التي طرحت المسألة على طاولة البحث مؤتمر فيينا الدولي الرابع عشر لقانون العقوبات في سنة:1989 والذي كانت أهم توصياته ضرورة العمل ضد تجارة الأعضاء والأنسجة، وهذا يشير إلى خطورة البحث في الموضوع.

كما كانت ندوة الأساليب الطيبة الحديثة، والقانون الجنائي بكلية الحقوق جامعة القاهرة المنعقدة سنة 1994 من اللقاءات الدولية في القضية، والتي جاء في توصياتها التأكيد على عدم جواز نقل الاعضاء بين الأحياء مقابل ثمن، وعلى عدم جواز الاحتفاظ بجثث الموتى بقصد بيع أجزاء منها، وأكّدت على تعيين أن يؤدي المستفيد تكاليف عملية النقل كاملة، كما تلتزم الدولة بالنفقات اللازمة لعلاج المعطي من جميع المضاعفات الناجمة، ويحظر إنشاء مؤسسات تجارية تهدف للاتجار في الأعضاء البشرية، أو التوسط لها، أو إنشاء إعلانات موضوعها عرض شراء عضو بشري.

الهندسة الجينية

ومع الهندسة الجينية بدأتا أساليب التحكم افي مستقبل الجنين، وهي من الممكنات الاستشرافية في عالم الأحياء، وقد كانت نتاج تاريخ تجارب، وفروض علمية، وليس وليد

[1] عامر الوائلي، وآخرون، النظرية الأخلاقية، ابن النديم للنشر، بيروت، ط:1 2015 ص: 258

الصدفة، وقد كان بروز هذا اللون من البحث الميداني في الساحة العالمية مع بول بيرغ، وديفيد جاكسون، وروبرت سيمونز، في عام **1972** " وهو العام الذي أعلن فيه خلق هجين جزيئي على شكل جزئي حامض نووي ثم خلقه انطلاقا من فيروس **SV40** المأخوذ من القردة والذي يحوي جينات الآكل المعاد تركيبه مع المعقد اوبيرون **Opéron** اللاكتوزي لبكتيريا الاشيريشيا كولي..فشكل نقطة انطلاق الهندسة الجينية."[1]

وتشمل علم الوراثة وأسس البيولوجيا الجزيئية **Molecular Bilogy**، ويستهدف هذا المجال مصدر المعلومات الوراثية. ويشمل كل التقنيات المستعملة في تغيير الصفات الوراثية كالمعالجة الجينية Gene Manipulation والتنسيل الجيني Gene Cloning والتحوير الوراثي Gene Modification الذي يعمل فيه العلماء على إحداث تغييرات في الجينات بغية الحصول على نتائج جديدة، أو التحكم في بعض الأمراض، فكان التحول من الهندسة الجينية إلى العلاج الجيني.

وكذلك كانت تقنية الحمض النووي المؤشب Recombinant DNA Technology وتصبّ كل هذه المصطلحات الشائعة حاليا فيما يدعى الآن بعلم الهندسة الجينية Genetic Engineering والذي يستهدف المجالات التطبيقية التالية : تحديد وظيفة الجنين (المورثة) وتركيبه، إنتاج المركبات لأهداف علاجية بالطرق الحيوية.

الخلايا الجذعية Les cellules Souches

شملت الاكتشافات النظرية، والميدانية في حقل البيولوجيا، كثيرا من المجالات المجهولة في هذا الحقل، فالعضوية عالم ممكنات، وعالم مفتوح، فالبنية البسيطة (الخلية) في عالم الأحياء في حد ذاتها عالم، وهذا ما نلمسه في مجال الخلايا الجذعية.

[1] كلود دوبرو، الممكن والتكنولوجيات الحيوية، المرجع نفسه، ص : 251

المبحث الثاني: البيوتيقا

الخلايا الجذعية هي خلايا غير متخصصة وغير مكتملة الانقسام لا تشابه أي خلية متخصصة لكنها قادرة على تكوين خلية بالغة بعد أن تنقسم عدة انقسامات في ظروف مناسبة، وأهميّتها تأتي من كونها تستطيع تكوين خلية أي نوع من أنواع الخلايا المتخصِّصة بعد أن تنمو وتتطور إلى الخلية المطلوبة وهكذا دواليك.[1]

تطلق الخلايا الجذعية على خلايا الجنين غير المتمايزة، وغير المتخصصة، ولامتلاكها بسبب ذلك القدرة على الانقسام بدون حدود وإعطاء كل الخلايا المتخصصة، أي إنها تملك القدرة على التحول إلى أي نسيج أو إفراز من إفرازات الجسم، فهي تملك القدرة على أن تتمايز وتتخصص، وتعطي بالإضافة إلى الجنين أغشية وأنسجة تقع خارج الجنين، وكل الأنسجة والأعضاء التي تتشكل بعد ذلك.

لقد كان منطلق تزايد الاهتمام بالخلايا الجذعية من" الخلايا الجذعية للنخاع العظمي" التي اكتشف أنها تنتج الخلايا الدموية، وتم استخدامها منذ مدة في الطب. وخاصة بعد معرفة أنه بإمكانها أن تجدد بعد زرعها خلايا متخصصة كالخلايا العصبية وخلايا القلب أو الكبد. كما اكتشف أيضا أن الجسم الإنساني يحتوي على كثير من الخلايا الجذعية التي كنا نجهل وجودها تماما مثل الخلايا الجذعية العضلية. لأن الحاجة إلى الخلايا الجذعية كبيرة جدا وما تدره من أموال على منتجيها والمتاجرين بها يفوق الوصف، ونظرا أيضا لما يحتاجه جنيها من أجنة معدة للتجارب والاستغلال العلمي، فقد تعالت أصوات كثيرة منددة بما تتعرض له الأجنة البشرية من استغلال وتشييء وامتهان.

[1] خالد أحمد الزعيري، الخلية الجذعية، سلسلة عالم المعرفة، الكويت العدد 348 السنة :2008 ص: 38

المبحث الثاني: البيوتيقا

الاستنساخ

قصّة الإنسان مع الاستنساخ تبدأ من صراعه نحو البقاء، فالرغبة في الخلود عند بني الإنسان تتشكل في كثير من التجلّيات، أولها الرفض الطبيعي للموت، وسكرات الموت، محنة الجسد مع فراق الروح، فالتعلق بالحياة مسألة بديهية لا تحتاج إلى برهان، ومادامت تجربة الإنسان في صراعه مع الموت لم تكلل بعد بالنجاح، فالموت حتمية ينبغي التسليم بها، والقبول بها، وصدق حكماء الرواقية في قولهم:" لا ترد الحوادث كما تريد انت بل ارد ما يحدث كما يحدث" ..

وعليه عملت آليات اللاوعي الإنساني على التفكير في أساليب جديدة للتخليد بعد أن وجد محدودية الغريزة الطبيعية المسؤولة عن استمرار النوع، فكان الاستنساخ مخرجا للأزمة، وهو حلم راود الكثير من بني الإنسان، فهو على حد تعبير جان بودريار:" توأمة أبدية تحل مكان التكاثر الجنسي المرتبط بالموت. حلم تناسل بالانشطار الخلوي، أنقى شكل للقرابة لأنه يسمح أخيرا بالاستغناء عن الأخر، وبالانطلاق من الذات إلى الذات إنه وهم أحادية الخلية التي تؤدي بفعل الوراثة إلى جعل المخلوقات المركبة تمر بمصير الأوليات"[1].

"بدأ استخدام كلمة الاستنساخ في عام 1953 عند علماء النبات والمهندسين الزراعيين، ومشتقة من الكلمة اليونانية "**klon**" من فعل "**klao**" الذي يعني قطع أو شذب الفروع قسم من هذا الأصل تنشا صورتان التكاثر النباتي، والتقسيم، ويعني هذا المصطلح أولا مجموع الأفراد الذين يمكن الحصول عليهم من دون إخصاب انطلاقا من كائن واحد بواسطة التناسل البكري او بالفسل، ويوجد في هذه الممارسات نقل النوع إلى تحقيق الاستنساخ التكاثري لدى الثدييات، وصولا إلى البدايات الأولى للاستنساخ لدى الإنسان[2]

---

[1] جان بودريار، المصطنع والاصطناع، ترجمة جوزيف عبد الله، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت،الطبعة الأولى، 2008 ص : 168

[2] كلود دوبرو، الممكن والتكنولوجيات الحيوية، المرجع نفسه، ص:488

فالاستنساخ تعامل مع الجسد في صورة اصطناعية، صورة يفقد فيها الجسد هويته التاريخية، لأن الجسد هو نتاج آلية طبيعية في التاريخ، وليست عملية إنتاج الجسد في شكل طبيعي مسالة تاريخية، يقول بودريار:"الاستنساخ مرحلة أخيرة في تاريخ صنع نماذج الجسد الذي تحول إلى صيغته المجردة و الوراثية وصار الفرد فيه محكوما بتكاثرها في سلسلة... يلغي الاستنساخ جذريا الأم والأب أيضا، وتشابك جيناتهما، وتداخل اختلافاتهما، كما يلغي خصوصا الفعل الثنائي للولادة.[1].

يطرح الاستنساخ إشكالات بيوتيقية عديدة أهمُّها الاستغناء على الروابط العضوية الطبيعية والتقليدية (الزواج)، كما تغيب علاقات الانتماء والنسب عند المستنسخين، وأخطر نتيجة هي التصرف في نموذج الإنسان مستقبلا، فتكون معه نهاية الإنسان الذي انتج العلم والتقنية، يقول بودريار:".. دخلنا مرحلة نهاية الجسد ونهاية تاريخه وتقلباته. وصار الفرد مجرد انتشار سرطاني، أي تكاثر خلية واحدة كما هي الحال في المرض السرطاني.. السرطان تكاثر إلى ما لا نهاية لخلية أساسية من دون اعتبار للقوانين العضوية في مجموع الجسد. كذلك هو الأمر في الاستنساخ، فلا شيء يعترض على إنتاج الذات، على تكاثر بلا حدود من رحم واحد."[2]

الموت الرحيم

من القضايا العلمية الطبية التي دخلت مجال البيوتيقا مسألة الموت الرحيم، والذي يحيل **Euthanasie** حاليا إلى التدخل الطبي الذي يسعى إلى وضع حد لحياة شخص مصاب بمرض عضال أو دخل في حالة غيبوبة دائمة، أو طاعن في السن أصبح جسمه معا هدفا لكل الأمراض ومسكنا لكل الأوجاع أو طفل ولد، أو سيولد بتشوُّه خلقي بلغ الخطورة أو

[1] جان بودريار، مرجع سابق، ص :172

[2] المرجع نفسه، ص :174

بتخلف عقلي كبير، وذلك بهدف تجنيبهم المعاناة والآلام المبرحة .(الموت الرحيم) هو ما يقابل المصطلح الفرنسي **Euthanasie** وترجع جذور هذه الكلمة إلى اللغة الإغريقية **eu** بمعنى جيد، و**thanatos** بمعنى الموت، وبذلك يصبح معنى الكلمة هو موت جيد أو موت مريح وبدون آلام. وهناك من يفضل ترجمته بعبرات أخرى مثل موت الرحمة أو المساعدة على الموت أو قتل الرحمة أو القتل بدفاع الشفقة...

تطرح مسألة توقيف الحياة مشكلا آخر يتعلق بتجديد متى يمكن أن نقول عن شخص ما أنه قد مات بالفعل ؟ ذلك ما يعرف" بمسألة إثبات الموت **le constat de la mort** "فما هو الموت؟ ومتى يمكن أن نثبت حصوله؟ هما سؤالان مختلفان: فالأول ذو طبيعة فلسفية ميتافيزيقية، والثاني ذو طبيعة علمية طبية ويطرح زيادة على ذلك مشكلة أخلاقية .

ويتمُّ في هذا الإطار التميز بين ثلاثة مستويات للموت: الموت الإكلينيكي ويتمثل في التوقف الكامل والمستمر لوظائف الجسم، والموت البيولوجي الذي يتمثل في توقف نشاط كل الخلايا والأنسجة بشكل تدريجي ينتهي بانحلال الجسم، والموت الأنطولوجي كانفصال المبدأ الحيوي عن الجسم أو ما يعرف عند القدامى بانفصال الروح عن الجسد.

والقيم الأخلاقية التي تستبطنها الحياة ظاهرة في التشريعات القانونية التي عرفتها البشرية، فالخلاف التقليدي بين المدرسة العقلية، والمدرسة الوضعية في تشريع الإعدام يظهر عن أهمية الحياة في المخيال البشري، فالحق في سلب حياة الآخر ليس مبررا، إذ لا يمكن لأي تشريع مهما كانت صفته أن يبرر سلب حق الحياة من الآخر، ولذا فإننا نجد في هذا الخلاف تأصيلا لإشكالية الموت الرحيم الأخلاقية، وقد كانت المرجعية النظرية للمسألة مع الفيلسوف الألماني ايمانويل كانط **kant** الذي طابق بين قاعدة "الاستقلال الذاتي للإرادة" و"القدرة على التشريع الذاتي"، والتي تمنح الشخص ككائن عاقل حقّ التشريع لذاته، واتخاذ القرار، والمعضلة تكمن في أن قرار الاختيار أي اختيار الموت، يتعارض مع مطلقية القيم

المؤسسة، فالقول المأثور عن الفيلسوف كانط: لو كانت سعادة العالم بأسره في قتل طفل بريء لكان العمل لا أخلاقيا" .

فالقتل يبقى قتلا مهما كانت المبرّرات المفتعلة، فاتخاذ القرار بتوقيف حياة المريض بحجة ان له الحق في ذلك غير مبرّر أخلاقيا، وان كان مقبول اجتماعيا، ولكن الآخر مهما كانت قرابته من المريض لا يملك حق اتخاذ القرار نيابة على المريض لأن ملكية القرار مرتبطة بصاحب الكيان، فالشعور بالحياة مختلف، ومطبوع بتجربة الفرد الذاتية، وفي النص التراثي الذي يظهر نوعية العلاقة بين الآباء، والأبناء:" هم منكم وانتم لستم منهم " فالوالد يبقى قلبه معلّقا بولده، ولكن بالنسبة للولد الأمر مختلف، وعليه فإنّ قرابة المريض لا تُبرِّر اتخاذ القرار.

كما نجد أن نوعية الحالات التي تصادف العلماء والأطباء مختلفة ومتباينة تبعا للحالات، حيث أن معايشة الوضعية مختلفة عن التعاطي معها نظريا، فهل يلاحظ، ويسمع عن قرب لآهات المريض، وتأوهاته يحاكي الجالس في المعهد الأكاديمي أمام المكيف، والذي يفكر منقِّبا في كتبه عن مبررات القرار.. يقدّم لنا هانس جوناس **Hans Jonas*** في كتابه حقّ الموت **Le Droit de Mourir** نماذج من هذه الحالات، حالة المريض الواعي بعدمية العلاج، وبإشرافه على النهاية، والذي يعلن بموافقته على عدم إعادة المحاولات العلاجية له على إنهاء، وفض كل نزاع أخلاقي أو قانوني في المسألة.."[1]

* فيلسوف الماني:1939/1903 من مؤلفاته: مبدا المسؤولية، حق الموت...

[1] **Hans Jonas, le droit de mourir,trad du l'allemand:philippe ivernel rivages poche petite biblotheque,paris p:34**

المبحث الثاني: البيوتيقا

أسس البيوتيقا

لا يمكن فهم البيوتيقا إلاّ من خلال الأسس، والركائز التي أقيمت عليها، وهي مؤشرات الأشكلة فيها، وقد حددت في أربع مبادئ من قبل كثير من الباحثين، والفلاسفة، وهي: مبدأ الاستقلالية **Autonomie** . ومبدأ الإحسان، **Bienfaisance** ومبدأ عدم الإساءة، **Non Malfaisance** ومبدأ العدالة **Justice.**

الاستقلاليةAutonomie

الكائن فردية متميزة، من حيث البناء العضوي، ومن حيث استقلاله النفسي، فإرادة الفرد تعبير عن هويّته، وكينونته، وهذا المبدأ الذي قامت عليه البيوتيقا كمؤشِّر للأشكلة الأخلاقية، وعلى حدِّ تعبير ميشيلا مارزانو المبدأ الذي يقرّ بأنّ كل مريض هو شخص مستقلّ، وقادر على الاختيار، واتخّاذ القرار[1].

وهو مبدأ يحمل دلالات عديدة، وقد اختصرها الأستاذ عمر بوفتاس في ثلاث دلالات، تظهر الأولى ـ على حد توصيف بوفتاس ـ في دلالة احترام الإنسان التي يحملها مبدأ الاستقلالية الذاتية، وهي ذات وجهين:" معاملة الأشخاص كفاعلين مستقلين، اما المبدأ الثاني فيقتضي حماية الأشخاص الذين فقدوا استقلالهم الذاتي كالمتخلفين عقليا والسجناء..[2]

أما الدلالة الثانية فتظهر في الربط الذي يقيمه البعض من المفكرين بين" مبدأ الاستقلال الذاتي، و "حق المرضى في حماية من العواقب الوخيمة للقرارات التي قد تفرض تلقائيا من جهة سلطة معينة" والدلالة الثالثة للمبدأ تأخذ شكل وجوبي يفرض، ويفترض قيام الجهاز الصحي ببذل الجهد في تلبية حاجيات المرضى.[3]

---

[1] **Michela Marzano, l'éthique Appliquée, ibid p:21**

[2] عمر بوفتاس، البيوتيقا، افريقيا الشرق، المغرب، 2011 ص:93

[3] المصدر نفسه، ص:93

والسؤال الأخلاقي الذي يواجه هذا المبدأ التقاطع بين مبدأ الاستقلالية ومبدأ الكرامة الإنسانية التي هي القيمة الخلقية المركبة التي تحايث الوجود الإنساني، وجملة الصفات والأحكام الخلقية التي ترافق الوجود البشري، فهي تضمُّ قيماً تقريرية، وقيما وجوبية، ومن أهم المضامين التقريرية لمبدأ الكرامة كرامة الجسد التي تشكل حقيقة وجودية مستقلة وثابتة لا يعتريها النقص، أو التغيير مهما تغير شكل الجسد، رغم إننا نجد أن بعض المعتقدات الثقافية قد كرّست بعض التصورات مثل انتقاص الكرامة بالمساس بالجسد مثل محنة الأنثى في المجتمع العربي، ففقد غشاء البكارة عند الأنثى نزول بها إلى درك أسفل، وجحيم داخلي، وموضوعي، يودي بها في جلّ الأحوال إلى التيه والضياع خصوصا داخل المجتمع الذكوري، فهل تتعلّق الكرامة بجزء من أعضاء الجسد!!!..ولا نريد في هذا السياق القول بضعف الرابطة بين مبدأ الكرامة والجسد، بل نهدف إلى بيان أهمية النظر إلى الكرامة من خلال المنظومة المتكاملة للقيم الأخلاقية، وليس من خلال مؤشر واحد الذي هو الجسد، فالجسد آلة الذات في بيان وجودها، ومجالها الفعلي، فهو وسيلة وليس غاية في ذاته.

فمبدأ الكرامة الإنسانية تعبير أنسب عن هذا المؤشر البيوتيقي، الذي هو استقلالية الشخص، فالأصل في مبدأ المعاملة البشرية ينطلق من ""حق الإنسان الأول، أن يعترف به كإنسان، وألا يعامل العلم الذات الإنسانية كـ "شيء" وينتج عن ذلك أن الكرامة الإنسانية تقتضي احترام الفرد في خصوصيته وهويّته الوراثية والثقافية، وينعكس ذلك على المستوى القانوني بفكرة مفادها أن الغير يجب أن ينظر إليه ويحترم بمعنيين: أنه مختلف ويجب احترام اختلافه، و لأنه يمثل الذات الإنسانية[1].

[1] محمد المصباحي، وآخرون، فلسفة الحق كانط والفلسفة المعاصرة، كلية الآداب والعلوم الانسانية، الرباط، الطبعة الأولى 2007 ص: 248

المبحث الثاني: البيوتيقا

مبدأ الإحسان

الاحسان قيمة خلقية عاطفية تقابل العدل القيمة القائمة والمبنية على العقل، والتعليل العقلي، والعلمي لمبدأ الإحسان يشير إلى تحرُّر هذه الصفة من المعايير، والاعتبارات العقلية، والمنطلقات التي يعود إليها الإنسان هي الاعتقاد بتعالي الدلالة الإنسانية عن كل اعتبار إثني أو سياسي، فالجوهر الإنساني هو المبرِّر الوحيد الذي نعلل به علاقاتنا ومعاملاتنا مع الآخرين، والبيوتيقا كمقاربة أخلاقية للطب، والبحث البيولوجي تجد في مبدأ الإحسان إلى الغير منطلقا شرعيا، ومشروعا في التعاطي البحثي مع الإنسان، فحسب توم بوشامب **Tom Beauchamp*** يشمل الإحسان على نحو أوسع جميع أشكال النشاط الهادف إلى الفائدة أو تعزيز الخير للأشخاص الآخرين، ومساعدتهم على تعزيز المصالح الهامة والمشروعة، وغالبا عن طريق منع أو إزالة الأضرار الممكنة.[1]

والاختلاف الموجود بين الفلاسفة يكمن في تقنين الضوابط لظاهرة الإحسان، فهي هناك مبررات تلزمنا بالإحسان، والتضحية من أجل الآخرين، والنظريات الخلقية في السياق قد تباينت في وجهات النظر، حيث تطفوا على السطح نظرية الواجب الكانطي التي توجب الالتزام بمبدأ الاحسان على أساس قاعدة الواجب الصرف الكامن في كل طبيعة إنسانية، فالفعل البشري صادر عن وعي بالإرادة والحرية والاستقلالية، فكل سلوك نابع من العقل النظري يستوجب التعميم، وصالح لأن يصبح قانونا كلّيا للبشرية

*فيلسوف أمريكي، متخصص في فلسفة دافيد هيوم، وفي فلسفة الأخلاق وفي البيوتيقا، وأخلاقيات الحيوان، أستاذ في جامعة جورج تاون، له مؤلفات مشتركة، منها مع الكسندر روزنبرغ: هيوم ومسالة العلية 1981 ومع جيمس ف شيلدرس مبادئ اخلاقيات الطب 1985

[1] أحمد عبد الحليم عطيه، وآخرون، الأخلاق التطبيقية. دفاتر فلسفية القاهرة .العدد: 9 السنة: 2015 ص:70

المبحث الثاني: البيوتيقا

مبدأ عدم الإساءة

تحيلنا الملاحظة الأولية لهذا المبدأ إلى مبدأ الهوية، أو مبدأ الذاتية في العقل المنطقي، فالعلاقة بينه، وبين عدم التناقض تكمن في المبعد الصوري، فهو صورة سلبية لمبدأ الهوية، فمبدأ عدم الإساءة صورة سلبية لمبدأ الإحسان، فإذا كان هذا المبدأ يلزمنا بالالتزام أخلاقيا اتجاه الآخرين بأداء واجبات نحوهم من قبيل العناية بهم، وعلاجهم، والسهر على حمايتهم، فإن مبدأ عدم الإساءة يقيم سقفا للضرر المحتمل في الفعل الأخلاقي، ومن الأشكال التي يعمل هذا المبدأ على الإقلال منها الأخطاء الطبية، والخفض من نسبة الأضرار الممكنة في العمليات الجراحية، فهناك أخطاء غير قابلة للغفران، مثل بتر الطبيب للعضو السليم بدلا عن العضو العليل، فالأخطاء الطبية واردة، وممكنة، ولذا عملت المنظمات الحكومية، والمدنية في الدول المتطورة على ضبط، وتأطير هذه العمليات بغية تفادي اكبر ضرر ممكن.

مبدأ العدل

العدل كقيمة أخلاقية هو التوازن القائم بين الحق، والواجب، فإذا كان من حق المريض على الطبيب أن يعالجه كما تعارف فلاسفة الأخلاق قديما، فهل من واجب الطبيب أن يعالجه دون مقابل، للإجابة عن هذه المسألة نصادف إجابات تقليدية مثالية كانطية، وتقليدية نفعية، فمبدأ الإحسان يلزم الطبيب بعلاج المريض، فحاجته إلى العلاج مبرر كاف لواجب العلاج.

ولكن انطلاقا من القراءة الموضوعية لموجبات العلاج، والتي تقتضي توفير الرأسمال اللازم لتجهيز العيادة الطبية، لزم مراجعة مبدأ النفعية القائل بتوفير السعادة لأكبر عدد من الناس، حيث يكون سلبا لحقوق الأطباء في تقاضي أجور العمل، والجهد، ولهذا حصل توجه جديد لنظرية جون راولس في بناء تصور حول العدالة، فبعد اعتماد:".. مبدأ المساواة

الأساسية للأشخاص(مساواة صورية)..وأمام التفاوت الاقتصادي والاجتماعي الموجود فعليا بين البشر، فإن الطريقة الوحيدة لاستعادة العدالة والمساواة هي البحث عن تنظيم القوانين، المؤسسات اقله في الحد الأدنى، لمصلحة الأكثر حرمانا(مبدا الاختلاف) حتى وان تطلب الامر الحماية والمساواة في اتاحة الخدمات للجميع(مساواة الفرص)."[1]

".

[1] غي ديران، البيوتيقا، ترجمة: محمد جديدي، جداول، بيروت، الطبعة الاولى:2015 ص:88

المبحث الثالث

المبحث الثالث أخلاقيات الوسط

مدخل

تحدّد الأخلاق في سياقها التقليدي ضوابط الحياة الإنسانية، بمستوياتها المتعدِّدة، فردية كانت، أو جماعية، ومسار التأسيس الأخلاقي المتأزّم عبر التاريخ سمة مميّزة للبحث، وللنظرية الأخلاقية، ومردُّ ذلك المرونة التي تكتنف العقل البشري، فهو سيرورة، ومخاض تفاعل بين مجموعة من العناصر الثقافية والذاتية، إذ نجده يسير في حركة خطّية، وعمودية تجعل من النظرية الأخلاقية مفاهيم زئبقية، ورؤى نسبية.

والعلم أخطر مؤشّر على سيرورة الفلسفة الخلقية، فنتائجه الباهرة فتحت مغالق كانت أمام العقل ألغازا يستحيل تجاوزها، كما طرحت في نفس الوقت إشكالات على مستوى البيئة، وعلى مستوى الكائنات الحيّة بشرا كان أم نباتا، ام حيوانا.

ومن أخطر الاستتباعات الناجمة عن العلم التلوثّ البيئي، الذي هو نتاج حتمي للتقنية العلمية، لأن حاجة التقنية للطاقة الحرارية، وآلية استهلاكها تفترض فضاءَ خاصا للنفايات، فكانت البحار، والأنهار الحلّ الأمثل لهذه الأزمة عند المؤسّسات الكبرى، كما كانت مصادر الطاقة الطبيعية هاجسا عند رواد الرأسمالية الصناعية، والتجارية، والذي طرح سؤالا أخلاقيا رئيسا هو: هل الغايات تمنح المشروعية للوسائل؟ وبدأ التساؤل عن الحق في بيئة نظيفة، وسليمة أمام الحقّ في ملكية الفرد لمؤسّسات اقتصادية، و تجارية.. فبدأ السجال الفكري حول أخلقة البيئة، أو تبيئة الأخلاق، فكانت الفلسفة الخضراء أو التوجُّه نحو اخضرار الفلسفة.

يفتح سؤال الفلسفة على البيئة آفاقا جديدة أمام الإنسان، فمن سؤال التصنيف القيمي للكائنات الحية، إلى حقوق هذه الكائنات الحية، والسؤال الذي يطرح نفسه كيف نبرِّر ملكية

بعض الكائنات الحيّة المراتب العليا في التصنيف، وتبقى البعض منها في أسفل التصنيف الإنساني، وهل يبرِّر هذا التفاوت غياب الحق عند البعض من الكائنات.

كما أفرزت التطوّرات التقنية الحديثة والمعاصرة عالما اجتماعيا جديدا، يتفرّد بأخلاقيات جديدة، عالم المعلوماتية، أو عالم أصبح السيد فيه الحاسوب، الصورة الجديدة للعقل البشري، صورة تجاوز فيها قدرات العقل الصانع نفسه، فألغى الحدود الجغرافية، والترسيمات الإقليمية لمجال الدولة، وتجلى للعيان أن معاهدة وستفاليا في تأسيس الدولة القومية ليست إلا حلاً مؤقّتا لنزاع البشر، فانهيار، وتهاوي مؤسّسات الدولة الوطنية أمام الثورة المعلوماتية كان مؤشّرا على ملامح نظام عالمي جديد، وسلطة تحمل بعدا كوسموبوليتية حلم بها البشر، وفلاسفتهم منذ القدم، وبعدا تتداعى فيه الهوية الثقافية للأمم.

وفي نفس الوقت التي أسقطت فيه الثورة المعلوماتية حدود التواصل بين البشر، ظهرت نماذج من الصراعات لا ترق بالمستوى المناسب للتطور الذي تعيشه، نعرات إثنية في التنامي، وصراعات من أجل مصالح وهمية، وضيقة، وازدواجية في الخطاب، وازدواجية في المعاملات الدولية مع المسائل السياسية، وأصبح الكذب لغة الخطاب الأثيرة في عالم السياسة، وفي عالم الأعمال، وبدأ التساؤل عن السبل الكفيلة لأخلقة العلاقات الدولية، وأخلقة الممارسات الإدارية داخل الدولة.

كما أصبحت المعرفة، والمعلومة في هذا العالم الجديد ملك للجميع، ولم يبق للمبدع خصوصاً في عالم البرمجة، وأنظمة الكمبيوتر مجالا خاصا به، فمبدأ الملكية العلمية، وحقّ امتلاك المنتوج، أو الأثر في هذا العالم إلى زوال، وكأن نبوءة كارل ماركس بعودة البشرية إلى النظام المشاعي بدأت في التحقق.

وقد تركت الثورة المعلوماتية نتائج خطيرة على مستويات عديدة، لمست الحميمية الشخصية، فأصبحت أسرار الفرد حوادث عامة يتنكّت بها الجميع، وموضوع للفرجة،

فتراجعت الثوابت، والخطوط الحمراء في شخصية الفرد، وأصبحت كيانات الأفراد فضاءا مفتوحا للجميع..

من هنا ظهر فكر أخلاقي جديد يحاول ضبط الممارسات الإنسانية، وأخلقتها، في كثير من المجالات المعرفية، والإنسانية، أطلق عليها الأخلاق التطبيقية، أو الأخلاق الجديدة، والتي شملت: الوسط البيئي (أخلاقيات البيئة)، ومجالات المعرفة، والعلم، (أخلاقيات العلم)، ومنها ما ارتبط بالأجهزة التقنية مثل الحاسوب، واستتباعاته الأخلاقية (أخلاقيات الحاسوب)، والتي سنحاول التعاطي معها ضمن مطلب أخلاقيات المعرفة، التي سنسعى إلى تسليط الضوء فيها على أخلاقيات المعرفة عموما، ثم نتعرض لأخلاقيات الحاسوب قائد الثورة المعلوماتية في هذا العصر، والمواثيق المقترحة في أخلقة الظاهرة.

أخلاقيات البيئة

تعتبر البيئة المجال الفيزيائي، والحيوي الأول الذي تمارس فيه الكائنات الحية نشاطاتها الطبيعية، والعضوية، فمنها أصل الوجود، ومنها الاستمرار في الوجود، وإن كان هذا التوصيف يندرج في البحث الميتافيزيقي أكثر منه في السياق العلمي

ويعود تاريخ النحت الاصطلاحي لكلمة الايكولوجيا علم البيئة إلى العالم الألماني ارنست هيكل* **Ernst Heinrich Philipp August Hæckel**

ايكولوجيا مشتقّة من الأصل الإغريقي أويكوس باليونانية **οἶκος** أي ما يحيط بالشيء ويصبح مكاناً لمعيشته، ولوجي **λογία** أي العلم أو الدراسة أو المنطق أو القانون فهي دراسة التفاعلات بين الكائنات الحية، ومحيطها علم المسكن أو علم شروط الحياة، وقد استخدمه

* 1919/1834 فيلسوف وعالم أحياء الماني، من مؤلفاته:

Les Énigmes de l'univers ،Histoire de la création des êtres organisés, d'après les lois naturelles, ،Les Merveilles de la vie ،Anthropogénie ou histoire de l'évolution humaine

المبحث الثالث أخلاقيات الوسط

في البداية ليشير إلى فرع من البيولوجيا العضوية يهتم بدراسة العلاقات التي تربط أعضاء كوكب الأرض باعتباره منزلنا نحن البشر. وعندما استعمل عالم البيولوجيا البلطيقي جاكوب فون يوكسكل **Jakob Von Uexkull** في العام 1909 مصطلح البيئة **Environment** ليدل على الشروط المادية المحيطة بالكائن الحي، اتخذت الإيكولوجيا المعنى الذي قدمه هيكل:" العلم الذي يدرس العلاقات التبادلية بين الكائن الحي والبيئة المحيطة به"[1]

ويعرِّف أصحاب التخصُّص الايكولوجيا بأنّها: "الدراسة التي تبحث عن العلاقات التفاعلية بين المنظومات الطبيعية والحية، وبين بيئتها..وهي تتعلق أيضا بالتداخل القائم بين الوسط الفيزيائي، وجميع المؤثرات الواقعة على المنظومات الأخرى.[2]

وهي أيضا:" العلم الذي يدرس العلاقات المتبادلة بين الكائنات الحية والبيئة التي تعيش فيها، ويتّخذ موضوعا له المنظومات البيئية النهر والبحر، والغابة، والصحراء.. والنطاق الحيوي.. والكرة الأرضية ككل التي تعد النطاق الايكولوجي الشامل الذي تعشش فيه المنظومات والنطاقات الفرعية"[3]

ويقسّم علماء البيئة حقل دراستهم إلى جملة من المجالات، تأتي في المرتبة الأولى المنظومة الطبيعية الإحيائية، الطبيعة دون تدخل الإنسان، موارد طاقة، وعناصر رئيسة في التنمية البشرية، ويمكن تصنيفها إلى ظواهر جامدة، وظواهر حية، والتي لا تستمرّ الحياة بدونها، فالأكسجين، والعناصر الكيميائية في الطبيعة أصل الحياة، وسرّ استمرارها، والكائنات الحية من نبات، وحيوان يستمدّ الإنسان عناصر وجوده العضوي.

---

[1] معين روميه، الايكولوجيا العميقة، مقال منشور في موقع :www.maaber.org

[2] **Aulay Mackenzie, Andys.Ball,Sonia.R.Virdee, l'essentiel en Ecologie, Berti édition,2000 Paris, p:1**

[3] ميكال زيمرمان، وآخرون، الفلسفة البيئية، تر: شفيق روميه، عالم المعرفة، الكويت، العدد:332 السنة 2006 ص: 7

المبحث الثالث أخلاقيات الوسط

والمجال الثاني الذي يشكّل عناصر البيئة هي المؤسّسات الثقافية المادية، على قاعدة اعتبار الثقافة منتوج معنوي، وروحي، فهي ذلك الكلّ المركب والمعقّد الذي يشمل المؤسسات المعنوية والمادية، فهي المباني، الجسور، الطرق.. فهي معيار الحضارة، فالبيئة الاصطناعية تعبير عن التقدم الحضاري للأمة، فالهياكل المادية عموما، والعمرانية خصوصا مصدر الدخل القومي كما نشاهد ذلك في الدول التي تستثمر في السياحة، فالبيئة العمرانية الثقافية ملمح تقدم، ومؤشّر حضاري، و يشمل المجال الثالث المنظومة الاجتماعية التي تضمّ المؤسسات التي تنظّم الحياة، والثقافة السائدة أيضا كل ذلك يتحكّم في المنظومتين الإحيائية والصناعية.

وبيت القصيد في هذا المطلب يكمن في البحث عن السؤال الأخلاقي للبيئة، والذي يمكن صياغته في الأسئلة التالية: هل يمكن أخلقة البيئة وفقاً لمعايير القيمة الإنسانية؟ وعلى أي أساس يمكن إقامة أخلاق بيئية ؟ هل الواقع البيئي يتضمّن قيما أخلاقية تفترض علينا التأسيس، أو الصورنة الأخلاقية لأخلاق بيئية تبدأ من الذهن ثم تعمّم على الواقع؟

في البداية ينبغي الإشارة إلى المركزية التي عرفتها الفلسفة الأخلاقية عبر تاريخها الطويل، والتي أخذت أبعادا ثلاث: بشرية، وجنسية، وإثنية.. والتي شكّلت في الراهن التحديات الأساس التي واجهها الفكر الأخلاقي، والتي أنتجت فكر أخلاقي جديد، أو فرضت مراجعات أخلاقية للأخلاق ذاتها.

المركزية والإثنية التي لازمت الفكر الأخلاقي ظاهرة في طغيان القراءات الغربية للفكر الأخلاقي، فتاريخ الفلسفة الأخلاقية يبدأ مع الإغريق من سقراط وسنيكا[**Sénèque**]* وينتهي إلى هانس جوناس، ويورغان هابرماس، وتبقى الأفكار الأخلاقية الشرقية مجرّد حكم، ووصايا عملية فاقدة للتأسيس الفلسفي، كأنّ النظر العميق، والمتخصِّص مرهون بجنس،

* فيلسوف رواقي روماني، ولد بقرطبة وتوفي بروما.

وعرق ثقافي معين، فحكم كونفوشيوس، ولاوتزو، وبتاح حتب، وامينوموبي*، وأخلاق الإسلام، مجرّد شطحات فاقدة لكل تقعيد نظري، ومصورن.

والمؤسف أننا نجد مفكّرين شرقيين يجتهدون في نفي كل أصالة فكرية عند المجتمع الشرقي، والاتجاه الذي انتهجته نظرية التعددية الثقافية في نقد المثالية الأخلاقية الغربية التي لا تجد في مثالية الغير غربي أهلية الاستمداد من ثقافته مبادئ أخلاقية تصلح لاستخدامها في إقامة المجتمع المدني، والتي بدأت مع:" الاعتراض التعدُّدي الثقافوي لقانون التعليم الذي أثار جدلا قوميا في الولايات المتحدة في أواخر الثمانينات وأوائل التسعينات.. حول المراجعة التي أجرتها جامعة ستانفورد لمقررها التعليمي في الحضارة الغربية التي قدمت نسخة اختيارية عن مسارها الثامن للمقرر أبقت فيه العناصر المطلوبة للمبادئ الأوروبية التي تمت قراءتها إلى جانب أعمال كتاب أميركيين من أصل اسباني، وأميركيين من أصل هندي، وأميركيين من أصل إفريقي.... وقام وزير التربية آنذاك ويليام بينيت*(**1943**–) بزيارة ستانفورد لانتقاد هذه التغييرات..."[1]

وتجسّدت المركزية الثانية في تهميش المرأة من الأنساق الأخلاقية التقليدية، حيث ساهمت الفلسفة في إقصاء المرأة من المنظومة الأخلاقية، ويشير الأستاذ امام عبد الفتاح إمام إلى مسالة الاختلاف بين المفكرين حول مرجعية الدونية والضعف عند المرأة، حيث تباينت هذه المدارس في تفسير علة هذا الضعف، وقد تجاوزت المسألة الحدود الشكلية إلى العقل نفسه:" الضعف الظاهر.. هل هو جزء من طبيعتها، أعني أنها خلقت على هذا النحو

* Aménémopé حكيم مصري ترك كتابا عرف بتعاليم اميني موبي، وهو عبارة عن وصايا.

* منظر سياسي وسكرتير التربية في حكومة رونالد ريغن(1988/1985)

[1] جيمس، ب ستيربا، ثلاثة تحديات أمام علم الأخلاق، ترجمة جوان صفير، اكاديميا انترناسيونال، بيروت 2009 ص:123

ام انه شيء فرضه عليها المجتمع .... وامتدّ الضعف ليشمل القوى العقلية، والإمكانات الذهنية، والمهارات.."[1]

ويكشف إمام عبد الفتاح إمام عن وجود مدرستين: "الواقع أن المواجهة بين الطبيعة و المجتمع قديمة قدم الفلسفة ذاتها، فقد بدأت عند اليونان وقسّمت الفكر اليوناني فريقين: أنصار النسبية والمجتمع (وهم السوفسطائية) وأنصار الطبيعة والمطلق وهم عمالقة الفكر اليوناني في العصر الذهبي.. وكان المعلم الأول من أكبر أنصار الطبيعة التي لا تفعل في رأيه– شيئا باطلا ولا تكذب – وهي التي جعلت من المرأة مجرد "هيولي" في حين أنها جعلت الرجل هو الصورة، ومن ثم كان هو الأعلى بحكم الطبيعة لا بحكم العرف أو العادات والتقاليد وما إلى ذلك، وبما أنها جعلت الرجل الأعلى فقد جعلت من المرأة الموجود الأدنى."[2]

وهي الإجابة التي تبنتها المدرسة الأولى، ويمثّلها مجموعة الفلاسفة حيث انحازت إلى الطبيعة التي جعلت المرأة على هذا النحو من الضعف والنقص، يقول:" إذا كان أفلاطون قد لخص من الناحية الفلسفية وضع المرأة اليونانية على نحو ما كان قائما في مجتمعه، فإن أرسطو قد قنن هذا الوضع عندما بذل جهده ليضع نظرية فلسفي عن المرأة، يستمد دعامتها الأساسية من الميتافيزيقا، ثم راح يطبقها في ميدان البيولوجيا، والأخلاق والسياسة بعد ذلك، ليثبت فلسفيا صحة الوضع المتدني للمرأة الذي وضعتها فيه العادات والتقاليد اليونانية[3].

أما إجابة المدرسة السفسطائية من المسألة، فهي تحمّل المجتمع والتاريخ مسؤولية ذلك، وهي إجابة نراها عين الصواب والحقيقة، فالقول بضعف المرأة هو ضعف للإنسان

[1] إمام عبد الفتاح إمام، لوك والمرأة، دار التنوير للنشر، بيروت 2009 ص: 9

[2] إمام عبد الفتاح إمام، روسو والمرأة مكتبة مدبولي القاهرة الطبعة الأولى، ص 187

[3] إمام عبد الفتاح إمام، أرسطو والمرأة، مكتبة مدبولي القاهرة الطبعة الأولى ص :7

ككل، ولا نريد في هذا البحث إثارة ذلك الجدل الذي لم يتحرك كما ذكر أستاذنا إلا لتبرير وضع معطى أو كبت في النفس دفين إلا حاجة في نفسه قضاها.

فالطبيعة دوما تكون ذلك المتّهم الصامت، فالهروب من الموقف، يؤسس دوما بالرجوع إلى تحميل الطبيعة مسؤولية الوضع، الذي لم تساهم فيه الطبيعة بشيء قط، فالجميل لا يخلق إلا جميلا، والقبح لا يكون من الجميل بل من له القابلية لفعل القبيح، وهو الإنسان بدلالتيه رجلا كان أم امرأة، ولا نريد أن نقع في حبال الأشكلة التي لفت هذه المسألة في تاريخ الفلسفة، وإن كنا نعتقد بأن طبيعة الأشكلة في الفلسفة تحتاج هي أيضا لمراجعة، فالقصد الأول عند الإنسان كان الحقيقة، وليس الاختلاف، وقد كانت الحقيقة معروضة في عدة أطباق: دينية، اجتماعية، فلسفية، أما الاختلاف فليس كما تعودنا رحمة، بل هو في الحقيقة نقمة، وبساطة الحقيقة تكون في الابتعاد عن تعقيدات الذات الفردية والجماعية.. فالفرد ابن بيئته، إنها البيئة الثقافية التي كوّنها المجتمع بنفسه، وارتضاها لأحفاده، والمؤسف أن تكون معتقداته الحاصلة من خلال تجربته الشخصية هي المادة المعرفية والسلوكية المقدمة في حصص التعليم والتربية، فموقع المرأة في المخيال الشعبي نتاج لهذه العادات والأعراف، والعودة إلى الأصل تكشف مدى الانحرافات الفكرية التي عايشتها البشرية.

أمّا المركزية الثالثة والتي تمثل القصد في الدراسة، وهي التهميش المتعارف عليه للكائنات الحية، إذ لم يخصص فلاسفة الأخلاق أو المشتغلين بالبحث الأخلاقي مجالا للحيوان، اللهم إلا التساؤل عن أهليته لامتلاك الأخلاقية أم افتقاده لها، وإذا كان المشتغلين بالأخلاق قد أقصوا المرأة من الدائرة الأخلاقية التي رسموها، فكيف يمكن لهم الحديث عن حق للحيوان في الحق الأخلاقي الذي يكون الاحترام المتبادل شكلا أوليّا له.

لقد عمل التهميش والإقصاء الذي مارسته المركزية الأخلاقية لزملاء لنا في الكون الكائنات النباتية، الحيوانية على تمادي بني البشر في إهدار حقوقها في الحياة، على قاعدة افتقادها لملمح الإرادة الفاعلة، والعاقلة، وعلى قاعدة القيادة الغربية للمركز الحضاري في

المبحث الثالث أخلاقيات الوسط

تاريخ البشرية نجد أن مظاهر الإقصاء، والعنف الممارس على الطبيعة الحيّة تحصيل حاصل، إذ أن الإنسان الآخر، أو الغير غربي في مرتبة أقلّ من الأنا الغربي، ولذا نجد أن الاهتمام بالبيئة الحيوانية ظهر متأخّرا.

يذهب بعض المفكرين إلى أن الاهتمام بالأخلاق البيئية بدأ مع بيتر سينغر في سنة 1973.. " ثم وفي عام 1979 أسّس يوجينس هارغروف مجلة فصلية جديدة هي الأخلاق البيئية وانفتحت البوابات وتدفّقت المقالات في ميدان الأخلاق البيئية كما بدأت مقررات جامعية تتوفر على هذا الموضوع.. وبذلك انبثق إلى الوجود حقل جديد كليا في الفلسفة."[1]

وقد صنفت الاتجاهات الفكرية في أخلاقيات البيئة إلى عدة اتجاهات حسب طبيعة النظريات الايكولوجية الرائدة، ويمكن إجمالها في ثلاث نظريات رئيسة: نظرية سينغر، ونظرية ريغان، ونظرية تايلور، والتي اشتغلت على فكرة المركزية البشرية التي تقوم عليها الفلسفة الأخلاقية التقليدية، وفكرة الاعتبارية الأخلاقية، والأصل هو ضرورة المراجعة للمفاهيم الخلقية المتعارف عليها، والعمل على تحيين القيم الخلقية تبعا للظروف الحياتية المتجددة.

نظرية سينغر

تقوم نظرية سينغر في رفض الأسس المعتمدة في القول بالمركزية البشرية في الأخلاق، والتي يحاول فيها دحض الرؤية من خلال نقض الأطروحة القائلة بعدم التساوي بين الجنسين، (الرجل والمرأة) وبين العرقين(التمييز العنصري).، وحسب سينغر فإن للحيوانات ".. مصالح لأنها تتمتع بالقدرة على المعاناة والاستمتاع، بحسب مبدأ الأهمية

[1] ميكال زيمرمان، وآخرون، الفلسفة البيئية، مرجع سابق ص :26

المتساوية، وليس هناك تبرير لاعتبار الألم الذي تشعر به الحيوانات أقل أهمية من حجم الألم نفسه الذي يشعر به البشر..[1] "

وطرح سينغر برنامجا طالب فيه بتغيير جذري في نظامنا الغذائي، والمناهج الزراعية التي تفترض تعاطيا سلبيا مع الكائنات الحية، وعليه فمراجعة مفاهيمنا، ومنظورنا الأخلاقي مسألة ضرورية، لأن الأسس التي أقمنا عليها فكرة التعالي البشري، متوفّرة أيضا في الأنواع الحية الأخرى، من قبيل الحساسية، والألم.. فحياتنا الأخلاقية مبنية على تصوراتنا التي تحمل إمكانية الخطأ بنفس الدرجة التي تكون فيه نسبة الصدق.

نظرية ريغان

كما نجد في نظرية توم ريغان* أيضا مراجعات للمفاهيم الخلقية التي اعتاد عليها البشر في حياتهم الأخلاقية، والتي يقارب فيها بين النظرية الأخلاقية الكانطية، وبين طبيعية الحق الذي يمكن التأسيس عليه لاعتبارية أخلاقية عند الحيوانات، والأصل في الخطأ عنده كامن فيه اعتقادنا بأن الكائنات الحية ليست إلا مجرد أدوات ووسائل لنا، وجدت لخدمتنا، فهي مجرد موارد مخصصة لاستعمالاتنا، وفي نظر ريغان تكون "الأرضية الصحيحة لواجباتنا تجاه الحيوانات وحقوقها علينا هي قيمتها المتأصِّلة التي تتساوى بامتلاكها كاختبار مواضيع الحياة، وبما انّ الحيوانات التي تختبر مواضيع الحياة مخوّلة للحصول على احترام متساو، فإن ريغان يجادل بان علينا القضاء بالكامل على استخدام الحيوانات في العلم."[2]

[1] جيمس، ب ستيربا، ثلاثة تحديات أمام علم الأخلاق، مرجع سابق ص. ص: 50-51

* فيلسوف امريكي (1938-) وأستاذ في جامعة كارولينا الشمالية مختص في فلسفة الأخلاق وفي فلسفة جورج ادوارد مور الانجليزي، صاحب نظرية حقوق الحيوانات.

[2] جيمس، ب ستيربا، ثلاثة تحديات أمام علم الأخلاق، مرجع سابق، ص:52

المبحث الثالث أخلاقيات الوسط

نظرية تيلور* Paul. W.Taylor

النظرية الثالثة التي أسّست للتجديد الأخلاقي، ولأخلاق تطبيقية جديدة انطلاقا من الواقع البيئي (الايكولوجي)، والتي يقرر فيه أهلية الكائنات الحية لامتلاكها الشخصية المعنوية، فالأجناس بالنسبة اليه تكون بمثابة أشخاص معنويين يتمتّعون بفائدة خاصة بهم، اصطلح على نظريته بالفردانية المركزية الحيوية، ويدافع تايلور في نظريته عن أربع فرضيات:"

1. البشر أعضاء في الجماعة التي تعيش على الأرض،
2. الكائنات الحية كلها متعلقة بعضها ببعض من ناحية الاتكال المتبادل،
3. كل كائن حي هو مركز غائي للحياة،
4. التوكيد على التفوق البشري لا أساس له."[1]

طرحت هذه النظريات قراءة جديدة للنظريات الايكولوجية، أنتجت تصنيفات قيمية، فأصبحت هناك :ايكولوجيا العميقة **Deep Ecology** وايكولوجيا سطحية.

الإيكولوجيا العميقة

ابتكر مصطلح الإيكولوجيا العميقة الفيلسوف النرويجي آرني نيس **Arne Næss**[2] في مقالة كتبها عام 1973 في مجلة **inquiry** النرويجية بعنوان «الضحل والعميق: حركات الايكولوجيا بعيدة المدى»، وأشار بذلك إلى الانقسام الصاعد في الفكر الإيكولوجي بين تيارين: الايكولوجيا الضحلة السائدة آنذاك والتي وصفها بأنها تكافح التلوث واستنزاف الموارد

---

* فيلسوف أمريكي [1923–] من مؤلفاته: مبادئ الأخلاق [**Principles of Ethics**][1961] احترام الطبيعة(***Respect for Nature***)(1986)

[1] جيمس، ب ستيربا، ثلاثة تحديات أمام علم الأخلاق، مرجع سابق، ص:54

[2] فيلسوف نرويجي [2009/1912]

الطبيعية، أي تتعامل مع المشكلات البيئية مركزة اهتمامها على صحة، ورفاهية سكان البلدان المتطورة؛ و الايكولوجيا العميقة التي يُعدّ ما سبق مجرد جزء من اهتمامها، لأنها تطرح أسئلة أعمق حول طبيعة المشكلات البيئية.

يوضح آرني نيس هذا الفرق فيما يخص مشكلات بيئية محددة، كالتلوث مثلاً فالمقاربة السطحية بالنسبة إليه تظهر في التقنين الذي ينبغي على المؤسسة الحكومية تشريعه للحفاظ على البيئة، ومجال هذه المقاربة ضيّق، إذ تنظر إلى الأثر البيئي في أفق محدود.

أمّا العميقة في نظر نيس، فهي التي تبحث عن الأثر الذي يلحق بالمجال الحيوي ككل، فلا تركّز حصرياً على تأثيراته على صحة الإنسان، بل على الحياة بأشكالها المتنوعة لأنّ" الأولوية هي للكفاح ضد الأسباب العميقة للتلوث، وليس للتأثيرات السطحية قصيرة الأمد فحسب، فالنظر إلى إقليم محدد، هو تحديد، وتضييق لأفق المسألة، ولذا تهتم الايكولوجيا العميقة بالنطاق البيئي في كليته، فالإيكولوجيا العميقة تسعى إلى فهم المشكلة من خلال علاقتها بالمشكلات الأخرى وبمدى ارتباطها بالقيم، والأفكار والأهداف التي توجّه البشر في نشاطهم، ودور أسلوب الحياة، ومجمل الشروط الحضارية في إحداث المشكلة.

ومن الاستتباعات التي عرفتها نظرية سينغر وريغان، وتايلور مراجعة مبدأ التمركز البشري، فالأخلاق البيئية تدخل بوابة الأخلاق التطبيقية من خلال معاينتها الأزمة الأخلاقية التي عرفتها البشرية منذ مرّ العصور، والتي تظهر في عقدة العظمة التي تحايث الوجود الجسدي للإنسان، حيث نلمس أن الأزمة في الحياة ذاتها مردُّها إلى النفس الإنسانية، وصدق من قال: كل إنسان أضمر ما أظهر فرعون، فالكينونة البشرية متعلّقة بكثير من العناصر الفيزيائية والحيوية والاجتماعية ومشروطة في استمرارها بها.

ولذا اتّجه دعاة الإيكولوجيا العميقة إلى المناداة بإعادة النظر في نظرتنا للكائنات الحيّة، على قاعدة التراكمية التي أسست للنظرة الإنسانية للطبيعة، والتي ساهمت الفلسفة

فيها بشكل كبير في تكريسها، والذي يظهر بشكل جليّ في نظرة ديكارت* التي تدعو إلى سيطرة الإنسان على الطبيعة وتسخيرها لخدمته، والتي تضفي الشرعية العقلانية على تراتبية الكائنات الحية، واستيلاء الإنسان على قمة الهرم، والمطلب الثاني الذي تدعو إليه الايكولوجيا العميقة المساواة الحيوية، والتي تعني كما كان يرى **نيس**Arne Næss أن جميع الموجودات في النطاق الحيوي لها الحق المتساوي في العيش والازدهار وبلوغ أشكالها الفردية الخاصة من التفتُّح، واعتماد مبدأ التبادل بين أعضاء النطاق الحيوي، والذي من خلاله يسهم كل عضو في بقاء الأعضاء الآخرين على نحو تكافلي وتكاملي.

وهذا يقتضي أن كل عضو يمتلك قيمته الأصلية النابعة من هذا الإسهام وليس من خلال نفعه للبشر حصرياً، فالعلاقة بيننا، وبين الكائنات ينبغي أن تكون متعالية على المركزية البشرية،".. فبدلاً من التماهي مع إنيَّاتنا أو مع عائلاتنا المباشرة، على حدّ تعبير مايكل .إ. تسيمرمان ينبغي علينا أن نتعلَّم التماهي مع الشجر والحيوان والنبات، وبالفعل مع النطاق الإيكولوجي ككل. وهذا ينطوي على تغيير جذريٍّ فعلاً في الوعي، لكنْ من شأنه أن يجعل سلوكنا أكثر انسجامًا مع ما يخبرنا العلم بأنه ضروري من أجل حُسْن حال الحياة على الأرض. أي أننا ينبغي أن نمتنع عن فعل أشياء معينة تضرُّ بالكوكب، تمامًا مثلما تمتنع أنت عن بتر إصبعك[1].

واللطيف في الدراسات الايكولوجية أنها نبهت الإنسان إلى أن كل الكائنات لها عالمها، ومثالها المطلبي الذي تسعى إليه فليس الإنسان هو الكائن الوحيد الذي يملك منظومة قيمية، ومثلا يسير نحوها، فإذا كانت المنظومة الأخلاقية مخاض إنساني، فهذا يعني أن اعتبار الحيوانات أدنى درجة على قاعدة افتقارها إلى العقلانية، والأخلاقية، وهو

---

* رينيه ديكارت:1650/1596 فيلسوف فرنسي صاحب: مقال في المنهج، تأمُّلات..

[1] مايكل تسيمرمن، مدخل الى الايكولوجيا العميقة، حوار أجراه: الآن اتكسون، ترجمة الحوار ديميتري افيرينوس، الرابط: www.maaber.org تاريخ الدخول:2015/07/07 التوقيت:17.08

المبحث الثالث أخلاقيات الوسط

الذي يقحمنا في إشكالية الاعتبارية الأخلاقية، والمرجعية المعتمدة في الحكم بأخلاقية الكائن الحي، ففي مقال غودباستر* يدعو فيه إلى إعادة النظر في القاعدة الاعتبارية في الأخلاق، فالأخلاقي ليس هو الذي يتطابق مع تصوّرنا البشري، وتاريخ الفلسفة الخلقية يشير إلى ارتباط الأخلاقية بالعقلانية السمة الجوهرية والفارقية للكائن البشري، فالشيء يكون صائبا ـ على حدّ تعبير الدو ليوبولد ـ عندما يميل إلى صون تكامل واستقرار وجمال المجتمع الحيوي ويكون خاطئا خلافا لذلك :" أخلاق الأرض تغير دور الإنسان العاقل من مستعمر لمجتمع الأرض إلى عضو عادي ومواطن فيه، أنها تقتضي منه احترام الأعضاء الزملاء، وأيضا احترام المجتمع بحد ذاته [1].

الاعتبارية الخلقية نتاج تراكم ثقافي، وكل مخاض فكري من هذا النوع يستتبع مراجعة نقدية للأسس المعتمدة في ذلك، ومن المسلمات الرئيسة في ثقافة الاعتبار الخلقي ارتباطها، وتعلُّقها بالعقل، والعقلانية، فقد تأكّد في التراث الفلسفي أن العقل هو الفصل النوعي، والسمة الجوهرية للإنسان، فهو حيوان عاقل، وقد قام رجال الفكر العربي بمراجعة هذا المبدأ الذي أقيمت عليها الاعتبارية، فعند المكر طه عبد الرحمن على سبيل المثال الأخلاقية هي السمة الأصلية للكائن البشري، وليس العقل.

ولكن الفلسفة البيئية بمراجعتها لهذا المبدأ قد فتحت مجالا جديدا في الأخلاق، فكانت الأخلاق البيئية فرعا من الأخلاق الجديدة، او التطبيقية، ومن المنطلقات التي قامت الفلسفة البيئية بمراجعتها فكرة العقلانية، فهي المرتكز الذي أقصيت به الكائنات الحية من الأهلية

---

* كينيث ي.غودباستر: عالم امريكي معاصر، مدير كلية أخلاقيات الأعمال، جامعة سانت توماس مينيسوتا، من مؤلفاته: الضمير والثقافة المؤسسية و أيضا وجهات نظر حول الأخلاق؛ والسياسات والأشخاص: دراسة حالة في أخلاقيات العمل.. نقلا عن مركز اخلاقيات العمل **Center For Ethical Business Culture** الرابط : تاريخ الدخول : 2015/07/18 الساعة :9.30

[1] ميكال زيمرمان، وآخرون، الفلسفة البيئية، مرجع سابق ص: 147

القانونية، أو حيازتها للحق، فحسب سينغر تحاكي المركزية المعتمدة في تهميش، وإقصاء الكائنات الحية المبدأ الذي اعتمده البشر في التمييز العنصري، والتمييز على أساس الجنس، يقول سينغر:" إن الأسس التي نملكها لمعارضة التمييز العنصري، والتمييز على أساس الجنس هي أيضا أسس لمعارضة التمييز النوعي، لأن أشكال التمييز كافة تسير عكس مبدأ الأهمية المتساوية الذي يشكّل مبدأ مركزيا في علم الأخلاق المنفعي.[1]

ومن بين الاعتراضات التي رفعها الايكولوجيين ضد الاعتبارية الخلقية القائمة على العقل، اعتراض المجال الفعلي للأهلية الخلقية، فالفئة التي تصدق عليها، أو تعبِّر عنها لا تمثل الا نسبة ضئيلة من أفراد البشرية، فالأطفال، والشيوخ جزء من ماصدق المفهوم إنسان، ولكن العقلانية غائبة عند الفئتين، فكيف نؤسِّس إذن اعتبارية خلقية على خاصية العقل، والتي لا تمثِّل، ولاتعبِّر عن الكلّ من الأفراد المشار إليهم؟!

وعليه وجد فلاسفة البيئة في هذه الثغرة إمكانية للتعاطي أخلاقيا مع البيئة، فإذا كناّ نمنح الاعتبارية الخلقية للأطفال، وللشيوخ، وللمعتوهين كحالات هامشية، فما المانع من منحها الاعتبارية، وفي اسلوب تنكيتي يقول أحدهم:".. إذا كنا جديين في اعتبار ان امتلاكنا قدرة معينة تميِّز الفرق بين أولئك الذين يستحقون الاعتبار، واولئك الذين لا يستحقونه، واذا كنا متسقين مع ذواتنا، عندها يجب السماح بمعاملة الحالات الهامشية على غرار ما نعامل الكائنات الأخرى المحرومة خلقيا: ربما يجري الباحثون، من دون وخزات الضمير، تجارب طبية مؤلمة عليهم ويختبروا المنتجات على أطفال غير مرغوب فيهم، وربما تفتح إدارات الألعاب والصيد موسما لصيد الشيوخ، وربما تعد شركة بورينتا طعاما للكلاب من لحم الشيوخ."[2]

[1] جيمس، ب ستيربا، ثلاثة تحديات أمام علم الأخلاق، مرجع سابق، ص:50

[2] ميكال زيمرمان، وآخرون، الفلسفة البيئية، مرجع سابق ص:29

ويظهر في النص معالم المنطق الساخر من التأسيس المتعارف عليه للاعتبارية الأخلاقية، والذي يفقد قيمته التأسيسية من خلال محدوديته في الانطباق، ففئة الشيوخ والمرضى تحد من حجية الاعتبارية الخلقية عند البشر، وتفرض علينا مراجعة القاعدة التأسيسية للأخلاقية القائمة على العقل.

ويقترح المفكر ألدو ليوبولد **Aldo Leopold** مقاربة كلانية holistic approach للأخلاق البيئية زاعمًا أن أخلاق الأرض **Land Ethics** التي يدعو إليها تغيِّر دور الإنسان العاقل من مستعمر لمجتمع الأرض إلى عضو عادي بسيط كمواطن فيه، وتستلزم منه احترامًا للأعضاء الآخرين ولمجتمع الأرض ككل، وهو ما يعبِّر عنه بالضمير الايكولوجي الذي يعني الوعي بالهرمية التراتبية للكائنات الحية في الأرض، والتي يظهر فيها ارتباط المصلحة الحيوية بين المجتمع الحيوي، يقول:" ان كون الإنسان في الحقيقة، عضوا في جماعة حيوية ليتبدى لنا من خلال التأويل الايكولوجي للتاريخ، فالكثير من الأحداث التاريخية، مع أنها فسرت حصريا بلغة المشروع البشري، كانت في الواقع تفاعلات حيوية بين الناس والأرض..[1]

وفي الأخير يمكن اعتبار الأخلاق الجديدة التي تقترحها الفلسفة البيئية، أو أخلاقيات البيئة ثورة نظرية على مفاهيم، ونظريات فلسفية مارست سلطتها، ونفوذها على العقل البشري طيلة عقود من الزمن، وما نستشفه من هذه الدراسات أن ما ورثناه من أفكار أخلاقية ليست إلا اعتقادات، وأحكام خلقية نسبية، منحها البشر عبر السيرورة الزمنية نفوذا على أنفسهم.

[1] المرجع نفسه، ص :148

الباب الثاني

الفصل الأول

1. المبحث الأول:الأخلاق القرآنية
2. المبحث الثاني:علم الأخلاق و علم الأصول
3. المبحث الثالث:الفقه والأخلاق

المبحث الأول

المبحث الأول: الأخلاق القرآنية

مدخل

الاختلاف في الفهم، والتباين في الرؤى، واستقراء التاريخ الإسلامي يكشف عن مسلّمات رئيسة وجّهت الفكر الإسلامي منذ بدء الاجتماع في صورته الإسلامية، حيث كان القرآن موضع خلاف في الفهم، والتفسير، بين المسلمين أنفسهم، فالقراءات البشرية للقرآن كانت بعدد أنفاس الخلائق، فكلٌّ يفهم من زاويته، ولذا عايشت الأمة الإسلامية الاختلافات، في جميع أشكالها خلافية، واختلافية، وكان الخلاف المذهبي، والكلامي، والكلمة الأخيرة كانت للصراع، فأصبح سيداً للعلاقة.

ونستأنس في بيان ذلك، بدراسة الأستاذ عبد الله دراز*، في كتابه دستور الأخلاق في القرآن، والتي أشار فيها إلى غياب البحث المجرّد عن الأخلاق القرآنية في الفكر الإسلامي، إذ كانت جل الدراسات مؤدلجة، ومكيّفة حسب النزوع المذهبي، يقول:"..النظرية الأخلاقية التي يقدّمها هؤلاء تصدر في جانب كبير منها ـ على الأقل ــ عن روح المذهب الذي ينتمي إليه مؤلفوها، إن لم تكن من محض نظراتهم الشخصية، لأن القرآن لا يرد ذكره فيها إلا بصفة مكملة، شاهدا أو برهانا على فكرة أو أخرى سبق الأخذ بها."[1].

ولذا سنحاول في هذه المحطة معالجة، وطرح القيم الأخلاقية القرآنية بعيدا عن سياقاتها الايديولوجية، ويبدو أنّ طريق المعالجة محفوف بمخاطر كثيرة، لأن التراث الإسلامي المعطى لدينا لم يكتب بأقلام مجردة، وتزكية الأنظمة السياسية لبعض العلماء، ومباركته يدفع الباحث عن الحقيقة الموضوعية إلى الحذر من الوقوع في مزالق الخطأ.

---

* مفكر مصري [1894 /1958] من مؤلفاته: مدخل إلى القرآن الكريم، دستور الأخلاق في القرآن...

[1] محمد عبد الله دراز، دستور الأخلاق في القرآن، ترجمة عبد الصبور شاهين، مؤسسة الرسالة، ودار البحوث العلمية ، الطبعة الأولى، الكويت 1973 ص:5

المبحث الأول: الأخلاق القرآنية

كما أن الصراع السياسي الذي عرفته الأمة الإسلامية بعد وفاة النبي الأكرمﷺ بين المكوّنات الفئوية للمجتمع الجديد، وراء التباين الحاصل في فهم النص المحمدي الأصيل، والذي يظهر جليا في علم الكلام، ومدارسه الكلامية، فأهم مسائل هذا العلم مرتبطة بقضايا، وإشكالات سياسية أهمها مسألة الخلافة أو الإمامة، ومسألة الجبر والاختيار، وطبيعة العلاقة بين الحاكم، والمحكوم، والتي كرست لمفهوم الرعايا **Les Sujets** فأصبح الحاكم ظلا لله في الأرض، تكون مشيئته، مشيئة الله، ومن النصوص الشعرية، التي تعكس هذا المنحى قصيدة الشاعر ابن هانئ الأندلسي[1] :

ما شئتَ لا ما شاءتِ الأقدارُ فاحكُمْ فأنتَ الواحد القهّارُ
وكأنّما أنتَ النـبيُّ محـمّــدٌ وكأنّما أنصارك الأنــصارُ[2]

وقد أظهر الشاعر ما أضمره الكثير من الأدباء والعلماء، في هذا الشأن، فالسياسة، أو السلطة وراء كل انحراف فكري أو اجتماعي، أو عقدي، فمعيار الصدقية عند طلاب الحقيقة يكون بنسبة ابتعاد العالم عن السلطة، والذي نجده موثّقا في كثير من الأحاديث النبوية، والتي نجدها عند كثير من الفرق الإسلامية، والنص التالي نجده، بصيغ متقاربة في متون الحديث، وهو برواية أبي هريرة رضي الله عنه قال: قال رسول الله ﷺ:" إذا رأيت العالم يخالط السلطان مخالطة كثيرة فاعلم أنه لص.[3] "

---

[1] أبو القاسم محمد بن هانئ بن سعدون الأزدي الأندلسي 937 – 973م من أعلام شعراء المغرب العربي والأندلس في عصر الدولة الفاطمية، لقب بمتنبي الغرب .

[2] ابن هاني ، ديوان ابن هاني الأندلسي ، دار بيروت للطباعة والنشر، 1980 ص:146

[3] محمد بن إسماعيل الكحلاني، التَّنويرُ شَرْحُ الجَامِع الصَّغِيرِ، تحقيق: محمَّد إبراهيم، مكتبة دار السلام، الرياض، الطبعة: الأولى، 2011 ج:1 ص:121

المبحث الأول: الأخلاق القرآنية

وهذه النصوص غيض من فيض، في التراث الحديثي التي تكشف عن وجوب الحذر من الأخذ بهذا اللون من الأحاديث، وعلى الأخص من العالم الذي تزكيه السلطة، والذي يلزمنا بالتدقيق في كل ما ورثناه من تراث فقهي، أو عقدي، وعليه فالفلسفة الخلقية في الإسلام لا تعكس بالضرورة الأخلاق الأصيلة في الإسلام، بل نجدها منتوج بشري، وتصوّر مذهبي، وشخصي للأخلاق، ولذلك تجد المسلم يضرب خبط عشواء بين المذاهب والاتجاهات الفكرية في الإسلام للوصول إلى الحقيقة الخلقية الأصيلة في الإسلام.

ومن الأسباب التي ساهمت في توجيه القراءات التراثية طبيعة المجتمع العربي ذاته، فانتقال المجتمع العربي من لحظة الارتباط العرقي، العشائري إلى فضاء عام تتصهر فيه الأقليّات العرقية، والإثنية ليس بالأمر اليسير، وهذا ما تؤكّده الدراسات الاجتماعية، فانتقال أي جماعة بشرية من ثقافة القبيلة إلى ثقافة المدينة، ليس هيّنا، حيث يحتاج إلى عناصر سوسيولوجية متعدّدة، في تحقيق هذا الانتقال، فالفكر الذي يقود الحركة، مشروط بظروف، ومؤشّرات متعدّدة أهمّها: الزمن، التدافع، والذي يقع داخل سياق سياسي، سلطوي.

وعليه سنسعى إلى محاولة قراءة الأخلاق القرآنية من المقاصد العليا التي رسمتها الشريعة الإسلامية، حيث سنقف عند كل مشترك أخلاقي بين بني البشر، فالقيم الأخلاقية متعالية على الأفراد المنتمين إليها، فمهما كانت الاختلافات في الفهم، والتأويل بينهم، فإنهم يتقاطعون في كل ما هو أخلاقي.

والغرض من هذا المبحث بيان طبيعة المنظومة الأخلاقية، والتي نصنفها إلى جزأين: جزء ثابت، ومتعال لا يمكن المساس به، أو القول بتغيره، أو التفكير في تغيير ثوابته، مثل الاعتراف بالآخر، وبالكرامة الإنسانية، وحتمية التعايش، وسيادة ثقافة الحب.

أما الجزء المتغيِّر، والنسبي، هو الذي يتغيّر تبعاً للطبيعة الأصلية للكائن، أو لوضعيته، وهذا ما نشهده بحلول القرن الواحد والعشرين، حيث بدأنا نشاهد، ونسمع عن تنازلات أخلاقية أمام ضغوطات التقدم التقني، والاجتماعي.

المبحث الأول: الأخلاق القرآنية

فالقيم الأخلاقية التي نمنحها للرضيع، وللطفل، ليست ثابتة، فالضرورة تقتضي من الجماعة تغيير المنظومة الأخلاقية خلال التربية، لأن الفائض العاطفي من الحنان قد يوجه الشخصية نحو مسار عكسي، كما أن المتغيِّرات الحياتية، والتي تتبع التقدُّم التقني تفرض نمطا أخلاقيا جديدا، فالحاسوب مثلا، والشبكة العنكبوتية تقدُّم للفرد، وللجماعة خدمات معرفية، واقتصادية متعدِّدة، والإشكال القائم أنّنا لا نستطيع إدراك مدى أخلاقية هذا الاستعمال أو عدمه، وهذا ما عرف فيما بعد بالتشظِّي الأخلاقي.

وعليه سنعمل على استخراج النصوص الشرعية التي تؤسّس لهذه الثنائية في التصنيف الأخلاقي الذي نعتقد أن الإسلام قد أقرّ به، على قاعدة الخاتمية، والإنسانية التي كانت عنوانا للرسالة المحمدية، قال تعالى:﴿ **وَمَا أَرْسَلْنَاكَ إِلَّا رَحْمَةً لِّلْعَالَمِينَ**﴾ [1].

كما يمكننا استنطاق مجموعة من القيم الأخلاقية القرآنية التي يقدمها الشارع الحكيم بلغة السلب المنطقي، والقيمي، وهي منظومة قيمية كانت سائدة في المجتمعات السابقة للإسلام، فاستهجانها من قبل الشرع يقرّر شرِّيتها، وانحرافها عن المعيار الأخلاقي الكلّي، والكوني مثل إنسانية الإنسان سواء كان ذكرا أم أنثى، فالفوارق بين بني البشر ليست طبيعية، وتفتقر إلى الأساس الشرعي، وإلى المشروعية، واحتقار المرأة، ووأدها، ينم عن ضعف، وبلادة في الذهن، وجمود عاطفي، ومن خلال هذا الاستهجان نستشف القيم المحمودة، والمرغوبة في القرآن الكريم.

الأخلاق الكونية

القيم الأخلاقية التي أرستها الشريعة الإسلامية، عامة وشمولية لكل بني البشر مهما كانت اعتقاداتهم، واختلافاتهم الثقافية، أو الاثنية، فاستقراء هذه القيم ينبئ بأهليتها للممارسة، وإمكانية تحقُّقها عبر أزمنة، وأمكنة مختلفة، فعمومية الشريعة، وكونيتها نابع من مرجعيتها،

---

1 الأنبياء، الآية:107

المبحث الأول: الأخلاق القرآنية

فقداسة المرجع لا تعلل صلاح الشريعة في نظرنا، بل إن مراعاة الطبيعة البشرية في التشريع في كلّيتها هو مرجع الحجية، فلن يكون التشدق بمطلقية الشريعة الإسلامية دليلا على نجاعة الشرع، بل يكون البحث في الطبيعة البشرية بموضوعية، ونزاهة دليلا على مطلقية القيم الأخلاقية في الإسلام

رسمت الشريعة خطوط القيم الكونية من خلال المنظومة الفقهية، وأصّلتها برهانياً بعلم الأصول، وببيان الأصل الأخلاقي الذي بنيت عليه القاعدة الفقهية، ومع علم المقاصد الذي يعبر عن لحظة الأزمة داخل المؤسسة الفقهية (مدرسة أهل السنة والجماعة)، حيث أقفل باب الاجتهاد بدأ البحث عن مخرج للأزمة الفقهية التي اعترضنها أزمات اجتماعية، وفردية عرفت بالنوازل، فكلّما تيسر الوصول إلى الحقيقة المقصدية كلما أمكن الكشف عن الحكمة من التشريع، ويفسح المجال للفقه الإسلامي ليعالج القضايا التي تستجد بدون تطرُّف وبدون تمييع لروح النص الشرعي.

تقوم فلسفة الأخلاق القرآنية على مصادرتين، الأولى: التوحيد، أو التنزيه المجرّد للذات الإلهية، والثانية في الانخراط الوجودي في الجماعة(الأمة).

التوحيد والأخلاق

أخذت مسألة التوحيد، والتنزيه في الفكر الكلامي الإسلامي مسلكا تجريديا، أضفى عليها طابعا نظريا محضا، كما ترك أثرا سلبيا عند العامة، وعند الانتهازيين من النخبة، حيث ظهرت النزعة التكفيرية بين الجماعات الإسلامية نتيجة لهذا التوجُّه، ونجد في التراث الإسلامي استهجانا للبحث في ذات الله، على قاعدة المحدودية، والعجز الذي يتّصل

المبحث الأول: الأخلاق القرآنية

بالطبيعة البشرية في إدراك مثل هذه الحقائق، مثل الحديث التالي "عَنِ الْوَازِعِ بْنِ نَافِعٍ، عَنْ سَالِمٍ، عَنِ ابْنِ عُمَرَ قَالَ: قَالَ رَسُولُ اللَّهِ (ﷺ): " تَفَكَّرُوا فِي آلَاءِ اللَّهِ، وَلَا تَتَفَكَّرُوا فِي اللَّهِ" [1]

نعتقد أن الأصل في التوحيد، والتعالي الذي نستشفه من الذات الإلهية هو الأفق الأخلاقي، والقيمي للإنسان، فالتسامي، والمطلقية تكون قاعدة في تعلُّق الإنسان بالمطلق، فإذا كانت الحياة الإنسانية محدودة بالجسد، الآلة التي تمكنه من الارتقاء، وبلوغ الكمالات المعنوية، فإن أفق الاستمداد مفتوح، ولانهائي، فالأزلية لا تمنح معنى النهاية فقط بالنسبة للموجودات، بل تضفي عليها آفاقا للعيش في عالم المطلقية فكرا، وسلوكا، فالخلود غاية رئيسة من الخلق، ولذا نجد أن الذات الإلهية من خلال الصفات، أو ما نصطلح عليه بالأسماء الحسنى منبعا للتسامي، والارتقاء الإنساني نحو الكمال.

والتسليم بالعجز، والمحدودية، مسلّمة ضرورية في التعايش مع الآخر، فالاعتقاد بالعظمة، أو ما يعرف في علم النفس بعقدة الدكتاتور، أو مركب العظمة[**Extériorité Complex**]، يتمخّض عنه كثيرا من الانحرافات الخلقية، فالاعتراف بالعجز عن الاكتفاء الذاتي، والحاجة إلى الله يهيئ الفرد لقبول الآخر، والتسليم بضرورة التعايش معه، فمن:".. مبدأ الوحدانية في الإسلام كما يقول روجيه غارودي، ومن الشعور بالارتباط بالخالق.. ينتج الإيمان بالتسامي، أي الاعتراف بالقيم المطلقة بعيدا عن المصالح الأنانية للأفراد والجماعات، والأمم."[2]

---

[1] أبو القاسم الطبراني، المعجم الأوسط، تحقيق: طارق بن عوض الله بن محمد ، عبد المحسن بن إبراهيم الحسيني، دار الحرمين القاهرة، ج:06 ص: 250

[2] روجيه غارودي، الإسلام الحي، ترجمة دلال بواب ضاهر، محمد كامل ضاهر، دار البيروني، بيروت، الطبعة الأولى 1995 ص:17

المبحث الأول: الأخلاق القرآنية

الفطرة الأخلاقية

من البديهيات في الفلسفة اعتبار العاقلية موقع الفصل النوعي، في تعريف الإنسان، فهي الخاصيّة التي يسمو بها الإنسان عن باقي الموجودات، فالعقل هو جوهر، وبه تكتمل الإنسانية، والوقوف عند هذه البديهة يضعنا أمام إشكالات رئيسة أثارها المفكّر المغربي المعاصر طه عبد الرحمن.

يبدأ بمناقشة مفهوم العقلانية، فإذا كانت العقلانية سمة مطلوبة، وليست وجودية أي وجوبية، فكيف يمكن قراءة، وتوصيف الإنسان الطفل أو المبتدئ في اكتساب العقلانية، فهل ينبغي إقصاءه وإخراجه من دائرة الماصدق الذي ينطبق عليه المفهوم، وعلى حد تعبير الأستاذ طه :" أضحى الجميع يتنافسون على نسبة العاقلية، والمعقولية، والعقلانية لما يقولون ويفعلون، لكي ينتزعزوا المشروعية لأقوالهم والتزكية لأفعالهم.."[1].

العقلانية إذن لا تعكس الإنسانية، فالفعل هو البديل لمصطلح العقل عند طه عبد الرحمن، ومعلوم أن الفعل لم يرتبط بشيء قدر ارتباطه بالأخلاق، فيتحدّد تبعا لهذا أن التخلق مقابل للتعقُّل، كما يناقش فكرة أن الأصل في الأخلاق هو حفظ الأفعال الكمالية، حيث يستفاد من المعنى" ..أن الأخلاق أفعال يتوصل بها إلى ترقية الإنسان إلى مراتب لا تدخل فيها هويته ولا بالأولى وجوده، أي أفعال تتعلق بما زاد على هذه الهوية وعلى هذا الوجود، وعلامة ذلك الاسم الذي اشتهر بالدلالة على الأخلاق الحسنة، ألا وهو الفضائل فالفضيلة من الفضل، والفضل هو ما زاد على الحاجة أو ما بقي من الشيء بعد الوفاء بالحاجة.."[2].

---

[1] طه، عبد الرحمن، الحق العربي في الاختلاف الفلسفي، المركز الثقافي العربي، المغرب، ط:2 2006 ص: 173

[2] طه عبد الرحمن، سؤال الأخلاق، المركز الثقافي العري، المغرب، الطبعة الرابعة 2009 ص : 53

المبحث الأول: الأخلاق القرآنية

إذا قرأنا الدلالة من خلال الغائيّة التي تملكها الأخلاق، أو من خلال الاصطلاح الذي تواضع عليها علماء اللغة، وفلاسفة الأخلاق، لوجدنا أنّ الأخلاق مجرّد خصوصيات عرضية لا تتعلّق إلا بالشكل، وبمرحلة في سُلّم الترقّي للشخصية الإنسانية، ويُصبح الإنسان كائن مجرد من الأخلاقية في البدء، وفي التكوين، كما يضع الأخلاق في مستوى التخليق، أو بلُغة فلاسفة الغرب: الأخلاق المكتسبة، فالأخلاقية – كما يقول طه عبد الرحمن –هي وحدها التي تجعل أفق الإنسان مستقلا عن أفق البهيمية، فلا مراء أن البهيمية لا تسعى إلى الصلاح في السلوك كما تسعى إلى رزقها مستعملة في ذلك عقلها، **فالأخلاقية هي الأصل الذي تتفرّع عليه كل صفات الإنسان من حيث هو كذلك**، والعقلانية التي تستحقّ أن تتفرع عليه كل صفات الإنسان من حيث هو كذلك، والعقلانية التي تستحقّ أن تنسب إليه ينبغي أن تكون تابعة لهذا الأصل الأخلاقي."[1]

والأخلاقية ليست في مستوى واحد، بل هي متغيِّرة، ومتفاوتة، فهي نتاج فعل إرادي، وتراكم ثقافي، والقول بثبات الأخلاق، وتعاليها على الزمان والمكان، يقول:" أن هذه الأخلاقية ليست رتبة واحدة، وإنما مراتب مختلفة، أدناها رتبة الإنسانية التي تكتفي بأخلاق مجردة لا يقين في دوام نفعها وحسنها، تليها رتبة الرجولة التي هي كمال الإنسانية، ثم رتبة المروءة التي هي كمال الرجولة، وأعلاها رتبة الفتوة التي هي كمال المروءة."[2]

من هنا نصل مع طه عبد الرحمن إلى القول بأن الأخلاق هي الأصل الأول في الطبيعة البشرية، وتكون النظرية الأخلاقية القرآنية قائمة على جملة من المسلّمات القبلية، أو الأكسيومائية ــ بلغة الرياضيات الحديثة على قاعدة اعتبارها قضايا مبرهنة، وبديهية في آن واحد ــ في الشرع الإسلامي، أهمُّها فكرة: **الميثاق الأول، والأخلاق الكونية.**

---

[1] المصدر نفسه، ص : 14

[2] طه عبد الرحمن ، الحق العربي في الاختلاف الفلسفي، مرجع سابق ص : 189

المبحث الأول: الأخلاق القرآنية

والتسليم بهذه المصادرة عند طه عبد الرحمن، يغلق أبواب الجدل بين علماء الكلام حول العلاقة بين الشرع، والعقل، والتي يجدها قائمة على مغالطة منطقية، فلا فرق ربين الشرع والعقل أصلا، يقول طه:" لا يمكن أن يتوصل بين العقل والشر إلا إذا جرى بين ذي العقل – أي العاقل– وبين ذي الشرع – أي الشارع – ما يشبه الاتّفاق، ويكون مضمون اتّفاقهما هو أنّ ما يدركه الأول هو نفسه ما يقرُّه الثاني، والعكس بالعكس، أي أن ما يضعه الثاني هو عينه ما يفهمه الأول، إلا أن الشارع هنا ليس شارعا إنسانيا، وإنما شارعا إلهيا، والإله يستحيل في حقه أن ينقض الاتفاق، في حين يجوز أن ينقضه الإنسان، لذلك يكون الاتفاق من جانب الإنسان العاقل عبارة عن تعهّد ملزم، فهو يتعهّد بأن يكون عقله موافقا للشرع ومخالفا للهوى."[1]

والمصادرة الثانية التي يقيم عليها طه عبد الرحمن الأخلاق القرآنية من خلال مسلّمة الميثاق كأرضية لأخلاق كونية عامة، وموحّدة، هي البعد التأسيسي لأخلاق الميثاق، فهي قبلية، ومتعالية، ومطلقة في طبيعة معاييرها، ومنها يستمد العقل قواعده الخلقية في تقييم الأفعال، فالمادة المعرفية، والتقييمية للضمير الخلقي سابقة لوجوده الانطولوجي، فمحدودية العقل دليل عند **(طه عبد الرحمن)** لبيان حجية أخلاق الميثاق، كما أنها مؤسّسة على عقد سابق بين الشارع، والخلق، يقول:".. لمّا كان العقل هو الذي يطلب هذه الأخلاق، حتى يكتمل ويستقيم، استحال أن يكون هو نفسه مؤسسا لها.. وعلى هذا الأساس فإنه يلزم أن يرجع هذا التأسيس.. للشرع لعلو مرتبته على العقل واستغنائه بنفسه.. يتبين أن الأخلاق لا يمكن أن تقوم على ميثاق يحصل بين البشر وحدهم، ولا بالأحرى بين البشر وما دونهم، لأن مثل هذا الميثاق لا ضمان فيه.. والضمان.. مع الثبات الذي يميز الميثاق.. فطالما الإنسان يحفظ عهده له، فلا يخشى أن يضرّه تقلب عقله.."[2]

---

[1] طه عبد الرحمن، سؤال الأخلاق، ص: 157

[2] المرجع نفسه، ص:158

المبحث الأول: الأخلاق القرآنية

وبما أن الأخلاق القرآنية مرجعها الميثاق الإلهي السابق، والاعتقاد في الله كخالق، وكرازق، مشترك فطري بين بني البشر، فالكفر بالله لا ينفي الاعتقاد بوجوده في أعماق النفس الإنسانية، والغرض من طرح هذا التصور بقصد بيان وحدة الأخلاق النابعة من الميثاق.

والإجماع بين البشر حول الخيرية، والشرّية، مسألة شغلت الفلاسفة بحثا، ودراسة من أجل تفسير أصل هذه الوحدة الأخلاقية، وهي التي عرفت في الفلسفة الخلقية، بإشكالية التأسيس الأخلاقي، الذي يغلب عليه في العموم الطابع المشترك، والموحد، فمهما كانت الاختلافات، والتغيرات القيمية في الثقافات، إلا أن هناك مشتركا بينها، يقول طه عبد الرحمن:" هذه اخلاق لا تخص صلاح الفرد الواحد ولا صلاح الأمة الواحدة، و إنما تبتغي صلاح البشرية قاطبة.. بحيث تكون كل بقعة من العالم وطنا له ويكون كل إنسان فيها أخا له ويكون كل كائن سوى الإنسان نظيرا له في الخَلقْ انظر كيف أن الشارع الإلهي خذ الميثاق من البشر، وهم في مشهد واحد، بوصفهم من صلب واحد ينزلون إلى أرض واحدة"[1]

ومن الخصوصيات الرئيسة لأخلاق الميثاق عند طه عبد الرحمن شمول هذه الأخلاق لجميع الأفعال البشرية، فالفعل الإنساني لا يتمظهر في شكل واحد، بل يتعدّد ويتنوع، فالثبات في القيم الأخلاقية القرآنية لا يقتضي نفي مرونتها، وقابليتها للتكيف مع المواقف الجديدة، وإن كانت الحياة في طبيعتها جملة من المواقف المتغيرة، والجديدة، فثبات اليومي يفقد الحياة أهم خاصية جمالية، وجوهرية، والتي هي **الحدث.**

وعليه تكون الأخلاق القرآنية ثابتة، وعامة، ومؤسسة لجميع أفعال الإنسان، فالقول بمبدأ الفطرة الإنساني، في الثقافة الإسلامية يؤكد أيضا هذا الطرح، فهي واحدة عند بني البشر، وتعمل على توجيه الإرادة البشرية نحو الخير الأسمى، ومن النصوص المرسلة في

[1] المرجع نفسه، ص:158

المبحث الأول: الأخلاق القرآنية

العقيدة الإسلامية:" كل مولود يولد على الفطرة فأبواه يهوّدانه أو ينصّرانه أو يمجّسانه"، وقد وردت الفطرة كثيرا في القرآن الكريم في عدّة صيغ، منها قوله تعالى:﴿ **قَالَ بَل رَّبُّكُمْ رَبُّ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ الَّذِي فَطَرَهُنَّ وَأَنَا عَلَىٰ ذَٰلِكُم مِّنَ الشَّاهِدِينَ**﴾ [1] ، وقوله تعالى:﴿ **إِنِّي وَجَّهْتُ وَجْهِيَ لِلَّذِي فَطَرَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ حَنِيفًا ۖ وَمَا أَنَا مِنَ الْمُشْرِكِينَ**﴾[2] .

ولم ترد في صيغة الفطرة أي بوزن فعلة إلا في آية واحدة وهي:﴿ **فَأَقِمْ وَجْهَكَ لِلدِّينِ حَنِيفًا ۚ فِطْرَتَ اللَّـهِ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا ۚ لَا تَبْدِيلَ لِخَلْقِ اللَّـهِ ۚ ذَٰلِكَ الدِّينُ الْقَيِّمُ وَلَـٰكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لَا يَعْلَمُونَ** ﴾.[3]

فالفطرة أصل قبلي قبل الشرائع السماوية، فمعرفة الخير، والتمييز بينه، وبين الشر، تجربة ذاتية، لا تحتاج إلى تأصيل، بل يعمل المجتمع، والشريعة على إكمالها، وقصّة حي بن يقظان في الفلسفة تقرّ بأصالة الخير في الفطرة الإنسانية.

والأخلاقية [La Moralité] كتجربة خلقية فردية تمنح الفرد القدرة على المعرفة، وعلى الحكم بخلقية الفعل، أو القيمة في حدّ ذاتها، وتعاليها لا يتعارض مع ذاتيتها، أي إدراكها، والوعي بها:".. فلكي تكون لدينا أخلاقية – كما يقول عبد الله دراز – لا يكفي أن يتمثّل لنا المثل الأعلى على انه هدف طموح متوثب محلّق، ولا على انه أمر البيئة.. بل يجب أن يمر كلاهما في الضمير، ويتعرض لعلمية إنضاج حقيقية، يخرج منها بمظهر جديد، قائم على مبادئ قانونية، يقويها ويفرضها العقل.."[4]

---

[1] سورة الأنبياء، الآية: 56

[2] سورة الأنعام الآية: 79

[3] سورة الروم الآية: 30

[4] عبد الله دراز، دستور الأخلاق في القرآن، مرجع سابق، ص: 25

المبحث الأول: الأخلاق القرآنية

اجتماعية الأخلاق

الألوهية في الإسلام ليست اعتقادا مجرّدا يفترض الإيمان به فقط، وهذا هو الفخ الذي وقعت فيه المدارس الكلامية، فالدلالة التي تضمنها مفهوم علم الكلام نفسه كانت في توظيف الحجاج العقلي للدفاع عن العقائد الإيمانية، وفي الحقيقة التجسيد الفعلي للعقيدة يكون عبر الفعل، والممارسة، وليس عبر النظر، والحجاج.

فشخصية النبي الأكرم محمد ﷺ نموذج ظاهر، وتجسيد فعلي للعقيدة الكاملة، فقد كان خلُقه القرآن كما هو معروف في الأثر، ويتجلّى هذا في التلازم الوارد في الواجبات الشرعية، يقول غارودي:"..إن الجمع في القرآن **82** مرة بين واجب الصلاة، وواجب الزكاة ذو دلالة بالغة، ــ أي تطهير الثروة بتحويل نسبة إجبارية منها إلى عمل اجتماعي للمعوزين ــ فعلاقة الإنسان بربِّه لا تنفصل أبدا عن علاقته بالجماعة، وتضامنه مع سائر البشر."[1]

ويرى غارودي أنّ منظومة القيم في الإسلام مبنية على التصوُّر الإسلامي للجماعة المدنية، أو للمجتمع المدني في الإسلام الذي يقوم على مفهوم الأمّة، والتي بنيت على مبادئ ثلاث رئيسة:

1. الملك لله وحده: وهو المبدأ الناظم للحياة الاقتصادية.
2. الأمر لله وحده: مبدأ التنظيم السياسي.
3. العلم لله وحده: والذي ينظم المجال الثقافي.

والمنظومة القيمية في الثقافة الإسلامية لا تخرج عن هذه المبادئ، فهي تستمد مشروعيتها من التسليم الكلي للإله، والذي يشكِّل الجوهر الروحي للإسلام، فالقيم المتعلقة بالملكية، والحيازة عائدة بالأصل إلى الله الواحد الأحد.

[1] روجيه غارودي، الإسلام الحي، مرجع سابق ص: 19

المبحث الأول: الأخلاق القرآنية

ومن المسائل التي طرحت إشكالا فقهيا، وأصوليا في المدارس الفقهية الإسلامية مسألة مُلكية الجسد، والتي لا تطرح إشكالا على المستوى العقدي، على قاعدة اعتبارية الفعل، والسلوك، وتعلُّقهما بالفاعل، وعلى قاعدة الخلق، فالجسد كانطولوجيا فردية، هبة ربانية، لا يملك في إيجاده قيد أنملة، ويصبح بوجوده مالكا لجسد لم يسهم في صنعه، وتركيبه.

وقد أثرت هذه الفكرة في توجيه بعض الاعتقادات الفكرية عندما تعلق الأمر بمسألة الولاية، الولاية على النفس، وعلى الجسد، بدءا من حقّ المرأة في التصرُّف بجسدها بإذن الولي، أو بدون وليّ، وظهرت أيضا هذه المسألة في اختلاف الفقهاء في ظاهرة الموت الرحيم **Euthanasia** حيث كانت ملكية الفرد لجسده عائقا أمام الإفتاء الشرعي بجوازه، أو عدم جوازه.

وارتباط الملكية بالله يمنح أفقا للحل أكثر مما يعرقل المسألة، ففهم الحكمة من الخلق، والمقاصد الشرعية التي وضعها الشارع الحكيم تظهر المخارج الشرعية والفقهية لكثير من المسائل.

وإذا تعرّضنا للممارسة الاقتصادية في شتى أشكالها، كإنتاج، وتبادل تجاري، وكإشهار... وأسّسناها على مبدأ الملكية لله وحده سنصطدم أيضا بعوائق أخلاقية تجلّت في اختلافات الفقهاء في مسألة الجواز، أو الحلِّية، والحرمة، وسنتطرّق لها عند تعاطينا مع عينات إشكالية في الأخلاق التطبيقية، وفي نظرنا نذهب إلى القول بأن الشرع لا يعيق التجديد الإنساني للظاهرة الإنسانية، أو الظاهرة الطبيعية الميتة منها، أو الحية، بل يحث، ويوجب على الإنسان العمل على تطوير طاقاته، وإمكاناته، يقول تعالى: ﴿ **يَا مَعْشَرَ الْجِنِّ وَالْإِنسِ إِنِ اسْتَطَعْتُمْ أَن تَنفُذُوا مِنْ أَقْطَارِ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ فَانفُذُوا ۚ لَا تَنفُذُونَ إِلَّا**

المبحث الأول: الأخلاق القرآنية

بِسُلْطَانٍ﴾ [1] فالأصل في البحث العلمي هو الإباحة، وليست الحرمة، والآيات القرآنية صريحة بهذه الدلالات التي تقرّر بالملكية المطلقة لله، يقول تعالى:﴿ لله مَا في السَّمواتِ ومَا فِي الأرْض﴾..[2]

الإنسان في القرآن الكريم حسب غارودي:".. مكلّف بإدارة الملكية في سبيل الله.. وهو المدير المسئول عن ملك الله، لا يمكنه التصرُّف به كما يشاء، ولا تهديمه أو تبديده وفق أهوائه.."[3] فالقيم الأخلاقية في الشرع الإسلامي ليست قيّما متعالية، ومنظومة مجرّدة بعيدة عن المعيش الإنساني، بل تشكِّل جزءا رئيساً في الحياة الفردية.

وتنخرط القيم الأخلاقية في الشريعة الإسلامية أيضا في التجربة السياسية، و التي تتحدّد بالمبدأ القائل:" الأمر لله وحده".. فالعلاقات الاجتماعية في مجتمع المدينة ليست إثنية قائمة على رابط مادي مثل الدم، ــ ففي اللغة العربية نلحظ التوظيف اللغوي لمفاهيم حيوية عضوية مرتبطة بالبيولوجيا، ففَخْذُ العَشِيرَةِ: فرع من العَشِيرة، والبطن أيضا فرع من العَشيرة، وهي جماعة دون القبيلة بُطون قريش ــ أو الماء؛ فمفهوم الطائفة مثلا في اللغة العربية يقوم على مركزية الماء في العلاقات الاجتماعية، وطواف الجماعة على ذلك المركز المادي.

فالقيم الأخلاقية المجتمعية في الإسلام ليست خاصة بالجماعة الإسلامية فقط، بل هي قيم تتسع لقبول الآخر، فالتقعيد التاريخي للرسالة الإسلامية بإبراهيم الخليل عليه السلام كأب للأنبياء، تكشف عن عالمية الرسالة المحمدية، وإنسانيتها، ولذا كانت النزعة القومية في الأمة العربية مشروعا فاشلا، يقول غارودي:" .. ليس هناك مثلا ، فكرة أكثر تناقضا لعقلية هذه الأمة الإسلامية من فكرة القومية، كما يفهمها الغرب أي كسوق تحميه الدولة، وتبرره ميتولوجيا عرقية، أو تاريخية، وثقافية، ترمي إلى جعل الأمة هدفا بحد ذاته يتناقض مع

---

[1] سورة الرحمن، الآية:33

[2] البقرة، الآية:284

[3] روجيه غارودي، مرجع سابق، ص:20

المبحث الأول: الأخلاق القرآنية

الوحدة الإنسانية، التي تعتبر من خصائص التوحيد الذي هو المفتاح الأساس للنظرة الإسلامية إلى العالم."[1]

الأخلاق في الإسلام طبيعة مركبة، من مبادئ فطرية، تملك القابلية لتمثل ماهو ثقافي عند الكائن البشري، وهي تقوم على الطبيعة الأولى التي جبل عليها الإنسان، والتي تتأسس على ما هو قيمي، خلافا للتصور الغربي الذي ينظر الى الطبيعة الأولى عارية من كل ساتر أخلاقي، فالطبيعة الأولى عند فلاسفة الغرب هي الجسد في صورته الحيوية، البهيمية، التي تعود اليها كل مشكل البشرية، في حين أن الطبيعة البشرية في الإسلام هي الطبيعة الموجهة، بالحب، والنزوع نحو التعايش مع الآخر على قاعدة الاشتراك في مبدأ العبودية للواحد الأحد.

[1] المرجع نفسه، ص: 21

المبحث الثاني

المبحث الثاني: علم الأصول والأخلاق

علم الأصول

القراءة الأولية للمفهوم الحدّي لعلم الأصول، أو علم أصول الفقه يأخذ المتلقي إلى منظومة معرفية صورية بالغة في التجريد، تهتم بالأسس البرهانية، والحجِّية للأحكام الشرعية، فهو العلم التنظيري والتأصيلي لعلم الفقه، فالأصولي كما يقول الشيخ عبد الوهاب خلاف* يبحث في القياس وحجيته، والعام وما يقيده، والأمر، وما يدلّ عليه وهكذا..[1]

وأصول الفقه عبارة مركبة من حدين: الأصل، والفقه، والأصل ما يقوم عليه الشيء، وما به يكون، والفقه كحدّ يكون مجال ممارسة السلطة التأصيلية، فالفقه فرع لعلم الأصول، ومعرفة الأصول ضرورة لازمة لمعرفة وإدراك الفقه، فالحقل المعرفي لعلم الأصول هو الحجة، فهو يهتم بطرق استنباط الأحكام الشرعية العملية من أدلتها، في مقابل الفقه الذي يدور حول عمل المكلَّف.

ويعرف محمد تقي الحكيم علم الأصول بأنه:" القواعد التي يرتكز عليها قياس استنباط الفقهاء للأحكام الشرعية الفرعية الكلية أو الوظائف المجعولة من قبل الشارع أو العقل عند اليأس من تحصيلها من حيث الموازنة و التقييم[2]"، فأصول الفقه في صورته يحاكي علم المنطق في الفلسفة، فإذا كان المنطق الصوري فن توجيهي لعمليات العقل

*عبد الوهاب خلاف (1305- 1375هـ / 1888- 1956م)، محدث وأصولي، وفقيه، عضو مجمع اللغة العربية في القاهرة، له مؤلفات كثيرة في علم أصول الفقه. ترك عددًا من المؤلفات(انظر مقدمة كتاب علم أصول الفقه عبد الوهاب خلاف)

[1] عبد الوهاب خلاف، علم أصول الفقه، مكتبة الدعوة الإسلامية، شباب الأزهر، مصر، الطبعة الثامنة، ص:13

[2] محمد تقي الحكيم، الأصول العامة للفقه المقارن، مؤسسة أهل البيت، الطبعة الثانية، 1979 ص:41

الاستدلالية نحو الصواب، فإن علم الأصول هو الضامن العقلي للالتزام بالضوابط الشرعية عند الفقيه.

وتطلق الأصول في علم الأصول على خمسة معان:".. أصل بمعنى الدليل، وهذا ما تعارف عليه الفقهاء، يقال الأصل في وجوب الصلاة قوله تعالى:" أقيموا الصلاة "، أصل هذه المسألة: الكتاب والسنة أي دليلها، ومنه أصول الفقه أدلته." والثاني القواعد الكلية والعامة،" مثل قولهم:" لا ضرر، ولا ضرار: أصل من أصول الشريعة[1].. والمعنى الثالث قيمي حيث تفيد الرجحان، حيث يقال الأصل في الكلام الحقيقة أي الراجح عند السامع هو الحقيقة لا المجاز، والرابع الصورة المقيس عليها: مثل قولهم: الخمر أصل النبيذ، فالنبيذ فرع في مقابله أصله الخمر، خامسا: المستصحب: يقال لمن كان متيقنا من الطهارة وشك في الحدث الأصل الطهارة، أي تستصحب الطهارة حتى يثبت حدوث نقيضها، لان اليقين لا يزول بالشك."[2]

ويمكن قراءة العلم أيضا من زاويتين: تقريرية، وتقييمية، فالعلوم الطبيعية لا تخرج عن فضاء التقرير، ودراسة ما هو كائن، أما علوم الإنسان فتتكفل بالأبعاد القيمية، إذتهتم بدراسة النتائج على ضوء الثوابت الثقافية للمجتمع، وعليه فإن علم الأصول من الناحية التقريرية علم تقريري يتضمن مجموعة من القواعد، والآليات الصورية التي تكفل للأصولي، وللفقيه قيادة منظمة في استنباط الحكم الشرعي، فهي من هذا النحو نظرية مجردة، أي كمادة نظرية يمكن تعلمها، وتعليمها، ومن الوجه القيمي تكون كمجموعة قواعد، ومعايير ضابطة للصدقية، أو الحجية كما يتعارف عليها أهل الاختصاص، وهو الوجه الذي سنستنطق منه المنحى الأخلاقي في العلم.

[1] وهبه الزحيلي، أصول الفقه الإسلامي، دار الفكر، دمشق، الطبعة الأولى، 1986 ص:16

[2] المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

المبحث الثاني: علم الأصول والأخلاق

والنص التالي للمفكّر الإسلامي محمد أبو زهرة* يكشف عن الوجه التقييمي لهذا العلم، أي علم الأصول، يقول:".. و إن مثل علم أصول الفقه بالنسبة للفقه، كمثل علم المنطق بالنسبة لسائر العلوم الفلسفية، فهو ميزان يضبط العقل، ويمنعه من الخطأ في الفكر، وكمثل علم النحو بالنسبة للنطق العربي والكتابة العربية.. كذلك علم الأصول، فهو ميزان بالنسبة للفقيه يضبط الفقيه ويمنعه من الخطأ في الاستنباط.."[1].

الصورة التي تميز العلم إذن هي التقييم، فهو يتقاطع مع الأكسيولوجيا في الطابع المعيارية، والتي تجعله مع الأخلاق في سياق واحد، فالبحث عن الحقيقة الموضوعية يتطلب مقاييس عامة، وموضوعية ولكن الواقع أنها اتسمت بالنسبية في تاريخ البشرية.

الأصول في علم الأصول

القرآن الكريم

من المسلمات التي لا تقبل الشك أن القرآن الكريم المصدر الرئيس في التشريع الإسلامي، بكل مستوياته، فهو الأصل الأول في علم الأصول، والمحك النهائي لكل اختلاف في الفقه، أو في أي مستوى اجتماعي آخر بين المسلمين.

وتصدر القرآن الكريم للأصول في علوم التشريع عائد إلى كثير من الأسباب أهمها الإعجاز العلمي، والتشريعي، الظاهر في الكتاب، وليس إلى نسبته إلى الشارع الحكيم فقط، فالتدبر في الآيات يكشف عن كل ممكن في المستقبل، وكل ما كان كائنا في الحاضر أو في الماضي، وملاحظة بسيطة لعناوين السور في القرآن تظهر لنا هذه الدلالة، حيث نجد في أسماء وعناوين السور التالية: الرعد، النمل، النحل، النور، البقرة تعلُّقا بالظواهر الطبيعية الجامدة، والحية، وفي الأسماء التالية تعلقا بالسياسة، والمجتمع: الأحزاب، المؤمنون،

* محمد أبو زهرة [1974/1898] عالم ومفكر وباحث وكاتب مصري.

[1] محمد أبو زهرة، أصول الفقه، دار الفكر العربي، القاهرة، 1997 ص:9-10

المنافقون، الشورى، والنساء، والأسماء مثل الأنبياء، وآل عمران، ويوسف، ونوح، وإبراهيم والروم، في حقل التاريخ وأسماء: القارعة، القدر، القيامة، في حقل الميتافيزيقا وما وراء الطبيعة، أما الأنفال في حقل الاقتصاد، والأسماء مثل: عبس، الهمزة، المطففين، في حقل السلوك الفردي والأخلاق.*

وعليه يتبين أنّ القرآن الكريم ليس كتابا بالمعنى الاعتيادي بل هو كتاب علم، وتشريع، فهو يحمل من العلوم، والمعارف مالا يمكن الإحاطة بها على قاعدة المحدودية التي تلف الكينونة الإنسانية، واللطيف في الكتاب أن الأصل الأخلاقي يقع في كل المسارات الإنسانية، بحثية كانت، أو سلوكية، وقد صنف العلماء الأحكام القرآنية إلى أنواع:

الأحكام الاعتقادية

والتي تحدّد المداخل والمخارج للاعتقاد الصحيح في الله سبحانه وتعالى، فالشبهات جزء رئيس من انطولوجيا الحقيقة، فـ" .. الحقائق كما يقول ابن الهيثم منغمسة في الشبهات"[1] حيث يجد الأصولي، والمكلف في هذا النوع من الأحكام كل التفصيلات، والمقاييس المطلوبة للاعتقاد الصحيح.

الأحكام الخلقية

وهي جملة القواعد، التي تأخذ صيغة الأوامر، والنواهي التي تحدد للمكلف الخير، والشر من خلال المقابلة بينهما، أو من خلال التفصيل الجزئي لمقدمات الخير، أو الشر، والتي نجدها محايثة لكل التكاليف الشرعية، حيث نلمس في طلب العلم، والمعرفة أيضا التحلي، والالتزام بالقيم الأخلاقية.

* انظر: الأمة والإمامة، علي شريعتي، دار الأمير، بيروت، الطبعة الثانية. 2007 . ص:27

[1] انظر، ابن الهيثم، الشكوك على بطلميوس، تحقيق عبد الحميد صبره، مصر ، ص:4

المبحث الثاني: علم الأصول والأخلاق

الأحكام العملية

وهي جملة من الضوابط "تتعلق بما يصدر عن المكلّف من أقوال، وأفعال، وعقود وتصرفات، وهذا النوع هو فقه القرآن، وهو المقصد من علم أصول الفقه[1]"، والذي يضم فقه العبادات، وفقه المعاملات، الذي يضم أحكام المعاملات من عقود وتصرفات، وعقوبات، وجنايات، وغيرها مما يقصد به تنظيم علاقات الناس بعضهم ببعض، والتي يصنفها العلماء إلى أحكام الأحوال الشخصية، والأحكام المدنية، وهناك صنف آخر من الأحكام المقابل للمدنية، يعرف قانونيا بالجنائية، والتي تحدد ضوابط التعامل مع الجريمة، تفسيرا، وتجاوزا، والتي تسعى إلى حفظ حق الفرد، والجماعة في الحياة، وفي الملكية، وترتبط هذه الأحكام بنوع آخر من الأحكام التي نجدها لازمة لها، وهي أحكام المرافعات والإجراءات المدنية والجنائية، والمتعلقة بالشهادة واليمين، حيث تضبط الالتزام الأخلاقي في إجراءات الحكم، والتي فصلها الشارع الحكيم في الكتاب.

الأحكام الدولية

اهتمّ الإسلام أيضا بتحديد القواعد، والأحكام الضابطة للعلاقات الدولية، فالمجتمع الإسلامي لن يكون المجتمع المتفرد بقيادة العالم، بل هو نموذج لمجتمع الفضيلة الذي ينبغي أن يكون قدوة للمجتمعات الأخرى، وهي مقيدة بالقيم الأخلاقية بالأصل، فالتعامل مع أسرى الحرب، في التشريع الإسلامي نموذج متكامل، وإن كانت النصوص الشرعية في حاجة إلى اجتهاد، أي إلى بذل الجهد في فهم، واستنطاق النصوص(المعنى اللغوي للاجتهاد) وهي تتضمن أيضا جملة من الأحكام التي يتعارف عليها الفقهاء بالأحكام الدستورية التي تهتم بتحديد القواعد اللازمة لتسيير شؤون العباد(المواطنين) ونقصد العباد لله، وليس للعباد، فالمواطنة الأخلاقية تكون في العقائد بالخضوع لله.. كما تضمن الكتاب الكريم

[1] وهبه الزحيلي، أصول الفقه الإسلامي، مرجع سابق، ص:438

الأحكام الاقتصادية، والتي تشكّل عصب الحياة في الدولة، وسنرى في مبحث الأخلاق والفقه الارتباط القائم بين الأخلاق وهذه الحقول الشرعية.

والتفرقة بين الأحكام مدرسية، ومنهجية لتوضيح الأفكار للمتعلمين فقط، فالأحكام الاعتقادية، وأحكام المعاملات، لا تنفصل عن الأخلاق، فالاعتقاد في الله أصل أخلاقي، فالخير المطلق اسم من أسماء الله الحسنى، وهذا يظهر التلازم بين الذات الإلهية، والصفات الخلقية، كما أن الاعتقاد ليس قوليا، بل أيضا التزام أخلاقي بمجموعة من القيم، فالتوحيد القولي يلزم عنه توحيد أفعالي أصلا.

السنة النبوية

المصدر الثاني في التشريع الإسلامي، وهي ذلك النسق المعرفي الذي يشمل:" أقوال النبي ﷺ ، وأفعاله، وتقريراته، وصفاته[1].

السنة في سياقها اللغوي هي السيرة التي تعكس شخصية الإنسان، وصورته، وقد أكدت الروايات هذا المعنى اللغوي في قوله:ﷺ الذي جاء:" عَنْ جَرِيرِ بْنِ عَبْدِ اللَّهِ رضي الله عنه قال: قَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ :" مَنْ سَنَّ فِي الْإِسْلَامِ سُنَّةً حَسَنَةً، فَعُمِلَ بِهَا بَعْدَهُ، كُتِبَ لَهُ مِثْلُ أَجْرِ مَنْ عَمِلَ بِهَا، وَلَا يَنْقُصُ مِنْ أُجُورِهِمْ شَيْءٌ، وَمَنْ سَنَّ فِي الْإِسْلَامِ سُنَّةً سَيِّئَةً، فَعُمِلَ بِهَا بَعْدَهُ، كُتِبَ عَلَيْهِ مِثْلُ وِزْرِ مَنْ عَمِلَ بِهَا، وَلَا يَنْقُصُ مِنْ أَوْزَارِهِمْ شَيْءٌ "[2].

الأس الأول في السنة النبوية هو شخصية النبي الأكرم محمد ﷺ، فهو المثل الأعلى، والنموذج الفعلي، للقرآن الكريم، أي الشخصية الواقعية التي قدمها الله سبحانه،

[1] وهبه الزحيلي، أصول الفقه الإسلامي، مرجع سابق، ص:449

[2] مسلم بن الحجاج، المسند الصحيح، ج:4 تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي، دار إحياء التراث العربي – بيروت، ص:2059

وتعالى لعباده للاقتداء بها، بدليل قوله تعالى:" لَقَدْ كَانَ لَكُمْ فِي رَسُولِ اللَّهِ أُسْوَةٌ حَسَنَةٌ لِمَنْ كَانَ يَرْجُو اللَّهَ وَالْيَوْمَ الْآخِرَ وَذَكَرَ اللَّهَ كَثِيرًا "[1].

وتأخذ السنة من القرآن الكريم أربعة أشكال، أولها: "السنة التي تأتي بحكم موافق للحكم الورد في القرآن، مساو له في المعنى، ولم تزد عنه، سواء كانت قولية، أم فعلية.. الثاني: قول أجمل في القرآن بلفظ لا يدرى المراد منه تفصيلا، فجاءت السنة مبينة للتفاصيل مثل (الصلاة).. والثالث قول ذكر في القرآن، فجاءت السنة متأخرة عنه، بخلافه، معارضة له، على وجه لا يمكن الجمع بينهما، فتكون ناسخة له مغيرة، ويسمى بيان التبديل..الرابع: سنة تأتي بشيء ليس له في القرآن ذكر، بل هو حكم جديد استقلت به السنة[2]".

والمعتمد إذن في التشريع، هو الغاية الأخلاقية التي تسعى إلى الارتقاء بالبشرية إلى عالم الكمال، والاكتمال، فالتأكيد على وحدة المصير، والتوجه في المسار نحو الله، لا يؤخذ فقط من زاوية الحساب، والزجر، بل أيضا من ناحية عليا، وهي الارتقاء بالنفس والكينونة الإنسانية إلى الكمال، فالتوجه نحو الله هو السير نحو أفق الكمال والاكتمال.

الإجماع

الدلالة التي يستبطنها لفظ الإجماع أخلاقية بالأصل، حيث يكون الاتفاق بين العلماء حجة رئيسة في تشريع الأحكام التنظيمية للمجتمع المدني، والاتفاق قيمة أخلاقية مطلوبة في المنظومة الأخلاقية، وهو على عند محمد صادق الصدر*" من مميزات دين التوحيد..لأنه مجمع على وحدة الصف وجمع الكلمة، وهو مجمع على وحدة الفكر واتفاق الرأي..لأنه يرى

[1] سورة الأحزاب، آية:21

[2] محمد سليمان الأشقر، الواضح في علم أصول الفقه، دار السلام، القاهرة، ط:2، 2002 ص:96-97

* [1993/1943] رجل دين ومرجع شيعي عراقي معروف؛ كان من مُعارضي النظام العراقي في فترة حكم حزب البعث الاشتراكي وقد عُرف بنشاطه المُناهض للنظام وهو الذي أدّى لاغتياله.

المبحث الثاني: علم الأصول والأخلاق

الآراء المجمع عليها مصدر إشعاع ونور تنير طريق الأمة في كل معضلة شرعية ليس للأمة نص عليها في ظاهر الحال من كتاب أو سنة.. وإجماع الكلمة على التكاتف والتالف ليس خاصا بطبقة دون طبقة أو طائفة دون طائفة بل الأمة الإسلامية فيه على حد سواء"[1].

تنبه النخبة في المجتمع الإسلامي لأهمية هذه القاعدة في بناء التشريع أو تكييفه حسب مقتضيات الواقع، إذ يستمد الإجماع دلالته من اللغة القرآنية دلالة العزم والتصميم، يقول تعالى:" **وَاتْلُ عَلَيْهِمْ نَبَأَ نُوحٍ إِذْ قَالَ لِقَوْمِهِ يَا قَوْمِ إِن كَانَ كَبُرَ عَلَيْكُم مَّقَامِي وَتَذْكِيرِي بِآيَاتِ اللَّـهِ فَعَلَى اللَّـهِ تَوَكَّلْتُ فَأَجْمِعُوا أَمْرَكُمْ وَشُرَكَاءَكُمْ ثُمَّ لَا يَكُنْ أَمْرُكُمْ عَلَيْكُمْ غُمَّةً ثُمَّ اقْضُوا إِلَيَّ وَلَا تُنظِرُونِ** "[2].. فالمعنى الذي يأخذه الإجماع هنا هو العزم.

وفي الاصطلاح هو اتفاق مجتهدي الأمة على حكم شرعي، أما الغزالي فيطلق حق التشريع لعامة الأمة، فيعرف الإجماع بأنه:" اتفاق أمة محمد ﷺ على أمر من الأمور الدينية"[3].

ويظهر أن مسألة الإجماع مرتبطة منطقيا مع الاجتهاد، وشروط المجتهد، حيث يكون الحكم من مسؤولية العلماء، وليس العامة الدهماء، وليس القصد هنا التصغير، والإساءة إلى هذه الفئة من المجتمع، بل التأكيد على خطورة الاجتهاد في حياة الأمة، وقد تلازمت دلالة الفقيه، بدلالة المجتهد، وانم كان الاجتهاد مجرد خاصية من خصائص الفقيه.

وقد حدد العلماء الخصال التي تشترط في الفقيه الذي يملك الأهلية في استنباط الحكم الشرعي، في ثلاثة:".. العلم بالقرآن..، العلم بالسنة...العلم بمسائل الإجماع.."[4]

---

[1] محمد صادق الصدر، الإجماع في التشريع الإسلامي، عويدات، بيروت، 1969 ص:18 (د.ط)

[2] سورة يونس: الآية:71

[3] علي بن محمد الآمدي، الإحكام في أصول الأحكام، تعليق عبد الرزاق عفيفي، دار الصميعي للنشر، السعودية، الطبعة الأولى 2003 ص:262

[4] وهبه الزحيلي، أصول الفقه الإسلامي، مرجع سابق، ص:497

ومن شروط الفقيه عند مرتضى مطهري[1] أن يكون :".. عارفا بكتاب الله وبالأحاديث النبوية، وان يميز بين الناسخ والمنسوخ، والعام، والخاص، والمجمل والمبين، والمحكم والمتشابه، وان يكون عالما بلغة القرآن ومصطلحاته، وبالحديث وبشأن النزول، وبطبقات الرواة، والمحدثين، وأن يكون قادرا على حلّ مسائل التعارض، ويضاف إلى ذلك الاجتهاد، وإهمال الرأي في حالات خاصة."[2]

القياس

القياس آلية منهجية اعتمدها الأصوليين في استنباط، وتأسيس الأحكام الشرعية، وهو الأصل الرابع في علم الأصول، وهو عندهم: "..إلحاق أمر غير منصوص على حكمه بأمر آخر منصوص على حكمه لاشتراكهما في علة الحكم، فهو إذن من باب الخضوع لحكم التماثل بين الأمور الذي يوجب التماثل في الحكم، فهو إذن مشتق من أمر فطري تقره بداهة العقول، إذ أساسه ربط ما بين الأشياء بالمماثلة إن توافرت أسبابها، ووجدت الصفات المتحدة المكونة لها، وإذا تم التماثل قفي الصفات فلابد أن يقترن به حتما التساوي في الحكم على قدر ما توجبه المماثلة[3] ".

القياس الابن المدلل لعلم المنطق، والاختلاف بين علماء المسلمين حول أهمية المنطق راجعة لأسباب معرفية، ونفسية، وتتجلى المعرفية في الإخلال بمقتضى الاستعمال

[1] مفكر إيراني من مؤسسي الثورة الإسلامية في جمهورية إيران الإسلامية، له مؤلفات عدة، منها: الرؤيا الكونية التوحيدية، المرأة في القرآن.. الاجتهاد.

[2] مرتضى، مطهري، مبدأ الاجتهاد تر: جعفر الخليلي، مؤسسة البعثة، ايران ط:1ص: 12-13

[3] محمد أبو زهرة، أصول الفقه، مرجع سابق، ص: 194

اللغوي* ـ كما يصطلح عليه المفكر طه عبد الرحمن ـ والإخلال بمقتضى الاشتغال العقدي، والعلة النفسية عائدة إلى التوظيف والاستثمار المذهبي للخطأ في محاربة الآخر.

ولكن المنطق المعتمد في الأصول هو ما يعبِّر عنه المفكر الجزائري محمود يعقوبي* بالمنطق الفطري، الذي هو معطى مشترك بين البشر، و ثابت من الثوابت الطبيعية والثقافية عند المجتمع البشري، يقول: "ومن اجل إثبات وجهة نظرنا بادرنا إلى إثبات وجود منطق فطري لدى جميع الناس سليمي الفطرة في جميع الأزمنة وجميع الأمكنة، ولو كان معظمهم غير قادرين على معرفة قوانين هذا المنطق الفطري عن طريق تحليل مادة التفكير الطبيعي، للوقوف على صوره الواحدة لدى جميع الناس"[1].

ونلاحظ البعد الأخلاقي في القياس من خلال قاعدة التساوي التي يعتمد عليها الاستدلال القرآني، فالتماثل الموجود بين الصورتين يوجب التساوي في الحكم، فوحدة الطبيعة التي يستقي منها المناطقة مبادئ العقل، ومقولاته، مسلمة أخلاقية تقرّ بوحدة البشر، ووحدة الآليات التي يعتمدونها في تفكيرهم، كما أن المقاصد الشرعية في الأحكام تهدف إلى الاعتبار، واستثمار الدلالات لغايات تربوية، ففي سياق التساوي في الأحكام انطلاقا من قاعدة التشابه بين المعطى الراهن، والماضي، الذي يعتمد في القياس، المثال التالي، يقول تعالى:" أَفَلَمْ يَسِيرُوا فِي الْأَرْضِ فَيَنْظُرُوا كَيْفَ كَانَ عَاقِبَةُ الَّذِينَ مِنْ قَبْلِهِمْ دَمَّرَ اللَّهُ عَلَيْهِمْ وَلِلْكَافِرِينَ أَمْثَالُهَا [2]".

---

* طه عبد الرحمن، تجديد المنهج في تقويم التراث، المركز الثقافي المغربي، الرباط، الط:2 ص:315

* مفكر جزائري، وشيخ المناطقة في الجزائر، له مؤلفات عدة: الوجيز في الفلسفة، خلاصة الميتافيزيقا في اربعة اجزاء، وترجمات لكتب منطقية...

[1] محمود يعقوبي، المنطق الفطري في القرآن الكريم، ديوان المطبوعات الجامعية الجزائر.2000 ص: 4

[2] سورة محمد، الآية:10

المبحث الثاني: علم الأصول والأخلاق

وفي السياق المفارق عند عدم التساوي، قال تعالى:" **أَمْ حَسِبَ الَّذِينَ اجْتَرَحُوا السَّيِّئَاتِ أَن نَّجْعَلَهُمْ كَالَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ سَوَاءً مَّحْيَاهُمْ وَمَمَاتُهُمْ ۚ سَاءَ مَا يَحْكُمُونَ** "[1]

علم الأصول والمقاصد

تظهر العلاقة بين علم الأصول، وعلم المقاصد في الغايات المطلوبة من العلمين، فإذا كانت غاية الأصولي استنباط القاعدة الشرعية وتأسيسها على أرضية صلدة، فإن غاية المقاصدي تكمن في معرفة وتشخيص المصالح، والمقاصد الشرعية من الأحكام، فطبيعة البحث الأصولي قبلية تهتم بالقواعد التحتية للحكم، وطبيعة البحث المقاصدي بعدية تجعل من الغايات أسسا للتشريع.

وفي النص التالي لفضيلة الشيخ محمد طاهر بن عاشور* تبيانا لأهمية المقاصد في علم الأصول، يقول:" إن في معظم أصول الفقه اختلافا بين علمائه، فنحن إذا أردنا أن ندوّن أصولا قطعية للتفقه في الدين، حقّ علينا أن نعمد إلى مسائل أصول الفقه المتعارفة، وان نعيد ذوبها في بوتقة التدوين، ونعيرها بمعيار النظر والنقد، فننفي عنها الأجزاء الغريبة التي علقت بها، ونضع فيها أشرف معادن مدارك الفقه والنظر، ثم نعيد صوغ ذلك العلم، ونسميه علم مقاصد الشريعة، ونترك علم أصول الفقه على حاله تستمد منه طرق تركيب الأدلة الفقهية، ونعمد إلى ما هو من مسائل أصول الفقه غير منزو تحت سرادق مقصدنا هذا، من تدوين مقاصد الشريعة فنجعل منه مبادئ لهذا العلم الجليل: علم مقاصد الشريعة."[2]

---

[1] سورة الجاثية، الآية:21

* محمد الطاهر بن عاشور [1973/1879] عالم وفقيه تونسي، من مؤلفاته: تفسير التحرير والتنوير، مقاصد الشريعة الإسلامية.

[2] محمد الطاهر، بن عاشور، مقاصد الشريعة، تحقيق محمد الحبيب ابن الخوجه، وزارة الأوقاف، قطر، 2004 ص:22

المبحث الثاني: علم الأصول والأخلاق

وقد اختلف علماء الأصول على حدّ علم المقاصد، وهذا لأن مرجعية الاهتمام عندهم كانت في التأصيل للأحكام الشرعية، وليس للتقعيد المفاهيمي، يقول أحدج الباحثين في هذا المعنى:"لم أعثر على تعريف للمقاصد بهذا الاعتبار في كتب المتقدمين من الأصوليين حتى عند من له اهتمام بالمقاصد منهم كالغزالي، والشاطبي، وإنما يكتفون بالتنصيص على بعض مقاصد الشريعة، أو التقسيم لأنواعها.."[1]

وفي المستصفى عند الغزالي نجده يعرف العلم بماصدق التعريف، الذي هو مجالات انطباق المضمون، والتي تتحدّد في: الدين، والنفس، والعقل، والنسل، والمال، يقول:" ومقصود الشرع من الخلق خمسة وهو أن يحفظ عليهم دينهم، ونفسهم، وعقلهم، ونسلهم، ومالهم، فكل ما يتضمن حفظ هذه الأصول الخمسة فهو مصلحة، وكل ما يفوت هذه الأصول فهو مفسدة ودفعها مصلحة.."[2]

ويعرِّفها محمد الطاهر بن عاشور بقوله:" مقاصد التشريع العامة هي المعاني والحكم الملحوظة للشارع في جميع أحوال التشريع أو معظمها، بحيث لا تختصّ ملاحظتها بالكون في نوع خاص من أحكام الشريعة"[3].

يمكن إذن اعتبار نظرية المقاصد في علم الأصول بمثابة الأساس الأخلاقي التقعيدي لهذا العلم، فالبحث عن الحكم والدلالات الأخلاقية التي جاء بها الشرع الحكيم، ضمن المنظومة البرهانية والحجاجية في علم الأصول تكشف عن التلازم الدائم بين البرهان، والقيمة الخلقية، وهذا نابع من الرؤية الكونية الإسلامية التوحيدية التي ترفض التمييز في

---

[1] محمد سعد اليوبي، مقاصد الشريعة الإسلامية، دار الهجرة للنشر، السعودية، ط:1 – 1998 ص: 33

[2] أبو حامد، الغزالي، المستصفى، ج1 تحقيق محمد سليمان الأشقر، مؤسسة الرسالة، بيروت ط:1 – 1997 ص:417

[3] محمد الطاهر، بن عاشور، مقاصد الشريعة، ص:51

المبدأ بين القول، والفعل، أو عالم النظر، وعالم الفعل، وبين التباين في الالتزام بالقيم، فالتحلي بصفة خلقية، وأخرى ذميمة ينمّ عن خلل في الشخصية الإنسانية.

وقد اختلف علماء المقاصد في تراتبية القيم الأخلاقية فقط، ولم يكن مجال اختلافهم في الارتباط بين الأخلاق والمقاصد، مثل اختلافهم حول تصنيف القيم الشرعية، والذي أوقعهم في التباسات منطقية، فالتفرقة بين القيم الضرورية التي ترتبط بالطبيعة، ونظام الحياة، والقيم الحاجية، التي يستلزم الابتعاد عنها التعنُّت والضيق، والقيم التحسينية التي ليست إلا قيما كمالية، ولكن الأصل أن نظرية المقاصد فلسفة أخلاقية قبل أن تكون نظرية شرعية وتشريعية، يقول عبد الرحمن العضراوي*:"..لما كانت مقاصد الشريعة هي مصالح تجلب الخير والنفع، وتدفع الشر والضر، وهذه مفاهيم أخلاقية تستمد محتواها من النظر الشرعي، لزم أن تكون الأخلاق هي المبدأ العام في إدراك المقاصد النافعة.."[1]

والمقاصد الرئيسة في الشرع الإسلامي تستقطب التزكية في عالم الفرد، وفي عالم الجماعة، وهو من مقاصد الشريعة التربوية والأخلاقية، والذي يؤكد التقاطع الصريح بين نظرية المقاصد وفلسفة القيم الأخلاقية، وتأخذ التزكية بعدين ايجابي يتمثل في توفير الأسباب الضرورية لفعل التكامل، ونمو المخلوق الذي يتوفر على هذه القابلية، وسلبي يظهر في ضرورة إزالة أو ما يعرف بالتخلية، أي تنقية النفس من الشوائب التي علقت بها، قال تعالى:﴿ **هُوَ الَّذِي بَعَثَ فِي الْأُمِّيِّينَ رَسُولًا مِّنْهُمْ يَتْلُو عَلَيْهِمْ آيَاتِهِ وَيُزَكِّيهِمْ وَيُعَلِّمُهُمُ**

* أستاذ ومفكر مغربي معاصر، مختص في أصول الفقه، ومقاصد الشريعة والفكر الإسلامي، ومدير مختبر المقاصد والحوار، يشتغل حاليا أستاذا ورئيسا لشعبة العلوم الإسلامية في جامعة السلطان مولاي سليمان بني ملال المملكة المغربية

[1] عبد الرحمن، العضراوي، مدخل تأسيسي في الفكر المقاصدي، مركز نماء للبحوث، بيروت، الطبعة الأولى 2015 ص: 115

المبحث الثاني: علم الأصول والأخلاق

الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ وَإِن كَانُوا مِن قَبْلُ لَفِي ضَلَالٍ مُّبِينٍ "[1] ، وفي قوله تعالى:﴿ **رَبَّنَا وَابْعَثْ فِيهِمْ رَسُولًا مِّنْهُمْ يَتْلُو عَلَيْهِمْ آيَاتِكَ وَيُعَلِّمُهُمُ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ وَيُزَكِّيهِمْ ۚ إِنَّكَ أَنتَ الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ**﴾ [2]، وفي قوله **أيضا كَمَا أَرْسَلْنَا فِيكُمْ رَسُولًا مِّنكُمْ يَتْلُو عَلَيْكُمْ آيَاتِنَا وَيُزَكِّيكُمْ وَيُعَلِّمُكُمُ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ وَيُعَلِّمُكُم مَّا لَمْ تَكُونُوا تَعْلَمُونَ**﴾[3] وفي قوله تعالى:"﴿ **لَقَدْ مَنَّ اللَّـهُ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ إِذْ بَعَثَ فِيهِمْ رَسُولًا مِّنْ أَنفُسِهِمْ يَتْلُو عَلَيْهِمْ آيَاتِهِ وَيُزَكِّيهِمْ وَيُعَلِّمُهُمُ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ وَإِن كَانُوا مِن قَبْلُ لَفِي ضَلَالٍ مُّبِينٍ** ﴾[4].

ومن اللطائف الأخلاقية التي نستشفها من لفظة التزكية ما جاء في تفسير الميزان :" الفلاح هو الظفر بالمطلوب وإدراك البغية، والخيبة خلافه، والزكاة نمو النبات نموا صالحا ذا بركة، والتزكية إنماؤه كذلك، والتدسي وهو من الدس بقلب إحدى السينين بإدخال الشيء في الشيء بضرب من الإخفاء، والمراد بها بقرينة مقابلة التزكية الإنماء على غير ما يقتضيه طبعها وركبت عليه نفسها.[5]

وقد بيّن المفكّر المغربي [**طه عبد الرحمن**] العلاقة بين الأخلاق والمقاصد في أطاريحه المميزة، حيث اعتمد على بعض التعريفات لعلم المقاصد ـ علم ينظر في المصالح ـ في تأكيد المنحى الأخلاقي، يقول:" إذا قيل:[علم المقاصد ينظر في مصالح الإنسان الدنيوية والأخروية] فالمراد إذن هو أن ينظر في وجوه صلاح الإنسان في الدنيا والأخرى، كما أن المصلحة ليست غرضا، وإنما هي مسلك، فإذا قيل:[علم المقاصد ينظر في مصالح

---

[1] سورة الجمعة، الآية:2

[2] سورة البقرة، الآية 129

[3] سورة البقرة، الآية:151

[4] سورة آل عمران، الآية:164

[5] الطباطبائي، تفسير الميزان، مؤسسة الأعلمي، بيروت، الطبعة الأولى 1997 ص : 339

الإنسان]، فالمراد إذن هو[أنه ينظر في المسالك التي بها يصلح الإنسان، تحقيقا لصفة العبودية لله]"[1].

فالقصد كاصطلاح يستمد بريقه من الحياة الأخلاقية بالأصل، فالقصدية حالة شعورية تعبِّر عن الوعي الذي يشترط في الفعل الأخلاقي، وهو علامة فارقية بين الأفعال الإنسانية، التي تتسم بخاصية الإرادة، والوعي، والأفعال اللاإرادية التي تتقاطع فيها الكائن البشري مع كل ما هو حي، فتضمن المقصد للتجربة الإنسانية "بما هي تجربة أمية وهي تجربة أولية وقاعدة للتشريع الإنساني إنها تجربة لا تتزيّ بزيّ الفلسفة ولا بزيّ التصوف بل هي تجربة أمية وهو وصف يحيل إلى أوليات الإدراك الإنساني ليكون هو موضوع التشريع.."[2]

وقد قام طه عبد الرحمن بتحديد الدلالات الأخلاقية للمقصد في ثلاث معان: الأول الدلالة اللغوية، ففي السياق اللغوي اعتبار المقصد بدلالة المعنى، والدلالة اللغوية (المقصود) مقصد القول، ومقصود القول، وهو" المضمون الدلالي المراد للقائل في سياق الكلام..؛ وإذا خلا القول من هذا المضمون.. كان لغوا... فإذا قيل مقاصد الشريعة، فقد يكون المعنى هو مقصودات الشريعة، أي المضامين الدلالية المرادة للشارع بأقواله التي يخاطب بها المكلّفين.. ومتى كان علم المقاصد علما أخلاقيا ينظر في الأحكام التي تتضمنها الأقوال الشرعية، لزم أن يكون على ركن أساسي، وهو **نظرية في الأفعال**، وتختص بالبحث في الجوانب الأخلاقية للأفعال الشرعية والتي تدور حول مفهومين هما: **القدرة والعمل.**[3]"

---

[1] طه عبد الرحمن، سؤال المنهج، المؤسسة العربية لفكر والإبداع، بيروت، ط:1 2015 ص:73

[2] نوره بوحناش، مقاصد الشريعة عند الشاطبي، منشورات ضفاف، بيروت، الطبعة الأولى 2012 ص:174

[3] طه عبد الرحمن، مرجع سابق، ص:75

المبحث الثالث

المبحث الثالث الفقه والأخلاق

فقه الأخلاق، وأخلاق الفقه

يوحي التعاطي الأولي مع علمي الأخلاق، والفقه، أنهما علمين متباعدين من حيث الحقل المعرفي الذي يقع فيه كلٌّ منهما، على قاعدة التغاير، والتخارج القائم بين الشريعة، والحكمة؛ فمجال الحكمة التوفيق، والعمل بالعقل، وفضاء الشريعة هو الأحكام التوقيفية التي لا يملك فيها العقل إلا التسليم بالأوامر، والعمل على تنفيذها، ولكن التدبر في الحكمة الغائية من الشريعة، والتي تتصدرها المطالب الأخلاقية تقرر بالتقاطع، أو التلاحم الواقع بين الحكمتين.

في البدء ينبغي الإشارة إلى المسار الدلالي الذي عايشه لفظ الفقه، فالأصل المرجعي للدلالة بدأ مع المعرفة، والفهم، وتحوّل عند الجماعات اللغوية إلى اصطلاح يتقارب تارة، ويتباعد تارة أخرى، وأخذت الكلمة دلالات أخرى حسب السياق التي ترد فيه، فتصبح القواعد عندما تقترن بموضوع معين، مثل الأخلاق، أوالقانون، أي القواعد الناظمة للحياة القانونية، أو الأخلاقية.

الفقه في اللغة

الفهم:

[ف/ ق/ ه]: الفِقْهُ الفهم، وفَقِهَ الرجل بالكسر فِقْهاً وفلان لا يفقه، ولا ينقه، وأَفْقَهْتُهُ الشيء هذا أصله ثم خص به علم الشريعة والعالم به فَقِيهٌ وقد فَقُهَهُ الله تفقِيهاً وتَفَقَّهَ إذا تعاطى ذلك و فاقَهَهُ باحثه في العلم.

المبحث الثالث: الفقه والأخلاق

فقه الأمر، فهمه، وأدرك معانيه، وتؤكّد الآية الكريمة هذه الدلالة، في قوله تعالى: ﴿قَالُوا يَا شُعَيْبُ مَا نَفْقَهُ كَثِيرًا مِمَّا تَقُولُ وَإِنَّا لَنَرَاكَ فِينَا ضَعِيفًا وَلَوْلَا رَهْطُكَ لَرَجَمْنَاكَ وَمَا أَنْتَ عَلَيْنَا بِعَزِيزٍ﴾[1] .

العلم

تفقّه في الدين، أخذ قسطا من المعرفة بالدين، فتكون الدلالة في السياق لكلمة فقه هي العلم، والمعرفة بالشيء، ونلمس الدلالة في قوله تعالى:﴿ وَمَا كَانَ الْمُؤْمِنُونَ لِيَنْفِرُوا كَافَّةً فَلَوْلَا نَفَرَ مِنْ كُلِّ فِرْقَةٍ مِنْهُمْ طَائِفَةٌ لِيَتَفَقَّهُوا فِي الدِّينِ وَلِيُنْذِرُوا قَوْمَهُمْ إِذَا رَجَعُوا إِلَيْهِمْ لَعَلَّهُمْ يَحْذَرُونَ﴾[2]

الفطنة والذكاء

وتفيد الكلمة معنى التميز، والفطنة، ففَقَهْتُ، وأَفْقُهُ، وأُفْقُهْ، مصدر فَقْهٌ فَقَهَ عُلَمَاءَ عَصْرِهِ غَلَبَهُمْ فِي العِلْمِ، غَلَبَ في علم الشريعة وفي علم أصَول الدين، فتميز بكفاءته، ومنه ما ورد في الجزء الثامن، من مصنف ابن شيبه* في كتاب الزهد:" أَنَّ حُذَيْفَةَ وَسَلْمَانَ رضي الله عنهما، قَالاَ لِامْرَأَةٍ أَعْجَمِيَّةٍ: أَهَاهُنَا مَكَانٌ طَاهِرٌ نُصَلِّي فِيهِ؟ فَقَالَتْ: طَهِّرْ قَلْبَكِ وَصَلِّ حَيْثُ شِئْت، فَقَالَ: أَحَدُهُمَا لِصَاحِبِهِ: فَقِهْت"، و أورد ابن حجر في المعنى اللغوي للفقه ما أورده في الفتح فقال:" يقال فقه بالضمّ إذا صار الفقه له سجيّة، وفقه بالفتح إذا سبق غيره إلى الفهم، وفقه بالكسر إذا فهم".

---

[1] سورة هود، الآية:91

[2] سورة التوبة، الآية: 123

* عبد الله بن محمد بن القاضي أبي شيبة .الملقب بـ "سيد الحفاظ"، أحد علماء ورواة الحديث عند أهل السنة والجماعة، وصاحب كتاب مصنف ابن ابي شيبة، كما جمع مسنداً وصنف تفسيراً للقرآن الكريم.

المبحث الثالث: الفقه والأخلاق

الفقه اصطلاحا

أما الفقه في الاصطلاح الشرعي، فهو:" العلم بالأحكام الشرعية العملية المأخوذة من الأدلة التفصيلية، ويراد بالأحكام الشرعية العملية في هذا التعريف خطابات الشرع الحكيم المتعلقة بأفعال العباد الحسية من فعل أو ترك والمتضمنة بيان تصرفات الناس من الصحة والفساد والبطلان والوقف والنفاذ والزوم.[1]"

وللعلم أن الاصطلاح الشرعي للدلالة المتفق عليها لكلمة فقه جاءت متأخرة، على قاعدة الشهود، والحضور الأنطولوجي للأحكام التكليفية في شخص الرسول الأكرم ﷺ، فلم يعرف الصحابة يومها اجتهاد في مسألة، أو في تأصيل حكم، بل كان التشريع لصاحب التشريعﷺ، وكان كتاب الله وسنة رسوله ﷺ المرجع الأساس للفتوى، وقل ما اعتمد الرأي والاجتهاد في الإفتاء، وكان هؤلاء يعرفون بـ (القراء)"..لأنهم كانوا حفظة القرآن الكريم وقراءه وكذا سنة النبي ﷺ، ولم يشع إطلاق اسم الفقهاء على المشتغلين بالأحكام الشرعية العملية إلا في وسط عهد التابعين وكان ذلك...بداية تأسيس علم الفقه ووضع مناهجه العلمية. وكان فرسان هذه الحلبة جماعة رأسهم سعيد بن المسيّب ومن ذلك الوقت أطلق على المشتغلين بالفقه (الفقهاء)"[2].

مجال الفقه

يتّفق الفقهاء، وعلماء الشريعة على أن العبادات، والمعاملات هي المجالات الرئيسة لعلم الفقه، ويلاحظ أن علماء الحديث قد تأثّروا أيضا بهذا المنحى حيث يظهر في تعاطيهم المعرفي، والمنهجي في تبويب مباحثهم المعرفية، فالعبادات هي الفضاء الذي يحدّد العلاقة

---

[1] نصر فريد محمد واصل، المدخل الوسيط لدراسة الشريعة الإسلامية والفقه والتشريع، المكتبة التوفيقية، مصر، ص:20 (د.ط.ت)

[2] المصدر نفسه، ص:21

بين العبد، وربه؛ أي خالقه؛ وعبوديته لله تفيد الخضوع، والارتباط الكلي بالله الواحد الأحد، أما المعاملات فمجالها الناس(المجتمع المدني، الأمة)، فهي لا تخرج أن تكون" أعمالا تعبدية يتفرغ فيها لأداء العبادات، فرائض ونوافل، وأعمال تعيُّشية يتعامل فيها مع الناس، قياماً بمتطلّبات العيش والتعايش"[1].

فالعبادات ليست مفصولة عن المعاملات، بل هناك تقاطع قوي بينهما، فالعبادة تكون في الشريعة الإسلامية مقدّمات للفعل، أو المعاملات، يقول الغزالي:" العلم بلا عمل جنون، والعمل بغير علم لا يكون"[2]

وقد بيّن المفكّر طه عبد الرحمن الاشتراك اللغوي بين العلم والعمل في المجال التداولي العربي والإسلامي، يقول:" اللسان العربي امتاز باشتقاق اللفظين:" العلم"، و"العمل" من نفس المادة اللغوية:[ع / ل/ م] فهما عبارة عن تقليبين مختلفين من التقاليب الستة الممكنة لهذه المادة، فإذن يجوز أن نعتبر أحدهما مقلوبا من الآخر، تنبيها على أن أحدهما من مقتضى الآخر، بحيث يفضي العلم إلى العمل كما يفضي العمل إلى العلم"[3]

فقه العبادات

قراءة الترتيب التي عرفه تصنيف العبادات في المصنفات الفقهية، يوحي لنا بالأسس الأخلاقية التي يقوم عليه الفقه الإسلامي عموما، ونلحظ هذا في كتاب المبسوط للسرخسي* [**483** هـ]، وبداية المجتهد، ونهاية المقتصد لابن رشد*، والمجموع

---

[1] طه عبد الرحمن، سؤال العمل، المركز الثقافي العربي، بيروت، الطبعة الثانية، 2002 ص:26

[2] الغزالي، أبو حامد، أيها الولد، تحقيق علي داغي، دار البشائر بيروت ط:4- 1431 ص:108

[3] طه عبد الرحمن، سؤال العمل، المرجع نفسه، ص:16

* السرخسي: محمد السرخسي، فقيه أصولي حنفي، له كتاب المبسوط، و شرح مختصر الطحاوي.

* فيلسوف عربي[595/520 هـ] وفقيه ، وقاضي، وطبيب أندلسي، توفي في مراكش بالمغرب.

للنووي*[631/676–1233/1277]، والمغني لابن قدامة[541/621 هـ]*، ومجموع فتاوى ابن تيمية، والروض المربع للبهوتي*، فالعبادات في الفقه مرتبة على هذا الشكل: الطهارة، الصلاة، الزكاة، الصيام، والحج.

النية

يضع الفقيه شرائط لسلامة الممارسة الدينية، ويحدّدها في شرائط الصحة، وشرائط القبول، فشرائط الصحّة تتعلق بالوسائل المستعملة في أداء الفريضة التعبدية، وشرائط القبول ترتبط بالغايات، والمقاصد، وقد حددها الفقيه في اصطلاح النية [intention] وموقع النية في الحياة الأخلاقية بارز للعيان، إذ تتعلق بالقصد، أو بالغاية المرجوة من الفعل، والتي يحددها الأستاذ عبد الله دراز في عناصر تكوينية ثلاثة: " تصوُّر المرء لما يعمله، وإرادة إحداثه، وإرادته بالتحديد على أنه شيء مأمور به، أو مفروض "[1]

وقد قام الفيلسوف الألماني ايمانويل كانط* [Emmanuel Kant] ببلورة نظرية حول النية، حيث يميز فيها بين الدافع[mobile] وهي الغايات المحددة من طرف الشخص ذاته، أي حسب تجاربه الشخصية، وبين البواعث motifs التي تتعلق بالغايات المتعالية،

---

* محي الدين أبو زكريا يحي بن شرف بن مرى النووي الشافعي، عالم بالفقه والحديث من مؤلفاته: شرح صحيح مسلم (18 جزءا)، رياض الصالحين، الأذكار، الأربعين النووية، منهاج الطالبين في الفقه، كتاب المجموع، روضة الطالبين (في الفقه الشافعي)

* موفق الدين أبو محمد عبد الله بن أحمد بن قدامة بن مقدام، من شيوخ المذهب الحنبلي، من مؤلفاته: عمدة الفقه، المقنع، المغني، ذم التأويل، الاستبصار..

* أبو السعادات منصور بن يونس البهوتي الحنبلي المصري القاهري :1641/1591 م شيخ الحنابلة بمصر، وخاتمة علمائهم بها، والبهوتي نسبة إلى بُهُوت وهي بلدة بمصر من الغربية، وهي إحدى قرى مركز طلخا بمحافظة الدقهلية، من مؤلفات عدة منها: عمدة الطالب لنيل المآرب،

[1] عبد الله دراز، دستور الأخلاق في القرآن، مرجع سابق، ص:424

* كانط:[1804/1724] فيلسوف ألماني، من مؤلفاته: نقد العقل الخالص، نقد العقل العملي..

والموضوعية، والتي يشترك فيها الجميع، مثل الاعتقاد في صورية الواجب، ولاغائيته، ولا مشروطيته، فالنية قاعدة ، ومرجعية في الحكم والفعل الخلقيين.

الطهارة

الباب الأول في العبادات يبدأ بالطهارة، فهي مفهوم، واصطلاح فقهي، لا يخرج عن المجال الأخلاقي، فالطهارة لغة هي النظافة، والنزاهة عن الأقذار، يقال طَهُرُ يطهُرُ طهارةً يطهر، بضم الهاء في الاثنين طهر يطهر بضم الهاء فيهما طهارة، طَهُرُ يطهُرُ طهارةً، واصطلاحا رفع الحدث، ومعناه زوال الوصف القائم بالبدن المانع من الصَّلاة ونحوها، وهي تنقسم إلى نوعين: حسية، وتتعلق بالحدث، أي بتغير الوضعية التي يكون عليها الفرد من حالة تؤهله للممارسة الشعائر، إلى حالة مانعة للممارسة، والتي تشير في الظاهر إلى إمكانية تأذي الآخرين خلال وجوده معهم، مثل العبادات الجماعية إذا جاز التعبير، أي الشعائر التي يؤديها المكلف ضمن مجموعة مثل الصلوات المفروضة، وتشمل الطهارة الحسِّية، والتي يطلق عليها البعض بطهارة الظاهر، والطهارة المعنوية التي يصطلح عليها بعض من الفقهاء بطهارة الباطن.

ويتجلّى البعد القيمي، والأخلاقي في باب الطهارة على سبيل المثال، في تأكيد الفقهاء على البعد الإنساني والأخلاقي المتعلّق بالعلاقات المجتمعية في الأحكام الفقهية، فالنجاسة مثلا لها آثار جانبية على الآخر الذي يحضر مع الفرد في ممارسته اليومية، مثلا شعيرة الصلاة مع الجماعة، فمجالات الطهارة مرتبطة بأنف الآخر، وإيذائه بالرائحة من المسائل المستهجنة في الفقه الإسلامي، لأنها تراعي المحيط، والوسط الاجتماعي ضمن الأولويات، وهذا يذكرنا بالمثل الغربي القائل بأن حرية الفرد تنتهي عند أنف الآخر.

وسنقف عند الوسائل المادية التي يستعين بها المكلف في أداء فرائضه، لاستنباط الأحكام والمعاني الأخلاقية في الشعيرة الدينية، فالماء مثلا مقيد بمجموعة من الأحكام تضع الشارع فيها المصلحة العامة قبل المصلحة الفردية، فتبذير الماء بقصد الوضوء مستهجن في

الشريعة الإسلامية، حيث جاء في تفسير البيضاوي* أن الإسراف في الماء عند الوضوء تبذير، وقد نزلت الآية الكريمة لهذا الغرض، والآية:﴿ وَآتِ ذَا الْقُرْبَى حَقَّهُ وَالْمِسْكِينَ وَابْنَ السَّبِيلِ وَلَا تُبَذِّرْ تَبْذِيرًا * إِنَّ الْمُبَذِّرِينَ كَانُوا إِخْوَانَ الشَّيَاطِينِ وَكَانَ الشَّيْطَانُ لِرَبِّهِ كَفُورًا﴾[1] ، ويورد البيضاوي حديثا في السياق، "حيث ورد عن النبي (ص) أنّه قال لسعد، وهو يتوضّأ: ما هذا السرف؟! قال أوفي الوضوء سرف؟! قال: نعم وان كنت على نهر جار"[2].

والبعد الأخلاقي الذي نستشفه من النص النبوي يكمن في أخلاقيات التعامل مع البيئة، فالماء عنصر جوهري في التوازن البيئي، فكثرة الماء لا تمنح المشروعية لإسرافه مهما كان المبرّر، فالإسراف في الماء يخلُّ بمبدأ القبول الذي يهدف إليه المكلف.

يتبيّن لنا أن الأخلاقية تلازم جميع جزئيات التشريعات الفقهية، واصطلاح المغصوب في المدونات الفقهية يقرّ بتلك الأخلاقية، فاستعمال الآنية المحرمة، والتي تضم المغصوبة، التي تفتقر إلى الشرعية في امتلاكها، التي حصل عليها بالسرقة مثلا، أو الاعتداء، والأواني المصنوعة بمحرم [ما صنع من جلد آدمي أوعظمه..] على سبيل المثال فقط تفقد العمل التعبدي الشرعية، أو ما يعرف في الفقه بشرائط القبول، فالاعتداء على الآخر سواء بشكل مباشر، أو غير مباشر يفقد العمل الشرائط السليمة للعمل.

---

* عبد الله بن عمر البيضاوي(691 هـ) فقيه وأصولي شافعي، ومتكلم، ومحدث، ومفسر، ونحوي، ومن مؤلفاته: أنوار التنزيل وأسرار التأويل، و منهاج الوصول إلى علم الأصول: في أصول الفقه، و طوالع الأنوار في أصول الدين(في علم الكلام)..

[1] الإسراء، الآية :26/25

[2] عبد الله البيضاوي، أنوار التنزيل وأسرار التأويل، ج:03 تحقيق: محمد عبد الرحمن المرعشلي، دار إحياء التراث العربي بيروت الطبعة: الأولى 1418 هـ ص:253

المبحث الثالث: الفقه والأخلاق

الصلاة

وإذا بحثنا في كتاب الصلاة، فسنجد التأصيل الأخلاقي متصدرا الغايات المرجوة من شعيرة الصلاة، نبدأ بالبعد الجماعي، وأخلاقية التكافل، والمآخاة في التأكيد على وجب صلاة الجماعة، والنصوص كافية في بيان ذلك، وعلى الأخص إذا أحصيناها عدديا، جاء عن الرسول(ﷺ)..أنه قال: «صَلَاةُ الْجَمَاعَةِ أَفْضَلُ مِنْ صَلَاةِ أَحَدِكُمْ وَحْدَهُ بِخَمْسَةٍ وَعِشْرِينَ جُزْءًا» [1] . والأحاديث في هذا السياق كثيرة تؤكد البعد الاجتماعي للعبادات في الشريعة الإسلامية.

الملمح الأخلاقي ظاهر في صلاة الجماعة، فأداء الفريضة رفقة الجيران، والمؤمنين شكل من أشكال التأسيس للمجتمع المدني، فالصلوات الخمس ملتقيات تربوية وأخلاقية تغرس بين الأفراد مبادئ أخلاقية سامية، فالعادة أو الاعتياد على رؤية الأفراد أنفسهم يوميا ينشئ روابط عاطفية بينهم، وعلى رأسها المحبة، فالاطمئنان إلى الغريب، والجار الجديد لن يكون في الأحياء السكنية إلا من خلال التعارف الذي يمنح الجميع دون تمييز بين انتماءاتهم الثقافية، والجغرافية، فالمسجد موقع مكاني يجمع بين الأفراد في علاقة هي السجود، الفعل المركزي في الفريضة، والذي يعني الاشتراك بين الأفراد في المقصد، والمقصود في السجود، وهو الله : العلة الأولى، والغاية القصوى التي يتوجّه إليها المؤمنين في عباداتهم.

كما نلاحظ التأكيد القرآني على المقاصد الأخلاقية في الصلاة، قال تعالى﴿ اتْلُ مَا أُوحِيَ إِلَيْكَ مِنَ الْكِتَابِ وَأَقِمِ الصَّلَاةَ إِنَّ الصَّلَاةَ تَنْهَى عَنِ الْفَحْشَاءِ وَالْمُنْكَرِ وَلَذِكْرُ اللَّهِ أَكْبَرُ وَاللَّهُ يَعْلَمُ مَا تَصْنَعُونَ﴾[2]، ومن الأحاديث المشهورة التي وردت في توضيح دلالة الآية:"من لم تَنْهَهُ صلاتُه عن الفحشاءِ والمنكَرِ فلا صلاةَ له" ويبدو أن هذا الحديث قد اعتبر عند

[1] مسلم بن الحجاج، المسند الصحيح ، ج:1 مصدر سابق، ص:449

[2] سورة العنكبوت، الآية:45

علماء الحديث منكر، وباطل على قاعدة ضعف الإسناد، وإن كانت دلالته موافقة لنص الآية الكريمة، فالغايات من الصلاة تربوية وأخلاقية، ومقدمات لاجتناب الرذائل، ومن الأقوال الأخلاقية المشهورة، :"من لم يجعل من نفسه وازع، فلن تنفعه الروادع"..فمهما كانت نوعية آليات الردع، وأشكالها، فلن تنفع في الفرد الذي فقد ثقته بنفسه، وفي اعتقاده.

الارتباط بالله، وبالأنبياء ليس طقوسيا، وشكلياً، كما نلاحظ ذلك في الواقع الإسلامي المعاصر، بل حبّ الله، وحب أنبياءه، مقدمة لحب عباده، ومخلوقاته، فالعباد عيال الله كما ورد في بعض الأحاديث، قَالَ رَسُولُ اللهِ ﷺ: «الْخَلْقُ كُلُّهُمْ عِيَالُ اللهِ، فَأَحَبُّ الْخَلْقِ إِلَى اللهِ أَنْفَعُهُمْ لِعِيَالِهِ»[1]، ونقطة الاشتراك التي تجمع المخلوقات هي الضيافة الكونية، فالكون منزلنا، والكائنات الأخرى أصدقاء لنا، والتعايش بين من يشبهنا، وبينهم لازمة طبيعية، وثقافية.

وتتدرج الصلاة ضمن العبادات الزمانية، في مقابل العبادات المكانية مثل الحج، ويظهر منه الاهتمام بعنصر الزمن، والتأكيد عليه، فالصلاة تقنين للوقت، وتربية المسلم على الالتزام به، فالحياة الإنسانية مشروع محدود زمنيا، و أخلقة الزمان عبر الصلاة تظهر مدى الاهتمام الشرعي بالبيئة، وعناصرها الأساس، الماء، المكان، الوقت، ولو قرأنا دلالات الصلاة عند المتصوفة، والعرفاء لوجدنا في الساعات المقررة للصلاة معان، ودلالات أخلاقية تربط بين المرء، وربه، وبين العبد، ونفسه، وبينه، وبين نظرائه، فالقيم الأخلاقية العليا مرتبطة بمواقيت الصلاة، فالفجر لحظة الميلاد الجديد للإنسان، وفرصة لإصلاح

[1] أبو القاسم الطبراني، المعجم الكبير، تح: حمدي بن عبد المجيد السلفي، مكتبة ابن تيمية القاهرة، ط:2 ج:10 ص: 86

وترتيب ما أفسده في الأيام السابقة، والظهرين (الظهر، العصر) تذكير، وتفكر للارتباط بيننا، وبين الله.

الصيام

الصوم عبادة زمنية تتضمن جملة من المفاهيم الخلقية، على المستوى الفردي، والاجتماعي، أهمها التربية الخلقية، وتربية القدرات النفسية، وأهمها الإرادة، وتربية الإرادة مسألة شغلت علماء النفس، ورجال الدين، والوالدين منذ القدم، لأن الارتقاء بالنفس إلى مستوى الاستخلاف، يبدأ بالتحكُّم وحسن إدارة الجسد، الذي ارتبط في المخيال البشري بالشهوة، وتقييد الفرد بحاجيات عضوية، تمنعه من الارتقاء، وقد ساهمت التصورات الثقافية منها، والفلسفية في النزول بالجسد إلى مراتب مستهجنة، حيث تعود تاريخية التعامل مع الجسد كمفهوم مستقل، وذو بعد انطولوجي مواز للبعد الروحي إلى الأساطير التي قامت بوضع فوارق بين الجسد والجسم والبدن، فكثيرة هي الأنظمة الفكرية التي شطرت الإنسان إلى مكونين روح وجسد، وهي ما تعرف بالأطروحة الأثنينية أو الثنائية، فالروح مآلها الخلود وللجسد الزوال، وهو ما أضعف من قيمة الحديث عن الجسد، وقد ساهمت الفلسفة في منح وإضفاء الصيغة الشرعية والمشروعة لكثير من الاعتبارات الاجتماعية، ووضع الجسد في المرتبة الأدنى ضمن تراتبية القيم الإنسانية.

ولكن فلسفة الصيام في الفقه الإسلامي تجعل من الجسد ضرورة طبيعية وأخلاقية للتزكية الفردية، فتعذيب الجسد من خلال الجوع، والحرمان من الحقوق الطبيعية من الغذاء، ومن الراحة مستهجنة في الشرع، ومذموم في الفقه الإسلامي، فالتوازن، والسير وفقا للفطرة، والطبيعة البشرية هو المشروع، والحكمة من الصيام فردية وجماعية، وتتجلّى في المستوى الأول على التهذيب، فالتوازن الفعلي في الحياة الفردية ليس في قبول كل ما تطلبه النفس، بل في برمجة المطالب وفقا لرؤيا أخلاقية ومدنية، فالغاية من الوجود ليست في المأكل والمشرب، والمنكح، بل في الحياة الكريمة، التي لا تتحقق إلا بالعزة، والكرامة الإنسانية،

وليس في التمتع بملذات الحياة الدنيا، وهنا نصل إلى البعد الجماعي في الصيام، والذي يتجلّى في الشعور بحرقة الفقير، ولوعة المحروم، وألم السائل، فالجوع مدرسة للحكمة، والصوم في الفقه الإسلامي محدد بمطلب هو صيام القلب، وفي المرتبة الوسطى صيام اللسان، وفي المرتبة الأدنى صيام البطن، وفي الحديث النبوي:﴿ كَمْ مِنْ صَائِمٍ لَيْسَ لَهُ مِنْ صِيَامِهِ إِلَّا الظَّمَأُ، وَكَمْ مِنْ قَائِمٍ لَيْسَ لَهُ مِنْ قِيَامِهِ إِلَّا السَّهَر[1]﴾

ونجد أن مراعاة الشارع الوضعيات الفردية للمكلّفين، من مرض، وسفر يبرز لنا البعد الأخلاقي الذي يستبطنه فعل الصيام، حيث راعى مصلحة الفرد، فالغاية من العبادة ليس في غبن الإنسان، بل في رفع الغبن، والإحراج، ولهذا نجد ما يعرف في الفقه بالرخص الشرعية التي تمنح سلطة الفتوى للفقيه في رفع الحرج عن المؤمنين، بالسماح له بالإفطار، قال تعالى:﴿ **يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا كُتِبَ عَلَيْكُمُ الصِّيَامُ كَمَا كُتِبَ عَلَى الَّذِينَ مِن قَبْلِكُمْ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ * أَيَّامًا مَّعْدُودَاتٍ ۚ فَمَن كَانَ مِنكُم مَّرِيضًا أَوْ عَلَىٰ سَفَرٍ فَعِدَّةٌ مِّنْ أَيَّامٍ أُخَرَ ۚ وَعَلَى الَّذِينَ يُطِيقُونَهُ فِدْيَةٌ طَعَامُ مِسْكِينٍ ۖ فَمَن تَطَوَّعَ خَيْرًا فَهُوَ خَيْرٌ لَّهُ ۚ وَأَن تَصُومُوا خَيْرٌ لَّكُمْ ۖ إِن كُنتُمْ تَعْلَمُونَ**﴾[2]

الزكاة والتزكية الأخلاقية:

وإذا انتقلنا إلى الزكاة كركن أساس في العقيدة الإسلامية، فسنجد المعاني الأخلاقية متصدرة، وظاهرة، فوجوب التبرع بجزء من الدخل الفردي، ومن الفائض المالي المدخر، ملمح أخلاقي، يقرر مبدأ التكافل الاجتماعي، والتراحم، فمساعدة الآخر مسألة واجبة، وضرورية، وليست مستحبة، أو مندوبة، فالزكاة، والصدقات وسيلة تربوية، تعمل على تزكية

[1] أبو محمد الدارمي، مسند (سنن) الدارمي، تحقيق: حسين سليم أسد الداراني، دار المغني للنشر والتوزيع، السعودية، الطبعة: الأولى، 1412 هـ - 2000 م، ج:03 ص: 1788

[2] سورة البقرة، الآية:183-184

النفس البشرية، قال تعالى:﴿ **خُذْ مِنْ أَمْوَالِهِمْ صَدَقَةً تُطَهِّرُهُمْ وَتُزَكِّيهِم بِهَا وَصَلِّ عَلَيْهِمْ ۖ إِنَّ صَلَاتَكَ سَكَنٌ لَّهُمْ ۗ وَاللَّـهُ سَمِيعٌ عَلِيمٌ**﴾[1].

والدلالة التي وردت بها كلمة التزكية في القرآن الكريم، متعددة، وهي تصنف إلى ثلاثة حسب الآيات التالية، يقول تعالى:﴿ بل الله يُزكَي من يشاء﴾[2]. ويقول أيضا:﴿ ويُزكِّيهِم ويُعلِّمهُم الكتاب والحكمة﴾ [3] ﴿يعلِّمهم الكتاب والحكمة ويزكِّيهم﴾ [4] ﴿ قد أفلح من زكَّاها، وقد خاب من دسَّاها﴾[5].

والفهم الأولي للآية الكريمة الأولى يضعنا أمام جبرية، وحتمية إلهية تحدِّد تبعية الإنسان في فعل التزكية للإرادة الإلهية، إذ كيف يمكن ممارسة الترقي والتزكية، وإرادة الإنسان غائبة في بناء التزكية، حيث نلمس قطعية في النص جازمة بملكية الله سبحانه وتعالى لفعل التزكية، وفي الآية الثانية نجد أن فعل التزكية من مهام الأنبياء عليهم السلام، فقد " ذكر القرآن الكريم أن الهدف من بعثة الأنبياء لا سيما نبي الإسلام هو التعليم والتزكية، وقد وردت التزكية قبل التعليم في بعض آيات القرآن فيما سبق التعليم التزكية في بعضها الآخر، ولهذا التقديم والتأخير في مختلف الموارد بعد تفسيري .."[6] وفي الآية ﴿ قد أفلح من زكّاها، وقد خاب من دسّاها﴾ نجد إرادة الإنسان حاضرة في فعل التزكية، فالفلاح حليف المريد، والقادر على تأهيل نفسه، والسير بها نحو معارج الاكتمال.

والتزكية مفردة عربية، استخدمها القرآن الكريم في مقابل التدسية، وفي تفسير الميزان في تفسير الآية:" الفلاح هو الظفر بالمطلوب وإدراك البغية، والخيبة خلافه، والزكاة نمو

---

[1] سورة التوبة، الآية: 103

[2] سورة النساء، الآية: 49

[3] سورة آل عمران، الآية: 164

[4] سورة البقرة، الآية: 129

[5] الشمس، الآية:10

[6] مصباح اليزدي، السير إلى الله، دار الولاء، بيروت، الطبعة الثانية. 2009 ص : 19

النبات نموا صالحا ذا بركة، والتزكية إنماؤه كذلك، والتدسي وهو من الدس بقلب إحدى السينين بإدخال الشيء في الشيء بضرب من الإخفاء، والمراد بها بقرينة مقابلة التزكية الإنماء على غير ما يقتضيه طبعها وركبت عليه نفسها.[1]

فالتزكية ذات بعدين ايجابي يتمثّل في توفير الأسباب الضرورية لفعل التكامل ونمو المخلوق الذي يتوفر على هذه القابيلة، أما البعد السلبي ويتمثل في ضرورة إزالة أو ما يعرف بالتخلية، أي تنقية النفس من الشوائب التي علقت بها، والرذيلة هي الصفات المذمومة، والتي تقف حجر عثرة أمام ارتقاء النفس الإنسانية، وبلوغها النموذج المفترض أن تكون عليه، والتي يصطلح عليها الشريعة الإسلامية بفكرة الاستخلاف.

والزكاة والتزكية متداخلين في مباني الكلمة، فأداء الزكاة، يكون بين ذات، وذوات أخرى ولو تتبعنا أحكام الزكاة، والموارد التي يجب فيها، والتي لا يجب فيها، سنجد التأكيد على القرابة في بعض الموارد، وعلى الأباعد في موارد أخرى، والآية التالية تحدد المعنيين بالزكاة، والصدقات بشكل دقيق، وتفصيلي، يقول تعالى:﴿ إِنَّمَا الصَّدَقَاتُ لِلْفُقَرَاءِ وَالْمَسَاكِينِ وَالْعَامِلِينَ عَلَيْهَا وَالْمُؤَلَّفَةِ قُلُوبُهُمْ وَفِي الرِّقَابِ وَالْغَارِمِينَ وَفِي سَبِيلِ اللَّهِ وَابْنِ السَّبِيلِ فَرِيضَةً مِنَ اللَّهِ وَاللَّهُ عَلِيمٌ حَكِيمٌ﴾[2]

وعليه فالزكاة فعل و ممارسة خلقية، تستند على قيم عليا، تجعل من الإنسان غاية، وليس وسيلة، والغاية من الفعل هي القرب من الله، وليس الرياء، والنصوص الشرعية التي تؤكد على الإخلاص في النية، فالعمل بمقاصده، ونواياه، وليس بنتائجه، قال الرسول

[1] الطباطبائي، تفسير الميزان، مؤسسة الأعلمي، بيروت، الطبعة الأولى 1997 ص: 339

[2] سورة التوبة، الآية:60

(ﷺ):﴿إِنَّمَا الأَعْمَالُ بِالنِّيَّاتِ، وَإِنَّمَا لِكُلِّ امْرِئٍ مَا نَوَى، فَمَنْ كَانَتْ هِجْرَتُهُ إِلَى دُنْيَا يُصِيبُهَا، أَوْ إِلَى امْرَأَةٍ يَنْكِحُهَا، فَهِجْرَتُهُ إِلَى مَا هَاجَرَ إِلَيْهِ﴾ [1].

الحج

قال تعالى:﴿ وَأَذِّن فِي النَّاسِ بِالْحَجِّ يَأْتُوكَ رِجَالًا وَعَلَى كُلِّ ضَامِرٍ يَأْتِينَ مِن كُلِّ فَجٍّ عَمِيقٍ *لِيَشْهَدُوا مَنَافِعَ لَهُمْ وَيَذْكُرُوا اسْمَ اللَّهِ فِي أَيَّامٍ مَّعْلُومَاتٍ عَلَى مَا رَزَقَهُم مِّن بَهِيمَةِ الْأَنْعَامِ فَكُلُوا مِنْهَا وَأَطْعِمُوا الْبَائِسَ الْفَقِيرَ﴾[2]

ليست تجربة الحج عبادة زمانية مثل فريضة الصيام أو فريضة الصلوات، ولا عبادة نظرية تتأسس على الدلالات اللغوية كحال الشهادتين، والتي يقترن فيها القول والفعل أو ما يعرف في حدّ علماء الكلام بالتوحيد الأقوالي والتوحيد الأفعالي، بل هي عبادة مكانية زمانية .. ومسرح الأحداث فيها هو مكة أو بكّة، والمجال الزمني هو شهر ذي الحجة وهي استعادة للتجربة الإبراهيمية التي تعكس العلاقة بين الإنسان وموقعه في الكون التي تمر عبر السؤال والنظر في آيات الكون ومستوى النظم والإبداع والتناسق في النظام الكوني، والسؤال الإبراهيمي ليس من قبيل اللحظة الطاليسية أو الأرسطية .. بل هو سؤال يسلِّم فيه السائل بمحدودية المادة وحاجتها إلى محدث يتعالى عنها ويكون غنيا بذاته عن أي علة أخرى ، فهو سؤال يبحث عن الآليات المؤدية إلى معرفة الله.

فالحج ملتقى للمسلمين، في المكان المقدس الذي يجمعهم بالتاريخ، التاريخ الديني والثقافي للمسلمين، حيث يحضر أب الأنبياء إبراهيم الخليل عليه السلام، الذي أمره الله بالنداء، فالحج موعد اللقاء، بين المسلمين، ولكن من أجل تحقيق مقاصد أخلاقية أهمها مراجعة واقع المسلمين، والاستعداد لتغيير وإصلاح شؤونهم، فهو مؤتمر إسلامي شرعه

[1] محمد البخاري، صحيح البخاري، تحقيق: محمد زهير بن ناصر، ج: 01 دار طوق النجاة الطبعة: الأولى، 1422هـ ص : 06

[2] سورة الحج، الآية:27-28

الحكيم، ونجد في المقولة المشهورة التي تُنسب لأحد الساسة الأجانب، والتي تكشف أهمية الجانب السياسي للحج في تقييم الساسة غير المسلمين، حيث جاء فيها ويل للمسلمين إذا لم يعرفوا معنى الحج، و ويلٌ لأعداءِ الإسلام إذا أدرك المسلمون معنى الحج.

الحج تحقيق لأسمى القيم الأخلاقية، والتي تتجلّى في التعارف، وتجسيد القصد القرآني الوارد في الآية الكريمة: ﴿يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَاكُمْ مِنْ ذَكَرٍ وَأُنْثَى وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوبًا وَقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللَّهِ أَتْقَاكُمْ إِنَّ اللَّهَ عَلِيمٌ خَبِيرٌ﴾[1] والتعارف تبادل المعارف، والتجارب، والمكاسب أيضا، والبعد الاقتصادي في الحج بديهي، ولا يحتاج إلى تعليق إذ أن عامة المسلمين، وليس نخبتهم تدرك بأهمية الثروة الحاصلة في الحج، وأهميتها في محاربة الثلاثي المشئوم في الدول الإسلامية.

كما يتضمن الحج كطقس شرعي جميع أشكال القيم دون استثناء، فالمنحى الجمالي ظاهر في اللون الأبيض الذي يشترك فيه الجميع يحمل دلالات جمّة... أولها معايشة صورة الحشر أو صورة القيام، فالإيحاء الأول اشتراك جميع عناصر الجماعة في لون وشكل الكفن، والسير في حركة تدفقية نحو المركز الذي هو الكعبة، فهي تقع في أرض منحدرة بحيث يتهيأ للناظر بانوراميا أنها وديان تسير نحو المصب الواحد، فالرمزية مظهر تجريدي يعبِّر عن وحدة الأصل، ووحدة الغاية أو وحدة العلة المصدرية والغائية التي تؤسس لمشروع الوحدة الإسلامية أو الجماعة العقدية.

" الحج عرفة" عبارة صدرت عن سيِّد الخلق النبي الخاتم تحصر كلّ الموضوع في محموله رغم أن محمولات الحج أو ما صدقاته لا تُمثِّل عرفة إلا ركنا من أركانه ..فعرفة تعني العلم والمعرفة إذ تلمس من خلال المدلول التاريخي أن آدم عليه السلام بعد أن هبط إلى الأرض لقي حواء في عرفات فإذا كان الحج هو عرفة فالمدلول التالي أو الحاصل هو التعارف فيكون الحج إذن موقعا للتعارف والمعرفة والعرفان، فالتعدد والتنوع الثقافي

[1] سورة الحجرات، الآية:13

والحضاري ليس إلا تنويعا للوحدة .. والحج موقع اللقاء بين جميع الجماعات العقدية، فإبراهيم عليه السلام أب لجميع الأنبياء عليهم الصلاة والسلام.

فقه المعاملات

تطلق المعاملات على الأحكام الشرعية العملية التي تنظّم أفعال المكلف وعلاقة الشخص بالغير، حيث تشمل علاقة المسلم بمن وافقه أو خالفه في الدين، والأحكام المدنية، والشخصية، والمعاملات المالية، والعقود، وغير ذلك.

وتتضمن جملة من الأحكام الشرعية العملية، التي تنظم علاقة المكلف بالآخرين. وتشمل الأحكام المدنية، وفقه الأسرة، والمرافعات، والحدود، والعلاقات بين الحاكم والمحكوم، والعلاقات الدولية، والأحكام الاقتصادية، والعقود، والتصرفات الصحيحة والفاسدة، وأحكام، ومواضيع فرعية متعددة.

وعلى سبيل المثال سنقف على فقه الأسرة بغرض بيان القيم الأخلاقية المتضمنة في فقه المعاملات، فالأسرة مؤسسة اجتماعية، في صورتها، وعاطفية في جوهرها، فالمؤسسة الأسرية نتاج تعاقد، أو ما يصطلح عليه بالعقد، الذي يعرف في القانون، بأنه شريعة المتعاقدين، فرباط الزوجية يحمل من فلسفة القيم الكثير من الدلالات، والنظر إلى أسس عقد الزوجية بزواياه الثلاثة يكشف عن الأصول الأخلاقية في الزواج، "ينقسم الباب – موجبات صحة النكاح – إلى ثلاثة أركان: الركن الأول: في معرفة كيفية هذا العقد، الركن الثاني: في معرفة محلّ هذا العقد، الثالث: في معرفة شروط هذا العقد."[1]

حيث يبين لنا ابن رشد أهمية الإذن، والقبول في بناء العقد، فلا زواج بدون اطمئنان أحد الطرفين، فالرضا منطلق للبناء، وليس الزواج صفقة تجارية، أو ممارسة سلطوية يظهر

[1] ابن رشد، أبو الوليد، بداية المجتهد، ج:2 ، شركة مكتبة ومطبعة مصطفى النابي، مصر ط:3 . 1960 ص: 3

فيها الوالدين سلطتهم، وسيادتهم على الأبناء، والتي نجدها موروثا جاهليا، لا يمتُّ بصلة إلى العقيدة الإسلامية السمحاء، وإذا قمنا بقراءة للزواج في أسسه الطبيعية، والاجتماعية، والأخلاقية لوجدنا الكثير من القيم، فالبعد الطبيعي في الزواج يظهر في إيقاع التوازن النفسي، فهو كما يقول سيجموند فرويد **Freud** عملية يضفي بها الأنا مع الأنا الأعلى صفة الشرعية على رغبة طبيعية (المكبوتات – طبقة الهو)..فالزواج آلية يحتفظ بها الجسد على ذاته، من خلال الاستمرارية، وذلك باللقاء مع الآخر الذي يكون من الجنس المضاد، ولهذا نجد تأكيد الشريعة الإسلامية على وجوب التزويج، قال تعالى:﴿ وَمِنْ آيَاتِهِ أَنْ خَلَقَ لَكُم مِّنْ أَنفُسِكُمْ أَزْوَاجاً لِّتَسْكُنُوا إِلَيْهَا وَجَعَلَ بَيْنَكُم مَّوَدَّةً وَرَحْمَةً إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَاتٍ لِّقَوْمٍ يَتَفَكَّرُون[1]

وقد ورد عن ابن مسعود رضي الله عنه عن النبي (ﷺ) أنه قال: ﴿ يَا مَعْشَرَ الشَّبَابِ، مَنِ اسْتَطَاعَ مِنْكُمُ الْبَاءَةَ فَلْيَتَزَوَّجْ، فَإِنَّهُ أَغَضُّ لِلْبَصَرِ، وَأَحْصَنُ لِلْفَرْجِ، وَمَنْ لَمْ يَسْتَطِعْ، فَعَلَيْهِ بِالصَّوْمِ، فَإِنَّهُ لَهُ وِجَاءٌ.﴾ [2]

والزواج سنّة من سنن المرسلين:﴿ وَلَقَدْ أَرْسَلْنَا رُسُلاً مِّن قَبْلِكَ وَجَعَلْنَا لَهُمْ أَزْوَاجاً وَذُرِّيَّةً﴾[3]، وحثَّ عليه نبينا صلى الله عليه وسلم، ورغَّب فيه فعن أنس بن مالك رضي الله عنه قال: "كان رسول الله صلى الله عليه وسلم يأمر بالباءة، وينهى عن التبتل نهياً شديداً، ويقول: ﴿ تَزَوَّجُوا الوَدُودَ الوَلُودَ، فَإِنِّي مكاثر الأنبياء يوم القيامة[4]﴾ ، يقول الإمام أحمد رحمه

[1] سورة الروم، الآية:21

[2] ابن ماجة، سنن ابن ماجه، تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي، الناشر: دار إحياء الكتب العربية، ج:01 ص:592

[3] سورة الرعد، الآية: 38

[4] محمد بن حبان، الإحسان في تقريب صحيح ابن حبان، ج:09 تحقيق: شعيب الأرنؤوط، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط:1 السنة:1988 ص: 338

الله: ﴿ليست العزوبة من الإسلام في شيء، ومن دعاك إلى غير الزواج دعاك إلى غير الإسلام﴾[1] .

وإذا كان الزواج صورة إيجابية للعقد بين الزوجين، فإن الطلاق هو الصورة السالبة لهذا العقد، والبحث في شروطه، وآلياته، وموجباته يكشف لنا عن الدلالات الأخلاقية التي يراعيها الشارع الحكيم في بناء المجتمع النموذجي، مجتمع الفضيلة، حيث منع الشرع الطلاق من حيث المبدأ، وأجازه في حالات جدّ دقيقة، والأحاديث النبوية تظهر هذا الحظر، قال (ﷺ):﴿ أبغض الحلال إلى الله الطلاق[2]﴾، وقال أيضا: ﴿ تزوجوا ولا تطلقوا فإنّ الله لا يحب الذواقين ولا الذواقات[3].﴾..

والأحاديث كثيرة، وخلاصة القول أن الفرق بين آليات الزواج، وآليات الطلاق يبرز خطورة المسألة، فالطلاق كما يقول الأستاذ عبد الرحمن الصابوني:".. فلم يجعله ميسرا .. بل ضيق فيه أشد التضييق، فاشترط أن يكون من الزوج نفس أو نائبه، وأن يكون المطلق عاقلا بالغا .. ووضع الإسلام قيودا عدة مما نستدلّ على أنّ الطلاق بمبادئه الهامة التي تسوده محظور لان الشارع حرص على وضع العقبات أمام المطلق للتروي والتفكير بحيث لا يقدم المرء على انفصال الحياة الزوجية التي قدّسها الله.."[4]

---

[1] المغني لابن قدامة، المجلد :7 تحقيق: عبد الله بن عبد المحسن التركي – عبد الفتاح الحلو، دار عالم الكتب، الرياض، الطبعة الثالثة، 1997 ص: 334

[2] ابوبكر البيهقي، السنن الكبرى، ج:7 تحقيق محمد عبد القادر عطا، دار الكتب العلمية، لبنان، ط:3 السنة:2003 ص:527

[3] العجلوني، إسماعيل بن محمد، كشف الخفاء، ومزيل الإلباس عما اشتهر من الأحاديث على ألسنة الناس، تحقيق: محمد عبد العزيز الخالدي، دار الكتب العلمية، بيروت ج:1 1987 ص: 251

[4] عبد الرحمن الصابوني، مدى حرية الزوجين في الطلاق، المجلد الأول، مطبعة دار الفكر، بيروت، الطبعة الثانية 1968 ص: 99

والزواج كمؤسسة اجتماعية، وطبيعية، وعاطفية نموذج حي من المعاملات الفقهية، والعلاقة بينها، وبين الفقه تداخل، إذ أن الطبيعة الإنسانية هي التي اعتمدها الشارع في تقنين القواعد الفقهية، وليست خارجة، ومتعالية عنها، فالرحمة والود المتبادل بين الأفراد نابع من الطبيعة البشرية، فالحفاظ على الذات، تقتضي احترام الآخر لتحقيق التجاوب، والتوافق، خصوصا إذا كانت الطبيعة تفرض نفسها بشكل قاهر خصوصا فيما يتعلق بغريزة النوع، والتناسل، فالحاجة إلى الجنس المضاد نزوع طبيعي، غريزي، فالتوافق والإحراج يمثل الأصل في الأحكام الفقهية، فالتوافق مطلب، والإحراج حالة، ووضع يبرّر الانتكاسة، والفشل في السلوك.

ويظهر التقاطع بين الفقه، والأخلاق في عدة نقاط أهمها البعد التقريري: فالفقه جملة من الأحكام، والقواعد الإلزامية، التكليفية، فهي منظومة ثابتة من القواعد الثابتة، التي يمكن تعلمها من قبل الباحثين، والتخصصات التي تتضمنها العلوم الشرعية تكشف ذلك، والبعد الثاني: التقييمي فالفقه يقدم نموذج للفرد، والمواطن بالمفهوم المدني، الذي يجب أن يحتذى بها، ويوضع في السير السلوكي، فالنموذج المعتمد في التأصيل الفقهي هو النبي محمد (ﷺ) بدليل قوله تعالى:﴿ لَقَدْ كَانَ لَكُمْ فِي رَسُولِ اللَّهِ أُسْوَةٌ حَسَنَةٌ لِمَنْ كَانَ يَرْجُو اللَّهَ وَالْيَوْمَ الْآخِرَ وَذَكَرَ اللَّهَ كَثِيرًا﴾ [1]

وعلى مستوى الأخلاق نلمس تقاطعات بين مفهوم الإنسان النموذجي الذي تتبنّاه الفلسفات الأخلاقية في ترسيخ القيم، والممارسات الأخلاقية، فالنماذج متعددة، ومتباينة في التاريخ الثقافي للشعوب، ولكننا نجد في شخصية النبي محمد (ﷺ) لحظة تقاطعات بين هذه الفلسفات، والنظريات، وإن كان الحكم ذاتيا في صورته.

[1] سورة الأحزاب، الآية:21

الباب الثاني

الفصل الثاني

1. المبحث الأول: الفقه والاجتهاد
2. المبحث الثاني: المدارس الفقهية: الحنفية و الشافعية والحنبلية
3. المبحث الثالث:المدرسة المالكية

المبحث الأول: الفقه والاجتهاد

الفقه واليومي

المادة التي يشتغل عليها الفقيه، ذات طبيعة حركية ومتغيرة؛ لأنها عائدة لجملة أسباب، ترتبط بالمكلّف بالأصل، وبمحيطه الثقافي، والجغرافي، وتؤسّس هذه المتغيّرات لأخلاقيات جديدة، وميلاد مجموعة من القيم التي قد تتعارض، أو توحي بالتغاير بينها وبين الثوابت القيمية المتفق عليها، فعلى المستوى الفردي تساهم الانفعالات الشخصية في إحداث بعض النتائج، إذا لم تكن في جلّها الوقائع الإنسانية نتاجاً للمؤثرات الانفعالية، والتي تشكّل ثابتاً في الشخصية الإنسانية، وعليه يصبح الباب مفتوحا أمام الفقيه في الاجتهاد والاستنباط، وهذا ما نعتبره تقعيدا لما يعرف حاليا بالأخلاق التطبيقية، فالبحث عن السعادة الذي شكل اللبنة القاعدية للفلسفة الخلقية يوجّه أيضا السلوك الإنساني، كما أنّ تعريف الأخلاق بأنها علم السلوك يظهر أيضا ارتباط الفقه بالأخلاق، على قاعدة كون السلوك موضوعاً للفقه أيضا، فالاشتراك في الموضوع، وفي الغاية من الدراسة تكشف عن البعد الأخلاقي في العلمين، فالفقه يدرس السلوك كفعل، أي يقوم بتحديده موضوعيا من خلال بيان العلاقة بين الفعل والنتيجة، أي بدراسة سوابق الفعل، وعلاقاته بالإرادة والحرية، وبدراسته أيضا معياريا، وذلك من خلال عرضه على المقاييس الوجوبية التي يفترض السير وفقها، وهي ما تعرف في الفلسفة بالقيم، والتي تأخذ الأخلاق فيها المركز الرئيس.

والفقه كفن، وكعلم يحدّد القواعد التنظيمية للأفعال الإنسانية، ويكيّفها وفقاً لمقتضيات أخلاقية، فيكون الخير مطلبا، ومبدءا ملزما فيها، حيث يقع الفقه في مرتبة القانون، سلطة، وغاية، فسلطة الفقيه تكون أحيانا أقوى من سلطة المشرِّع القانوني، حسب الثقافات المجتمعية، أما من حيث الغائية فالتقاطع أمر واقع من حيث تنظيم المجتمع، وإدارته.. لأن

السلطة ليست مؤسسة جغرافية، بل هي مجموعة من العلاقات الضاغطة، والمالكة لقدرة القهر، والقسر، تحيط نفسها بتسييج قانوني.

ويكون الفقه أيضا مصدراً للقواعد القانونية، فالأحكام التي تحدّدها الشريعة الدينية في مجتمع ما، مسلمات، وبديهيات عند المشرِّع القانوني، على قاعدة ارتباط الفقه بالعادات الخلقية للجماعة، ولذا نجد العرف عند علماء الأصول مادة يستمد منها الفقيه أحكامه التشريعية، فالقاعدة القانونية ليست إلا قاعدة أخلاقية مقنّنة.

والعلاقة بين الفقه واليومي تحاكي العلاقة بين عالم الفكر، وعالم الفعل، فالفقه تنظير للفعل، ولكن الفعل النموذج، وليس الفعل الاعتيادي، لأن السلوك اليومي عند المكلف، نسبي، ومتغير تبعا لمعطيات الموقف، أما السلوك بمقياس الفقه فهوة النموذج الذي يطلبه الشرع الحكيم، وعليه يبقى الفقه متعاليا على الفعل العادي أو اليومي، وإن كان اليومي قد يدخل أحيانا في توجيه القاعدة الفقهية.

وعليه نستخلص أن البعد المعياري للفقه يتضمن الدلالات الأخلاقية في الفقه، فإذا كانت القاعدة سلوكا نموذجيا مطلوبا، وقد عرف فلاسفة الأخلاق القيمة الخلقية بأنها الصفة التي إذا وجدت في شيء جعلته مطلوبا ومرغوبا فيه، أي جدير بالطلب، وقد حاولنا تفصيل البعد الأخلاقي في الفقه الإسلامي في المبحث الثالث من الفصل الثاني، فالقاعدة الأخلاقية شرطية وليست أمرا واقعا، فالمطلب يبقى دوما متعالياً عن الواقع، ولولا تميُّزه لما كان مطلباً بالأصل.

وعلاقة الفقه باليومي، علاقة العلّة بالنتيجة، وإن كان مفهوم اليومي ودلالاته تبقى سلبية في الحقل الفلسفي، إذ يشير عادة في الفلسفة إلى الرتابة، والاستسلام، والاجترار، والخصوصية الفلسفية تظهر في تجاوز اليومي، والرتابة التي يحياها الرجال العامي، فالمعرفة تبدأ مع الشعور بعدم الفهم، فالسؤال الفلسفي لا يطرح على الإنسان الذي لا يعرف بل يطرح على الشخص الذي يعتقد انّه يملك معرفة؛ فالفلسفة تنظير، ومحاولة إنسانية

المبحث الأول: الفقه والاجتهاد

لتجاوز الوضعيات المزرية التي يطرحها اليومي، والتقاطع بين الفيلسوف والفقيه، والأصولي قائم في هذه اللحظة المعرفية، فإذا كان الفيلسوف قارئا، ومفسِّرا، فكذلك الفقيه يكون قارئاً للحدث، أو المشكل (النازلة)، ويحاول أن يقدم الحل للمكلّف (الفتوى).

ولذا نجد الشرائط الموضوعية للفتوى الفقهية، التي يتعارف عليها علماء الاختصاص، فارقية، أي تفصل بين المفتي الحقيقي، والمزيّف، والتي تقوم بشكل رئيس على المعرفة، والتي تتضمّن معرفة دقيقة بالواقع، أو اليومي عند المكلف بكل عناصره الطبيعية، والثقافية، فالفتوى في المنطقة القطبية، يختلف عن المنطقة الاستوائية، [**الصيام مثلا**]..

كما يشترط أيضا في البنية المعرفية عند الفقيه، أو الأصولي الإحاطة الدقيقة بعادات، وتقاليد المجتمع، والتي تشكّل جزئيات حياتية ضرورية في وعي، و لاوعي الجماعة، فليست العادات في كلها لا شرعية في المنظور الشرعي، بل هناك عادات وتقاليد ذات أصول فطرية، مثل العادات التي اقرّها الإسلام للمجتمع العربي، والتي كانت متعارف عليها في حقبة الجاهلية، كما نجد في الأصول اعتماد الفقيه على العرف في إصدار الحكم، أو الفتوى المتعلّقة بواقعة معينة.

والشرط الثاني المطلوب في الفقيه، هو القدرة على استنباط الحكم الشرعي، أو ما يعرف بالاجتهاد، فالاجتهاد لغة هو بذل الجهد في المعرفة، واستنطاق الحكم من النص الشرعي هو جهد، واجتهاد عقلي في المعرفة، وأصبحت هذه الدلالة تقعيدا لمصطلح الاجتهاد.

كما لا يخرج اليومي الإنساني عن جملة من التجلّيات المدنية للغرائز التي أجملها العلماء في ثلاث أنواع رئيسة: غريزة الحفاظ على البقاء، والحفاظ على النوع، والميل إلى العيش ضمن القطيع، وتنحلّ متعلّقات البقاء إلى عوامل ذاتية، وأخرى موضوعية، فالذاتية ما ارتبط بالفرد من مأكل، ومشرب، وملبس، ومن المعروف أن الفقه الإسلامي قد اهتم بهذه الجوانب من حيث حلّيتها، أو عدم حلّيتها، وما يؤكّد عليه التشريع الإسلامي التسليم بأصل

الحلّية في الأشياء وملكيتها، وعدم ارتباطها بفرد آخر مهما كانت عقيدته، أو انتماءاته، حيث تبدأ الحرمة بمجرد غياب الحصول على الاطمئنان عند الطرف الثاني، فالصلاة مثلا تفتقد شرائط القبول إذا كان الذي يؤدّيها بلباس أخذه غصبا من الآخر، أو بعدم الاستئذان منه في لباسه، وهذا ما اصطلحنا عليه بالمحدِّدات الموضوعية في الفعل، أي بارتباطه بشخص آخر، وتأكيد الشارع على البعد الأخلاقي في مسألة البيع والشراء دليل على الحضور القيمي في الممارسة الفقهية، وبالتالي في اليومي الإنساني.

فالبعد العلائقي بين الذوات في الفقه الإسلامي أو البينذاتية قاعدة مرجعية في التشريع الفقهي الإسلامي، فالعلاقة بين الذات وذاتها محكومة بضوابط شرعية، فتحريم الانتحار مثلا، وإجماع فقهاء المسلمين على تحريمه يحدّد لنا حقّ الذات مع الذات، فالتعامل مع الذات، أو الجسد، ليس مفتوحا على الإمكانات بل مقيدا بشروط، حتى ولو كانت الطبيعة بالذات تمنح الفرد حقّ الملكية لهذا الجسد، ومنه نستخلص أن مُلكية الشيء لا تقتضي بالضرورة حق التصرُّف فيه بأسلوب عبثي، ولهذا نجد الفقه قد شرع الحجر على الملكية إذا تأكّد لدى المشرِّع، أو القاضي مبرِّرات ذلك، مثل السفاهة، أو القصور الطبيعي، وهذا جزء من اليومي الإنساني الذي يشتغل عليه الفقيه، والذي طرح، وسيطرح إشكالات جديدة ترتبط دوما بالتغيرات الثقافية للإنسان.

وتقييد حق التصرُّف في ملكية الجسد أسّس لمشاريع راهنة من قبيل المطالبة بالحق في الموت، أو ما اصطلح عليه بالموت الرحيم، فأصبح الشعار الجديد المطالبة بالحق في الموت بعد أن كان المشروع متعلِّقا بطلب الحق في الحياة، فوجد المشرع القانوني نفسه أمام إحراج اجتماعي قبل أن يكون إحراجا قانونيا، لأن الموقف الاجتماعي، أو الرأي العام نتاج ثقافة فقهية متراكمة عبر التاريخ، وعليه أصبح الملاذ الوحيد للمشرع، وللطبيب هو الفقيه، وإن كانت بعض المجتمعات العلمانية قد قيدت، وحدّدت من سلطة المؤسسة الفقهية، أما المجتمع العربي، فالسلطة للعادات الجمعية، وللمؤسسة الفقهية.

ونجد في المطالبة بالتحسين **Amélioration** في دلالته العامة مطلبا جديدا في اليومي العربي والإسلامي، فتحسين النسل الذي تمخض عن التطورات التقنية في البيولوجيا، والطب طرح إشكالات جديدة على المستوى الفقهي، على قاعدة ارتباطه باليومي عنده، ولكن هذا التحسين لم يقف عند حدود التعاطي مع الحويمن، والبويضة الخاص بالزوجين، بل تعداه إلى البحث عن النموذج خارج الأطر الزوجية، بل في شراء الحويمن المجمد في بنوك للحويمنات (الحيوانات المنوية) والعائد لنخبة من العلماء والحاصلين على جوائز عالمية، فبدأ التساؤل إذا كان التحسين ممكنا، فلم لا نبحث عنه في شكله النموذجي، والمكتمل عند الآخرين؟ وكيف لا تكون الغاية مبررا للواسطة، ما دام أن الإنسان يبحث عن جيل مكتمل، من الناحية العضوية، والذهنية؟ وكيف تقف الانتماء إلى تاريخ بيولوجي محدّد أمام حرية الجيل؟ تلك هي الأسئلة التي الجديدة التي طرحه اليومي على الفقيه.

والتصرف في هويّة الجنين من طرف سلطة، وقد عبّرنا عن الهيئة بلفظ سلطة للإشارة إلى غياب الإرادة، وسلطة القرار عند الخلايا الجذعية محلّ التصرف، لأن المشكلة ليست في الأصل بل في الالتباس الذي تنتجه الميول والرؤيا الشخصية للشخص الذي يطلب هذا النوع من الأفعال، حيث ترتبط الرغبة في الطلب بالقدرة على الإنفاق، والمشكلة تصبح مشروعة عند أصحاب الأموال، وتاريخ البشرية في طلب المال وعلاقتها به معروفة، حيث أسست الحيازة للمال لسلطة معنوية لهؤلاء المالكين، ولهذا فاصطدام البحث العلمي ليس في الأصول الشرعية أو الوضعية للمشاريع البحثية، بل في الذات، والظروف الثقافية التي تحيط بالفعل.

وعليه نجد التقاطع ظاهرا بينها وبين الفقه في جل مسائل الأخلاق التطبيقية، أو الأخلاق الجديدة، فالعمل على تحسين النسل، أو زراعة الأعضاء، أو الموت الرحيم ظواهر لازمة، ومترتبة عن وضعيات انفعالية أفرزتها متغيِّرات عضوية، ونفسية، واجتماعية، فإرادة الخلود عند الإنسان، كطبيعة متأصِّلة فيه تدفعه إلى التضحية بالخلايا الإنسانية الأولية من

أجل استمراريته، والحفاظ على بقائه، وهي مسائل أصبحت إشكالية في الأخلاق التطبيقية على قاعدة أشكلتها شرعيا، وفقهيا، وليس علميا، فالعلم لا يعارض البحث العلمي، ولكن المؤسّسة القيمية هي التي تراجع، وتقيِّم البحث، وأهمُّها المؤسّسة الفقهية.

الحضور الديني إذن في أخلاق اليومي التطبيقية ظاهرٌ، وبيِّن على قاعدة الأزمة القيمية التي تطرحها الاستتباعات الوقائع المتعلِّقة بالإنسان، خصوصا في مجال الطِّبَابَةُ (الطب)، وفي مجال العلاقات الزوجية، لأن الوازع الديني في اللاشعور الجمعي، والفردي، والوعي الإرادي موجّه، وخاضع لتوجيهات المؤسّسة الدينية، التي تتمثل في القسر الذي تملكه القواعد الأخلاقية المجتمعية.

النص والاجتهاد

كان الصراع عنوانا للعلاقة بين النص والاجتهاد، في التاريخ الفكري الإسلامي، حيث لم يكن الواقع محدِّدا، ومرجعا للنص الفقهي، أو الشرعي، بل مجالا يستثمر فيه النص الشرعي، واعتبر كلّ اجتهاد في الحكم مقابل النص أمراً غير شرعي، وتاريخ الجدل الكلامي بين مدرسة أهل السنة والجماعة، ومدرسة أهل البيت، يؤرِّخ لهذه العلاقة المضطربة بين النص والاجتهاد، حيث عرفت المدارس الكبرى في التشريع الإسلامي مدًّا وجزرا في القول بمبدأ القياس الذي اقترن تاريخيا بمفهوم الاجتهاد، فاختلف أهل السنة والجماعة إلى مدرستين: مدرسة الرأي، ومدرسة الحديث.

يعتبر الإمام **أبو حنيفة*** فقيه العراق رائدا لمدرسة الرأي والاجتهاد، والمذهب الحنفي في الفقه واضح من حيث المعالم، والتي تبرز فيها الاعتماد على الاجتهاد، وقد جاء في أعلام الذهبي في ترجمة الإمام **أبو حنيفة** قائلا:".. وأما الفقه والتدقيق في الرأي، وغوامضه،

*أبو حنيفة النعمان بن ثابت الكوفيّ: 80-150 هـ، فقيه وعالم مسلم، وأول الأئمة الأربعة عند أهل السنة والجماعة، وصاحب المذهب الحنفي.

فإليه المنتهى، والناس عليه عيال في ذلك."[1] إذ شكّل آنذاك اتِّجاها مقابلا لمدرسة الحديث، باعتماده على القياس، فكان بذلك مؤسسا للحرية الفكرية، والداعي إلى تحرير العقل من سلطة النص، ولا نقصد النص الشرعي، بل الفهم النمطي للنص.

أما مدرسة الحديث محظوظة جغرافيا بقربها من مدينة الرسول ﷺ فكان القياس غائبا، أو بنسبة أقل من مدرسة العراق، حيث كان الحضور المرجعي للنص (الحديث)، فالإمام مالك بن أنس* مؤسّس المدرسة المالكية لم يعتمد القياس إلا نادرا، والنص التالي من كتاب ابن خلكان يؤكِّد ذلك:".. حدث القعنبي* قال دخلت على مالك بن أنس في مرضه الذي مات فيه، فسلمت عليه، ثم جلست فرأيته يبكي، فقلت يا أبا عبد الله، ما الذي يبكيك؟ قال فقال لي: وما لي لا أبكي؟ ومن أحق بالبكاء مني؟ والله لوددت أني ضربت لكل مسألة أفتيت فيها برأيي بسوط سوط، وقد كانت لي السعة فيما قد سبقت إليه، وليتني لم أفت بالرأي، أو كما قال".[2]

ولا نود الولوج في الجدل الفكري، والكلامي بين المدارس الإسلامية حول مشروعيته، أو عدمها، لأن تاريخية الصراع بين الداعين إليه، والرافضين له لن تفيدنا في شيء، ـ وإن كانت صالحة لاستشراف مستقبل هذه الأمة التي لم تعرف الوحدة، والاتحاد إلا في عالم الأحلام، والأوهام ـ لأن حتمية القول بمبدأ الاجتهاد أصبحت ضرورة وجودية، خصوصا مع ظهور حركات الإسلام السياسي، التي عملت على تفكيك الأمة الإسلامية، والعربية في اعتقادنا.

---

[1] الذهبي، شمس الدين، سير أعلام النبلاء، ج:6 تحقيق حسين الأسد، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط:11-1996 ص: 392

* مالك بن أنس بن مالك بن أبي عامر الأصبحي الحميري المدني [93-179 هـ] رائد المدرسة المالكية.

* عبد الله بن مسلمة القعنبي(انظر وفيات الأعيان ابن خلكان، وقد ترجم له ..)

[2] ابن خلكان، وفيات الأعيان، ج: 4 دار صادر، بيروت، 1972 ص.ص: 137-138

وقد عمل هذا الاضطراب الذي رافق القراءات لهذا المبدأ إلى جعل النخبة العربية تنفي كل خصوصية إبداعية للعقل العربي، والإسلامي، فكانت الأخلاق التطبيقية بذلك منتوجا غربيا بامتياز، لا يملك فيه الشرقي أية مشاركة قريبة كانت، أو بعيدة، وأصبح القول بوجوب أرشفة المجتمع العربي، والإسلامي، والحجر على ممتلكاته الطبيعية لمصلحة الغربي القادر على التمييز، والراعي لمصالح حقوق الإنسان.

ويقارب المفكر المعاصر زكي الميلاد* بين مبدأ الاجتهاد، والحداثة، إذ يعتقد أنه ملمح التحديث في الفكر الإسلامي، فهو يتقاطع معها دلاليا في ثلاث نقاط: الحرية العقلية، والحثّ على البحث العلمي، ومقاومة الجمود الفكري، والتمذهب المغلق، :"... يتأكد هذا التقارب بين المفهومين حين الكشف عن دلائل وعناصر ومكونات مفهوم الاجتهاد، والتي منها: إعطاء العقل أقصى درجات الفاعلية، واستفراغ الوسع، وبذل أرفع مستويات الجهد الفكري والعلمي والبحثي في مجال دراسة الأفكار والمفاهيم والنظريات والأحكام، بالشكل الذي يحقّق قدرا من الاكتشاف والابتكار والتجديد، وهذا ما يدل عليه، وما نستفيده من المعنى اللغوي والاصطلاحي لكلمة الاجتهاد"[1].

الاجتهاد

المتتبع للمعاني التي يتضمّنها لفظ الاجتهاد يجد نفسه أمام إمكانات تأويلية متعدّدة للكلمة، لأن القراءة لا تتمُّ إلا من خلال سياقات، وأنساق مختلفة، مع حمولة دلالية اقتضتها السيرورة التاريخية للمفهوم.

* زكي عبد الله أحمد الميلاد من مواليد:1965 كاتب وباحث في الفكر الإسلامي والإسلاميات المعاصرة، رئيس تحرير مجلة (الكلمة)، التي تصدر من بيروت، له مؤلفات عدة: **من التراث إلى الاجتهاد**..

[1] زكي الميلاد، الحداثة والاجتهاد، مجلة تطوير العدد الأول، مخبر تطوير، جامعة سعيدة، الجزائر، 2013 ص: 20

المبحث الأول: الفقه والاجتهاد

الاجتهاد في اللغة

الاجتهاد من كلمة جهد، اجتهد، أي بذل الجهد، والمجتهد هو الذي يجد في الطلب باستثمار طاقاته في بلوغ المقاصد سواء كانت معرفية أو عملية، وقد عرف المعنى تطورا في الدلالة، حيث أخذ المعنى اصطلاحا خاصا لكلمة الاجتهاد، فأصبح يشير إلى القياس مثلا، والرأي أيضا.

وفي السياق اللغوي نجد في لسان العرب أن الاجتهاد و التجاهد تعني:" بذل الوسع والمجهود، وفي حديث معاذ: اجتهد رأي الاجتهاد، بذل الوسع في طلب الأمر، وهو افتعال من الجهد الطاقة، والمراد به رد القضية التي تعرض للحاكم من طريق القياس إلى الكتاب والسنة، ولم يرد الرأي الذي رآه من قبل نفسه، من غير حمل على كتاب أو سنة".[1]

وفي النهاية لابن الأثير:" جهد الرجل في الشيء: أي جد فيها وبالغ.. وفي حديث معاذ: " أجتهد رأيي" الاجتهاد: بذل الوسع في طلب الأمر، وهو افتعال من الجهد: الطاقة.. والمراد به ردّ القضية التي تعرض للحاكم من طريق القياس إلى الكتاب والسنة. "[2]

الاجتهاد اصطلاحا

بعد أن كان الاجتهاد في سياقه اللغوي يشير إلى الجهد المبذول في إدراك حكم شرعي من النص، أصبح الاجتهاد متمثلا في استنباط حكم شرعي غير وارد في النص، باستخدام آليات منهجية بشرية، من قبيل القياس، أو الرأي، ففي تعريف الأستاذ عبد الوهاب خلاف نلمس زحزحة دلالية للكلمة، يقول معرِّفا الاجتهاد:" بذل الجهد للتوصل إلى الحكم في

[1] ابن منظور، لسان العرب، م:1. إعداد وتصنيف: يوسف خياط، دار لسان العرب، بيروت، ص:521

[2] ابن الأثير، مجد الدين الجزري، النهاية في غريب الحديث، تحقيق محمود محمد الطناحي، المكتبة الإسلامية، الحلبي، مصر الطبعة الأولى 1963 ص:319-320

المبحث الأول: الفقه والاجتهاد

واقعة لا نص فيها، بالتفكير واستخدام الوسائل التي هدى الشرع إليها؛ للاستنباط بها فيما لا نص فيها"[1]

واستقراء المسار الذي عرفه الاجتهاد في التشريع الإسلامي يكشف عن هذه الزئبقية، التي منحت الشرعية والمشروعية لهذا المبدأ، فبعدما كان مستهجنا عند الشيعة الإمامية أصبح ركنا ضروريا في التشريع خصوصا في الحقبة التي يصطلحون عليها بعصر الغيبة، أي غيبة الإمام المعصوم، المهدي المنتظر، الإمام الثاني عشر في الاعتقاد الشيعي، حيث وجد المكلف نفسه بحاجة إلى من يستفتيه، في نوازله التي صادفته في يومه المعاش، فطرح علماء الإمامية فكرة ولاية الفقيه، والتي لا زالت بينهم محلّ خلاف عن صورتها، والمهام المنوطة بالفقيه، وهل هي مطلقة، أم مقيّدة، وهل هي متجسدة في شخص بعينه، أم في هيئة من العلماء، فأصبح الاجتهاد مرتبة، وشهادة علمية يحصل عليها الفقيه، وهو المجتهد.

مراحل الاجتهاد

وقراءة الاجتهاد في مساره الكرونولوجي، من خلال التصنيف الذي يتّفق عليه رواد المدرسة السنية، يكشف لنا عن اللحظات الذهبية في ميلاد هذا اللون من البحث الحر في التاريخ الإسلامي، والتي اقترنت باجتهاد الصحابة والتابعين، وعن لحظات التقهقر التي عرفها هذا المبدأ في التاريخ العلمي للمجتمع الإسلامي، وقد استقرّ المؤرخون على المراحل التالية في تطوُّر، وتأريخ الاجتهاد في المدرسة، وهي:

[1] عبد الوهاب خلاف، مصادر التشريع الإسلامي فيما لا نص فيه، دار القلم للنشر والتوزيع، الكويت، الطبعة:6 –1993 ص: 7

المبحث الأول: الفقه والاجتهاد

دور الصحابة والتابعين

مثَّل اجتهاد الصحابة، والتشريعات التي صدرت عنهم رضوان الله عليهم، مصدرا رئيسا للتشريع في المجتمع الإسلامي، كما كان إجماعهم على حكم معين مصدرا لا حقا للتشريع، والذي عرف في علم الأصول بالإجماع، والاعتقاد في سلامة وحجية رأي الصحابي مسألة عرفت بين فقهاء التشريع الإسلامي خلافا كبيرا، حيث أفرد علماء الإسلام كتبا كثيرة في هذا السياق، وأجمعوا على عدالة الصحابة أجمعين، وإن خالفهم البعض من العلماء والمفكرين، ولسنا الآن بصدد التعرض لمسألة العدالة، بل فقط أردنا الإشارة إلى علم التجريح، والتعديل الذي ابتكره علماء الإسلام، والأصل في ذلك عائد لتقييم مبدأ الاجتهاد عند الصحابة، والتابعين، فمنهم من استهجن بعض الأحكام الفقهية الصادرة عن بعض الصحابة، وعليه ابتنى موقفا منهم، ولكن القصد أن هذه الفترة عرفت بدايات الاجتهاد الفقهي، لأن الحقبة كانت قريبة من الرسول ﷺ وحضور الكثير من العلماء من عاينوا وعايشوا الحضور المقدس للنبي الأكرم ﷺ ولهذا كان الاجتهادات محدودة، ومجرّد مقدّمات تمهيدية اعتمدت لاحقا في التقعيد الفقهي للأحكام الشرعية.

دور الأئمة الأربعة

يمتد هذا الدور من أوائل القرن الثاني إلى منتصف القرن الرابع، وميزت هذه الحقبة بالازدهار العلمي والفكري، والاهتمام بحفظ القرآن الكريم، كما برز فن التدوين إذ بدا المهتمين بتدوين السنة النبوية، وعلم أصول الفقه، وظهور المذاهب الفقهية الكبرى، والتي سجّلت للعقل الإسلامي شهادة الصدارة، والنجاعة في الإنتاج الفكري، والانقسام الفكري إلى مدرستين: مدرسة الرأي ومدرسة الحديث يكشف عن مستوى الحرية الفكرية التي كانت سائدة في المجتمع الإسلامي، والإنتاج الفقهي الذي تركه رواد تلك المدرسة وتلامذتها ثروة اعتمدها علماء التشريع الوضعي في الواقع الحالي.

المبحث الأول: الفقه والاجتهاد

دور التقليد

وبعد مضي حقبة من الزمن، أصبح الاجتهاد، وتجاوز المعلم عيبا عند الباحث، فالعلماء كما قيل يفيدون العلم في النصف الأول من حياتهم، ويسيئون إليه في النصف الأخير من عمرهم، على قاعدة التزمت، والتوهم بملكيتهم الحقيقة، ولهذا قام أتباع المدارس بقمع كل حرية فكرية، فالحق ما جاء على لسان الشيخ، أستاذ المدرسة، ولهذا عرفت الأمة الإسلامية ركودا فكريا، مع غلق باب الاجتهاد، وحصره في الاجتهادات التقليدية التي تصدّرتها المذاهب الفقهية الكبرى: المالكية، الحنفية، الشافعية، الحنبلية، والتي قامت بترسيمها السلطة السياسية آنذاك، حيث يذكر **المقريزي*** أن هذا التحديد كان مع الظاهر بيبرس البندقداري* ففي سنة 665 :"..ولّى مصر – بيبرس – أربعة قضاة: شافعي، ومالكي، وحنفي، وحنبلي، فاستمر ذلك حتى لم يبق في مجموع أمصار الإسلام مذهب يعرف من مذاهب الإسلام، سوى هذه الأربعة، وعودي من تمذهب بغيرها."[1]

وبدأ دور التقليد والاجترار للفتوى، وتوقف الفقهاء عن التجديد، والتحديث، أي عجز العلماء عن مسايرة العصر الذي يعايشونه، وانحصروا في دائرة ضيقة تمثلت في الشروح للمتون، فأصبح العصر عصرا للحواشي إذا جاز التعبير، حيث عاش العلماء على هامش المتن، أو النص الكلاسيكي، فتملك النص سلطة غريبة وثّقت لحقبة انحطاط فكري.

وفي فذلكة القول نصل إلى نتيجة رئيسة مفادها أن غلق باب الاجتهاد هو جناية بحقّ العقل العربي والإسلامي، فقد كان فعل الاجتهاد ثورة على المقدّس، والنمطية، فهو تحديد للسلطة الأزلية التي امتلكها النص عبر الرواسب الثقافية للحياة المجتمعية، و يقع في

---

* أحمد بن علي المقريزي،[1364–1442 م] مؤرخ إسلامي من مؤلفاته: السلوك لمعرفة دول الملوك....

* الظاهر بيبرس [1277/1223] من المماليك العثمانيين، حكم مصر 658 هـ .

[1] المقريزي، تقي الدين، المواعظ والاعتبار في ذكر الخطط والآثار(الخطط المقريزية) تحقيق محمد زينهم، مديحة الشرقاوي، مكتبة مدبولي، القاهرة، الطبعة الأولى، 1997 ص :344

المبحث الأول: الفقه والاجتهاد

التراث الإسلامي موقع الفلسفة التنظيرية للثورة المعرفية والاجتماعية للأمة، وحصر الاجتهاد في مجال الأحكام الشرعية في نطاق الأحوال الشخصية كانت بداية وإعلاناً عن عودة العقل العربي إلى ذهنية التحريم، التي تجد ذروتها في عصر ما قبل الإسلام، وبهذا تحوّل مفهوم الفقه من المدلول العام الذي يتعاطى مع المشاكل المجتمعية والعامة، إلى المدلول الخاص الذي يحصر اهتمام الأمة في شكليات، وفي سنن الغسل والوضوء، و"الاجتهاد إذن في جوهره، وفلسفته هو بمثابة النظام المعرفي الذي يربط الدين بالدنيا، ويؤسّس علاقة الشريعة بالحياة والفقه بالواقع والزمن والعصر."[1] لأن الحياة البشرية تلازم بين عالمي النظر، و الفعل، والحركة السويّة للمجتمع تكمن في الاحتفاظ بالطابع الحركي للقاعدة النظرية المعتمدة في قيادة، وإدارة الأفعال الإنسانية، والاجتهاد مؤشّر ضروري، ولازم للتحديث الاجتماعي، وبدونه تتقوقع الأمة، وتنغلق على نفسها، وتصبح مجرد أمة وهمية.

الفقه الإسلامي المعاصر

كلمة معاصر تضعنا أمام إشكالات منهجية، إذ تحتل الدلالة الزمنية الراهنة المعنى الأوسع من شمول اللفظ، أو ماصدقه حسب الاصطلاح المنطقي، وقد اختلف العلماء في تحديد الفترة المعاصرة للفقه الإسلامي، إلى رؤى متعدّدة، ومتباينة، منها ما يربط المعاصرة بالتجديد على مستوى المنهج، والخروج من مرحلة التقليد الفقهي.

يعتقد الأستاذ بدران أبو العينين بدران، والشيخ مصطفى الخن* أن لحظة المعاصرة في تاريخ الفقه والاجتهاد الإسلامي تبدأ من عام 1286 هـ الموافق لسنة 1871 للميلاد حيث يستدل في ذلك على ظهور مجلة الأحكام العدلية، التي نشأت بموجب قرار رسمي من

---

[1] زكي الميلاد، من التراث إلى الاجتهاد، المركز الثقافي العربي، المغرب، ط:1- 2004 ص: 280

* مصطفى الخن:[2008/1923] عالم، وفقيه سوري، من مؤلفاته: أثر الاختلاف في القواعد الأصولية في اختلاف الفقهاء..وكتاب الكافي الوافي في أصول الفقه الإسلامي.

سلطة الباب العالي، حيث قمت الحكومة العثمانية بجمع ".. طائفة من كبار العلماء، وطلبت منهم وضع قانون في المعاملات المدنية، يكون مأخذه الفقه الإسلامي بشكل عام، ولو من غير المذاهب الأربعة المعروفة، متى كان الحكم يتمشى وحاجة الناس وروح العصر، على أن تكون الأولوية للفقه الحنفي، لأنه مذهب الدولة الرسمي."[1]

كما كانت لحظة التقارب بين المذاهب الفقهية الإسلامية بداية للنهضة، و المعاصرة، وكانت تلك المجلة بشارة انفتاح، وتجاوزا لعصر الركود، فكان قبول الرأي الفقهي الآخر والتعايش بين المذاهب الفقهية مؤشِّرا لنهضة اجتهادية في المجتمع الإسلامي، كما كان الاجتهاد المؤسساتي، ترسيماً وتقنينا للاجتهاد الجماعي، يقول الأستاذ بدران: "... يبدأ هذا الدور من ظهور مجلة الأحكام العدلية في سنة 1286 هـ إلى يومنا هذا، وفيه نشطت الحركة الفقهية، واتّجه العلماء إلى الاستفادة من فقه المذاهب الاجتهادية كلها، وسلك التأليف مسلكا نافعا للعلم والعلماء، واتّسعت دائرة التقنين الذي بدأ في أواخر العصر السابق، وانقضى عصر التعصُّب للمذاهب، فدُرست المذاهب على السواء، وأصبح الفقه المقارن من أهم المواد، فلا فرق بين مذهب مشهور، وغير مشروع بل الجميع على بساط البحث سواء.."[2]. وبهذه الخطوة التشريعية أصبحت الفتوى الفقهية تحت حماية سلطة رسمية، ومؤسسة ضامنة لآليات التطبيق.

والمعاصرة إذن في الفقه الإسلامي لا ترتبط بحقبة زمنية محدّدة، أو مكان معيّن، بل متعلّقة بمنهجية بحثية، وبرؤية تقريبية، وتوحيدية لا يقصى فيها مذهب فقهي على حساب آخر، لاعتبارات سياسية أو إثنية، حيث ظهرت هيئات ومنظمات حكومية، وغير حكومية

[1] مصطفى سعيد الخن، دراسة تاريخية للفقه، وأصوله..، الشركة المتحدة للتوزيع، ط"1 1984 ص:134

[2] بدران أبو العينين بدران، تاريخ الفقه الإسلامي، ونظرية الملكية والعقود، دار النهضة العربية، بيروت، ص:106 (د.ط.ت)

المبحث الأول: الفقه والاجتهاد

تسعى نحو التقريب بين المذاهب الإسلامية، وذلك لخطورة التحدّيات التي نسمعها، ونراها في العصر الراهن، خصوصا التي أحلت الأعراض، والدماء.

ومع التفكُّك السياسي، والإداري للأمة الإسلامية يصبح الحضور في الساحة الدولية هامشيا، أو إذا جاز التعبير، حضور العبيد عند السادة، فلا قدرة على القرار، ولا على الفرار، فأصبحت الأمة تحت رحمة المنظمات الدولية التي ترعاها الدول العظمى، والتي تسعى في قراراتها، واستراتيجياتها لتحقيق الرفاه لمواطنيها، بشتى الطرق والأساليب، فالحق للأقوى، أما الضعيف، فما عليه إلا أن يطلب الحق في الموت، وحتى الحق في الموت ليس مشروعا حتى يستثمر الغربي كل ما يملك لديه من طاقة.

ولذا نجد في هذه الظروف مقدِّمات مركبة ومعقدة وجد الفقيه نفسه فيها أمام إحراج شرعي، فهو يصطدم بالمنظمات الحقوقية عند التزامه بالقواعد، والضوابط الشرعية في حكم شرعي ما (المثلية مثلا)، والطابع القسري الذي تمارسه المؤسسة الشرعية من خلال سلطتها المعنوية، والاجتماعية.

وعليه نجد في بروز الاجتهاد الجماعي في الوقت الراهن مسألة ضرورية، حيث نجد في اقتران مفهوم الاجتهاد بالمجتهد كشخص، وكعالم يتفرّد بأهلية الإفتاء في مسائل الأفراد، والجماعة، أمر أصبح تقليديا لأن إحاطة الفقيه المجتهد بكلّيات المسألة أمر نسبي، وتحمل عالم مسؤولية قرار أو فتوى ليست بالأمر الهين، ولهذا برز في الدراسات الفقهية المعاصرة التفكير، والعمل على مأسسة الاجتهاد الفقهي، لأن ترك باب الفتوى مفتوحا أمام العلماء، يفسح المجال أمام أنصاف العلماء لتصدُّر أمر الفتوى، وعليه يكون الاجتهاد الجماعي مناسبا لروح العصر، حيث أن التنوُّع الثقافي للمسلمين، يفرض اطلاعا واسعا على كل الجزئيات اليومية لهم، ولهذا يصبح الاجتهاد الجماعي المؤسساتي حاجة ملحة للمسلمين داخل حدودهم الجغرافية، والسياسية، ويبدو أن تأخر النخبة الإسلامية في تأصيل وتأسيس هذا اللون وراء التردي، والتشرذم الذي نعايشه في كل بلدان المجتمع العربي.

المبحث الثاني

المبحث الثاني: المدارس الفقهية

مدخل

يمكن اعتبار التنوع، والتعدُّدية في المذاهب الفقهية في الفكر الإسلامي علامة إبداع، ومؤشر للإمكانات الفكرية اللانهائية في التشريع الإسلامي على قاعدة الكونية، والخاتمية التي ميّزت الرسالة الإسلامية، فقد كانت المدارس الفقهية بعدد الفقهاء، ولم تكن بالعدد الذي نعرفه الآن، حيث انحسرت عدّة مذاهب، واتجاهات، كانت آنذاك ذات مكانة معتبرة، ولاعتبارات سياسية، واجتماعية اجتهدت السلطة في ترسيم مدارس محدّدة في الفقه الإسلامي، وهي المدرسة الحنفية، والمالكية، والشافعية، والحنبلية، أما مدرسة الظاهرية فقد انتهت بتوقف أتباع المدرسة، ومريديها، والشيعة الإمامية أيضا، كانت محل جدل، بين العلماء، والفقهاء على مشروعية المذهب، أو عدمه، ولكن المدرسة ذات أتباع، ومحمية أيضا بسلطة سياسية، ومسألة ولاية الفقيه تعبير عن امتزاج السلطة بالفقه عند أهل المدرسة، ونلمس في بعض الاجتهادات الفقهية مواكبة للتطورات الراهنة، والتي تتناسب مع الثورة العلمية، والتقنية، مثل فقه الفضاء*، وجواز استئجار الرحم، وغيرها من المسائل الخلافية بينها، وبين المدارس الفقهية الكبرى.

المدرسة الحنفية

نسبة المحمول إلى المدرسة، عائد إلى شخصية المؤسِّس الأصلي للمدرسة، وهو أبو حنيفة النعمان بن ثابت بن زوطي رائد المدرسة العقلية في الإسلام، إذ اقترنت مدرسته

*فقه الفضاء كتاب فقهي، يضم فتاوى جديدة، للمرجع السيد محمد صادق الصدر مطبوع في دار الأضواء، بيروت، الطبعة الأولى 1998 وهي مرتبة على نفس الطريقة الفقهية الطهارة ... ولكن المكان مدار هذا التكليف هو كواكب أخرى، ومخلوقات أخرى.

بالرأي، والقياس، والتي تعكس مدى نزوع العلماء في الإسلام إلى الحرية في التفكير، وفي الاعتقاد، ومذهب أبي حنيفة ليس نتاجا فرديا لأبي حنيفة، بل هو خلاصة لأقواله، ولأقوال أصحابه، ومن مناقب المدرسة الحنفية، أنها رائدة في مجال التدوين، حيث رتبت المدرسة مسائل الشريعة، وقامت بتبويبها، تبعا للطريقة المعروفة: الطهارة ثم الصلاة، ثم بسائر العبادات، ثم المعاملات، ثم ختم الكتاب بالمواريث..

والأسس التي كانت تقوم عليها منهجية أبي حنيفة في استنباط الأحكام الشرعية، تجمع بين المصادر الأساس في التشريع الإسلامي: الكتاب، والسنة، الإجماع، والقياس، والنص التالي يحدد فيه رائد المدرسة آلياته المنهجية في استنباط الأحكام، يقول:" إني آخذ بكتاب الله ..، فما لم أجده فيه أخذت بسنة رسول الله ﷺ والآثار الصحاح عنه .. فإذا لم أجد .. أخذت بقول أصحابه من شئت وأدع قول من شئت، ثم أخرج من قولهم إلى قول غيرهم، فإذا انتهى الأمر إلى إبراهيم*، والشعبي*، والحسن* وابن سيرين*، وسعيد بن المسيب* ـ وعدد رجالا قد اجتهدوا ـ فلي أن أجتهد كما اجتهدوا" .[1]

الانتشار الجغرافي للمذهب:

كانت الكوفة مركز الانطلاقة الأولى للمذهب الحنفي، ثم بدأ في الاتساع شيئا فشيئا، وأصل الانتشار عائد للتعدُّدية التي نجدها في الميول والقابليات عند البشر، فكل له ميوله،

---

* أبو عمران إبراهيم النخعي فقيه العراق توفي:95 هـ (انظر ترجمته في تذكرة الحفاظ للذهبي:دار الكتب العلمية بيروت:1 ص:74)

* الشعبي عامر بن شراحيل، أبو عمرو الكوفي توفي سنة (103 هـ)

* الحسن بن أبي الحسن بن يسار، أبو سعيد البصري مات سنة 110 هـ

* ابن سيرين محمد بن سيرين الأنصاري، روى عن انس وزيد بن ثابت، وأبي هريرة وعائشة توفي110 هـ

* سعيد بن المسيب، فقيه المدينة توفي سنة:94 هـ

[1] محمد الخضري، تاريخ التشريع الإسلامي، دار الفكر، الطبعة الثامنة، 1967 ص:196

المبحث الثاني : المدارس الفقهية الكبرى

واهتماماته، وإن كانت السياسة هي المجال السلطوي، والمؤسسي الذي يقوم برعاية، أو تعطيل المؤسسات الفقهية، لأن مدرسة الفقه الحنفي، مدرسة حرية الرأي، والفكر المستنير، ولهذا كان الحضور موزعا في كل الجغرافية، بنسب متفاوتة، حيث تقدر نسبة أتباع الحنفية في العالم بنسبة خمس وأربعون بالمائة من المسلمين، ففي أفغانستان مثلا تقدر نسبة أتباع المذهب الحنفي فيها بأكثر من ثمانين بالمائة، وأهل السنة في سوريا ولبنان، وفلسطين يتوزعون تقريبا بالمناصفة بين أتباع المذهب الشافعي، والحنفي، وفي تركيا يتصدر المذهب الحنفي، الأولوية التشريعية على قاعدة الارتباط التاريخي والثقافي بالمذهب عند سلطة الباب العالي(الإمبراطورية العثمانية).

التراث الفقهي الحنفي

ويصنف التراث الفقهي للمدرسة الحنفية، أو المصنفات الفقهية حسب الدارسين إلى ثلاث نماذج: المصنفات، المختصرات، الشروح، الفتاوى، وتمثل المصنفات المصادر الأساس التي وضعت اللبنات الأولية في الفقه الحنفي، ومن المصنفات الأولى كتاب: "اختلاف أبي حنيفة، وابن أبي ليلى" للإمام أبي يوسف (182هـ)، وهو من أقدم المصادر التي تعرض المبادئ الأولية، ومنهجية الإمام أبي حنيفة النعمان في استنباط الأحكام، والكتاب كما يقول أبو زهرة:" فيما اشتمل عليه من مسائل وأدلتها، قبس من عقل أبي حنيفة الفقهي، وصورة نيِّرة له[1]"، ويليه في الترتيب، والأهمية في المدرسة الفقهية كتاب: المبسوط للإمام محمد بن الحسن (189 هـ) وقد قيل عنه أنه:" أحد كتب ظاهر الرواية المعتمدة في المذهب الحنفي، بل هو أحسنها، وأنفعها لأهل العلم، عني بشأن فقهاء الحنفية حفظا ورواية، وتدريسا.."[2] ويليه في الأهمية الجامع الصغير، وكتاب الجامع الكبير للإمام محمد

[1] محمد أبو زهرة، ابوحنيفة، حياته وعصره، آراؤه و فقهه، دار الفكر العربي، القاهرة، ط:02، ص:229

[2] أحمد بن محمد نصير الدين النقيب، المذهب الحنفي، ج:1 مكتبة الرشد، الرياض 2001 ص:452

بن الحسن، حيث ألفهما بعد كتاب المبسوط، وهم في الفقه الحنفي معتمدا، ومراجع رئيسة، ومقياسا لنباهة طالب العلم.

أما المختصرات فهي عبارة عن كتب تعليمية، حاول فيها العلماء آنذاك تقريب العلم، أو المعارف للمتعلمين، ومن أهم المختصرات في الفقه الحنفي: مختصر الطحاوي (321 هـ)، وهو من أهم الكتب في المدرسة الحنفية، يقول أبو الوفا الأفغاني عن الكتاب إنه:" أول المختصرات في مذهبنا وأبدعها، وأحسنها تهذيبا، وأصحها رواية، عن أصحابنا وأقواها دراية، وأرجحها فتوى..وهو مع صغير حجمه، رفيع القدر، كبير الشأن، معتبر مقبول لدى الفقهاء، معوّل عليه إلى يومنا هذا."[1] ويليه في الرتبة مختصر القدوري*، حيث" قام كثير من العلماء بشرحه أمثال: جواهر زاده محمد بن الحسنين بن أبي بكر البخاري (483 هـ) و أبي نصر محمد بن الأقطع البغدادي (474 هـ)، وركن الدين أبو الفضل عبد الرحمن بن محمد الكرماني (543 هـ)، ومختار بن محمود الزاهدي..."[2] .. ومن المختصرات الأساس في الفقه الحنفي: تحفة الفقهاء لعلاء الدين السمرقندي* و" بداية المبتدي " للمرغيناني*(593 هـ) ومصنفات أخرى تعتبر لبنات وقواعد أساس في تقعيد المدرسة الحنفية، وهناك بعض المؤلفات التي تندرج ضمن الشروح، وهي من الكتب التي قام فيها العلماء بتبسيط، وشرح المختصرات الفقهية، من خلال بيان معانيها، وإثبات حجيتها الاستدلالية، ومن أهم تلك الشروح، المبسوط للإمام السرخسي شرح فيه مختصر الطحاوي، و بدائع الصنائع لعلاء الدين الكاساني شرح فيه تحفة الفقهاء للسمرقندي.. وتظهر أهمية هذه المصنفات في أبعاد

---

[1] المصدر نفسه، ص:464

* أبو الحسن بن محمد بن أحمد بن جعفر القدوري [362 /428 هـ]

[2] محمد جوهار، المختصرات الفقهية في المذهب المالكي، نسخة مصورة، ص: 602

* السَّمَرْقَنْدِيُّ، فقيهٌ، أصوليٌّ، توفي سنة 539 هـ.، من مصنَّفاته: "تحفة الفقهاء"؛ و"مختلف الرِّواية"..

* من فقهاء الحنفية

المبحث الثاني : المدارس الفقهية الكبرى

عدّة، أهمها البعد الابستيمولوجي في المدارس الفقهية الإسلامية، وإن كانت عند البعض من الدارسين، منقصة، ومرآة عاكسة للانحطاط الحضاري، ونحن نجد فيها تأسيسا لفلسفة التعليم، أو أرضية قاعدة لتعليمية العلوم[الديداكتيك].

وتصدى علماء هذا الدور للحوادث التي استجدت بالاجتهاد وبذلك ظهرت كتب اختصت بالواقعات والنوازل، وهي التي نجد فيها الأسس القاعدية للأخلاقيات التطبيقية، والتي تعكس مستوى التقدم العلمي، والتقني، والثقافي، وبما أن المجتمع الإسلامي كان يرزح تحت نير الاستعمار العثماني، والأوروبي، فإنّ النوازل التي عرفها نتاج لظرفية تاريخية، وبما أن تلك النوازل أحدثت ضجّة على مستوى منظومة القيم الأخلاقية للجماعة، فإنها تشترك مع الأخلاقيات في نقاط أهمُّها ضرورة المراجعة النقدية للمؤسّسة القيمية، ومنها: خلاصة الفتاوى للبخاري*(542هـ)، وفتاوى قاضي خان (592هـ) وقنية المنية للزاهدي(658 هـ) ، والفتاوى التاتارخانية للأندربتي (786 هـ) وجامع الفتاوى للحميدي (680 هـ).

المدرسة الشافعية

ارتبطت المدارس الفقهية بأسماء علمائها، ومؤسسيها، فالشافعية أيضا عرفت باسم العالم الجليل الشافعي:"محمد بن إدريس بن العباس بن عثمان بن شافع بن السائب بن عبيد بن عبد يزيد بن هاشم بن المطلب ابن عبد مناف، ونسبه يتصل بنسب رسول الله ﷺ عند الانتهاء إلى عبد مناف."[1] يكنى بأبي عبد الله، ولكنه اشتهر باسمه أكثر مما اشتهر بكنيته.

اعتمد الشافعي في مذهبه الفقهي على الأصول الأربعة المعتمدة في علم الأصول: القرآن والسنة، والإجماع والقياس، "..ولم يأخذ بأقوال الصحابة، لأنها اجتهادات تحتمل

---

* طاهر بن أحمد بن عبدالرشيد البخاري (542 هـ)

[1] فخر الدين الرازي، مناقب الإمام الشافعي، تحقيق: أحمد حجازي السقا، مكتبة الكليات الأزهرية، القاهرة، الطبعة الأولى، 1986 ص:23

الخطأ، وترك العمل بالاستحسان الذي قال به الحنفية والمالكية، وقال: من استحسن فقد شرع" ، ورد المصالح المرسلة، وأنكر الاحتجاج بعمل أهل المدينة، وسماه أهل بغداد "ناصر السنة"[1].

كانت تجربة الشافعي التعلُّمية، والتي يرويها بنفسه في سرده للقائه بأستاذه الإمام مالك بن أنس، إذ نجدها متضمِّنة لجملة مبادئ تعليمية، ضرورية في تكوين الباحث العلمي، والتي تبدأ من التكوين القاعدي في علم اللغة، والذي يعتمد على الواقع اللغوي، وليس على التنظير، ثم تليها في المرحلة التالية الاطلاع على الأدب والتاريخ، ثم تبدأ بعدها الدراسة في العلوم الشرعية، لأن امتلاك الحكم الشرعي معرفة، واستنباطا تقتضي قاعدة لغوية وأدبية، يقول الشافعي:" خرجت من مكة فلزمت هذيلا في البادية، أتعلم كلامها وآخذ بلغتها، وكانت أفصح العرب، فأقمت معهم مدة أرحل برحيلهم، وأنزل بنزولهم، فلما أن رجعت إلى مكة جعلت أنشد الأشعار وأذكر أيام الناس، فمر بي رجل من الزبيريين فقال لي: يا آبا عبد الله، عزَّ علي أن لا تكون في العلم و الفقه هذه الفصاحة و البلاغة، قلت: من بقي ممن يقصد؟ فقال: مالك بن انس سيّد المسلمين، فوقع ذلك في قلبي، و عمدت إلى الموطأ فاستعرته من رجل بمكة و حفظته.."[2]

ويعود الفضل في بقاء التراث الفقهي الشافعي إلى عاملين رئيسين هما: كتب وآثار الشافعي، وتلامذة المؤسّس، ومن أهم تلامذته ومريديه من مصر، والعراق، "والعراقيّون هم: خالد اليماني الكلبي، أبو ثور البغدادي [240]..الحسن بن محمد بن الصباح الزعفراني البغدادي[260 هـ]، الحسن بن علي الكرابيسي..، أحمد بن عبد العزيز البغدادي..أبو عبد

[1] وهبه الزحيلي، الفقه الإسلامي وأدلته، ج:1 دار الفكر، دمشق، الجزائر، ط:1 1991 ص: 36

[2] أكرم يوسف عمر القواسمي، المدخل إلى مذهب الإمام الشافعي، دار النفائس، الأردن، الطبعة الأولى 2003 ص: 60

المبحث الثاني : المدارس الفقهية الكبرى

الرحمن احمد بن محمد بن يحي الأشعري البصري.. أحمد بن محمد بن حنبل إمام المذهب الحنبلي*..و داود بن علي الظاهري.."[1]

ويظهر من هذا النص أن الإمام أحمد ابن حنبل من تلامذة الإمام الشافعي، وكذلك مؤسس المدرسة الظاهرية في الفقه: داود بن علي الظاهري، وهذا يدل على عظمة، وعلو قدر الشافعي، وعلومه.

وتعتبر مصر من بين المعاقل الأساس للمذهبي الشافعي، والفضل في ذلك يرجع إلى تلامذة الشافعي من مصر، فالمدرسة الفكرية، والمشروع العلمي لا يكون إلا من خلال الاستمرارية، ولكن الاستمرار في الدرس، والبحث والإبداع، وليس فيس الإتباع، والابتداع، كما شاهدنا ذلك في أتباع المدارس الفكرية، والفقهية في الحضارة الإسلامية، والذي جعل العلامة الفارقة بيننا، وبين الفكر الغربي، ومن أشهر تلامذة الشافعي من مصر:"..يوسف بن يعقوب البويطي، المعروف بالمصري [231]..، وإسماعيل بن يحي المزني[264 هـ]، والربيع بن سليمان بن عبد الجبار بن كامل المرادي [270]، والربيع بن سليمان بن داود الجيزي، وحرملة بن يحي بن حرملة أو حفص المصري [266 هـ]، ومحمد بن عبد الله بن الحكم[268 هـ] وهم أشهر أصحاب الشافعي، الذين انتشر بهم علمه بما ألفوا وصنّفوا."[2]

ولازالت منارة الفقه الشافعي حاضرة في العهد الراهن، تأليفا، ومناظرة، وإفتاءً، ومن بين هؤلاء العلماء المفتي الدكتور علي جمعة*، و الدكتور محمود ممدوح، والدكتور نصر فريد واصل

---

* هناك اختلاف بين تلامذة الإمامين، كل منهم يجعل إمامه أستاذا ومعلما للآخر.

[1] أسد حيدر، الإمام الصادق والمذاهب الأربعة، المجلد الثاني، مؤسسة در الكتاب الإسلامي، الطبعة الأولى 2004 ص ص:187 -188

[2] المصدر نفسه، ص، ص:189-190

* علي جمعة محمد عبد الوهّاب الشهير بعلي جمعة هو عالم دين إسلامي مصري الجنسية، شغل منصب مفتي الديار المصرية خلال الفترة من 2003 إلى 2013 اشتهر بالعديد من الفتاوي الدينية والآراء المجددة.

من مصر، والدكتور حسن هيتو، من سوريا، والعلامة عمرو بن محمد حفيظ، و الشيخ الفقيه محمد بن إسماعيل العمراني من اليمن.

المدرسة الحنبلية

عرفت هذه المدرسة باسم رائدها، ومؤسّسها الإمام أحمد ابن حنبل:[241/164 هـ] الشخصية التي اجتمعت فيها جميع عناصر الحياة التي تساهم في تكوين شخصية استقلالية، من يتم، ومحدودية في الدخل الأسري للعائلة، فكان مثل شيخه الشافعي كما يقول محمد أبو زهرة:".. نسب رفيع، ويتم، وحال من الفقر الذي يجد فيه الكفاف، ولا يستخذي بالحاجة، وهمة عالية، ونفس أبية، وعقل ذكي أريب ولقد تشابهت نشأة التلميذ والأستاذ تشابها غريبا، فكلاهما كان بهذه الأحوال التي ذكرناها، وكلاهما كانت له أمّ ترأمه وتدفعه إلى العلا، وتكنف مواهبه لتزكو وتنمو ولا تجعلها تنطفئ أو تخبو[1] "

عرفت المدرسة بالتشدُّد، وصار ملمحا مميزا للمريد داخل المذهب، والمدارس المتطرفة التي نجدها في الواقع الإسلامي ناشئة حسب تقديرنا المتواضع في رحم المدرسة الحنبلية، ويذكر أبو زهرة في كتابه أمثلة من التاريخ لبيان علامة التشدد، والتطرف في المدرسة، يقول:" إن كثيرا ممن كانوا يدرسون حياة أحمد ويسلكون طريقته، ويأخذون بمذهبه يغلب عليهم النسك والعبادة فينقطعون لذلك، يشدّدون على أنفسهم، ومنهم من كان يغالي فيشدد على العامة، ويغلظ عليهم، حتى أنه ليذكر ابن الأثير في تاريخه أنّه في سنة323 قامت فتنة في بغداد بسبب شدة الحنابلة فأراقوا الأنبذة، وهاجموا دور القواد، وكسروا أدوات الغناء، وضربوا المغنيات، وكلما رأوا رجلا يمشي مع امرأة استوقفوهما، وسألوهما عن العلاقة الرابطة بينهما، .. وأغلظوا على الشافعية، وعلى الشيعة..[2]"

---

[1] محمد ابو زهرة، ابن حنبل، دار الفكر العربي، القاهرة ص:16 (د.ط.ت)

[2] المصدر نفسه، ص:343

المبحث الثاني : المدارس الفقهية الكبرى

وإذا حاولنا التعرُّف على ملامح المذهب من زاوية أصحابه لوجدنا ذاتية، وانحيازا للمذهب، والنص التالي يكشف عن ذلك، يقول أحدهم:" وإذا كان الإمام أحمد إمام المسلمين في السنة، وإمامهم في الحديث، فلا غرو أن نجد الأتباع.. قد صرفوا جهدا من اهتمامهم بالحديث الشريف.. كما تميز.. بإعطاء فريضة الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر أهمية كبيرة في التطبيق والتنفيذ. وتميزوا أيضا بالإتباع للسلف، ومناهضة البدع، والوقوف في وجه كل دعوة أو سلوك من شأنه أن يفتح ثغرة في هذا الدين على أننا لا ننكر أن يكون في كثير من عامة المسلمين فضلا عن علمائهم من عض عليها بالنواجذ، لكن الذي يعنينا هنا هو الاتجاه العام والخط الرئيس الذي كان يسير فيه هذا المذهب بكوكبة علمائه."[1]

يكشف النص لنا عن التزمُّت، والاعتقاد في امتلاك الحقيقة، والصواب عند معتنقي المذهب الحنبلي، بخلاف المدارس الأخرى التي تجد انفتاحا عن الآخر، ففي مصر مثلا مهد المدرسة الشافعية، إقرارا واحتراما للرأي الآخر، إذ تجد رئاسة جامع الأزهر متداولة بين علماء مدارس فقهية متعددة، ولكن في الحقل الحنبلي لا وجود للرأي الآخر، خصوصا، وأن المملكة السعودية، كنظام سياسي، وسلطة تؤيّد هذا المذهب، وتروِّج له، وعلى حدّ تعبير أحدهم:"... ولا ريب أن جهد المملكة لم ينحصر في دعم الفقه الحنبلي واحتضانه فحسب، بل إن المملكة ذهبت إلى أبعد من ذلك بكثير إذ هي البلد الوحيد في العالم العربي والإسلامي التي تتخذ من الكتاب والسنة دستورا لها...والفقه الحنبلي يشكل النسبة الكبرى في استمدادات المملكة التنظيمية والتشريعية، وبالتالي فإن هذا الفقه قد كتب له أن ينبعث غضا ناضرا في التطبيق الميداني في مهد الرسالة وأرض الوحي" [2]

ونخلص مما سبق أن الفقه الحنبلي استثمر بشكل جلي لدى المدرسة الوهابية في المملكة السعودية، وعليه فإن الفتاوى المعاصرة التي ترتبط بالفقه الحنبلي نجدها محايثة

---

[1] عبد الله بن عبد المحسن التركي، المذهب الحنبلي، ج1مؤسسة الرسالة، بيروت ط:1 2002 ص:335

[2] المرجع نفسه، ص: 319

للفتاوى في المملكة، أو بتعبير أدق هي فتاوى أجازتها السلطة السياسية في المملكة، ويلاحظ على المدارس الفقهية الأخرى مثل الشافعية، والحنفية، والمالكية، انفتاحا على المدرسة الحنبلية في ثوبها الجديد [الوهابية] في حين نجد في المقابل نظرة تقزيمية للآخر، وتعالٍ من قبلهم نحو المدارس الأخرى.

ودليلنا في ذلك اعتماد فقهاء الشرع، والقانون عند المالكية، على الاجتهادات الجماعية التي قامت بها المدرسة الحنبلية في السعودية استثمارا، واستئناسا، شعورا منهم بوجوب الانفتاح على الآخر المسلم بعيدا عن كل حساسية مذهبية، فالأستاذ القانوني **العربي بلحاج** في كتبه التي اهتم فيها بالبحث في العلاقة الشرعية والأخلاقية بالتجارب الطبية، أو ما يعرف حاليا بالمسائل البيوتيقية يستأنس بمقررات المجامع الفقهية في المملكة السعودية، ويمكننا الاعتماد عليها في معرفة المسلك الذي اعتمدته المدرسة الحنبلية مع المسائل البيوتيقية.

مدرسة الشيعة الإمامية

اختلف الفقهاء في اعتبار المدرسة الإمامية من المدارس الفقهية الإسلامية، على قاعدة الاختلاف الأصولي الذي تميزت به، كما كانت من الناحية التاريخية مدرسة معارضة، وندّية لمدرسة أهل السنة، والجماعة، والبحث عن طبيعة العلاقة يحيلنا الى أحداث تاريخية تستوجب منا الوقوف على أهم معالمها الرئيسة، وما نودّ الإشارة اليه هنا في هذه المحطة الملامح الفقهية، والاجتهادية في هذه المدرسة.

تعرف هذه المدرسة بالمدرسة الجعفرية* ومن أهم السمات المميزة للمدرسة، أنها فتحت باب الاجتهاد الفقهي، بعد أن كانت من أهم المعارضين له في فقه أهل السنة، والجماعة، حيث كانت تستهجن مبدأ الاجتهاد، ففي كثير من كتبهم نلمس التأكيد على عدم

* نسبة الى الإمام جعفر بن محمد الباقر الصادق، وهو الامام السادس عند الامامية.

المبحث الثاني : المدارس الفقهية الكبرى

حجية القياس خصوصا، والاجتهاد عموما، إذ يستأنس علماء المدرسة بتفسير ابن عباس للآية الكريمة ﴿ **قَالَ مَا مَنَعَكَ أَلَّا تَسْجُدَ إِذْ أَمَرْتُكَ ۖ قَالَ أَنَا خَيْرٌ مِّنْهُ خَلَقْتَنِي مِن نَّارٍ وَخَلَقْتَهُ مِن طِينٍ** ﴾[1] .

حيث ورد في تفسير البغوي*:"قَالَ ابْنُ عَبَّاسٍ: أَوَّلُ مَنْ قَاسَ إِبْلِيسُ فَأَخْطَأَ الْقِيَاسَ فَمَنْ قَاسَ الدِّينَ بِشَيْءٍ مِنْ رَأْيِهِ قَرَنَهُ اللَّهُ مَعَ إِبْلِيسَ. قَالَ ابْنُ سِيرِينَ: مَا عُبِدَتِ الشَّمْسُ إِلَّا بِالْقِيَاسِ.."[2] اعتبر الاجتهاد في تصور علماء الإمامية ابتكارا سنّيا بامتياز، لا يملك فيه علماء المدرسة الإمامية منقبة المشاركة في ميلاده، كما أن الصراع داخل المدرسة الإمامية بين الإخباريين*، والأصوليين* حول شرعية الاجتهاد تكشف عن ذلك، وقد عمل فقهاء الشيعة الإمامية على بلورة، وتطوير هذا مبدأ الاجتهاد، فأصبح الاجتهاد شيعيا بعد ما كانت سنيا في بدايته، حيث أصبح الحضور لمبدأ الاجتهاد في الفقه الشيعي ملمحا بارزا في مدرستهم الفقهية، وإن كانت اللحظات الجينية في رحم مدرسة أهل السنة والجماعة، يقول

---

[1] سورة الأعراف، الآية:12

* إمام حافظ وفقيه ومجتهد، واسمه الكامل "أبو محمد الحسين بن مسعود بن محمد الفراء البغوي، والبغوي : نسبة إلى بلدة يقال لها:(بغ) وبَغْشور، وهي بلدة بخراسان، بين مرو وهراة .

[2] البغوي، أَبُو مُحَمَّدٍ الْحُسَيْنُ، معالم التنزيل في تفسير القرآن، تحقيق عبد الرزاق المهدي، دار إحياء التراث العربي، بيروت، الطبعة الأولى 2000 ج:2 ص:182

* مدرسة شيعية ترفض القول والعمل بالاجتهاد، من روادها: الشيخ الصدوق، والحر العاملي، وقد تبلورت كمدرسة على يد الملا أمين الاسترابادي، الذي أقام بمكة المكرمة.(انظر: مرتضى مطهري، مبدأ الاجتهاد في الإسلام، تر جعفر صادق الخليلي، مؤسسة البعثة، إيران)

* مدرسة فقهية في المدرسة الإمامية تقول بشرعية مبدأ الاجتهاد، من روادها: الحلِّي..

مطهري:".. أما كونها لم تكن شيعية منذ البداية فليس ثمَّة شك فيه، إنّما الشك يكون في تاريخ تشيُّع تلك الكلمة، ولعل تشيُّع الكلمة قد بدأ على يد آية الله العلامة الحلِّي*.."[1]

لا يمكن فصل المدارس الفقهية عن التاريخ، فهي جزء ناتج عن ظرفية ثقافية، وسياسية معينة، فقد كانت هذه المدرسة عبر تاريخها مدرسة مقابلة، ومعارضة سياسيا لتوجهات المذاهب الفقهية الأخرى(السنية)، ولا نريد البحث هنا في العلاقات السياسية، والتاريخية بين المذاهب، لأن الصراع والتشرذم الراهن داخل الأمة الاسلامية وليد هذه الصراعات، أو بالأحرى تكون هذه الصراعات الوهمية مادة استثمرها الشيطان بأنواعه* في إثارة الخلافات، والنعرات الإثنية.

وقد تميزت المسائل الجديدة، أو النوازل الفقهية في الفقه الجعفري، بمرونة، وتطور لا نجده في الفقه السني(مدرسة أهل السنة والجماعة) وهذا راجع للاجتهاد الفقهي الذي بقي حاضرا داخل هذه المدرسة، لأن مسار الفقه عند المدرسة كان سمعيا، ثابتا، يستمد من عند الإمام المعصوم مباشرة، والدليل في ذلك استهجان القياس من طرف أئمة المدرسة في بداية الأمر، فلا اجتهاد بوجود المعصوم، والحقيقة ملك للإمام وحده، وبعد ما يسمى عصر الغيبة، أي غيبة، واستتار الإمام الثاني عشر، الذي هو "الإمام المهدي*" أصبح الفقيه هو المرجع الأساس للنوازل الفقهية.

---

* الحلِّي: جمال الدين الحسن بن يوسف بن علي بن المطهر الحلي [هـ 726/648 هـ] أحد كبار فقهاء ومتكلِّمي الشيعة الإمامية في القرن السابع الهجري، ومن مؤلفاته: استقصاء النظر في القضاء والقدر، الأسرار الخفية في العلوم العقلية...

[1] مرتضى مطهري، مبدأ الاجتهاد في الإسلام، تر جعفر صادق الخليلي، مؤسسة البعثة، إيران، ص:10

* الامبريالية الامريكية، والصهيونية، وضعاف النفوس.

* الامام المهدي فكرة مشتركة بين كثير من الثقافات البشرية، تعتقد في ظهور مصلح، يعيد الأمن والعدل الى البشرية، وهي فكرة تحضر بقوة،، في عقيدة الشيعة الامامية، وتعتبر من الأصول الاعتقادية.

المبحث الثاني : المدارس الفقهية الكبرى

ومن المسلمات القاعدية في فقه الشيعة الامامية، وبالأخص المدرسة الأصولية، وجوب التقليد عند المكلفين، أي تقليد العالم المجتهد، حيث لا يوجد مرجعا فقهيا واحدا عند المدرسة، بل هناك العديد من الفقهاء المجتهدين، وفي العموم نجد بروز بعض الأسماء الفقهية في البلدان التي تعتنق رسميا المذهب الامامي فقهيا، مثل العراق، والجمهورية الاسلامية في ايران، شريحة من المجتمع اللبناني، ومن أهم هؤلاء الفقهاء: محمد حسين* فضل الله، علي السيستاني* وعلي الخامنائي* وسنعرض بعض المسائل الفقهية التي تتعلق مباشرة مع الاخلاق التطبيقية عند البعض من هؤلاء الفقهاء.

الموت:

يصعب القطع في تحديد، وتشخيص الموت الفعلي، وعليه، فحالات الموت متعددة، ولذا يميز الفقيه السيستاني بين الموت الفعلي، والموت النسبي، الذي يسمح الشرع، باستئصال أحد أعضائه، وزرعه في جسم، جاء في جواب عن استفتاء يوضح موقفه من الموت:" المقصود بالميت في الموارد المتقدمة هو من توقفت رئتاه وقلبه عن العمل توقُّفا لا نهائيا لا رجعة فيه، واما الميت دماغيا مع استمرار رئتيه وقلبه في وظائفهما وإن كان ذلك عن طريق تركيب أجهزة الانعاش الصناعية فلا يعد ميتا، ويحرم قطع عضو منه لالحاقه ببدن الحي مطلقا."[1]

---

* حسين فضل الله(2010/1935) من المراجع الفقهية في لبنان.

* من مواليد: 1930 المرجع الرئيس في العراق حاليا.

* ولي الفقيه في جمهورية ايران، له كتاب في المسائل الفقهية.

[1] إهداء الأعضاء، الموقع الرسمي للسيستاني: www.sistani.org/arabic/qa/0258

المبحث الثاني : المدارس الفقهية الكبرى

تغيير الجنس:

تغيير الجنس من المسائل الفقهية البيوتيقية، التي طرحت نفسها على الفقيه المعاصر، ونجد في الأجوبة التالية لمرجع الجمهورية الايرانية الفقهي: السيد علي الخامنائي موقفا صريحا، وجريئا من المسألة، حيث يجيز إجراء عملية التغيير مع مراعاة المقدمات والمقاصد الشرعية، وقد كان التساؤل:" هناك أشخاص ظاهرهم الذكورية إلا أنهم يمتلكون بعض خصائص الأنوثة من الناحية النفسية ولديهم ميول جنسية أنثوية كاملة فلو لم يبادروا إلى تغيير جنسهم وقعوا في الفساد، فهل يجوز معالجتهم من خلال إجراء عملية جراحية؟" وكانت الإجابة بالجواز :"لا بأس في العملية الجراحية المذكورة فيما إذا كانت لكشف واظهار الجنسية الواقعية شريطة أن لا تستلزم فعل محرم ولا تسبب ترتب مفسدة."[1]

والملاحظ هنا مراعاة الأصول الطبيعية في الظاهرة، لتقعيد الفتوى، لأن القيم الأخلاقية لا تتعارض مع الطبيعة البشرية، بل تكون مجرد امتدادا لها، فالجواز، أو المنع قائم على التوافق بين مبدأ الطبيعة البشرية، وفطرية الأخلاق البشرية.

ومن الاجتهادات المميزة في فقه الامامية، ما يعرف بفقه الفضاء، أي الأحكام الفقهية التي تواكب الحياة في كوكب آخر، مثل الزواج، والطلاق، وغيره.. وهي مسائل جديدة تطرح قيما أخلاقية جديدة، ولكن الطريقة التي تعاملت بها هذه المدرسة تقليدية، حيث نلاحظ تقعيدا شرعيا كلاسيكيا لكل النوازل الجديدة المتعلقة بسكان الفضاء، ففي كتاب النكاح نجد الفتوى التالية:" يجوز الزواج بالمخلوقات الأخرى، التي قد تكون موجودة في بعض الأجرام السماوية، بنفس الشرائط والأحكام الموجودة بين البشر أنفسهم، طبقا للشريعة الاسلامية المقدسة"[2] .

---

[1] السيد علي الخامنئي، اجوبة الاستفتاءات، ج:2 الدار الاسلامية للطباعة والنشر، بيروت، الطبعة الأولى:1999 ص:73

[2] محمد الصدر، فقه الفضاء، دار الأضواء بيروت، الطبعة الاولى:1998 ص:103

المبحث الثالث

المدرسة المالكية

المبحث الثالث: المدرسة المالكية

مدخل

بدأت المدرسة المالكية في مدينة رسول الله ﷺ وترعرعت في الشمال الإفريقي، حيث تشمل الجزائر والسودان، والمغرب، وليبيا، وموريتانيا، وصعيد مصر وارتريا، كما تنتشر أيضا في السنغال، وتشاد، ومالي، والنيجر، وشمال نيجيريا، أما في شبه الجزيرة العربية، وفي الخليج، فيوجد في الإمارات العربية المتحدة، والكويت..، ودليلنا في ذلك اكتساح المذهب الوهابي للمؤسسة الفقهية في الحجاز حاليا، وإن كانت الأصول الأولى التي يقوم عليها هذا المذهب حنبلية كما يزعم أصحاب المدرسة، فالمؤسسات الكبرى للمدرسة المالكية موجودة حاليا في المغرب الأقصى(المملكة المغربية)، وفي الجزائر حيث يعتبر المذهب الرسمي للحكومة الوطنية، والقاعدة الثقافية للمعتقد الديني في الجزائر، فالمذهب المالكي في الجزائر يتقاطع في كثير من اللحاظ مع المدرسة المغربية، ويتفرّد بخصوصيات تسمح بالقول بوجود أصالة مالكية في الجزائر.

الإمام مالك و المالكية

الإمام مالك بن أنس:" شيخ الإسلام حجة الأمة، إمام دار الهجرة، أبو عبد الله مالك بن انس بن مالك بن أبي عامر بن عمرو بن الحارث بن غيمان بن خثيل بن عمرو بن الحارث.. وأمه عاليه بنت شريك الأزدية.. مولد مالك على الأصح في سنة ثلاث وتسعين.."[1]

[1] الذهبي، شمس الدين، سير أعلام النبلاء، ج:08 تحقيق محمد نعيم العرقسوسي، مؤسّسة الرسالة، بيروت، الطبعة: الأولى، 1996 بيروت ص:48 –49

المبحث الثالث : المدرسة المالكية

عاش العهدين الأموي والعباسي، وعايش التقلُّبات السياسية، والاقتصادية للمجتمع خلال الفترتين الرهيبتين، فاعتمد السنة النبوية قاعدة مرجعية في استنباط الأحكام الفقهية، فهو رائد مدرسة الحديث، وكتابه الموطأ مصدر رئيس في الحديث، والفقه.

وبعد انتقال الإمام مالك بن أنس إلى الرفيق الأعلى، لم تتوقف المدرسة، بل استمرت من خلال تلامذة الإمام مالك بن أنس، والذين انتشروا في بقاع الأرض الإسلامية، في مصر، وإفريقيه، والأندلس، وهم عبارة عن طبقات، مؤلفة من مجموعة من الأعلام.

ومن أشهر تلامذته من المغاربة:".. أبو الحسن علي بن زياد التونسي(183 هـ) أخذ عن مالك والليث بن سعد، .. وأبو عبد الله، زياد بن عبد الرحمن القرطبي(193 هـ) يلقب بشبطون سمع الموطأ عن مالك... وعيسى بن دينار القرطبي الأندلسي(212هـ) فقيه الأندلس، وأسد بن الفرات بن سنان التونسي(213/145 هـ).. كان عالما فقيها، مجاهدا يقود الجيوش... له كتاب الاسدية التي هي الأصل لمدونة سحنون، ويحي بن يحي بن كثير الليثي(234 هـ) أندلسي قرطبي.. وعبد الملك بن الحبيب بن سليمان السلمي(238 هـ) انفرد برياسة الفقه المالكي بعد يحي، وسحنون عبد السلام بن سعيد التنوخي (240 هـ) .. صاحب المدونة التي يعتمد عليها المالكية.."[1]

أصول المذهب المالكي

يعتبر كتاب: **الموطأ** المادة الأساس التي استنبط منها العلماء أصول الفقه المالكي، ويحدد الإمام مالك الأسس المعتمدة من قبله في وضع الأحكام الفقهية، في الكتاب قائلا:

" أما أكثر ما في الكتاب، فرأي لعمري ما هو برأي، ولكن سماع من غير واحد من أهل العلم والفضل، والأئمة المقتدين بهم الذين أخذت عنهم، وهم الذين كانوا يتقون الله،

[1] وهبه الزحيلي، الفقه الإسلامي وأدلته، مرجع سابق، ص.ص:33-34

وكثر علي، فقلت رأى، وكان رأيهم مثل رأي الصحابة الذين أدركوهم عليه وأدركتهم انأ على ذلك، فهذا وراثة توارثوها قرنا عن قرن إلى زماننا، فهو رأي جماعة ممن تقدّم من الأئمة"[1]

الكتاب

يعد الكتاب (القرآن الكريم) في الفقه الإسلامي المصدر، والوثيقة الأساس التي يعتمد عليها في استنباط الأحكام الشرعية، الناظمة للحياة المدنية، والفردية للمسلمين، وهو "الدليل القطعي الثبوت، وإن كانت آياته قد تكون قطعية الدلالة، وقد تكون ظنية الدلالة، وكلام الله تعالى الدال عليه بالقرآن مطلق، ومعنى إطلاقه: أنه خارج عن الزمان والمكان، أي أنه يخاطب العالمين كافة سواءً أكانوا في عهد الرسول ﷺ أم بعده..."[2]

السنة

تتقاطع السنة النبوية، مع القرآن الكريم في اصطلاح النص، فإذا كان النص القرآني مالك للقطعية، والمطلقية من حيث الدلالة، فإن حيازة، الفهم الدقيق للمعاني القرآنية المتضمنة في النص، مسألة نسبية، ولهذا تقع السنة من خلال نصوصها، سواء كانت قولا، أو فعلا في مرتبة الشارح، والمعين في فهم، أو الاقتراب من معاني النص، ولذا سنجد الأصوليين في كل مذهب فقهي، يستغيثون بعلماء اللغة في ضبط دلالات الألفاظ، وبعلماء البلاغة في الفصل بين الحقيقة، والمجاز في الإشارة اللغوية.

وتاريخية النص النبوي، تفترض إمكانات التزوير، والتشويه الذي تعرض له النص، فالاتجاهات السياسية، والكلامية تعبر عن توجهات، ومسارات ايديولوجية، اندست في التراث النبوي، ولهذا نجد تحذيرا من النبي ﷺ للمزورين في الحديث المشهور :"من كذب علي – متعمّدا– فليتبوأ مقعده من النار"، وإضافة متعمّدا في الحديث مسألة بحثية أشار إليها الأستاذ

[1] محمد أبو زهرة، مالك حياته وآراؤه، دار الفكر العربي، القاهرة ص: 234

[2] علي جمعه محمد، المدخل إلى المذاهب الفقهية، دار السلام، القاهرة، الطبعة الرابعة 2012 ص:282

المبحث الثالث : المدرسة المالكية

محمد علي أبو رية في كتابه أضواء على السنة المحمدية..فقراءة النص بالعين الموضوعية يقتضي من الباحث في المجال التمكن من علوم متعددة، أهمها التاريخ المقارن، وفقه اللغة، والاطلاع على المذاهب السياسية، والاتجاهات الفكرية في العصور الغابرة للمجتمع الإسلامي.

الإجماع

اعتماد الإجماع كأصل فقهي، مسألة مشتركة بين المدارس الفقهية، وإن كان هناك اختلاف في نسبة الموقع الذي تحتله في التشريعات المدنية، والجنائية، ويعتبر الإمام مالك من أكثر الأئمة الأربعة ذكرا للإجماع واحتجاجا به، وما جاء في الموطأ كاف للتدليل على ذلك. ومدلول كلمة الإجماع عنده واضح في قوله:"وما كان فيه الأمر المجتمع عليه فهو ما اجتمع عليه أهل الفقه والعلم ولم يختلفوا فيه"[1]

القياس

القياس مفهوم منطقي، يشير إلى نوع من أنواع الاستدلال الصوري المباشر، يتم فيه استخلاص نتيجة من خلال مجموعة من المقدمات، تحكمها ضوابط صورية، ومنطقية، وقد تم توظيف الاصطلاح في علوم الشريعة، بقصد استنباط الحكم الشرعي، فأصبحت دلالته تشير إلى:" الحاق أمر بآخر في الحكم الشرعي لاتحاد بينهما في العلة.. ويأتي في المرتبة الرابعة بعد الكتاب والسنة، والإجماع من حيث حجيته في إثبات الأحكام الفقهية، ولكنه أعظم أثرا من الإجماع.. لان مسائل الإجماع محصورة ولم يتأت فيه زيادة، لانصراف علماء المسلمين عن مبدأ الشورى العلمية العامة.. أما القياس فلا يشترط فيه اتفاق كل العلماء، بل كل مجتهد يقيس بنظره الخاص.."[2]

---

[1] القاضي عياض، ترتيب المدارك، ج2 طبعة وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، المغرب، ص:34

[2] مصطفى أحمد الزرقا، المدخل الفقهي العام، ج1 دار القلم دمشق، ط:1 1998 ص:79

المبحث الثالث : المدرسة المالكية

عمل أهل المدينة

موقع المدينة المنورة في قلب المسلم، واضح، وجلي للعيان، حيث يسهل استثمار العواطف الاجتماعية لقضاء مآرب سياسية بكل سهولة، فهي ترتبط بشخص النبي الأكرم ﷺ وبشريعته، فهي في المخيال الإسلامي تمثلا لشخصية النبي ﷺ، وليست مكانا عاديا، حيث كتب العلماء في فضل المدينة المنورة، ومكة الكثير، ومن حيث التشريع، والتأصيل الفقهي، كانت المدينة مكانا تجسدت فيه السنة النبوية قولا، وفعلا، وتقريرا، ولهذا نجد الإمام مالك بن أنس يجعل من عمل أهل المدينة، دليلا في إثبات حجية الفتوى، والمقصود بأهل المدينة:"..الصحابة الذين استوطنوا المدينة مدّة حياته ﷺ وان استوطنوا غيرها بعده، والتابعون الذين استوطنوها مدة ...والمراد مخالطة أهل المدينة الذين شاهدوا ذلك، ويدخل معهم في ذلك تابعوا التابعين الذين سكنوا المدينة زمن التابعين مدة يطلعون فيه منهم على ما ذكرنا.."[1]

واعتماد الإمام مالك على عمل أهل المدينة في الحجية نابع من مسلمات عدة، يوجزها الأستاذ الجيدي في النص التالي:"1- كان يرى أن أهل المدينة أقرب من مواقع الوحي..2- اعتقاده أن ما كان يجري به عمل أهل المدينة لا يبعد أن يكون رسول الله قد اطلع وسكت عنه وأقرهم على ذلك 3- إن الرسول ﷺ لبث في المدينة ثلاث عشرة سنة يوحى إليه و بها كان يدير شؤون الدين والدنيا... 4- إن الصحابة من بعده لم يغيروا شيئا من ذلك بل تابعوا رسول الله ﷺ في سكوته وعمله 5- كانت المدينة مركز الخلافة في عهد الراشدين اجتمع بها أكابر الصحابة..."[2]

---

[1] ابن تيميه، تفضيل مذهب الإمام مالك، وأهل المدينة، تح: احمد قاسم الطهطاوي، دار الفضيلة، القاهرة، ص:17 (د.ط.ت)

[2] عمر الجيدي، مباحث في المذهب المالكي بالمغرب، الهلال العربية، الرباط، 1993 ص: 270

المبحث الثالث : المدرسة المالكية

فتوى الصحابي

اعتمد الإمام مالك بن أنس على أقضية الصحابة والفتاوى التي صدرت عنهم، حيث قام بالتصدي لعملية جمعها، والبحث عنها، فهي مالكة لحجية صارمة، ففي نظر المالكية الصحابة هم أقرب الناس إلى الرسول ﷺ والنص التالي يؤكد قوة المقام الذي كانت تحوزه فتاوى الصحابة رضوان الله عليه عند المالكية:" ثم قام من بعده اتبع الناس له من أمته ممن ولى الأمر من بعده، بما نزل بهم، فما علموه أنفذوه، وما لم يكن عندهم فيه علم سألوا عنه، ثم أخذوا بما وجدوا في ذلك في اجتهادهم، وحداثة عهدهم، وإن خالفهم مخالف، أو قال أمر غيره أقوى منه ترك قوله"[1]

المصالح المرسلة

ارتباط المصالح بالقيم الأخلاقية، بديهة رئيسة في الفقه الإسلامي، وعلم الأصول، واعتماد المصلحة في التأسيس الفقهي واجهت خلافات بين المدارس الفقهية على قاعدة النسبية التي تحايث الرؤية المصلحية، وارتباطها بالنفعية المحدودة، والتي يستهجنها الشرع الإسلامي، وعليه نجد فقه المقاصد في المدرسة المالكية استمرارا، وتطويرا لمبدأ المصالح المرسلة في الفقه المالكي، وقد عيب على الإمام مالك اعتماده لهذا الأصل في التشريع، ومنهم أبي المعالي الجويني، حيث :"شنع بعض العلماء على مالك بن أنس رحمه الله في الأخذ بالمصالح المرسلة تشنيعاً شديداً، كأبي المعالي الجويني ومن وافقه فعابوا مالكاً بأنه يحكم بضرب المتهم ليقر بالسرقة مثلاً، وقالوا: لا شك أن ترك مذنب أهون من إهانة بريء.."[2] وقيل لها مرسلة لإرسالها أي إطلاقها عن دليل خاص يقيد ذلك الوصف بالاعتبار أو بالإهدار، وتسمى: "المرسل"، و"المصالح المرسلة"، و"الاستصلاح"

[1] محمد أبو زهرة، مالك حياته وآراؤه، مرجع سابق، ص:329

[2] محمد الأمين الجكني الشنقيطي، المصالح المرسلة، الجامعة الإسلامية السعودية، 1410هـ ص: 9

المبحث الثالث : المدرسة المالكية

الاستصحاب

يعتبر الاستصحاب من العمليات العقلية الأصولية التي يعتمدها الفقه المالكي، وهو :"..استمرار الأمر على ما هو عليه إلى أن يقوم الدليل على تغيره عما كان عليه كطهارة الماء فإنها تستمر مصاحبة له إلى أن يثبت تغيره بنجس ينقله عما كان عليه من الطهارة..إذ قد ثبت بالاستقراء للأحكام الشرعية أنها تبقى على ما قام الدليل عليه إلى أن يقوم دليل آخر على التغير فيتغير الحكم بحسبه[1]"

الاستحسان

اختلف علماء المالكية حول طبيعة الاستحسان من حيث الطبيعة، حيث ذهب البعض إلى اعتباره قاعدة رئيسة في بنية المذهب، في حين اعتبره البعض الآخر مجرد طريق منهجي، في إثبات حجية الحكم الشرعي، وقيمته في اعتقادنا المتواضع تكمن في التأسيس البرهاني، فهو مِحكّ يحدّد مدى حجية الدليل في مقابل دليل آخر يملك ملاكات الصحة والحجية، وقد بين الباجي السياق الإشكالي الذي كان يرافق المفهوم، قائلا:"وقد اختلفت تأويلات أصحابنا في الاستحسان، فذهب محمد بن خويز منداد إلى أنه:"الأخذ بأقوى الدليلين...وهذا ليس في الاستحسان بسبيل، وإنما هوالأخذ بما ترجح من الدليلين المتعارضين. "[2]" وعرفه البعض بأنه:".. الترخص في مخالفة مقتضى الدليل لمعارضة دليل آخر له في بعض مقتضياته من مراعاة لمقتضى الضرورة وجلب التيسير، ورفع الحرج ودفع

[1] محمد عبد الغني الباجقني، المدخل إلى أصول الفقه المالكي، دار لبنان للطباعة والنشر، بيروت، ط:3 1968 ص:103

[2] سليمان بن خلف الباجي، الحدود في الأصول، تحقيق محمد حسن إسماعيل، دار الكتب العلمية بيروت، الطبعة الأولى 2003 ص:119

الضرر إلى غير ذلك من الأسباب المعتبرة شرعا كالترخيص..في الاطلاع على العورات عند الضرورة للمداواة والتمريض.."[1]

سدّ الذرائع

الذرائع جمع ذريعة، وهي الوسائل المؤدية إلى نتائج معينة، فالغاية تتحدد بالوسيلة، والعكس، وقد تكون الوسائل مجزية في الحكم بحرمة، أو مكروهية الفعل، وهي عند الفقهاء كل ما يؤدي إلى مصلحة، أو مفسدة سواء كان ماديا، أو معنويا، والفقيه في هذه الحالة يعتمد الفعل، ونتائجه في استنباط الحكم الفقهي، وتظهر الاعتبارات الأخلاقية في القاعدة الأصولية، فالعبرة في الأخلاق تكون في النتائج، وإن كان البعض ممن الفلاسفة قد اعتبر النيات، والمقاصد أصل رئيس في القيمة الخلقية، والمنحى الأخلاقي في القاعدة ظاهرة في لفظ :"سدّ" أي منع الوسائل المؤدية إلى مفاسد، فالوسائل التي لا تؤدي إلى مفسدة، لا يمكن سدها،، بل المجال مفتوح، ومسموح به، ومنع الوسائل المؤدية إلى هذه المفاسد تنقسم إلى ثلاثة أقسام:" الأول ما يكون أداؤه إلى المفسدة يقينيا كحفر بئر غير مسورة في مكان يمر منه الناس ليلا.. وهذا حرام يجب منعه لأدائه القطعي إلى المفسدة الثاني: ما يكون أداؤه إلى المفسدة راجحا كحفر بئر غير مسورة في مكان لا يمر منه الناس ليلا...وهذا شبيه بالحرام يجب منعه.. الثالث: ما يكون أداؤه إلى المفسدة نادرا كحفر بئر في مكان غير مطروق.. وهذا مباح لندرة أدائه إلى الضرر مع قيام المصلحة.. "[2]

[1] المرجع نفسه، ص، ص: 135-136

[2] محمد عبد الغني الباجقني، مرجع سابق، ص: 137

الباب الثالث

الفقه والفلسفة

الفصل الأول

1. المبحث الأول: الفقه والفلسفة النظرية
2. المبحث الثاني:الفقه ولفلسفة الواقعية (النوازل)

المبحث الأول: الفقه والفلسفة النظرية

المبحث الأول: الفقه و الفلسفة النظرية

مدخل:

تضع المقاربات الفكرية الفلسفة أمام أحكام متباينة، ومتضاربة، داخل الممارسة الفلسفية، وخارجها؛ فإذا كانت قيمة الفلسفة، ودلالتها محلّ خلاف بين طبقات العامة، فإن الاختلاف حول وظيفتها أيضا مستشكل بين المشتغلين بها، فتقديس العقل، والدعوة إلى تحطيم الأصنام الذهنية المعارضة له شكل من أشكال الانحراف داخل الفلسفة، ودليلنا في ذلك الخلط المفهومي الواقع بين استتباعات الاعتقاد باللوغوس، على قاعدة المفارقة الموجودة بينه، وبين والميتوس، وبحكم الميل البشري إلى التطرف في الاعتقاد، فإن الإيمان بفكرة أو تصور يستلزم التحطيم، والهدم للمقابل، فالميتوس كخيال، أو أسطورة لا يقتضي التناقض، أو التعارض مع العقل، بل يستمد طاقته، وقوته منه أصلا، فالتجريد الفلسفي يتعالى عن المعطيات الحسية بواسطة الخيال، والصورنة **Formalisation** التي تشكل جوهر الفلسفة توضع في خانة الخيال، وليس في دائرة العقل، فالتباعد بين الفلسفة والخيال ليس إلا لعبة لغوية أتقنها أنصاف الفلاسفة.

وعليه نجد أن الادعاء بغرابة الفقه عن الفلسفة، والمفارقة التي ترافق انطولوجية الحدّين ليست إلا دعوة نبتت في أحضان أنساق سيَّجها أصحابها من أجل المحافظة على قدسية السلطة التي ورثوها، فالفقه كعلم شرعي لا يبتعد في مضمونه، أو في غاياته عن خدمة الإنسان، ذلك المقدس الذي جاءت من أجله الكتب السماوية، وكتبت فيه الكتب الوضعية التي أحاطها الأتباع بقدسية الديانة، فالإنسان مشترك تتقاطع فيه الفكَر.

ونجد أن المشكلة في الاعتقاد، وليس في العقائد، فالدلالات التي يحملها الفقه لا تبتعد عن روح الفلسفة وغاياتها، فدلالة الفقه في اللغة العربية قائمة على الفهم، والمعرفة،

المبحث الأول: الفقه والفلسفة النظرية

والوعي، وهي أدوات فلسفية بامتياز، وقد تنبّه المفكر العربي طه عبد الرحمن للمسألة، إذ حاول التأسيس لرؤية تتصهر فيها الحدود بين الفلسفة، والفقه، من خلال سلسلته المتميّزة: فقه الفلسفة حيث يكشف لنا عن الدلالات، واللطائف المتضمّنة في لفظ الفقه، فتكون المقاصد التي أرادها الفلاسفة من بحثهم، واقعة في دلالات الفقه، وليس في اصطلاح العلم، أو المعرفة، فـ "...لفظ **الفقه** يفضل لفظ "العلم" من جهة انه أخص منه بزيادة قيد التأمُّل فيه، ذلك أن كل فقه هو علم حاصل بإمعان في النظر، وهو مقتضى التأمل.."[1].. والعلم:" إدراك الشيء بحقيقته " أي معرفة الظاهرة، والتي يمكن أن تكون بالحسّ، إذا كانت من جنس المسائل الطبيعية، والوقائع التجريبية، بخلاف المعنى الذي يتضمنه الفقه، الذي يستوجب التأمل، إمعان العقل في الصور، والمعاني، بكدٍّ واجتهاد، كما يستبطن الفقه دلالة أخرى تجعله يتعالى في مرتبة الشرف الفلسفي، الذي يتحدّد بالغايات التي ترمي إليها الفلسفة، وتنشدها؛ فالفقه كمعرفة، يختلف عنها في بعض اللطائف اللغوية، التي يتضمنها، يقول طه عبد الرحمن:".. اعلم أيضا أن لفظ "الفقه" يفضل أيضا لفظ المعرفة من حيث إن الفقه أخصّ من المعرفة بإضافة قيد الكلام فيه؛ أما ترى انك تقول: "فقهت كلامه"، ولا تقول "فقهت ذهابه ومجيئه"، في حين يجوز أتن تقوا "عرفت ذهابه ومجيئه" كما تقول "عرفت كلامه"."[2]

فلفظ الفقه يقترب من المقاصد الفلسفية، والتي هي النظر، والتأمل، في مقابل المعرفة، التي ارتبطت بالمجرد، حيث أن المجال ألاستعمالي للفظ المعرفة محدّد بشكل دقيق، ولا يمكن استثماره في سياقات أخرى مثل السياق التداولي، الواقعي، فرسخت في ذهن المتلقي بوعي أو لاوعي عن الشرخ الأزلي بين الواقع، والنظرية.

---

[1] طه، عبد الرحمن، فقه الفلسفة، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، ط:1 . 1995 ص:26-27

[2] المرجع نفسه، ص:27

المبحث الأول: الفقه والفلسفة النظرية

وفي الظاهر أن التوظيف، والترجمة، وراء كثير من الإشكاليات التي تضمنتها الفلسفة، خصوصا، ما نقله العرب من اصطلاح يوناني إلى اللغة العربية، حيث لم يحافظ المترجمون على السياق التداولي للفظ في اللغة العربية، وقد كان هذا وراء الضعف الفكري عند العرب، فتاريخ الفلسفة العربية تاريخ تقليد، حيث ولدت ميتة في المهد العربي، والمسئول عن هذا القتل هو فعل الترجمة، لأنها اقترنت بالترجمة وجودا وعدما، يقول:" ..أما ترى أن المتفلسف العربي لا يصوغ من الألفاظ إلا ما صاغه غيره، ولا يستعمل من الجمل إلا ما استعمله، ولا يضع من النصوص إلا ما وضعه، .. وإذا اشتبه أمر هذا التقليد في القول الفلسفي على بعض المتأخرين الذين ضاقت عليهم سبل القول والفكر، فإنه لم يشتبه قط على المتقدّمين، ذلك أنهم لم يفتهم الفروق بين قول جار، على عاداتهم في الكلام والإفهام وبين قول لا يجري عليها كما فات المتأخرين..."[1]

ونظرا للتقدم العلمي، والتقني لبني الإنسان نشهد تراجعا للنظرة السلبية إلى الفلسفة، فبدأت الفروع الجديدة للفلسفة في استنهاض محاولات معرفية راهنة، خصوصا في المجال الشرعي عموما، والفقهي خصوصا، ويمكن قراءة الفلسفة من زاويتين: الفلسفة بمعناها المطلق، والذي يشير إلى المجال المعرفي كلاسيكي يجعل من الانطولوجيا، والاكسيولوجيا، والغنوسيولوجيا[Gnoséologie]، والفلسفة المضافة، والتي تضاف إلى حقل معرفي معين، يمكن أن يكون نظريا، أو واقعيا، مثل: فلسفة العلم، وفلسفة النفس... وقد تضاف إلى عصر، مثل فلسفة العصور الوسطى، وفلسفة التنوير أو إلى فيلسوف، كأن نقول مثلا فلسفة أفلاطون، أو فلسفة أرسطو...

وفلسفة الفقه نموذج معرفي جديد ظهر في الحقول الشرعية لأسباب معينة، منها ما يرتبط ببحث الأخلاق التطبيقية، والذي يصدق على المتغيّرات الثقافية، ودورها في تغيير

[1] طه، عبد الرحمن، مرجع سابق، ص: 11

المبحث الأول: الفقه والفلسفة النظرية

الفتوى في المجال الفقهي، وقد تنبّه العلماء الأوائل لهذه المسألة، منهم الإمام القرافي[626هـ /684 هـ]*، والشاطبي*، فالمتغيرات حقيقة، وواقع اجتماعي ينبغي مراعاته، في استنباط الحكم الفقهي، أو القاعدة القانونية التنظيمية، ولهذا نجد في الفقه تأصيل نظري، وعملي للسلوك البشري، فالفقه ليس علما شرعيا بالمعنى الضيق الذي تعارف عليه العامة، والدهماء، والبعض من الشرائح المثقفة، والنص التالي من كتاب القرافي، الفقيه المالكي يكشف عن خطورة المتغيرات في التأسيس، يقول القرافي:" ينبغي للمفتي إذا ورد عليه مستفت، لا يعلم أنه من أهل البلد الذي منه المفتي وموضع الفتيا: أن لا يفتيه بما عادتُه يُفتي حتى يسأله عن بلده، وهل حدث لهم عرفٌ في ذلك البلد في هذا اللفظ اللغوي أم لا؟ وإن كان اللفظ عرفيا فهل عرف ذلك البلد موافق لهذا البلد في عرفه أم لا؟..."[1]

وهذا يفضي بنا إلى مراجعة شخصية الفقيه، فالفقيه التقليدي الذي يؤلِّف المتون، ويضع الحواشي، لم تعد يملك تلك المكانة التقليدية، والهالة المقدسة التي أضفاها عليه أبناء الجماعة، فهي شخصية كما يقول محمد دحيم:" لا تفي بمقام الفقيه في الناس والحياة، أما شخصية الفقيه الفيلسوف فهي الواعية والمتناغمة مع معطيات العصر وتقنياته ومستجدّاته...[2]

والعلاقة المنطقية بين المتغيّرات العلمية، والتقنية، والتحوّلات الاجتماعية حقيقة واقعية لامناص منها، وعليه فإن البحث عن ضوابط شرعية ثابتة أمام المتغيّرات تقتضي اجتهادا،

---

* شهاب الدين أبو العباس إدريس بن عبد الرحمان بن عبد الله بن يلين الصنهاجي المصري

* إبراهيم أبو إسحاق اللخمي الغرناطي الشهير بالشاطبي، من مؤلفاته: الموافقات، والاعتصام...

[1] القرافي، الإحكام في تمييز الفتاوى عن الأحكام، وتصرفات القاضي والإمام، مكتبة المطبوعات الإسلامية، حلب، الطبعة الثانية، 1995 ص: 232

[2] محمد دحيم، مقال : هل يمكن فلسفة الفقه؟ جريدة الحياة:
http://www.alhayat.com/m/opinion/438651

وقدرة فكرية عالية لدى المجتهد الفقيه، فاستتباعات الفتوى ترتبط بوجود سلطة تقديرية، وتشخيصية يستحيل على الفقيه بالاصطلاح التقليدي بلوغها، وهذه الاستتباعات الجانبية للفتوى تستدعي ظهور فرع جديد ضمن الدائرة الفقهية، وهو فلسفة الفقه، والتي تقوم بدور يقترب من الوظيفة التي تقوم بها فلسفة العلوم، والتي تبدأ بالمتابعة التاريخية للمسائل، والأحكام الفقهية، فالتغيُّر في الفتوى، ليس إلا تغيُّر في سلّم القيم الأخلاقية، إذ نجدها تعكس بشكل صريح نسبية القيم في الواقع الحالي، فالأخلاق الجديدة تعبير، واصطلاح جديد فقط لمسائل قديمة، تضمّنها التراث الفقهي، فالنوازل، والمستحدثات في لغة الفقهاء ليست إلا إشارات تفيد ما وجدت من أجله الأخلاق التطبيقية، أو الفلسفة الأخلاقية المعاصرة.

ولهذا نجد أن راهنية الحضور الفلسفي في الفقه مسألة واجبة، لأن الفقيه، غير قادر على إدراك ذاته، من خلال ذاته، فأي علم يقتضي قراءة خارجية له، فالفلسفة الفقهية، أو فلسفة الفقه تقرأ الفقه كعلم، ومستجدّاته بعين خارجية، وموضوعية، ومتعالية، فالانتماء المذهبي مثلا قد يعيق الفقيه في إصدار، أو استنباط الحكم الفقهي، والتي تنطبق على سائر المذاهب الفقهية، فالمدرسة المالكية لها مبادئها، ومسلماتها، وأدواتها المفاهيمية، يقتضي التسليم بها، بلوغ نتائج لازمة، وضرورية، ونفس الحال ينطبق على المنتمين إلى المدارس الأخرى، لهذا وجب على الحقل الفقهي استثمار أدوات خارجة عن سياقاته في فهم مسلماته، ونتائجه، ففقه الفلسفة ينهج الأسلوب النقدي في التعاطي مع المسائل، من أجل بيان المنطلقات، والمؤثرات المضمرة في القضايا الفقهية، والفحص النقدي يفضح الأوهام بملكية الحقيقة عند المجتهد في الفقه، وامتلاك الآليات النقدية يحيل الفقيه إلى الفلسفة بشكل لازم.

كما نجد أن البحث في نجاعة الفقه، وقدرته على تجاوز الرهانات العلمية والتقنية مسألة تندرج ضمن فلسفة الفقه، وليس في الفقه، فالتخصّص في علم معين، لا يمنح المشروعية لإصدار الأحكام الفقهية، فالعلم لا يقيِّم نفسه، بل تكون المراجعة من قبل فقيه

المبحث الأول: الفقه والفلسفة النظرية

متمكن من النقد الفلسفي، فالواقع أغنى من النظرية، وتطبيق الفتوى يكشف عن نجاعة الفتوى وحجيتها، أو بطلانها.

ومن المسائل الراهنة التي تفرض نفسها على الفقيه، وتجبره على الانفتاح عن التطورات العلمية المستجدات المتعلّقة بالحياة الفردية في المستوى الطبي، والتي يصطلح عليها بالبيوتيقا، أو الأخلاق التطبيقية عموما، والتي تنضوي تحتها المسائل المالية، والعلاقات الدولية، وكثير من القضايا الجديدة، والتي تفرض رؤية جديدة، ومن زوايا مختلفة حتى يمكن تشريع القاعدة الفقهية المناسبة للوضعية المستجدة.

وسنحاول إبراز العلاقة بين الفلسفة والفقه المالكي من خلال التطرُّق إلى عالم فقيه، هو ابن رشد الجد، ثم نعرج على الفيلسوف الذي ينتمي إلى المدرسة، وهو القاضي أبو الوليد ابن رشد الحفيد، شارح أرسطو، وصاحب كتاب بداية المجتهد، ونهاية المقتصد.

ابن رشد الجد*:

عرف ابن رشد الجد باسم عالم الخلافيات، إضافة إلى ضلوعه في علوم الشريعة، الفقه، والأصول، فقد كان أستاذا في الفقه كما ينعته الكثير من الباحثين(ابن رشد الأستاذ)، فقد قام بتدريس أمّهات الكتب المالكية في الفقه للطلبة، مثل: المدونة*، والعتبية* فقد كان شارحا لهذين الكتابين، بحكم أنهما من أمهات الكتب الفقهية المالكية في الأندلس.

* محمد بن أحمد بن محمد بن عبد الله، بن رشد ولد عام 450 هـ

* المدونة الكبرى : مجموعة من الأسئلة في الفقه وردت عن الإمام مالك بن انس، رواها عبد السلام بن سعيد التنوخي الملقب بسحنون، وتعرف باسم: مدونة سحنون.

* العتبية، عرفت باسم صاحبها محمد العتبي بن احمد بن عبد العزيز الأموي (245 هـ) وتسمى أيضًا المُستخرجَة، سميت بذلك لأنه استخرجها من الأسمعة التي رويت عن الإمام مالك بواسطة تلاميذه

المبحث الأول: الفقه والفلسفة النظرية

والملامح الفلسفية عند ابن رشد الجد تظهر في القدرة الكلامية التي كان يتمتع بها، في الدفاع عن المذهب المالكي، أمام المذاهب الفقهية الأخرى مثل الحنفية، والشيعة، والظاهرية، فقد كان بحق أستاذا للخلافيات، أو لعلم الكلام الفقهي إذا جاز التعبير، كما تميّز بالمنحى الإبداعي، والتجديدي، فلم يكن مقلِّدا، ومجرد تابعا في المدرسة المالكية، بل وجّه انتقادات إلى العقيدة الأشعرية، وفي منهجها الاستدلالي.

ومن بين مظاهر هذه التجليات الفكرية العلاقة بين المذاهب الفقهية، ففي بعض المسائل تظهر حدة الخطاب مع أتباع المذهب الحنفي في بعض المسائل، ومنها المسألة:164 حيث يثبت ابن رشد بالتحليل العميق المعاني الحقيقية للاجتهاد، ووجوب ضبط عملية تأويل النص، ويتعاطى ابن رشد مع الشافعية بأسلوب لطيف لدرجة يظهر للقارئ أن الشافعية امتداد للمذهب المالكي*

ويعتقد الباحثين أن الأصول المعرفية والمنهجية لابن رشد الحفيد الفيلسوف موروث معرفي من الجد، فكتاب فصل المقال فيما بين الشريعة والحكمة من الاتصال، متن يضم الأطروحة الرشدية التي أسّسها، والنص التالي من المسائل يؤكد ذلك:"ونحن نقطع أن كل ما أدى إليه البرهان، وخالفه ظاهر الشرع، أن ذلك الظاهر يقبل التأويل، على قانون التأويل العربي[1]" ونستأنس بنص للمستشرق الفرنسي ارنست رينان**Joseph Ernest Renan*** ، يبسط فيه البعد، والمنحى الفلسفي عند ابن رشد الجد، وهذا بغية التأكيد على الرابطة العضوية بين الفقه والفلسفة. فالفقه ليس مجالا معرفيا تشريعيا خال من أي محتوى نظري، بل هو معرفة

---

* ابن رشد، مسائل ابن رشد الجد تح: محمد الحبيب التجكاني، م:1 منشورات دار الآفاق الجديدة، المغرب، الطبعة الأولى 1992 ص:102

[1] المصدر نفسه، ص:104

* 1892/1823 فيسلوف، ومؤرخ فرنسي من مؤلفاته: ابن رشد والرشدية...

المبحث الأول: الفقه والفلسفة النظرية

قائمة على قواعد نظرية فلسفية، ومناهج استدلالية لا تخرج عن الدائرة الفلسفية إطلاقا، يقول رينان:"..إن المكتبة الأهلية بباريس تضم مجلدا ضخما يحتوي على تلك المسائل الفقهية، التي كان يستشار فيها، وقد حوى هذا الكتاب، فيما حوى، فكرة جليلة، ستراها مفصلة، فيما بعد، أجمل تفصيل، لدى حفيده، وفي محاولة التوفيق بين الدين والعقل، فكأن الحفيد أخذ على نفسه أن يتوسع فغي عرض آراء جده، وان يخرجها إلى حيز الوجود، في أروع صورة وأكملها"[1]

يتبين من خلال هذا النص أن الشخصية الفلسفية لابن رشد الحفيد امتداد، واستمرار للرؤية الفلسفية التي كان يملكها الجد، فالمشروع الفلسفي عند ابن رشد الجد وجد طريقه إلى الحفيد، فعلى قاعدة الفوضى القيمية، والمعرفية التي كانت سائدة آنذاك في قرطبة، ركز الجد على المسائل الفقهية التي كانت محل خلاف بين الفقهاء نتيجة التعددية المذهبية الفقهية التي نتجت عن خلافات سياسية بحتة في التاريخ الإسلامي.

ابن رشد الفيلسوف

بدأ ابن رشد، رحلته في بيان العلاقة بين الفقه والفلسفة من خلال أطروحته الرئيسة التي يبين فيها العلاقة بين الحكمة والشريعة، حيث أقرّ بأن:" الحكمة هي صاحبة الشريعة والأخت الرضيعة، مع ما يقع بينهما من العداوة والبغضاء والمشاجرة، وهما المصطحبتان بالطبع، المتحابتان بالجوهر والغريزة."[2]

وقد اعتمد ابن رشد هذه الفكرة كمصادرة في بيان العلاقات بين الفلسفة والفقه، ويظهر هذا في اللغة الفقهية التي استثمرها في إقرار هذه العلاقة، مثل اصطلاح الواجب،

---

[1] ابن رشد، مسائل ابن رشد الجد، مرجع سابق، ص:104

[2] ابن رشد، أبو الوليد، فصل المقال، تعليق ألبير نصري نادر، دار المشرق، الطبعة الثانية، بيروت، 1968 ص: 58

والندب، يقول:".. فبين أن ما يدل عليه هذا الاسم إما واجب بالشرع، وإما مندوب إليه. فأما إن الشرع دعا إلى اعتبار الموجودات بالعقل وتطلب معرفتها، فذلك بين في غير ما آية من كتاب الله، تبارك وتعالى، مثل قوله تعالى:" فَاعْتَبِرُوا يَا أُولِي الْأَبْصَارِ[1]"...وهذا نص على وجوب استعمال القياس العقلي، أو العقلي والشرعي معا."[2]

فالجمع بين القياس العقلي الذي يستمد فضاءه المعرفي، والمنهجي من المنطق والفلسفة، والقياس الشرعي المعتمد من قبل الفقهاء، والأصوليين، ظاهر في الطرح الرشدي، فلا فرق بين الفلسفة والفقه إلا في الاصطلاح، فالنص الفقهي، قائم على قواعد أصولية، وهذه الأخيرة صورتها الاستدلالية الفلسفية واضحة للعيان، يقول ابن رشد:".. كما أن الفقيه يستنبط من الأمر بالتفقه في الأحكام وجوب معرفة المقاييس الفقهية على أنواعها، وما منها قياس وما منها ليس بقياس، كذلكم يجب على العارف أن يستنبط من الأمر بالنظر في الموجودات وجوب معرفة القياس العقلي، وأنواعه، بل هو أحرى بذلك.."[3]

لم تقف المقاربة الرشدية بين الفلسفة والشريعة عند حدود التقريب القيمي بين الحكمة والشرع بل تعدته إلى التأصيل الفلسفي للفقه، وهذا ما كشف عنه الباحث المغربي إبراهيم بورشاشن، في كتابه الفقه والفلسفة في الخطاب الرشدي، حيث يبين لنا الكاتب الإشارات، والدلالات التي كان ابن رشد يرنو إلى إرسالها للمفكر العربي، ومنها الدلالات التي كان يستبطنها عنوان كتابه:" بداية المجتهد ونهاية المقتصد"، ومن أهم الوقفات كلمة البداية التي تمثل المفتاح الأول لعنوان الكتاب الفقهي، فالبداية تعني المدخل، فما قيّده ابن رشد في كتابه

[1] سورة الحشر، الآية:2

[2] ابن رشد، أبو الوليد، فصل المقال ، مرجع سابق ص:28

[3] المرجع نفسه، ص:30

المبحث الأول: الفقه والفلسفة النظرية

ليس حقائق دوجمائية مطلقة، بل هي مجرد محاولات معرفية قد تصيب الهدف، وقد تجانبه بنسبة ما، وهو ما يعكس مبدأ النسبية في الروح الفلسفية، فالاعتقاد بإمكانية النقد، تسليم بالرأي الآخر، وإمكانية امتلاكه الحقيقة، وهو ما تقوم عليه الروح الفلسفية، فهو حسب الكاتب دعوة للتأمل:".. البداية أراده صاحبه كتابا مفتوحا وليس كتابا مغلقا، فهو كتاب مفتوح للتصحيح كما يعبر ابن رشد عن ذلك في آخر كتاب الطهارة، حيث يطلب من الفقهاء الذين يقعون في كتابه هذا على وهم أن يصححوه.."[1] والنص الذي يعتمده الأستاذ بورشاشن:".. وأنا قد أبحث لمن وقع من ذلك على وهم لي أن يصلحه، والله المعين الموفق."[2] يؤكد لنا مستوى الروح العلمية عند ابن رشد، والتي ترفع من قيمة الإيمان بالنسبية في البحث الفقهي، والأصولي، خصوصا، وأن العصر الذي كان يعايشه عصر جمود، وقوقعة فكرية على المستوى الاجتهادي الفقهي، وهو رسالة إلى الفقهاء الذين يعتقدون في امتلاكهم الحقيقة المطلقة.

والملفت في كتاب البداية الأشكلة التي يعتمدها ابن رشد في التعامل مع المسائل الفقهية، فهو يتناهى في ضبط الإشكاليات الفرعية التي تستبطنها الظاهرة، فهو تعبير عن تجاوز للتعامل السطحي مع الظاهرة، والتي قد تودي بالباحث إلى مجانبة الصواب، فتفريع الأسئلة بناء منهجي، وصوري لمسائلة الموضوع، يقول بورشاشن:" نلاحظ أن الأسئلة فصّلت أكثر ... وبيان مواضع الإشكال فيه، وكأن القصد من ذلك هو أن يحصر ابن رشد أمام الفقيه جملة الإشكالات التي يطرحها القول الفقهي.. من أجل تأملها فهذا هو الأهم

[1] إبراهيم بورشاشن، الفقه والفلسفة في الخطاب الرشدي، دار المدار الإسلامي، بيروت، ط:1 2010 ص: 110

[2] ابن رشد، بداية المجتهد، ونهاية المقتصد، ج1 مكتبة مصطفى الحلبي، القاهرة، الطبعة الثالثة:1960 ص:88

عنده، أما الأجوبة فليست بذات بال كبير.. إذن هي متروكة لاجتهاد الفقهاء ... فالتأمل هنا أهم من الاستظهار والحفظ، فالتأمل منتج أما الاستظهار فعقيم.. فنحن مع ابن رشد أمام دعوة غير مباشرة إلى التأمّل الفقهي تضاهي دعواته المباشرة إلى التأمل.."

والمشروع الرشدي في مساره الفقهي لا يقف عند حدود الخصوصية القانونية، التي تفترض التسليم، والإيمان، والامتثال للقاعدة الفقهية، على قاعدة موضوعيتها، وتعاليها، فهو يفتح المجال أمام النقاش، وأمام الرأي الآخر، وهذا ما ورثه عن الجد، الذي تعرفنا على أخلاقه العلمية، والفلسفية في التعامل مع المذاهب الأخرى، فهو يناقش أدلة علماء المالكية، كما يناقش أدلة المذاهب الأخرى، فهو ينتصر أحيانا لمذهب على آخر، يقول بورشاشن:" ..حيث ند ابن رشد ينتصر لموقف الشافعية الذي يذهب إلى أن النجاسة تزال فقط بالماء...وفي علل الربا ينتصر لعلة الأحناف ويعتبر علتهم أولى العلل.."[1]

والمقصد عند ابن رشد تربية الفقيه على التعامل الموضوعي، مع النص الفقهي، واجتناب القراءة الإيديولوجية للنص الفقهي، وفي التاريخ أدلة لا حصر لها تثبت اقتران النكبات بالقراءات الإيديولوجية.

[1] إبراهيم بورشاشن، الفقه والفلسفة في الخطاب الرشدي، مرجع سابق، ص.ص:119-120

المبحث الثاني: المدرسة المالكية وفلسفة الواقع (النوازل)

مدخل:

يعتبر الفقه النوازلي علامة مائزة للتواشج القائم بين الواقع المتغيّر، والفقه التشريعي، وتاريخية هذا الفقه تكشف لنا عن دور المتغيّرات الثقافية في رهانات الفقه التشريعي، وريادة فقهاء الأندلس في هذا اللون من المسائل الفقهية دليل على ذلك، حيث أن الاحتكاك، والتزاوج الثقافي بين المسلمين، وأهل الأندلس (سكان شبه جزيرة ايبيريا) من وراء كثير من المسائل الفقهية، أو النوازل الفقهية، فالثقافة السائدة، والعادات والتقاليد التي كانت لدى هذه الشعوب قبل وصول الإسلام ليست في جلّها غير مقبولة شرعا، بل هناك الكثير منها ما هو مقبول، ومستحسن في الشرع الإسلامي.

النوازل:

النوازل هي المسائل المستحدثة، والجديدة، والتي تحرج الفقيه، وتضعه ملزما بالإفتاء فيها، واصطلح عليها بألفاظ متعددة، منها:".. الأجوبة، وتارة بالفتاوى وتارة بالنوازل، وتارة أخرى بالأحكام أو مسائل الأحكام، أو الأسئلة.[1]" واللطيفة اللغوية في الاصطلاح أن النازلة تحمل دلالة الحداثة، والجدة، فالحوادث الجديدة تفرض تعاملا جديدا، يتلاءم وروح العصر، وهي المرجعية التقعيدية لما يعرف حاليا بالأخلاق التطبيقية، أو الجديدة التي تبحث في نسبية القيم، وتغيرها، ولهذا نجد أن النزول في اللغة هو الحلول، نزلت عنده ضيفا مثلا حللت عنده ضيفا، جاء في كتاب ترتيب القاموس:" ..النازلة هي الشديدة من شدائد الدهر

[1] مصطفى الصمدي، فقه النوازل عند المالكية، مكتبة الرشد ناشرون، السعودية، ط:1 -2007 ص:13

تنزل بالناس، ومن هذا المعنى أخذت النوازل الفقهية، فيقال نزلت نازلة فرفعت إلى فلان ليفتي فيها"[1].

وفي نفس السياق نجد المعنى في شعر إبراهيم بن أبي العباس الصولي* (243 هـ):

ولرب نازلة يضيق بها الفتى * ذرعا وعند الله منها مخرج**

ضاقت فلما استحكمت حلقاتها * فرجت وكنت أظنها لا تفرج**

والأصل في الفتوى هو البحث عن حل شرعي لأزمة راهنة، تمسّ بواجبات، وحقوق الفرد، والجماعة، فالفتوى في الشرع الإسلامي ليست مشروطة فقط بتغيرات ثقافية وتقنية، بل هي ضرورة وجودية، فمن الطبيعي أن تكون الفئات المكونة للجماعة متفاوتة من حيث المستوى الفكري، والاعتقادي. وعليه فإن النازلة في التصور الفكري الإسلامي ليست أمر مستحدث، بل أمر يرافق الوجود الاجتماعي.

ويفرق البعض من الباحثين بين النوازل، والوقائع والمستجدات، من حيث الحاجة إلى التشريع، والحكم، فالنازلة تقتضي حكما شرعيا، مستعجلا، أما الوقائع والمستجدات فلا تقتضي ذلك، وإن كنا نجد العلاقة بينهما قائمة، لأن الواقع حدث، وكل حدث يفترض في ذاته أمورا جديدة، مخالفة للاعتقاد السائد، لأنها إن كانت لا تقتضي الحكم، فإنها تدرج في مصاف الأمور العادية، وليس في الوقائع الجديدة، والنص التالي يبين لنا الموقف المميز بين النوازل، والوقائع، والمستجدات:".. إن الواقعة المستجدة قد تستدعي حكما شرعيا وقد لا

[1] الطاهر أحمد الزاوي، ترتيب القاموس المحيط، المجلد الرابع، دار الفكر، الطبعة الثالثة، ص:358

* "إبراهيم بن العباس بن محمد بن صول الصولي الشاعر الكاتب،..ولإبراهيم هذا ديوان شعر ذكره ابن خلكان" انظر ابن كثير (البداية والنهاية ج10)

تستدعيه.. وأما المستجدّات فهي تطلق على كل مسألة جديدة.. وجوهر الفرق أن النوازل يتعلق بها ولا بد حكم شرعي، أما الوقائع والمستجدّات فلا يلزم أن يتعلّق بها حكم شرعي." [1]

والنوازل ليست من جنس واحد، بل هي متعدّدة، ومتنوعة حسب أصحاب التخصص، حيث يميزون بين النوازل الفقهية التي تتعلق بالأحكام الشرعية العملية، والنوازل غير الفقهية، والتي ترتبط بأمور عقدية مثل الاعتقادات الفاسدة التي يعرفها المجتمع نتيجة الغزو الثقافي، وتصنف النوازل أيضا إلى نوازل كبرى، ونوازل صغرى، ويبدو أن مرجعية التصنيف ترتكز على الخطورة التي تحدثها في المجتمع، وعليه تبدو الأزمة القيمية في النوازل ظاهرة، وجلية، والنوازل التي تمثل صلب بحثنا تعتبر عندهم بالنوازل المحضة:".. نوازل محضة، وهي التي لم يسبق وقوعها من قبل، لا قليلا ولا كثيرا مثل أطفال الأنابيب.. ونوازل نسبية، وهي التي سبق وقوعها من قبل لكنها تطورت من جهة أسبابها والواقع المحيط بها، وتجدّدت في بعض هيئاتها وأحوالها، حتى صارت بهذا النظر كأنها نازلة جديدة، مثل بيوع التقسيط، والعمليات الطبية الجراحية، والزواج بنية الطلاق[2] "

ونجد في تصنيف الأستاذ محمد الزحيلي* للنوازل إشارة تفصيلية للمعالم الرئيسة، والتي تؤكد لنا التقاطع الموجود بين الأخلاق التطبيقية، وفقه النوازل، فهي شاملة لكل جوانب الحياة الفردية، والجماعية، وهي عنده ل تخرج عن عشرة أنواع:" النوازل في العقيدة..، النوازل في العبادات..، والنوازل في المعاملات المالية.. والنوازل في الحلال والحرام، من المأكولات والمشروبات المعاصرة..، والنوازل في الطب والتداوي- وهي ما يصطلح عليه بالبيوتيقا – والنوازل في البناء والعمران والمواصلات والاتصالات.. النوازل السياسية

[1] محمد بن حسين الجيزاني، فقه النوازل، دار ابن الجوزي، السعودية، الطبعة الأولى 2005 ص:25

[2] المصدر نفسه، ص:29

* محمد الزحيلي، باحث في الشريعة، ولد بدمشق في:1941 من مؤلفاته: أصول الفقه الإسلامي، فقه القضاء والدعوى والإثبات، القواعد الفقهية في المذهب الحنفي والشافعي..

والتشريعية والقضائية في العلم الاسلامي والدولي، الأعراف المستحدثة، والعادات الجديدة التي تظهر مع التطور والحياة والتعامل...النوازل في الأحوال الشخصية، كزواج المسيار، والزواج العرفي، والزواج عن طريق الانترنيت، ونوازل متنوعة كحقوق الملكية الفردية الأدبية..."[1]

والنوازل الفقهية قاسم مشترك بين المدارس الفقهية، على قاعدة الحاجة اليومية للفقيه المشرّع، وليس الفقيه الراقي الذي نعايشه حاليا، فمهمّة رجل الدين تقوم على القدرة على الفتوى، والبت في مسائل المكلفين، وليس في تكليفهم ما لا يطاق، خصوصا، وأن الراهن الإسلامي مشحون بفتن، تأتيه من كل حدب، وصوب، وفي المالكية نلمس تأصيلا لهذا اللون من المسائل، فلم تكن العصور المنصرمة فارغة، أو خالية من المستجدات الثقافية، فهناك الكثير من الدراسات النوازلية في الفقه المالكي، ويمكننا تقديمها وفقا للترتيب الزمني، فمنها القديم، ومنها الحديث.

أولا: الدراسات القديمة

مسائل ابن زرب*

جمع هذه المسائل صاحبه يونس بن عبد الله ابن الصفار، وقد اعتمد عليها الفيلسوف ابن رشد في فتاواه، وقد تم تحقيق الكتاب ونشره من قبل الأستاذ حميد لحمر، وطبع في دار اللطائف للنشر في سنة 2012.

[1] محمد الزحيلي، الاجتهاد الجماعي في معالجة النوازل، مجلة الثقافة الإسلامية، وزارة الشؤون الدينية والأوقاف، الجزائر، العدد:08 السنة 2012 ص.ص :53-54

* أبو بكر محمد بن يبقى القرطبي المتوفى سنة: 381 هـ فقيه ، من كبار القضاة وخطباء المنابر بالأندلس، ومن تصانيفه: الخصال في فقه المالكية، والرد على ابن مسرة.

المبحث الثاني: المدرسة المالكية وفلسفة الواقع[النوازل]

فتاوى ابن رشد*

تتضمن فتاوى ما سئل عنها ابن رشد من قضايا عصره الفقهية، وطبعت أيضاً باسم مسائل ابن رشد، و" تتكون ... من 358 مسألة تضم المسألة في الأدنى موضوعا واحدا، وفي الأقصى (22) موضوعا قام بجمعها تلميذ ابن رشد أبو الحسن محمد بن الوزان."[1]

كتاب مذاهب الحكام في نوازل الأحكام*

يتضمن أسئلة وأجوبة عن بعض القضايا الفقهية مع الاستعانة بأقوال فقهاء المذهب المالكي في عصر القاضي عياض.

نوازل البرزلي*

تعرف أيضا بفتاوى البرزلي، وهو:"جامع مسائل الأحكام لما نزل من القضايا بالمفتين والأحكام" ظل مصدرا من المصادر المعتمدة للكثير من كتب الفقه والفتاوى.

المعيار المعرب والجامع المغرب عن فتاوى علماء إفريقية والأندلس والمغرب*

أكبر موسوعة نوازلية في المغرب. جمع فيه مؤلفه فتاوى المتقدمين والمتأخرين من فقهاء المغرب والأندلس، بالإضافة إلى فتاويه الخاصة.

---

* أبو الوليد محمد بن أحمد القرطبي المتوفى سنة: 520 هـ (ابن رشد الجد)

[1] ابن رشد، مسائل أبي الوليد ابن رشد (الجد)، تحقيق محمد الحبيب التجكاني، المجلد الأول، منشورات دار الآفاق الجديدة، المغرب، الطبعة الأولى 1992 ص:11

* القاضي عياض: توفى سنة 544هـ

* أبو القاسم بن أحمد بن محمد القيرواني البرزلي(844 هـ)

* أحمد بن يحي بن محمد الونشريسي التلمساني، أبى العباس المتوفى سنة 914هـ.

المبحث الثاني: المدرسة المالكية وفلسفة الواقع[النوازل]

نوازل العلمي*

مسائل فقهية جمع فيه العلمي إلى جانب نوازله نوازل بعض معاصريه ومن سبقوه من فقهاء شمال المغرب في صورة سؤال وجواب مرتبة على أبواب الفقه، ولم يخرج فيه عما كان موجوداً في عصره من نوازل.

نوازل التسولي*

فقيه مالكي، عرف بالفقيه النوازلي، له مؤلفات عديدة في المسائل الجديدة، خصوصا ما تعلق بها بالسياسة، والحقوق المدنية، مثل مسألة الحراطين* ومن اهم كتبه:" البهجة شرح تحفة الحكام لابن عاصم، ..والنوازل، في خزانة الرباط.. وجواب على سؤال لعبد القادر الجزائري.."[1]

وقد تضمن الكتاب بعض الفتاوى للنوازل الموجودة في عصره وجواب عن سؤال للأمير عبد القادر الجزائري حول الجهاد ضد الفرنسيين، والكتاب جاء:".. نتيجة استجابة للحظة تاريخية واقعية معينة ملحّة تقتضيها الضرورة السياسية والحضارية للأمة المغربية ومحيطها الاسلامي(الجزائر) ومحيطها الاقليمي والدولي (الاستعمار الفرنسي).."[2]

---

* علي بن عيسى الحسني. تُوفي سنة 1127هـ

* أبو الحسن علي بن عبد السلام بن علي السبراري التسولي القلعي مولدا، الورطاجي منشأ، الفاسي دارا، والملقب بالشيخ مديديش.. المتوفى سنة 1258هـ،(انظر رسالة في أجوبة على أسئلة الأمير عبد القادر للعلامة: التسولي تحقيق د محمد البنعيادي) مطبعة وراقة بلال فاس ط:1/2014 ص75

* الحراطين كلمة مركبة من كلمتين : حر، وثاني، ونتيجة الاستعمال ضخمت الثاء، واصبحت في النطق طاني، وهو المعتوق ، واصبحت تطلق على سود البشرة سخرية.

[1] التسولي، علي بن عبد السلام، رسالة في أجوبة على أسئلة الأمير عبد القادر، تحقيق د محمد البنعيادي، مطبعة وراقة بلال، فاس، ط:1، السنة: 2014 ص: 76

[2] المصدر نفسه، ص:88

المبحث الثاني: المدرسة المالكية وفلسفة الواقع[النوازل]

والكتاب يدخل ضمن المسائل الجديدة، أو ما يعرف حاليا بالأخلاقيات التطبيقية، والتي تضم حقلا معرفيا يرتبط بالسياسة، وهو ما يعرف بالحرب العادلة: ومن المسائل الصريحة، والتي تصنف ضمن أخلاقيات الحرب : – فيما يفعل مع قبائل الزمان، المنهمكين في الحرمات والعصيان – في دليل عقوبة كواتم الجواسيس والغصاب وغيرهم ممن يستحق العقاب.. وغيرها من المسائل التي تدخل في الفقه الجديد، او المسائل المستحدثة.

ابن فودي*

فقيه نيجيري من علماء المالكية، له مؤلّفات عدة، أهمُّها في الفقه النوازلي:" ضياء السياسات وفتاوى النوازل مما هو في فروع الدين من المسائل."

نوازل الوزاني*

النوازل الصغرى (المنح السامية في النوازل الفقهية)

من أهم المؤلفات النوازلية التي تركها العلامة الوزاني، وهي عبارة عن مسائل فقهية قام بجمعها، وأضاف إليها فتاوى غيره من معاصريه وشيوخه، وقليل ممن تقدمهم جمع فيه مؤلفه، رتبه على أبواب مختصر خليل.

النوازل الكبرى في أجوبة أهل فاس وغيرهم من البدو والقرى

ويعرف أيضا بالمعيار الجديد الجامع المغرب، عن فتاوى المتأخرين من أهل المغرب. وهو للوزاني أيضاً، وقد ألفه بعد مضي عقدين من السنين على تأليف النوازل

---

* عبد الله بن محمد فُودُي (أي الفقيه)، عالم وفقيه نيجيري، مالكي، أشعري، قادري، توفي في:1828 م

* محمد المهدي بن محمد بن محمد بن خضر بن قاسم العمراني الوزاني الفاسي، أبو عيسى، وأصله من قبيلة مصمودة، من جبال غمارة، ونسبته إلى عمران بن يزيد بن صفوان جد العمرانيين القاطنين بغمارة، المولود بوزان والمتوفى بفاس.()

الصغرى، وقد جمع فيه ما لديه خلال هذه الفترة من فتاويه ومختارات من فتاوى غيره من أهل فاس وغيرهم من المتأخرين، وقد أضاف إلى ذلك فتاوى بعض المتقدمين الأندلسيين والقيروانيين وغيرهم، ولم يكرر فيها شيئاً من النوازل الصغرى إلا نادراً حين تكتمل به فائدة.

فتاوى ابن عليش*

له كتاب: فتح العلي المالك في الفتوى على مذهب الإمام مالك

ثانياً : الدراسات المعاصرة

السمة العامة التي تميّز الدراسات المعاصرة في الفقه النوازلي، التقاطع الكبير بين المذاهب الفقهية، ومحاولة العلماء تخطي العقبة الرئيسة في الفرقة، والاختلاف الفقهي، والذي ساهم قديما في تمزيق الأمة أكثر مما وحد بينها، وهذا من خلال ما عرف بالاجتهاد الجماعي، وظهور المؤسسات، والمجاميع الفقهية المشترك، التي كانت تضم كثيرا من المذاهب الفقهية، ومن بين الكتب المهمة في المجال:

المدخل إلى فقه النوازل*

تناول فيه الباحث تعريف النوازل وأنواعها، وحكم التصدي لها، ثم تحدث عن الفتوى وشروطها وشروط المستفتى، ثم تناول المبادئ والقواعد التي يجب أن يلتزم بها الذي يتصدى لفقه النوازل سواء كانت واقعية أو فرضية، وذكر بعض الأمثلة على ذلك، ثم عرض لطائفة من المصنفات في فقه النوازل، وقد أكد في بحثه على ضرورة التعاون والتنسيق بين المؤسسات التي تعنى بخدمة فقه النوازل كالمجامع الفقهية ومجالس الفتوى.

* فقيه، من أعيان المالكية، مغربي الأصل، ولد بالقاهرة عام **1802** م تعلم في الأزهر.

* للدكتور:عبد الناصر أبو البصل:أستاذ أردني من مواليد:1964

المبحث الثاني: المدرسة المالكية وفلسفة الواقع[النوازل]

فقه النوازل، قضايا فقهية معاصرة*

تناول فيه بعض النوازل المعاصرة الخاصة بالمعاملات، وهو مؤلف في جزأين تناول في الجزء الأول: التقنين والإلزام . المواضعة في الاصطلاح، خطاب الضمان البنكي، جهاز الإنعاش وعلامة الوفاة، طرق الإنجاب في الطب الحديث، و طفل الأنابيب.

وتناول في الجزء الثاني: التشريح وزراعة الأعضاء، المرابحة، الحساب الفلكي لأوائل الشهور العربية، حق التأليف، دلالة البوصلة على القبلة.

مستجدات فقهية في قضايا الزواج والطلاق*

كتاب تعرض الباحث فيها للتعريفات الخاصة بالموضوع، ثم عرض النوازل المستجدة في باب الخطبة والزواج، ثم بحث إجراءات الزواج والطلاق عن طريق وسائل الاتصال الحديثة ثم تناول بعض عقود الزواج الحديثة ومذاهب العلماء فيها.

فقه النوازل دراسة تأصيلية تطبيقية*

تحتوى على كافة القرارات الصادرة عن المجامع الفقهية في النوازل المعاصرة. وجاءت هذه الدراسة مرتبة علي أبواب الفقه، فيحتوى المجلدان الأول والثاني على القرارات الخاصة بالطهارة والعبادات، ويحتوى المجلد الثالث على قرارات المجمع في حكم المعاملات المالية والعقود والأحوال الشخصية وقضايا المرأة، ويحتوى المجلد الرابع على قرارات المجمع في المسائل الطبية والأطعمة والفن والرياضة، والأحكام العامة كالجهاد وأحكام الأقليات، والحقوق العامة والتبرعات...إلخ.

---

* للدكتور: بكر عبد الله أبى زيد بن محمد

* للدكتور: أسامة عمر سليمان الأشقر

* للدكتور محمد بن حسين الجيزاني، وهو في أربع مجلدات

المبحث الثاني: المدرسة المالكية وفلسفة الواقع[النوازل]

والملاحظ على الكتاب أنه مجرد تجميع للفتاوى العائدة لكبار علماء السعودية، والتي يغلب عليها الطابع التحريمي، والموقف المتشدد من المسائل الجديدة، فالكاتب يورد الفتاوى التي تتوافق مع رؤيته الفقهية، فعلى سبيل المثال نجده في مسالة الاستنساخ، يورد فتوى المجمع الفقهي بمكة المكرمة، والذي خلص الى تحريم، أو تقييد الهندسة الوراثية بشكل كبير، ونص الفتوى وارد في المجلد الرابع من الكتاب، ومن بنوده:".. ثالثا: لا يجوز استخدام أي من ادوات علم الهندسة الوراثية ووسائله للعبث بشخصية الإنسان، ومسؤوليته الفردية، او للتدخل في بنية المورثات بدعوى تحسين السلالة البشرية"[1]

وخلاصة القول يمكننا اعتبار النوازل الفقهية عند الأمة الإسلامية امتحانا للقدرة التشريعية عند الفقهاء، خصوصا، وأن مجال الاجتهاد الفقهي تم غلقه من قبل القدماء، دون أن ننسى ملكة البقرة المجترة في التراث الفكري الإسلامي، التي أعاقت التطور، والنهضة العلمية للمجتمع الإسلامي، كما أن الدور السياسي الذي لعبت السلطة في التاريخ الثقافي الإسلامي الذي تم فيه استلاب ملكة الإبداع، والمناقشة عند العلماء، والفقهاء، ويمكننا تحديد الرهانات التي وقفت أمام الفقيه في كل المذاهب، في المسائل التالية:

المسالة السياسية:

فلسطين:

من أهم الأحداث التي غيرت مسار البحث، والموقف العربي، نكبة فلسطين، والتي كانت نتاجا لحتميات تاريخية، وثقافية، ليست محل دراستنا الآن، بل القصد الذي نرمي إليه الآن الإشارة إلى أزمة الاجتهاد الفقهي، على قاعدة ارتباطه العضوي، والموضوعي مع السلطة السياسية، فالتوجهات الراهنة في العالم، لا تخرج عن مساند، ومؤيد للقضية الفلسطينية، ومعارض، والتموقع بموقف مسؤولية خطيرة، وعليه نعتبر الإفتاء بوجوب الجهاد

[1] محمد بن حسين الجيزاني، فقه النوازل، دار ابن الجوزي، السعودية، الطبعة :02 السنة:2006 ص:45

المبحث الثاني: المدرسة المالكية وفلسفة الواقع[النوازل]

لتحرير فلسطين نازلة فقهية معاصرة، أمام جميع المذاهب الفقهية، ولكن ديدن العرب الاعتقاد الراسخ بالمثل السائر: أسدٌ عليَّ في الحرب نعامةٌ، فدس النعامة لرأسها في التراب، يتقارب مع التوجه الذي سار في دربه الفقه المعاصر، حيث أصبح الوضوء، وترتيب الصلاة، والطلاق من أهم النوازل الفقهية.

شرعية السلطة:

من البديهيات الرئيسة في الفقه الإسلامي المعاصر، وجوب مراجعة الفقه الإسلامي عموما، والإسلامي خصوصا، على قاعدة المتغيرات الثقافية، والسياسية للمجتمع، فالتداخل الذي عرفته السياسة مع التاريخ ساهم في توجيه، وأدلجة التنظير الفقهي، والشرعي، ولهذا يصعب على الفقيه، أو السياسي معرفة الصحيح، أو الشرعي من التاريخي في التأسيس السياسي، فهناك بعض المفاهيم، والقواعد المعمول بها في السياسة الشرعية ذات مرجعية تاريخية لا تمت الى الشرع بصلة، يقول الريسوني:".. أن هناك قضايا وأفكارا، ومصطلحات، تناولها الفقهاء وكتاب السياسة الشرعية والأحكام السلطانية، وأصبحت متداولة ومتوارثة في تصانيفهم، وهي في الحقيقة ليست أكثر من توصيف وتنظيم فكري ظرفي، للنظم والأعراف التي صاغتها وصنعتها الممارسة الفعلية لحركة التاريخ.."[1]

ومن القضايا التي تطرق اليها دعاة المراجعة، مسألة السلطة، وشرعية حكم الحاكم المتغلب، والتي تعاطى معه الفقهاء بأسلوب منحاز في الغالب، وهذا للاحتفاظ برقابهم، لأن العلاقة بين السياسي والعالم في التاريخ الإسلامي كانت علاقة ضاغطة، ومتجبرة، وهي نفس العلاقة التي كانت في التاريخ الاوروبي، أو غيره، والادعاء بأخلاقية العلاقة ليست الا تزويرا، وتجميلا لماضي البشرية الحالك.

[1] أحمد، الريسوني، فقه الثورة، دار الكلمة للنشر والتوزيع، القاهرة، ط:01- 2013 ص.ص:13-14

المبحث الثاني: المدرسة المالكية وفلسفة الواقع[النوازل]

والاختلاف بين نظرية الولاية، ونظرية الوكالة في الفكر السياسي الإسلامي نازلة تعاطى معها الفقهاء، ونلمس حضورها في كل عصر، حيث حاول الفقيه أحمد الريسوني قراءة الراهن العربي المعاصر، وما عرف بالربيع العربي من خلالها، ويتبنى الشيخ نظرية الوكالة في مقابل نظرية الولاية التي اعتبرها مجرد تبريرا لسلطة مستبد، وظالم، والتي تتأسس على مبادئ ديمقراطية، وهي:".. تقول: ان الحاكم وكيل عن الأمة، فهي التي توكله وتوليه مباشرة أو بواسطة أهل الحل والعقد، وهو يستمد مشروعيته في الحكم وصلاحياته فيه ممن وكلوه، أي من الأمة...وأما نظرية الولاية فمؤداها أن الحاكم وكيل عن الأمة يحكم بمقتضى الولاية المستحقة له عند توليه الحكم، فولايته كولاية الأب على ابنائه القاصرين.."[1]

ويخلص الفقيه الريسوني الى أن الفتاوى التي تمنح الشرعية للحاكم المتغلب، هي فتاوى باطلة، وتبني البعض من الفقهاء لها عائد الى ظروف وسياقات تاريخية جعلت الفقهاء يمنحون الشرعية، والمشروعية لهذا اللون.[2]

وخلاصة القول نجد أن الدلالة تحدِّد مفهوم الأخلاق التطبيقية تتقاطع مع دلالة النوازل، فالنوازل ما وقع من المسائل، والأحداث الجديدة التي تفرض حلاّ مستعجلا للمكلف، والأخلاق التطبيقية مقاربة جديدة للواقع الأخلاقي، انطلاقا من مؤشّرات جديدة، كما أن تتبع مسار الميلاد للأخلاق التطبيقية يكشف عن التلاقح الموجود بين الدين والأخلاق الجديدة، فمن علاقة التصادم التي تنظر الى الدين كمؤسسة اجتماعية ضاغطة، الى علاقة التجاور التي تستعين فيه بالقيم الشرعية لحل، وتجاوز أزمات الواقع الفردي، والاجتماعي.

[1] أحمد، الريسوني، فقه الثورة المصدر نفسه، ص:21

[2] للمزيد أنظر كتاب: أحمد، الريسوني، فقه الثورة ص:23

الباب الثالث

الفصل الثاني

1. المبحث الأول: المالكية والبيوتيقا
2. المبحث الثاني:المالكية وأخلاقيات البيئة

المبحث الأول: المالكية و المسائل المعاصرة

يوحي مجال البيوتيقا للوهلة الأولى كمبحث أخلاقي في الأخلاق التطبيقية إلى القارئ أنها تحتوي الأخلاق التطبيقية في كلها، على اعتبار التنوع الشامل الذي تضمه البيوتيقا، وقد أشرنا سابقا إلى بعض من المجالات المعرفية، والأخلاقية التي تنضوي في كنفها مثل الموت الرحيم، والتلقيح الاصطناعي، والخلايا الجذعية.

والمتتبّع لحركة الفتوى، والاجتهاد في الفقه الإسلامي يلحظ حضور هذه المسائل في اهتمامات الفقيه، لارتباطها باليومي الإنساني، والبحث عن قول فقهي صريح، ودقيق في هذه المسائل عند المدارس الفقهية مسألة عسيرة، وعلة ذلك راجعة إلى كثير من الظروف، والحتميات التاريخية، فتقسيم الأمة العربية والإسلامية لم يقف عند حدود الجغرافيا، والسياسة بل تعدّاه إلى شرذمتها ثقافيا، وفقهيا، فمن عادة الاستعمار الفرنسي القضاء على مقومات الهوية الثقافية للمجتمع، في مقابل الاستعمار الانجليزي الذي تكون الثروات هدفه الرئيس، وإن كان الاستعمار في الأصل شرّ واحد، وإن اختلفت صوره.

وبما أن المسائل المعاصرة، أو ما يعرف في الفقه بالنوازل الفقهية المعاصرة، أو المستجدات، والتي نجدها تتقاطع مع اللفظ الذي انتقاه البعض من المترجمين للأخلاقيات التطبيقية، ونقصد بذلك [الجديدة] نتاجا لظروف عصرية، تزامنت مع التقدّم العلمي، والتقني، الذي يقابله في الواقع الفكري العربي، والإسلامي استعمار عسكريا، وثقافيا، وعليه فإن المشاركة الفكرية، أو الفقهية في هذا اللون من الدراسات تصبح ذات قيمة، وإن كان التهميش مصيرها الحتمي في الثقافة العربية نفسها.

وسنبدأ بالمحاولات التي قام بها علماء الجزائر في المالكية، في الفترة المعاصرة، والتي تبدو محتشمة في مقابل المغرب الشقيق، الذي استطاع من خلال مؤسّساته العلمية [جامع القرويين] على سبيل المثال فقط أن يحتفظ بكثير من مقوّمات الفكر الديني [المالكي]

المبحث الأول: المالكية و مسائل البيوتيقا

في المملكة المغربية، وفي جمهورية مصر العربية كان الأزهر الشريف حاميا للفكر الديني، وفي المقابل نجد الجمهورية الجزائرية في مواجهة مفتوحة مع المتغيّرات الثقافية داخل المجتمع، والتي مهّد الاستعمار الفرنسي لميلادها، وساعد الانفتاح المعلوماتي الذي فرضته التطورات التقنية، فكانت الزوايا، والكتاتيب الصغيرة المؤسّسات الثقافية التي قاومت بها الجزائر تلك الهجمة، ولهذا نجد المشاركة الفقهية الجزائرية رغم قلّتها، ذات أهميّة، وليس هذا من باب العاطفة الاجتماعية، بل المقاربة الموضوعية تقرّر ذلك، فالمشاركة بشيء ما، حتى ولو كان بسيطا مع ندرة المعطيات الضرورية الكفيلة بإيجاد الشيء ملمح، ومحدّد رئيس للإبداع، وعليه سنستأنس ببعض الفقهاء النوازليين.

محمد العلمي*

الأستاذ محمد العلمي، باحث في الفقه المالكي، يشتغل حاليا رئيسا لمركز البحوث والدراسات في الفقه المالكي التابع للرابطة المحمدية للعلماء، وهو من المراجع في الفقه المالكي، ومن المسائل التي نجدها متقاطعة مع موضوع بحثنا، والتي له فيها رأي، وحكم، مسألة الأخطاء الطبية، حيث قدم لنا* الأستاذ محمد العلمي الدلائل الشرعية، والفقهية التي اعتمدها في الافتاء برفع الحرج عن الطبيب الذي أخطأ في المهمة الطبية، ومن النصوص التي اعتمدها الأستاذ محمد العلمي، النص الوارد عن ابن رشد:".. وأجمعوا على أن الطبيب إذا أخطأ لزمته الدية، مثل أن يقطع الحشفة في الختان، وما أشبه ذلك؛ لأنه في معنى

* أستاذ فقه المالكية، والقانون الخاص بكلية الحقوق بسلا، من مؤلفاته: المستوعب في تاريخ الخلاف العالي وأعلامه ومناهجه في المذهب المالكي، وكتاب "الذب عن مذهب مالك" لابن أبي زيد القيرواني دراسة، والدليل التاريخي لمؤلفات المذهب المالكي.

* جلسة علمية في بيته في مدينة سلا يوم:09 يوليو 2017

الجاني خطأ. وعن مالك رواية: أنه ليس عليه شيء، وذلك عنده إذا كان من أهل الطب، ولا خلاف أنه إذا لم يكن من أهل الطب أنه يضمن؛ لأنه متعد[1] "

فالنص الرشدي يبدأ بمقدمة عامة الخطأ الطبي يوجب الدية، إذ يعتبر الخطأ في هذا السياق ضرب من أضرب الجنايات، على قاعدة المس بكرامة الكائن البشري، سواء على مستوى البعض من الأجزاء الجسدية، أو الحق في الحياة عموما، ولكن النص يتضمن رواية أخرى تعفي، الطبيب من أداء الدية، لأن الخطأ جزء لا يتجزأ من الممارسة الطبية، فالطبابة ليست مسألة دقيقة، بل هي نسبية، والجسد البشري يبقى كتابا مفتوحا للبحث.

ويستأنس الفقيه محمد العلمي بالنص التالي أيضا:" قَالَ فِي الْمَسَائِلِ الْمَلْقُوطَةِ الدِّيَةُ الْمُغَلَّظَةُ تَكُونُ فِي شِبْهِ الْعَمْدِ وَهُوَ ضَرْبُ الزَّوْجِ وَالْمُؤَدِّبِ وَالْأَبِ فِي وَلَدِهِ وَالْأُمِّ وَالْأَجْدَادِ **وَفِعْلِ الطَّبِيبِ وَالْخَاتِنِ** وَهُوَ كُلُّ مَنْ جَازَ فِعْلُهُ شَرْعًا وَقِيلَ اللَّطْمَةُ وَالْوَكْزَةُ وَالرَّمْيَةُ بِالْحَجَرِ وَالضَّرْبُ بِعُصَاةٍ مُتَعَمِّدًا فَهَذَا شِبْهُ الْعَمْدِ لَا يُقْتَصُّ مِنْهُ وَتَكُونُ فِيهِ دِيَةٌ مُغَلَّظَةٌ انْتَهَى.[2]

والدية المغلظة تكون في حالة شبه العمد، كحالة القتل مثلا، وتوصيف القتل بالعمدي، وشبه العمدي مسألة تقريبية، وليست قطعية، وجزئيات القانون تثبت ذلك، وهذا النص يدرج بعض الممارسات الطبية ضمن الدائرة التي تلزمها الدية المغلظة، فالطبيب مثلا في هذه الحالة لا يعتبر جانيا، بل فاعلا مقصرا تلزمه الدية.

يتبين من خلال النصوص الفقهية التي اعتمدها الفقيه محمد العلمي، أن الفقه الاسلامي لم يقصر في الاشارة الى هذه المسائل البيوتيقية، مثل الأخطاء الطبية، التي يقيد المعاصرين علاقتها، بالتطورات العلمية والطبية فقط، والقصد هنا هو إثبات حضور الأخلاقيات التطبيقية في الفقه الإسلامي.

---

[1] ابن رشد، بداية المجتهد، ونهاية المقتصد، ج:04 دار الحديث، القاهرة 2004 ص:200 (د.ط)

[2] شمس الدين الحطاب الرُّعيني، مواهب الجليل في شرح مختصر خليل، ج:06 دار الفكر، الطبعة الثالثة:1992 ص:266

المبحث الأول: المالكية و مسائل البيوتيقا

الشيخ أحمد حماني*

عالم، وفقيه مالكي ترك مؤلّفات عدة أهمها: كتاب صراع بين السنة والبدعة، ورسالة الدلائل البادية على ضلال البابية وكفر البهائية، و كتاب الاحرام لقاصدي بيت الله الحرام، و فتاوى الشيخ أحمد حماني*

وتحمل فتاواه اسم استشارات شرعية، وقد آثر الشيخ الاصطلاح على الفتاوى بهذا الاسم، "..إنما يحق أن تسمى هكذا إذا صدرت ممن هو أهل للإفتاء، وهو من بلغ درجة الاجتهاد، ولا يستحقها إلا من توفرت فيه الاحاطة بعلوم الكتاب والسنة..."[1].

والفتوى عند الشيخ حماني تقوم على أسس مالكية بحتة، كما كان أن انتماءه الى المدرسة لم يمنعه من الانفتاح على مذاهب فقهية أخرى، بحثا عن الحلول، فنجده تارة يستعين بفتاوى الشيخ ابن تيميه الحنبلي، وتارة بابن حزم الظاهري، ففي الطلاق مثلا:"...ومنهم من جعله طلقة واحدة،.... وبهذا يفتي شيخ الاسلام ابن تيميه وتلميذه ابن قيم الجوزية، وبه يفتي علماء السعودية اليوم وتحكم به المحاكم، وكذلك محاكم مصر وبه كان يفتى علماء الاصلاح في الجزائر."[2]

التلقيح الاصطناعي:

يلاحظ على فتوى الشيخ حماني رحمه الله اعتماد التراث الإسلامي، المأثور عن الصحابة الكرام في تبرير الفتوى، ففي ردّه على سؤال ورد إليه من إدارة الضمان الاجتماعي،

---

* أحمد حماني: [1998/1915] أحمد بن محمد، بن مسعود بن محمد حماني التمنجري نسبة الى دوار تمنجر الذي ولد فيه بقرية ازيار جنوب بلدية العنصر دائرة الميلية

* طبع الكتاب في دار منشورات قصر الكتاب، دون تحديد التاريخ، ولا الهيئة المسؤولة عن نشره

[1] عبد الحفيظ بن الزاوي، الفتوى عند الشيخ احمد حماني، الفتوى والوطنية في فكر الشيخ أحمد حماني ملتقى جيجل جويلية 2011 منشورات وزارة الشؤون الدينية والاوقاف الجزائر 2012 ص:84

[2] أحمد حماني، فتاوى الشيخ احمد حماني، الجزء الأول، منشورات قصر الكتاب، ص:456 (د.ط.ت)

يقرّ فيه بأن التلقيح مسألة حديثة، يثبت الشيخ أصالة الظاهرة في التاريخ الاسلامي، جاء فيه:".. قولكم: انه مما توصل اليه العلم الحديث غير صحيح فهذه العملية مما اتفق علماء المسلمين على جواز وقوعها وقبلوا بذلك: وهو أن المرأة قد تحبل دون عملية جنسية وبدون ايلاج، وقد وقعت في زمن الخلفاء الراشدين تزوج شيخ فتاة عذراء ولم يستطع افتضاضها وانما كان يمني خارج الرحم وحملت العذراء، ونفى الرجل حملها، فأفتى علي رضي الله عنه بأن الولد من زوجها...وأجمع ذلك الصحابة"[1]

فالتلقيح بطرق اصطناعية، والمقصود هنا بعيدا عن الممارسة الطبيعية، أمر ممكن على قاعدة الإمكانية التي تملكها المرأة في الحمل، وهو غير محرم في ذاته، بل يمكن ان يكون حراما إذا رفعت عنه شرائط الحليّة، وهي في الأساس عائدة للرجل، فالجنين في الفقه الإسلامي يحمل كرامة الإنسانية، فاحترام النسبة الى غيره(أبيه) مسألة ضرورية، وبدهية، لا ينبغي تجاوزها، وعليه فإن الشيخ أحمد حماني لا يعارض التلقيح الصناعي في ذاته، بل يرفض الأشكال التي رفضتها أيضا المجامع الفقهية، وهي أن يكون الحيوانات المنوية في التلقيح لرجل أجنبي على الزوجة موقع التلقيح، يقول:" إذا كان الذي قام بالتلقيح الصناعي هو الزوج نفسه، ومن مائه وقع التلقيح لا حرج فيه ويجوز بإطلاق[2]"

ومن هنا نجد أن الموقع الذي يوجد فيه الشيخ أحمد حماني من المسألة هو القول بالجواز وفقا للشروط الفقهية والقانونية"...كثبوت استحالة الحمل الطبيعي، ورضا الزوجين بهذا البديل، مما يعني أن المولود هو ابنهما الشرعي يحمل نسب الأب، ويتمتع بكامل

[1] المرجع نفسه، ص:385

[2] المرجع نفسه، ص:386

الحقوق والآثار التي يرتبها الشرع على النسب الصحيح من الولاية والحضانة والنفقة...سواء من الفرع نحو الأصل، أو من الأصل الى الفرع[1] "

والتقاطع في الفتوى بينه، وبين فقهاء الشريعة الإسلامية في البلدان العربية الأخرى واضح، إذ يدرج فتوى الشيخ حماني ضمن موقف واحد مثل الفتاوى التالية:

1. الفتوى رقم :36 لسنة : 1980 لدار الإفتاء المصرية
2. ندوة الانجاب في ضوء الاسلام المنعقدة في الكويت بتاريخ 11 شعبان 1403هـ /24 ماي 1983
3. قرار مجلس المجمع الفقهي الاسلامي في دورته السابعة بتاريخ: 16/11 ربيع الثاني 1404 /1984
4. قرار مجلس المجمع الفقهي لرابطة العالم الإسلامي في دورته الثامنة بمكة بتاريخ:28 ربيع الثاني الى 7 جمادي الاولى 1405 هـ /19-28 جانفي 1985
5. قرارات مجلس مجمع الفقه الإسلامي المنعقد في دورة مؤتمره الثالث بالأردن اكتوبر 1986
6. المؤتمر الدولي الأول عن الضوابط والأخلاقيات في بحوث التكاثر في العالم الاسلامي الذي عقده المركز الدولي الاسلامي للدراسات والبحوث السكانية بالأزهر بتاريخ 1991/12/10
7. الندوة الطبية الفقهية التاسعة الدار البيضاء :14-17 جانفي :1997
8. قرارات مجلس مجمع الفقه الاسلامي في مؤتمره العاشر بجدة من تاريخ:28 جوان الى:03 جويلية 1997

[1] اقورفة زبيدة، الاكتشافات الطبية والبيولوجية واثرها على النسب، الأمل للطباعة والنشر، تيزي وزو، 2012 ص: 151

المبحث الأول: المالكية و مسائل البيوتيقا

زراعة الأعضاء:

زراعة الأعضاء من المسائل المعرفة في البيوتيقا خصوصا، وفي الأخلاق التطبيقية عموما، والشيخ حماني الذي هو من أبرز العلماء، ورجال الفتوى في الجزائر له سابقة في الإفتاء بالجواز في المسألة، ويبدو أن المشكلة بقت حاضرة في الجزائر، بسبب التوجهات الثقافية داخل المجتمع، والشيخ حماني كان صريحا، وجريئا في الفتوى بجواز الزراعة في الحدود الشرعية، وطلب الفتوى لم يكن فرديا، بل كان من طرف هيئات علمية رسمية، منها الرسالة التي وردت اليه من مدير معهد العلوم الطبية بالجزائر العاصمة، ورسالة من الأمين العام لوزارة العدل، ورسالة من بعض المصالح التابعة لوزارة التعليم العالي، في الثمانينات من القرن العشرين.

ومضمون الرسائل كان متعلقا، بمعرفة حكم الشرع في المسائل التالية:" تشريح جثث الموتى، ونقل الأعضاء، وزرعها، وكان التركيز على نقل وزرعه القلب، ونقل وزرع العيون، ونقل وزرع الكلية، والاستعانة بالطبقة السطحية من جلد الميت، لعلاج الحروق الجسمية والعميقة بالنسبة للأحياء."[1]

والأصل في الفتوى التي أصدرها الشيخ حماني هو الحلية، والجواز، إذا كانت المصلحة بالدلالة الأخلاقية تفرض ذلك، فالعلاقة بين الدين، والموقف الجديد، الذي فرضته التطورات العلمية، والبيولوجية، والذي بينا في مبحث سابق، انه يؤسس لما يعرف بالأخلاق التطبيقية، او البيوتيقا، ليس من قبيل العلاقة القيدية إذا جاز التعبير، والتي نعني بها امتلاك الدين لسلطة المراقبة، للمؤسسة العلمية، بل الدين من خلال الممارسة الفقهية المالكية، يكون محاولة لفك خيوط الأزمة التي يعانيها المكلف خصوصا أمام التعارض الموجود بين التقدم التقني، والموروث من الفكر الشرعي.

---

[1] نذير حمادو، موقف فقيه الجزائر الشيخ أحمد حماني من زراعة الأعضاء، مجلة الشريعة والاقتصاد، المجلد :01 العدد:02 ديسمبر 2012 ص:59

المبحث الأول: المالكية و مسائل البيوتيقا

كما أن الفتوى، والاستشارة التي قدمها الشيخ رحمه الله لم تكن اعتباطية، أي بعيدة عن كل تأصيل شرعي، فالملاحظ ان الشيخ يستند في الفتاوى الى الشيخ عبد الحميد ابن باديس التي أشاد فيها بفضل الطبيب المشرح الذي صنفه ضمن الدعاة الى الله عند تفسيره قوله تعالى:" قلْ هَذِهِ سَبِيلِي أَدْعُو إِلَى اللَّهِ عَلَى بَصِيرَةٍ أَنَا وَمَنِ اتَّبَعَنِي وَسُبْحَانَ اللَّهِ وَمَا أَنَا مِنَ الْمُشْرِكِينَ[1] " والنص: "الطبيب المشرح الذي يبين دقائق العضو ومنفعته داع الى الله[2]"

ومن الأصول المعتمدة عند الشيخ في التعاطي مع مسألة الزراعة، الاهتمام بالشخص الذي تؤخذ منه الأعضاء، حيث يؤكد لنا على حقيقة رئيسة هي اليقين بوفاة الشخص، والتي هي مسألة شغلت الفقهاء، كما شغلت الأطباء، والتي تظهر في مسألة الموت الرحيم إذ يكون اليقين بالوفاة، وحتمية الموت مسألة نسبية، حيث يلاحظ على الشيخ التأكد، والبحث عن الموجبات القطعية، لفتواه، حيث أخذ عن علماء الأزهر من فتواه في إثبات الجواز: " قال: قال علماء الأزهر: والذي يصح القول به أن أخذ أي جزء من أجزاء الميت بعد وفاته ينتفع به الحي لا يعتبر إهانة للميت، ولا مساس بكرامته الآدمية، لأنه هذا مقصود لمنفعة الحسي، والحي أفضل من الميت، لأنه لا يزال في مجال الانتفاع به في المجتمع، فانتفاعه بجزء من الميت اولى من ترك هذا الجزء يبلى في التراب[3] "

[1] سورة يوسف الآية:108

[2] أحمد حماني، فتاوى الشيخ احمد حماني، الجزء الثاني: ص:450

[3] المرجع نفسه، ص:448

المبحث الثاني:

المالكية وأخلاقيات البيئة

المبحث الأول: المالكية و أخلاقيات البيئة

المبحث الثاني: المالكية وأخلاقيات البيئة

مدخل

تستمدّ المدرسة المالكية فقه البيئة من التأصيل القرآني للمفهوم، وللعلاقات القائمة بينها، وبين البشر، والتي نلمسها في البنية الصورية للقرآن الكريم، فالعنونة التي تحيط بسور القرآن الكريم تؤكِّد ذلك، حيث نجد كثيرا من العناوين التي تتقاطع في الدلالات مع الطبيعة والبيئة، فعلى مستوى الطبيعة الجامدة، نجد عناوين السور التالية: الرعد، الدخان، النجم، القمر، الحديد، التكوير، الانشقاق، الفجر، الشمس، الليل، الضحى..

وعلى المستوى الحي، أي البيئة الحية: البقرة، الأنعام، النحل، النمل، العنكبوت، التين.. وهذا يبيّن لنا أهمية البيئة الجامدة، والحية في المنظومة الكونية، فالاصطلاح على سورة باسم لكائن جامد، أو حي يظهر أهمية ذلك الشيء، ووظيفته الرئيسة في حركة المعاني، والدلالات الواردة في تلك السورة، وعلى قاعدة اعتبار تلك الظواهر الطبيعية مادة للبحث العلمي، وعليه يصبح القرآن كتاب علم، وتأمل في الظواهر الكونية.

وكلمة البيئة عربية إسلامية بامتياز، وليست دخيلة على اللسان العربي، فهي من العائلة اللغوية لكلمة " بواء، والأصل في الكلمة كما جاء عند الراغب الاصفهاني:".. مساواة الأجزاء في المكان خلاف النَّبوة الذي هو منافاة الأجزاء، يقال مكانٌ بواء إذا لم يكن نابيا بنازله، وبوأت له مكانا سويته فتبوأ.."[1]

والمبدأ الثاني الذي تعتمده المدرسة في فقه البيئة الكرامة الانسانية، التي اشتغل عليها بحثا، ودراسة كثيرا من الفلاسفة، فالتكريم الذي في حيازة الكائن البشري، هبةٌ، وجعلٌ الهي،

[1] الراغب الأصفهاني، المفردات في غريب القرآن، مرجع سابق، ص:158

المبحث الأول: المالكية وأخلاقيات البيئة

تكلفته هي تحمل مسؤولية ذاته، ومسؤولية محيطه البيئي، قال تعالى: "وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِي آَدَمَ وَحَمَلْنَاهُمْ فِي الْبَرِّ وَالْبَحْرِ وَرَزَقْنَاهُمْ مِنَ الطَّيِّبَاتِ وَفَضَّلْنَاهُمْ عَلَى كَثِيرٍ مِمَّنْ خَلَقْنَا تَفْضِيلًا"[1]

فالكرامة، نتاج فعل التكريم الحاصل لهذا الكائن، وهو تشريف، وزيادة له في الرفعة، وهي صفة تتقارب مع مفهوم الاكتمال، أو الكمال النسبي، فهو من الكائنات السامية الشريفة، فهو كائن حي بجوهرة ذهبية، الا وهي العقل.

كما أن هذا التكريم الذي حصل عليه لا يمنحه المشروعية في احتقار الكائنات الأخرى، والدوس على كرامتها، بل كرامته من كرامتها، وهذا ما نستشفه من التراث الفقهي الإسلامي، فمكانة البيئة بجمادها، وحيّها، حاضرة في التشريع الفقهي الاسلامي، فالأرض كبيئة أولى رئيسة، وقاعدية للحياة الإنسانية تفترض وجود آداب في التعامل معها، ومع مصادرها القاعدية، واللازمة للحياة، فالعلاقة بيننا، وبين الأرض تظهر في مسألة الملكية.

والبحث في دلالات الملكية، وقيمها الأخلاقية تساعد على إماطة اللثام عن نوعية العلاقة بين المالك، والأرض، فالملكية في الفقه الإسلامي مزدوجة، وليست فردية، أو جماعية خالصة، وهذا يعني أن العقيدة الإسلامية تقرّ بوجود الملكية الفردية، وتسمح بها، ولكن في حدود المصلحة العامة، وفي الإطار الأخلاقي، والضامن لهذا الارتباط حسب الشهيد محمد باقر الصدر* عنصرين: ذاتي، وموضوعي، يقول:".. التحديد الذاتي الذي ينبع من أعماق النفس، ويستمد قوته ورصيده من المحتوى الروحي والفكري للشخصية الاسلامية....والتحديد الموضوعي للحرية، فنعني به التحديد الذي يفرض على الفرد في المجتمع الاسلامي من خارج بقوة الشرع..."[2]

---

[1] سورة الاسراء، الآية:70

* عالم دين شيعي عراقي[1935/1980] من مؤلفاته: فلسفتنا، اقتصادنا..

[2] محمد باقر الصدر، اقتصادنا، دار التعارف للمطبوعات، بيروت، الطبعة:20 السنة:1987 ص.ص:283-284

المبحث الأول: المالكية وأخلاقيات البيئة

فالملكية من حيث المعنى علاقة اعتبارية بين شخص، وعقار، والتي تنتج عن أسباب معلومة في الفقه الشرعي، والوضعي، أهمها: الشراء، الميراث.. والحق في التصرف ليس مطلقا، بل مقيدا باعتبارات أخلاقية، فما يتعلق به الملك، أو الحيازة أنواع منه ما هو مشترك، لا يجوز ان يستأثر به أحد دون الآخرين، مثل: الماء، والكلأ، والنار، ومن الأحاديث المشهورة، قال رسول الله ﷺ :" الناس شركاء في ثلاث: الماء، الكلأ، النار"[1] فحدود الملكية أخلاقة، ومرتبطة بالمصلحة العامة، فالثروة التي توجد في باطن الأرض المملوكة ليست ملكا خالصا للصاحب، بل مضبوطة بحدود، وقوانين شرعية.

كما تكون الزكاة، والصدقات.. من الضوابط الشرعية التي تبيِّن لنا الاسس الاخلاقية المتضمّنة في المظاهر الاقتصادية، وتكون هنا البيئة في الملكية مجالا تتعلّق به العلاقات الاقتصادية، والأخلاقية، وعليه يمكن النظر الى البيئة في مستويين، جامد، وحي.

البيئة الجامدة:

على المستوى الجامد، نجد الكثير من الآيات التي تنص على البيئة الطبيعية الجامدة، وعلى رأسها الماء، يقول تعالى: ﴿ **الَّذِي جَعَلَ لَكُمُ الْأَرْضَ فِرَاشًا وَالسَّمَاءَ بِنَاءً وَأَنزَلَ مِنَ السَّمَاءِ مَاءً فَأَخْرَجَ بِهِ مِنَ الثَّمَرَاتِ رِزْقًا لَّكُمْ ۖ فَلَا تَجْعَلُوا لِلَّـهِ أَندَادًا وَأَنتُمْ تَعْلَمُونَ** ﴾"[2]

وفي سياق آخر تبرز فيه العلاقة بين الظواهر الطبيعية، مثل الرياح، والسحاب، فالماء نتاج لضرورة طبيعية:﴿**وَهُوَ الَّذِي يُرْسِلُ الرِّيَاحَ بُشْرًا بَيْنَ يَدَيْ رَحْمَتِهِ ۖ حَتَّىٰ إِذَا أَقَلَّتْ سَحَابًا ثِقَالًا سُقْنَاهُ لِبَلَدٍ مَّيِّتٍ فَأَنزَلْنَا بِهِ الْمَاءَ فَأَخْرَجْنَا بِهِ مِن كُلِّ الثَّمَرَاتِ ۚ كَذَٰلِكَ**

---

[1] ابن أبي أسامة، مسند الحارث: بغية الباحث عن زوائد مسند الحارث، ج:01 تحقيق: حسين الباكري، مركز خدمة السنة والسيرة النبوية – المدينة المنورة الطبعة الاولى:1992 ص:508

[2] البقرة، الآية:22

المبحث الأول: المالكية وأخلاقيات البيئة

نُخْرِجُ الْمَوْتَىٰ لَعَلَّكُمْ تَذَكَّرُونَ ﴾[1] و قوله تعالى:**(وَهُوَ الَّذِي مَدَّ الْأَرْضَ وَجَعَلَ فِيهَا رَوَاسِيَ وَأَنْهَارًا ۖ وَمِن كُلِّ الثَّمَرَاتِ جَعَلَ فِيهَا زَوْجَيْنِ اثْنَيْنِ ۖ يُغْشِي اللَّيْلَ النَّهَارَ ۚ إِنَّ فِي ذَٰلِكَ لَآيَاتٍ لِّقَوْمٍ يَتَفَكَّرُونَ * وَفِي الْأَرْضِ قِطَعٌ مُّتَجَاوِرَاتٌ وَجَنَّاتٌ مِّنْ أَعْنَابٍ وَزَرْعٌ وَنَخِيلٌ صِنْوَانٌ وَغَيْرُ صِنْوَانٍ يُسْقَىٰ بِمَاءٍ وَاحِدٍ وَنُفَضِّلُ بَعْضَهَا عَلَىٰ بَعْضٍ فِي الْأُكُلِ ۚ إِنَّ فِي ذَٰلِكَ لَآيَاتٍ لِّقَوْمٍ يَعْقِلُونَ***"[2]

الماء أصل البيئة الحية، حقيقة، وبديهة، وإن كان بالأصل عائد في جنسه الى ما هو جامد، وموقعه في الفقه الإسلامي بارز، فهو الأصل في الطهارة، والتركيز على خصوصيات، وشروط الماء في الفقه الإسلامي، تكشف عن الأخلاقيات التي أكد عليها الاسلام، ففي بعض الجزئيات الفقهية، يتوجب على المكلّف التيمم بالتراب(الصعيد)، أو الصخر حفاظا على حق الحياة، فإذا كان لدى الشخص من الماء ما يسمح له بالبقاء فقط، فمن الضروري، واللازم تقديم الأهم، قبل المهم، حتى ولوكان شرعيا، فالقول بأن الدين أو الشريعة الاسلامية ارثوذكسية تمارس سلطة التعالي على الحقوق الطبيعية قول باطل، فالأصل في التشريع الإسلامي هو الحق، وليس الواجب، فالواجب امتداد للحق الطبيعي، وليس العكس، فالبحث في المسائل الفقهية يشير الى وجود الكثير من المسائل التي تعرف بالأخلاقيات الجديدة، التي نعتبرها جديدة عندهم، في ثقافتهم المبتعدة عن الصول الطبيعية، والفطرية للإنسان.

ومن الآيات القرآنية التي تضمنت الاشارات الى البيئة الطبيعية، والتي تكشف عن الكرامة، والمقام المميّز الذي كرّم به الله سبحانه وتعالى هذا الإنسان، والغريب أننا نبحث عن الكرامة الانسانية في الفكر الغربي الذي يحتاج هو بذاته الى مراجعة ذاته، وثقافته، ومن هذه الآيات:﴿ **فَالِقُ الْإِصْبَاحِ وَجَعَلَ اللَّيْلَ سَكَنًا وَالشَّمْسَ وَالْقَمَرَ حُسْبَانًا ۚ ذَٰلِكَ تَقْدِيرُ**

---

[1] الأعراف، الآية:57

[2] الرعد، الآية:3-4

المبحث الأول: المالكية وأخلاقيات البيئة

الْعَزِيزِ الْعَلِيمِ * وَهُوَ الَّذِي جَعَلَ لَكُمُ النُّجُومَ لِتَهْتَدُوا بِهَا فِي ظُلُمَاتِ الْبَرِّ وَالْبَحْرِ ۗ قَدْ فَصَّلْنَا الْآيَاتِ لِقَوْمٍ يَعْلَمُونَ ﴾[1]

وسنحاول التركيز على البيئة الحية من المنظور الإسلامي، باعتبارها مجالا للأشكلة بين الفكر في الشرق، وفي الغرب.

البيئة الحية

أضفى الشرع الإسلامي قيما إنسانية، وأخلاقية على النباتات (الشجرة)، إذ نجد في القرآن الكريم تخصيص سورا باسم النباتات، وقعت في موقع القسم، وما يقسم به في أسلوب القسم في الأصل يكون موضوعا، او اسما يملك حضورا قويا في حياة المرء، والربط بين الكائنات الحية، والجامدة في سورة التين يؤكّد لنا أهمية البيئة في الشرع الإسلامي:﴿ وَالتِّينِ وَالزَّيْتُونِ وَطُورِ سِينِينَ وَهَٰذَا الْبَلَدِ الْأَمِينِ "[2]

ومن النصوص القرآنية والتي تذكر بشكل صريح، ودقيق البيئة الحية، والنباتية، على وجه الخصوص، وعلاقتها بالجامدة، الآيتين الكريمتين : **(وَهُوَ الَّذِي مَدَّ الْأَرْضَ وَجَعَلَ فِيهَا رَوَاسِيَ وَأَنْهَارًا ۖ وَمِن كُلِّ الثَّمَرَاتِ جَعَلَ فِيهَا زَوْجَيْنِ اثْنَيْنِ ۖ يُغْشِي اللَّيْلَ النَّهَارَ ۚ إِنَّ فِي ذَٰلِكَ لَآيَاتٍ لِّقَوْمٍ يَتَفَكَّرُونَ * وَفِي الْأَرْضِ قِطَعٌ مُّتَجَاوِرَاتٌ وَجَنَّاتٌ مِّنْ أَعْنَابٍ وَزَرْعٌ وَنَخِيلٌ صِنْوَانٌ وَغَيْرُ صِنْوَانٍ يُسْقَىٰ بِمَاءٍ وَاحِدٍ وَنُفَضِّلُ بَعْضَهَا عَلَىٰ بَعْضٍ فِي الْأُكُلِ ۚ إِنَّ فِي ذَٰلِكَ لَآيَاتٍ لِّقَوْمٍ يَعْقِلُونَ)** [3]

موقع النبات في الحياة الانسانية ليس من باب الوظيفة التي يستثمرها الانسان من خلالها. بل تحمل دلالات رمزية، أضفاها الإنسان عليها انطلاقا من تراثه الثقافي، فشجرة الزيتون في الثقافة الفلسطينية لها رمزيتها في تاريخ الصراع مع الصهاينة، فهي تعبِّر عن

---

[1] الأنعام، الآية:96-97

[2] سورة التين: الآيات:1-2-3

[3] الرعد، الآية:3-4

الأرض، وعن التاريخ، والتراث، والنصوص الشعرية، والغنائية في الأدب الفلسطيني تؤرخ لهذه الأصالة، كما نجد للنخيل في الثقافة العربية، والإسلامية تأصيلا ثقافيا، وتاريخيا، قلّ نظيره في الآداب العالمية، بحكم ارتباط التاريخ العربي بالصحراء، وبالواحات.

وموقع النباتات في الفقه الإسلامي يكون في أنسنة العلاقة، فهي ضرورية للحياة الإنسانية، ولهذا نجد أحاديث جمّة في تحريم قطع الأشجار، أو حرقها، إلا لضرورة، والتراث النبوي يزخر بالكثير من هذه النصوص، فقد روى البخاري ومسلم عن أنس قال: قال رسول الله ﷺ :"ما من مسلم يغرس غرساً، أو يزرع زرعاً، فيأكل منه طير أو إنسان أو بهيمة، إلا كان له به صدقة".[1]

و روى أحمد في مسنده والبخاري في الأدب المفرد عن أنس أن النبي ﷺ قال:" إن قامت الساعة وفي يد أحدكم فسيلة، فإن استطاع ألا تقوم حتى يغرسها، فليغرسها"[2]

أما النوع الثاني من البيئة الحية، الذي هو الحيوان، فله مكان رئيس، وخطير في التشريع الإسلامي، حيث لم يهمل الحديث عنه، بل أكد على القيمة الأخلاقية التي يملكها انطولوجيا، حيث أن الوظيفة التي يقوم بها الحيوان، وللإشارة أن كلمة حيوان لم يرد ذكرها في القرآن الكريم للدلالة على النوع، أو ذلك الجنس من الكائنات، بل وقعت الكلمة في السياق القرآني للإشارة فقط الى الحياة الحقيقية، والتي تقابل الحياة الوهمية، الدنيا: ﴿وَمَا هَٰذِهِ الْحَيَاةُ الدُّنْيَا إِلَّا لَهْوٌ وَلَعِبٌ ۚ وَإِنَّ الدَّارَ الْآخِرَةَ لَهِيَ الْحَيَوَانُ ۚ لَوْ كَانُوا يَعْلَمُونَ ﴾[3]

---

[1] أحمد بن حنبل، مسند الإمام أحمد ج:21 تحقيق: شعيب الأرنؤوط، مؤسسة الرسالة ط:1 1421 هـ - 2001 م ص: 88

[2] البخاري، الأدب المفرد، تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي، دار البشائر الإسلامية، بيروت، الطبعة: 3- 1989 ص: 168

[3] العنكبوت، الآية:64

المبحث الأول: المالكية وأخلاقيات البيئة

وقد ذكرت الحيوانات بأسمائها إلا في مورد واحد، عبر عنها بكلمة الأنعام، قال تعالى: ﴿**الْأَنْعَامَ خَلَقَهَا ۗ لَكُمْ فِيهَا دِفْءٌ وَمَنَافِعُ وَمِنْهَا تَأْكُلُونَ ۗ وَلَكُمْ فِيهَا جَمَالٌ حِينَ تُرِيحُونَ وَحِينَ تَسْرَحُونَ ۗ وَتَحْمِلُ أَثْقَالَكُمْ إِلَىٰ بَلَدٍ لَّمْ تَكُونُوا بَالِغِيهِ إِلَّا بِشِقِّ الْأَنفُسِ ۚ إِنَّ رَبَّكُمْ لَرَءُوفٌ رَّحِيمٌ وَالْخَيْلَ وَالْبِغَالَ وَالْحَمِيرَ لِتَرْكَبُوهَا وَزِينَةً ۚ وَيَخْلُقُ مَا لَا تَعْلَمُونَ**﴾[1]

والتشريع الإسلامي لم يقف عند حدود الأمر، والنهي، كما يأخذها عليه البعض، بل أسّس لذلك من خلال مؤسّسات قانونية، لأن الوعي عند المواطنين لا يمكن أن يكون واحدا، بل متفاوت، فعليه نجد أن الاهتمام، والمحافظة على البيئة مسألة مؤسساتية، فكانت الحسبة مؤسسة قانونية، وشرعية حاول بها الحكام، أو الخلفاء في التاريخ السياسي الإسلامي حماية البيئة بواسطتها.

حقوق الحيوان في الشريعة الاسلامية:

القراءة الأولى للمحور توحي بذاتية تحرّك الباحث في إثبات مسائل غائبة في الثقافة الإسلامية، وهي مسألة الحقوق التي تقع في المجال القانوني والمدني، لأن الانسان المسلم في اعتقادهم لا يملك الحقوق المدنية، فكيف تكون هناك حقوق للحيوان؟؟!!!

يمكن القول أن النص المعتمد في إثبات مسألة حقوق الحيوان في الشريعة الإسلامية يستند الى نوعين: نصوص عامة، ونصوص خاصة، فالعامة هي التي تنص على العدل، والقسط، مع كل موجود، فمجال الأمر، وماصدقه لا يتعلق في الآيات الكريمة بالجنس البشري فحسب، يقول تعالى:﴿ **إِنَّ اللَّـهَ يَأْمُرُ بِالْعَدْلِ وَالْإِحْسَانِ وَإِيتَاءِ ذِي الْقُرْبَىٰ وَيَنْهَىٰ عَنِ الْفَحْشَاءِ وَالْمُنكَرِ وَالْبَغْيِ ۚ يَعِظُكُمْ لَعَلَّكُمْ تَذَكَّرُونَ** ﴾ وهي:" ..أَجْمَعُ آيَةٍ فِي الْقُرْآنِ

[1] النحل، الآية:5-8

لِلْحَثِّ عَلَى الْمَصَالِحِ كُلِّهَا وَالزَّجْرِ عَنْ الْمَفَاسِدِ بِأَسْرِهَا.."[1] فهي إذن لا تتقيد بجنس معين، بل تشمل كل ماخلقه الله سواء كان إنسانا، أو حيوانا، فالنهي عن إلحاق الظلم بالكائنات ثابت، وأصل شرعي لا يحتاج الى إثبات.

أما النصوص الخاصة التي تتطرق الى الحيوانات، وحقوقها، فهي كثيرة، والمؤسف أنها تنتظر من يفك أسرها من سياج الأسطر، والدليل على ذلك ندرة الكتب التي تناولت المسألة، حيث تقع عينيك على بعض من المقالات، وبعض من الكتيبات، التي أفردها أصحابها للمسألة.

والعلاقة بين الأخلاقيات الجديدة، وهذه الجزئية من الدراسة، المتعلقة بحقوق الإنسان، تظهر في أن أخلاقيات البيئة عند الغرب سواء كانت سطحية ام عميقة تسعى الى تأسيس نظرية أخلاقية قانونية تحمي الحيوانات، وفي التراث الفقهي الإسلامي مادة دسمة لتشريع قانون مستقل بذاته للحيوان، وسنستأنس بمنهجية الأستاذ أحمد ياسين القرالة* في بيان الحقوق التي أقرها الشرع الاسلامي للحيوان.

حق الحياة:

حق الحياة، من الحقوق الأصيلة، التي نحصل عليه بمجرد الميلاد، فليس من حق أحد التصرف في حق الحياة، لأنه حق طبيعي، لا يملك أحد حق المنّ على أحد، ولذا نجد أن جل التشريعات القانونية تقرُّ به، وتنطلق منه كأصل، والحيوان ككائن يملك أيضا حق الحياة، والإنسان مخوّل بالتصرف بهذا الحق في حدود، ووفقا لضوابط قيمية، على قاعدة ارتباط نموه البيولوجي بالغذاء الذي يحتاج الى مادة حية في التغذية.

---

[1] ابن عبد السلام، قواعد الأحكام في مصالح الأنام، مراجعة: طه عبد الرؤوف سعد، مكتبة الكليات الأزهرية – القاهرة طبعة جديدة:1991 ج:2 ص:189

* أكاديمي وقانوني أردني، من مواليد:1964 .

المبحث الأول: المالكية وأخلاقيات البيئة

ويمكن التعرف على التأصيل الشرعي للحق من خلال الأوامر، والنواهي الواردة عن الرسول الأكرم ﷺ ففي حديث مروي".. عن عبد الرحمن بن عثمان أن طبيبا سأل النبي ﷺعن ضفدع يجعلها في دواء، فنهاه النبي ﷺ عن قتلها".[1]

والأصل في النهي هنا حقّ الحيوان في الحياة، فالتداوي ليس مسوغا شرعيا للقتل، ولعل المسالة في الحكم راجعة الى أن القتل هنا كان مجرد محاولة للتجريب، ولم يكن التداوي قطعيا، وأقل ما يمكن استخلاصه هنا هو حماية الحيوان. رغم أن حق الإنسان في الحياة في بعض الموارد يسقط حق الحيوان في الحياة على قاعدة التسخير والانتفاع بالحيوانات في ترقية الإنسان، " وبناء على ذلك يجوز ذبح الحيوان للأكل، او للانتفاع بجلده أو غيره، وفي هذه الحال يسقط حق الحيوان في الحياة.. أما قتل الحيوان أو ذبحه لغير مأكلة أو منفعة حاصلة للإنسان فقد نص الفقهاء على حرمة ذلك الفعل وعدم جواز القيام به، ويجب منعه والحيلولة دون وقوعه.."[2]

ومن النصوص المأثورة الحديث الذي يروي قصة المرأة التي أساءت المعاملة مع الهرة، قَالَ رَسُولَ اللهِ ﷺ: «عُذِّبَتِ امْرَأَةٌ فِي هِرَّةٍ سَجَنَتْهَا حَتَّى مَاتَتْ فَدَخَلَتْ فِيهَا النَّارَ، لَا هِيَ أَطْعَمَتْهَا وَسَقَتْهَا، إِذْ حَبَسَتْهَا، وَلَا هِيَ تَرَكَتْهَا تَأْكُلُ مِنْ خَشَاشِ الْأَرْضِ»[3]

فحق الحياة عند الحيوان لا يسقط بامتلاك صفة الإنسانية، فتكريم الإنسان من الله سبحانه وتعالى لا يمنح الشرعية له في سلب حق الحياة من الحيوان، فالحيوان أمام حياة الإنسان،

---

[1] ابوداود، سليمان بن الأشعث، سنن أبي داود، ج:7 تحقيق: شعيب الارنؤوط، دار الرسالة العالمية، سورية الطبعة: الأولى 2009 ص:540

[2] احمد ياسين القرالة، حقوق الحيوان وضماناتها في الفقه الاسلامي، المجلة الاردنية في الدراسات الاسلامية، المجلد الخامس العدد الأول 1430هـ 2009 ص: 27

[3] مسلم بن الحجاج، صحيح مسلم، مرجع سابق، ج:4 ص:1760

وكرامته يسقط، ولكن لا يسقط لأمور عبثية، أو نزوة نفسية كما هو الحال عند المرأة المعنية في الحديث.

ونجد في التشريع الإسلامي التأكيد على حرمة هذا الحق، من خلال الأوامر التي جاء بها الشرع، إذ".. لم يكتف فقهاء المسلمين، بالمحافظة على حق الحيوان في وقت السلم فقط، وإنما حافظوا عليها في زمن الحرب، فقد منع فقهاء المسلمين استهداف الحيوان بالسلاح أو غيره مما يؤدي الى قتله وايذائه، هذا إذا لم يكن الحيوان مشاركا في عملية الامداد والاسداد.."[1]

ومن الأحكام الفقهية التي تؤكد عظمة هذا الحق في الشرع الإسلامي، ايثار الحيوان بالماء إذا كان الموجود من الماء كاف فقط للوضوء، فحق البهيمة في الحياة يوجب شرعا على صاحب البهيمة العدول الى التيمُّم للحفاظ على حياة الحيوان، ويرتبط هذا الحق، أي حق الحياة بجملة من الحقوق الفرعية التي تحفظ له هذا الحق العام، ومن بينها:

الحق في الغذاء:

يتبين من الحديث المرأة التي عذبت من أجل الهرة اعتراض تلك المرأة على حق الهرة في الغذاء، إذ هي التي منعتها من البحث عن الغذاء، فهي التي حبستها، ومنعتها من الوصول الى خَشَاشِ الْأَرْضِ، حسب نص الحديث، فالحق في بلوغ الغذاء حق مقدس لا يملك الانسان حق منعه.

وفي نصوص أخرى يؤكّد الشرع على حق الغذاء، فالحيوانات التي يتغذى منها الإنسان، مثل البقر، أو الغنم، تملك الحق في تحديد صلاحيات المالك للدابة في التصرف بالغذاء، فاللبن مثلا حق للمالك، ولكن في حدود حق ولدها، وفي شرح للماوردي لمسألة فقهية طرحها الإمام الشافعي، في أحقية ولد الحلوب باللبن، جاء فيها:" وَلَا تُحْلَبُ أُمَّهَاتُ

[1] احمد ياسين القرالة، حقوق الحيوان وضماناتها في الفقه الاسلامي، مرجع سابق، ص:28

النَّسْلِ إِلَّا فَضْلًا عَمَّا يُقِيمُ أَوْلَادَهُنَّ لَا يَحْلِبُهُنَّ فَيَمُتْنَ هَزَلًا "ـ وقَالَ الْمَاوَرْدِيُّ ـ : وَلَدُ الْبَهِيمَةِ فِي ارْتِوَائِهِ مِنْ لَبَنِهَا إِذَا كَانَ رَضِيعًا كَوَلَدِ الْأَمَةِ فِي تَمْكِينِهِ مِنْ رِيِّهِ لِحُرْمَةِ نَفْسِهِ وَلَا يَجُوزُ أَنْ يجلب مِنْ لَبَنِهَا إِذَا كَانَ رَضِيعًا إِلَّا مَا فضل عن ريه حتى يستغنى عنه برعي أَوْ عُلُوفَه أَوْ ذَبْحِهِ إِذَا كَانَ مَأْكُولًا، فَإِنْ عَدَلَ بِهِ إِلَى لَبَنِ غَيْرِ أُمِّهِ جَازَ إِنِ اشْتَرَاهُ، وَإِنْ أَبَاهُ وَلَمْ يَقْبَلْهُ كان أحق بلبن أمه"[1]

يتبين من قول الشافعي أن استغلال الأمهات في الحلب لا يوجب التأثير سلبا على أولادها، على مستوى الضعف المورفولوجي، أي تصبح هزيلة، فكيف ذلك إذا تعلق بحياتها، واستمرارها في الوجود، ويؤكد الشرع على نظافة الحالب، وأناقته خلال مسه الضرع، ومن النصوص الشرعية: ".. فِي خَبَرٍ رَوَاهُ الْإِمَامُ أَحْمَدُ بِإِسْنَادٍ صَحِيحٍ قَالَ الْأَذْرَعِيُّ وَيَظْهَرُ أَنَّهُ إِذَا تَفَاحَشَ طُولُ الْأَظْفَارِ، وَكَانَ يُؤْذِيهَا لَا يَجُوزُ حَلْبُهَا مَا لَمْ يَقُصَّ مَا يُؤْذِيهَا، وَيَحْرُمُ جَزُّ الصُّوفِ مِنْ أَصْلِ الظَّهْرِ وَنَحْوِهِ، وَكَذَا حَلْقُهُ لِمَا فِيهِمَا مِنْ تَعْذِيبِ الْحَيَوَانِ قَالَهُ الْجُوَيْنِيُّ وَنَصَّ الشَّافِعِيُّ فِي حَمْلِهِ عَلَى الْكَرَاهَةِ وَيَجُوزُ أَنْ يُرِيدَ بِهَا كَرَاهَةَ التَّحْرِيمِ قَالَهُ الزَّرْكَشِيُّ."[2]

الأصل إذن في التشريع الفقهي لهذا الحق، هو حماية حق الحيوان في الحياة، وفي الغذاء، فالكراهية التي تحملها النصوص للتعامل السلبي مع الحيوان، تصل الى كراهية التحريم، كما هو ظاهر في النص.

كما يوجب الفقه الاسلامي على مالك الدابة النفقة عليها، بتوفير الغذاء، وما يحافظ لها على حق الحياة، والنص التالي يقرر، ويجيز الغصب للحفاظ على حياة الحيوان، وحقه في البقاء :" يَجُوزُ غَصْبُ الْعَلَفِ لِلدَّابَّةِ، وَغَصْبُ الْخَيْطِ لِجِرَاحَتِهَا، وَلَكِنْ بِالْبَدَلِ إِنْ تَعَيَّنَا وَلَمْ

---

[1] أبو الحسن الماوردي، الحاوي الكبير في فقه مذهب الإمام الشافعي(شرح مختصر المزني)، ج: 11 تحقيق: علي محمد معوض، دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة الأولى 1999 ص:532

[2] زكريا بن محمد بن زكريا الأنصاري، أسنى المطالب في شرح روض الطالب، ج:3 دار الكتاب الإسلامي، ص:465 (د.ط.ت)

يُبَاعَا كَمَا يَجِبُ سَقْيُهَا الْمَاءَ، وَالْعُدُولُ إِلَى التَّيَمُّمِ، وَيَجُوزُ تَكْلِيفُهَا عَلَى الدَّوَامِ مَا لَا تُطِيقُ الدَّوَامَ عَلَيْهِ."[1]

وجوب توفير الغذاء، والماء للحيوان واضح، وجلي في هذا النص الفقهي، فالاهتمام بالحيوان ليس مسألة عرضية في الشريعة الإسلامية، بل جوهرية، فحق الحياة، من الحقوق المقدسة، سواء كان ذلك بالنسبة للإنسان، أو للحيوان.

كما نجد في النصوص الفقهية تأكيدا على نوعية الغذاء المقدّم للحيوان، فالغاية لا تبرر الوسيلة، فالغاية من الربح الوفير، والانتاج الكثير لا تسمح باستخدام اساليب غير طبيعية، في إعداد الحيوان، وهو الذي نشهد خلافه في الواقع الإسلامي، إذ يستخدم التجار حاليا كل الأساليب لتسمين الحيوان، وهذا يعد إجبارا له، لا يسمح به الشرع.

حق الكرامة:

الكرامة الإنسانية، مبدأ غائي في الوجود الإنساني، وليست وضعية تاريخية، لأن الحركة والمسار نحو الارتقاء الإنساني مطلب شرعي، وانطولوجي، فالتكريم الذي منحته الشريعة الإسلامية، ليس صفة عرضية، بل حقيقة عينية يملك الإنسان القدرة على تحقيقها، وتجسيدها، قال تعالى: ﴿**وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِي آدَمَ وَحَمَلْنَاهُمْ فِي الْبَرِّ وَالْبَحْرِ وَرَزَقْنَاهُم مِّنَ الطَّيِّبَاتِ وَفَضَّلْنَاهُمْ عَلَىٰ كَثِيرٍ مِّمَّنْ خَلَقْنَا تَفْضِيلًا**﴾.

والغريب في الأمر أن هذا التكريم الذي من الله به على الإنسان، لم ينسخ أو يسقط حقّ وكرامة الحيوانات، التي نجد في النصوص أنها مسخّرة من أجل تطوير ملكاته، وقدراته، ونلمس في النصوص الشرعية تكريما لا تجد له نظيرا في الثقافة الغربية التي تتشدق بالقول بالكرامة الانسانية.

[1] شمس الدين، الخطيب الشربيني، مغني المحتاج إلى معرفة معاني ألفاظ المنهاج، دار الكتب العلمية بيروت، ج:05 الطبعة الأولى، 1994م ص:208

المبحث الأول: المالكية وأخلاقيات البيئة

نلاحظ في الحديث التالي تكريما مميزا للحيوان، والأمر بالتعامل بالإحسان مع الحيوانات، ويجدر بنا الإشارة الى الدلالة التي تحملها كلمة الإحسان، فهي قيمة أخلاقية عاطفية تقابل العدل، الذي هو قيمة أخلاقية عقلية، قال رسول الله ﷺ:"أحسنوا الى الماعز وأميطوا عنها الأذى، فإنها من دواب الجنة"[1] فالنص يؤكد على وجوب التعامل بلطف مع الماعز في خصوص الحديث، وفي عموم الحديث تشير الى الحيوانات بشكل مجمل، وفي حديث آخر يتطلب تأملا، ووقوفا عند معانيه قال رسول الله ﷺ:" أكرموا المعزى، وامسحوا رغامها، فإنها من دواب الجنة "[2] .

يطلب الشرع الإسلامي في هذا النص إكرام الماعز، والذي يعني احترام القيمة التي يحملها الماعز، فهو ليس كائنا أقل درجة من الإنسان على قاعدة التسخير الذي خلق من أجله، بل هو كائن مكرّم، ويملك قيمة أخلاقية، وكرامة وجودية، واللطيف في الحديث الطلب بمسح رغام الماعز، والذي هو المخاط الذي يخرج من الأنف، فهل نجد بعد هذا التكريم تكريما للحيوان؟؟!! فالإنسان بكرامته الأخلاقية، وبمنزلته العالية ينزل لمسح رغام الماعز.

ومن مظاهر التكريم التي اقرّ بها الإسلام للحيوانات، احترام الجسد الذي يملكه الحيوان، فالملكية لا تجيز التصرف، او تشويه جسد الحيوان على العموم، ووجهه على الأخص، جاء في الحديث:".. نَهَى رَسُولُ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، عَنِ الضَّرْبِ فِي الْوَجْهِ،

[1] الحافظ الهيثمي، كشف الاستار عن زوائد البزار، تحقيق حبيب الرحمن الأعظمي، مؤسسة الرسالة، بيروت الطبعة الاولى :1979 ص:113

[2] المصدر نفسه، ص:114

المبحث الأول: المالكية وأخلاقيات البيئة

وَعَنِ الْوَسْمِ فِي الْوَجْهِ"[1] وفي حديث آخر:" أَنَّ النَّبِيَّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ رَأَى حِمَارًا قَدْ وُسِمَ فِي وَجْهِهِ، فَقَالَ: «أَلَمْ أَنْهَ عَنْ هَذَا؟! لَعَنَ اللَّهُ مَنْ فَعَلَهُ» [2]

وفي فذلكة القول نستشفُّ من النصوص الشرعية، التي اوردناها في هذه المحطة تكريما، وإقرارا صريحا بكرامة الكائن الحي سواء كان إنسانا، أو كان حيوانا، فالنهي عن الوسم، أو ضرب الحيوان في الوجه، هو احترام، وتقدير للكائن الحي، ومن بين الحقوق التي لم نشر اليها في النصوص، حقه في النظافة، فمن واجبات المالك للحيوان إزاء الدواب أن ينظف لها مرابضها، فحق الانسان في استغلال الحيوان، توجب عليه تكريمه.

وهذه الحقوق التي نجدها في تراثنا الفقهي، هي الأصل، وما يعتمده الدعاة، او فلاسفة الأخلاق التطبيقية في التشدّق بأخلاقيات البيئة، وحقوق الحيوانات ليست الا فرعا، ومرد المشكلة في ابتعاد الباحث العربي عن الخوض، والبحث في التراث الفقهي، على قاعدة اغتراب الفقه عن اليومي المعاصر للإنسان العربي، والمسلم، وحصر المسائل الفقهية في أبواب محدودة، الطهارة، و....

ولكن الفقه الشرعي في اعتقادنا هو تقنين يساير المتغيرات اليومية للفرد، والجماعة، وليس فقها متعلّقا بالطهارة، أو الصلاة فحسب، بل هي أبواب فقهية لا تحتاج الى تحديث، فالصلاة هي الصلاة تبقى ثابتة، بل المتغير هو الثقافة الفردية، والاجتماعية، ولهذا نأمل أن تحديث الدراسات الفقهية، وإخراجها من الكتابة النسقية، الى الواقع اليومي للإنسان، والشريعة

[1] صحيح مسلم، ج:03 مرجع سابق، ص:1673

[2] محمد بن حبان، الإحسان في تقريب صحيح ابن حبان، ج:12 تحقيق: شعيب الأرنؤوط، مؤسسة الرسالة، بيروت الطبعة الأولى، 1988 ص:443

المبحث الأول: المالكية و أخلاقيات البيئة

الإسلامية لم تنص على هذه الحقوق دون أن تقيم لها من يقوم بها، أو تؤسس لها، بل أوجدت مؤسسة قانونية، وفقهية للسهر على حماية هذه الحقوق، وهي ما تعرف بالحسبة.

المأسسة الشرعية للأخلاق التطبيقية: [الحسبة]

الحسبة تأسيس رسمي، وتقنين لمبدأ الأمر بالمعروف، والنهي عن المنكر، فمن واجبات المكلف، والمؤمن في المجتمع المدني الإسلامي، السعي وامتثال الأمكر الاهي الذي يوجب عليه العمل على تحقيق المعروف داخل المجتمع المدني. ﴿وَلْتَكُن مِّنكُمْ أُمَّةٌ يَدْعُونَ إِلَى الْخَيْرِ وَيَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنكَرِ ۚ وَأُولَـٰئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُون ﴾[1] وقوله أيضا: ﴿ كُنتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ تَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَتَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنكَرِ وَتُؤْمِنُونَ بِاللَّـهِ ۗ وَلَوْ آمَنَ أَهْلُ الْكِتَابِ لَكَانَ خَيْرًا لَّهُم ۚ مِّنْهُمُ الْمُؤْمِنُونَ وَأَكْثَرُهُمُ الْفَاسِقُونَ ﴾[2]

والمسألة التي تطرح نفسها على الباحث، أو المكلّف هي الآليات الكفيلة بتطبيق هذا المبدأ، والمحافظة عليه، فالعمل مهما كانت غاياته أخلاقية، ونبيلة، فإنه يبقى حبيس الأوراق، أو عالم النظر، وتجسيده على أرض الواقع يحتاج الى مؤسسة تسهر على ذلك، والتدقيق في جزئيات الحسبة في التشريع الإسلامي يكشف عن الأسس القيمية التي منحها التشريع الإسلامي للبيئة، والدليل على البعد المؤسّساتي في الحسبة يظهر في ما يلي:

أولا: الهيكلية التي تتشكّل منها، والنص التالي يبين الخصوصيات التي تفرق بين المحتسب الرسمي، والمتطوع في ذلك:"... له أن يتخذ على إنكاره اعوانا لنه عمل هو له منصوب واليه مندوب ليكون له أقهر وعليه أقدر وليس للمتطوع أن يندب لذلك اعوانا"[3]

---

[1] آل عمران، الآية:104

[2] آل عمران، الآية:110

[3] علي بن محمد، الماوردي، الأحكام السلطانية، والولايات الدينية، ديوان المطبوعات الجامعية، الجزائر 1983 ص: 207

ثانيا: الراتب الشهري، للمحتسب، فتخصيص حصة من بيت المال، أو الميزانية، يؤكّد البعد المؤسسي لظاهرة الحسبة، ".. له أن يرتزق على حسبته من بيت المال ولا يجوز للمتطوّع أن يرتزق على إنكار منكر"[1]

ثالثا: و يشترط في المحتسب، العدالة إضافة الى الأعلمية، والمثير الى الانتباه في هذا الشرط التفات المشرع الى الاختلاف الفقهي الموجد، بين طبقات الأمة، فليس ملزما للمواطنين المنتمين الى مذهب فقهي آخر، أو مختلف عن انتماء المحتسب الفقهي، الالتزام بما يتعارض مع توجههم الفقهي، وهذا المبدأ الذي نحن اليه في مجتمعاتنا الإسلامية حاليا، حيث وقع اختلاف بين العلماء في المسألة، "واختلف الفقهاء من أصحاب الشافعي، هل يجوز له أن يحمل الناس فيما ينكره من الأمور النى اختلف الفقهاء فيها على رايه واجتهاده أم لا: أحدهما قول ابن سعيد الاصطخري أن له أن يحمل ذلك على رأيه واجتهاده، ... والوجه الثاني ليس له أن يحمل الناس على رأيه واجتهاده ولا يقودهم الى مذهبه لتسويغ الاجتهاد..."[2]

والناظر في النص يجد الاقرار بمبدأ الاختلاف، بين المواطنين، فالمحتسب مطالب بمراعاة الانتماءات الثقافية للأشخاص المستعدى عليهم، فليس من حق السلطة السياسية إلزام الأفراد بخلاف معتقداتهم الفقهية، دون الاخلال، أو التفريط في حقوق الآخرين، وأجد أن مجرد التنبيه الى المسألة في التشريع الإسلامي كاف، والبحث عن جزئيات التشريع مسألة تفصيلية تقع في دائرة اختصاص الباحثين، ولا يطالب التشريع في ذاته بتوضيحها تفصيلا.

ومن خلال المجالات التي تدخل ضمن مسؤولية المحتسب، يظهر لنا جانبا من الجوانب التي تتعلق بالأخلاق التطبيقية، فمسؤولية الطبيب، والمعلم، مسألة خاضعة للمراقبة،

---

[1] المصدر نفسه، ص:207

[2] المصدر نفسه، ص:208

والمتابعة، وليست متروكة للمكلفين على عواهنها، بل هي قضية تدخل في مجال المسؤوليات الشرعية التي تتكفّل بها الدولة، فالغايات الأخلاقية المرجوة، هي المحك التي تعرض عليه نجاعة العمل الطبي، والتربوي، والنص التالي يبين ذلك:" فأمّا من يراعى في الوفور، والتقصير فكالطبيب والمعلمين لأن الطبيب لإقداما على النفوس يفضي التقصير فيه الى تلف أو سقم، وللمعلمين من الطرائق التي ينشأ الصغار عليها ما يكون نقلهم عنها بعد الكبر عسيرا فيقر من توفر عمله وحسنت طريقته، ويمنع من قصر وأساء من التصدّي لما يفسد به النفوس وتخبث به الآداب"[1]

فالأخلاق التطبيقية في الفقه الإسلامي لا تتعلق بمجال معين، ومحصور في نطاق البيولوجيا، أو المعاملات المالية، بل تشمل جميع ميادين الحياة الفردية، والجماعية، حيث لاحظنا في النص السابق، اهتمام المشرع بالمسألة التربوية، والطبية، نظرا لخطورة المسألة في الحياة المدنية.

وفي الحقل المدني، أو ما نصطلح عليه البيئة المدنية للمجتمع، نجد إشارات الى المسألة العمرانية، حيث أسست الشريعة لحدود، وحقوق الأفراد المدنية، وبالضبط ما تعلّق بالسكن، والنص التالي:" وأما ينكر من الحقوق المشتركة بين حقوق الله تعالى وحقوق الآدميين فكالمنع من الإشراف على منازل الناس، ولا يلزم من علا بناؤه أن يستر سطحه وإنما يلزم أن لا يشرف على غيره ويمنع أهل الذمة من تعلية أبنيتهم على المسلمين.."[2]

من مسؤولية المحتسب في الفقه الاسلامي مراقبة البيئة العمرانية، والمدنية، فالشرع الحكيم يدرك بأن الانسان أناني بالطبيعة، فمراقبة البنايات، من حيث المواصفات، ومن حيث الاعتداء على حق الجار، أو الحق العام، مسألة رئيسة في الحسبة، وهذا اللون نجده حاليا في الجزائر، وبالضبط فيما يصطلح عليه بالشرطة العمرانية.

---

[1] علي بن محمد، الماوردي، الأحكام السلطانية، والولايات الدينية، مرجع سابق، ص. ص:220-221

[2] المصدر نفسه، ص:221

والنص التالي يشير الى مجال آخر، وهو حقوق الحيوانات، ومسؤولية المحتسب في مراقبتها، والسهر على حمايتها، يقول الماوردي:".. واذا كان من ارباب المواشي من يستعملها فيما لا تطيق الدوام عليه انكره المحتسب عليه ومنعه منه.."[1]

فالحقوق التي تملكها الكائنات في الشرع الاسلامي، ليست متروكة للأهواء، والميول، بل محفوظة، من قبل السلطة السياسية، فالحسبة مؤسّسة رسمية، تقوم بالعمل على تحقيق العدالة الاجتماعية، والطبيعية، وهي تمارس هذه السلطة من خلال عدة وسائل، وأساليب، الاولى وعظية، وإرشادية، تأخذ شكل النصيحة، ثم تأخذ صورة الاجبار، والتقيد بتطبيق الاوامر، والمرحلة الأخيرة تكون في تحمل الدول مسؤولية تنفيذ الأوامر.

وفي الأخير نستخلص أن الفقه الإسلامي بتنوعه، ثري بأحكامه، وتشريعاته، التي تحقق العدالة الطبيعية، والاجتماعية في الكون، وما يسمّى مستجدّات، ومسائل معاصرة لا يوجد له تقعيد نظري، أو فلسفي فكرة لا موقع لها في مجال الحقيقة، لأن التراث الإسلامي لم ينحصر بدائرة معرفية معينة، بل شمل كل فضول معرفي في الإنسان، والنص القرآني بعيدا عن الخطاب العاطفي يحمل في باطنه كل ما يحتاجه الإنسان، وهو لكل زمان، أما العجز، والغياب الذي ننسبه الى الشريعة عائد الى عجزنا، وتقاعسنا كباحثين، والى فقهاء الأمة الذين أغلقوا باب الاجتهاد بدلالتيه: المعرفية، والفقهية، دون أن ننسى الإطار المرجعي، والحاضن للبحث العلمي الجاد، الذي هو السلطة، التي لازالت تتخبط في المشاكل التي رتبتها لها الامبريالية، لاستلاب خيراتها: المادية، والبشرية، والنخبوية، فلا تقدم في البحث دون حاضنة سياسية، ولا إبداع دون إرادة علمية، وأخلاقية عند الباحثين.

[1] المصدر نفسه، ص:222

الخـــاتمـــة

الخاتمة:

ارتبط ميلاد البحث في الأخلاق بالأزمات الوجودية، سواء على المستوى الفردي، أو على المستوى الجماعي، فالمذاهب الأخلاقية في ذاتها وليدة أزمة، ومرجعية التنظير عائدة الى المواقف الجديدة التي تعرض للإنسان، فالنظريات الأخلاقية تأريخ للتأزيم الانساني للواقع المعيش، والإشكالية الأخلاقية بالأصل تبدأ في التعارض الحاصل بين ما يعتقده الضمير الخلقي الفردي، مع ما يطلبه الضمير الجمعي، والتنوع الموجود في النظريات ليس عيبا منطقيا داخل النظرية، بل مردُّه الى التنوع، والتعدّد الذي تحمله الطبيعة البشرية.

كما أن الأزمات التي اعترضت حياة البشرية نجدها عرضية، فهي وليدة ظروف، وتطورات مشروطة، وليست ماهوية، مثل المتغيّرات الاقتصادية، وأثرها في إحداث التفاوتات القيمية بين فئات المجتمع، والتي حايثت المؤسسة الأخلاقية في بداياته الأولى، والتي لازالت حاضرة داخل الوعي البشري الى الآن، والنظرية الأخلاقية الماركسية توضح الموقف بشكل دقيق.

كما كان تأثير التطور العلمي والتقني على النظرية الأخلاقية بارزا في ظهور مراجعات علمية، وفلسفية للمنظومة الأخلاقية، والأخلاق الجديدة مثال على ذلك، فهي وليدة التقدم الطبي، حيث عمل الفلاسفة على طرح رؤى جديدة تركزت في البدايات على مبدأ التجاوز، لكل نسقية، فكان الثبات في الأخلاق الكلاسيكية المطلوب الأول، إذ اعتقد هؤلاء أن السر في عدم مسايرة القيم الأخلاقية للتقدم العلمي والتقني راجع الى تلك الدوجمائية التي تلف القيم الأخلاقية، مثل الكرامة الإنسانية، التي فسرها الكثير منهم بأنها مجرد حكم بني على اعتقادات ثقافية، ساهم الاعتقاد الديني في إنشائها ليس إلا، فكان بذلك الصراع بين الدين، والفلسفة الجديدة.

وفي اعتقادنا أن مردّ التصادم الواقع بين الدين، والتقدُّم الطبي الى المؤسّسات الدينية، أو الى الدين البشري إذا جاز التعبير، وليس الى الدين في حدّ ذاته، ودليلنا في ذلك

الانقسام، والتشرذم الفقهي داخل أي مؤسسة دينية، فالتعدُّد، والتباين داخل التوجُّهات داخل المسيحية وراء نسبية القرارات الطبية، أو البيوتيقية، والذي يعود الى الانحرافات العقدية، والفقهية التي تعرضت لها العقيدة المسيحية.

أما في الشريعة الإسلامية فقد كانت السياسة أيضا وراء تفريق علماء الأمة، وخلف صناعة الرأي العام، وتوجيهه، ومحنة الامام ابن حنبل، و الامام مالك، وغيرها من الفتن التي ابتلي بها العلماء في التاريخ الاسلامي أكبر دليل على حضور الأزمة داخل المؤسسة الفقهية أيضا، مع اختلاف في الصفاء العقدي مقارنة بالمسيحية.

والقول بالأبوة الغربية للأخلاق التطبيقية، قول نصنفه في خانة نفسية اجتماعية، يتشدق أصحابها بدعوى حجتها واقعية، أي واقع راهن مسكوت عن تاريخه، ومقدماته، فالغرب الذي يدعي امتلاك العلم والتقنية، يتجاهل ثقافات الشعوب التي سلبها، والخيرات المادية التي سرقها، والأصل أن الفكر ليس ملكا لأحد، ولا لمجتمع من المجتمعات، فالفلسفة التي ولدت في اليونان كما تعلمناها ليست وليدة الصدفة، أو الفراغ، فهي نتاج لمقدّمات طمرت في زوايا من التاريخ الاثنوغرافي يعسر الإحاطة به، وكما يشهد هيرودوت وجورج سارطون، فإن الحضور الشرقي في الفلسفة اليونانية، واضح، وجلي، ولا ينكره إلا جاحد.

والمسائل الجديدة، تستوحي دلالتها من الزمن، أو الزمن الحاضر، فكل مجتمع يعيش حوادث، ومواقف جديدة، وأزمة قيم، وتكون جديدة في عصره، وقديمة بالنسبة للشعوب في المستقبل، فالطقوس المسيحية مثلا بالنسبة للمجتمع اليهودي، قيم جديدة تتعارض مع القيم السائدة في المجتمع اليهودي، ودخول السيدة مريم عليها السلام الى الهيكل كان ثورة على القيم المتعارف عليها، ومنح المرأة حقوقها في الشريعة الاسلامية يعتبر أيضا تجديدا في القيم، ولهذا نجد أن غربية الأخلاق التطبيقية قول يتضمن ذاتية ثقافية.

الخاتمة

وإذا رجعنا الى الثقافة الشرعية لوجدنا تضمن الفقه الكثير من المسائل، والإجابات على مسائل هي جديدة في الأخلاق التطبيقية، وقديمة في المؤسسة الفقهية، والتي تعكس مستوى الأزمة في عصرها، وعلى سبيل المثال: مسألة الولادة بعد ستة أشهر، حيث استنكر الناس في عهد عثمان بن عفان(ض)، ولادة امرأة بعد ستة أشهر، واستشكل الأمر عليهم، وعرضت المسألة على أمير المؤمنين علي بن ابي طالب كرم الله وجهه، فأفتي بطبيعية الولادة، وشرعيتها، باعتماده النص القرآني:" **وَحَمْلُهُ وَفِصَالُهُ ثَلَاثُونَ شَهْرًا**"[1]

وهذا يقرُّ بأن الحمل الطبيعي هو ستة أشهر، والمسائل كثيرة، ارتبطت في جلّها بشخصية أمير المؤمنين علي بن ابي طالب كرم الله وجهه، وكلمة الفاروق (ض) :" أقضانا علي" " لولا علي لهلك عمر"... تثبت لنا ذلك.

ولكن التأصيل الغربي للقطيعة بين الدين، والفلسفة التطبيقية كان من وراء التشويه، والتمويه الذي رافق الأخلاق التطبيقية، فالارتباط بالفقه الشرعي ليس تقوقعا، من طرف المنتمين إليه، بل هو أصل ثقافي للوجود، فحاجة الإنسان للدين أصل انطولوجي، وليس مجرد ارتباط ثقافي، فقبل أن تكون الفلسفة، والعلم كان هناك الدين بأحكامه الاعتقادية، والسلوكية المرجع الرئيس في الثقافة البشرية.

والاختلاف الفقهي في الإسلام، وليد ظروف تاريخية، وثقافية، وسياسية، عملت على تأخير المواكبة الفقهية للوقائع الجديدة، أهمها الاستعمار، والتقسيم التاريخي الذي عايشته الأمة العربية، والإسلامية؛ لأن التطور العلمي، أو الفقهي رهين التاريخ الثقافي للشعوب، إذ لا يمكن أن يولد الإبداع خارج المحيط، وغياب السيادة على الأرض كاف لميلاد الجهل والتخلف العام، والشامل في الوطن، فالمؤسسة الفقهية في أي بلد مستعمَر رهينة القرار السياسي، الصادر عن الحاكم، ولذا نجد المستعمر عبر التاريخ قد عمل على وتر الاختلاف بين العلماء، لتمكينه من السيادة.

---

[1] الأحقاف، الآية:15

ونجد في حالة امتلاك السيادة، إشكالا آخر، يعدّ أيضا من عوامل الفراغ، والعجز الفقهي ارتباط المؤسسة الشرعية بالسلطة والنظام السياسي، والفصل بين الديني والسياسي في التاريخ الإسلامي من الأمور المستحيلة، وتصبح معرفة الصحيح في النص، أو الحكم الشرعي من الأدوار الفلسفية التي لا يمكن الخروج من دوامتها الصورية، فالتحليل المقارن للنص الشرعي يستوجب الاطلاع على نصوص المذاهب المعارضة في الفكر الإسلامي، والقراءة الموضوعية تلزم الباحث عن الحقيقة اتباع سبيل الحق الذي توصل اليه، والذي يقحم الباحث في تصنيفات، ومشاكل لا يقدر على تجاوزها.

وإذا نظرنا الى الاختلاف الفقهي بين المدارس الإسلامية بعين الراهن لوجدنا أن هذا الاختلاف كان نقمة على الأمة الإسلامية، وليس نعمة، والتشويه الذي لحق بالنبي الأكرم، وبالعقيدة الإسلامية عائد الى الاعتقادات الإسلامية، وليس الى العقيدة، وعليه نأمل أن تكون الدراسات الشرعية، والفكرية في المستقبل هادفة الى قراءة، وتمييز العقيدة من الاعتقاد.

كما استخلصنا من خلال هذه الدراسة حضور القضايا البيوتيقية في الفقه الاسلامي، والتي تظهر في أخلاقية المقاصد، أو في مقاصدية الشريعة، فالأخلاق جزء لا يتجزأ في الفقه الإسلامي، وقد لا حظنا ذلك في المحاولة التقريبية بين علم المقاصد، وعلم الأخلاق، فالمقاصد قائمة على الغايات، والأخلاق تتحدّد أيضا بالغايات المرجوة، فلا مناص إذن من الاقرار بوجود تقاطعات بين الأخلاق، ومقاصد الشريعة.

وبالتالي يكون البعد الأخلاقي حاضرا في التعارض بين الحادثة، والمتعارف عليه فقهيا، فالجديد في المسألة يكمن في عدم وجود الحل الجاهز، فهي جديدة على المستوى الفقهي، والأخلاقي أيضا، ومهمة الفقيه تتحدّد في الاجتهاد في فهم النصوص، وتقديم الحلول، كما أن المضمون الذي تحمله المسائل أخلاقي بامتياز، إذ يظهر في التعارض بين الضمير الجمعي، ـ القواعد الاخلاقية المجتمعية: أعرافا، وعادات، وتقاليد ـ والضمير الفردي ـ الخصوصية الفردية للحادثة او النازلة الفقهية، فحاجة المكلّف البيولوجية،

والاخلاقية هي التي تعمل على تأزيم المسألة، والحل الذي يقدمه الفقيه هو الذي يحقّق الراحة النفسية، وليس الحل الفلسفي، والوقائع اليومية تثبت ذلك.

ونجد أن المحاولات الرامية الى فصل المؤسسة الدينية عن الأخلاقيات التطبيقية هو تأزيم للأزمة، لأن الطبيعة الانسانية ليست عضوية مادية، أو اجتماعية خالصة، بل هي وحدة متعددة، وتعدُّد موحد.

ومن الأمور التي تعرفنا عليها في هذه الدراسة، ثراء الشريعة الإسلامية بالنصوص التي تعكس القيم السامية، فالاهتمام بالكائنات الحية، والجامدة في الفقه الإسلامي إشارة الى عظمة، وكرامة الإنسان، فإذا كانت حياة الأنعام، والبهائم في حالات الضرورة تجيز للفرد شرعا غصب ما يمكن به المحافظة على حياة البهيمة، فكيف بذلك تكون الحياة الإنسانية التي كرّمها الله، وأجاز فيها لنا تجاوز الكثير من المحظورات، من أجل الحفاظ على الضرورات.

والشريعة الإسلامية ليست تشريعا خاصاً بالمسلمين، بل هي نظاما كلياً، وعاماً يشمل البشرية جمعاء، فهي تتضمّن الإجابات الممكنة للإشكالات البشرية المستقبلية، استناداً للدلالة الموجودة في الآية التالية:﴿ **مَّا فَرَّطْنَا فِي الْكِتَابِ مِن شَيْءٍ** ﴾[1] .

فالكتاب يملك الإجابات، والاختلاف في الفهم، والتأويل للنصوص يتحمّله الإنسان المسلم، وليس النص، والانعكاسات السلبية على البشرية جمعاء، يتحملها المسلم، وبالأخص العالم، فهو المسؤول الأول عن النص، وعن آليات تطبيقه.

[1] الأنعام، الآية:38

قائمة المصادر والمراجع

قائمة المصادر والمراجع

الكتب المقدسة:

1. القرآن الكريم

التفاسير:

1. البغوي، أبو محمد الحسين،معالم التنزيل في تفسير القرآن، تحقيق عبد الرزاق المهدي، دار إحياء التراث العربي، بيروت، الطبعة الأولى، 2000
2. البيضاوي، عبد الله، أنوار التنزيل وأسرار التأويل، تحقيق: محمد عبد الرحمن المرعشلي، دار إحياء التراث العربي بيروت الطبعة: الأولى 1418 هـ
3. الطباطبائي، حسين، تفسير الميزان، مؤسّسة الأعلمي، بيروت، الطبعة الأولى 1997

متون الأحاديث:

1. مسلم بن الحجاج، المسند الصحيح، تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي، دار إحياء التراث العربي . بيروت
2. محمد البخاري، صحيح البخاري، تحقيق: محمد زهير بن ناصر، دار طوق النجاة الطبعة: الأولى، 1422هـ
3. بن حبان، محمد، الإحسان في تقريب صحيح ابن حبان، تحقيق: شعيب الأرنؤوط، مؤسسة الرسالة، بيروت الطبعة الأولى، 1988
4. ابن الأثير، النهاية في غريب الحديث، تحقيق محمود محمد الطناحي، المكتبة الإسلامية، الحلبي، مصر الطبعة الأولى 1963
5. أبو محمد الحارث، بغية الباحث عن زوائد مسند الحارث، تحقيق: حسين الباكري، مركز خدمة السنة والسيرة النبوية المدينة المنورة الطبعة الاولى:1992
6. الطبراني، أبو القاسم، المعجم الأوسط، تحقيق: طارق بن عوض الله بن محمد ، عبد المحسن بن إبراهيم الحسيني، دار الحرمين القاهرة.
7. الهيثمي، الحافظ علي نور الدين بن ابي بكر، كشف الاستار عن زوائد البزار، تحقيق حبيب الرحمن الأعظمي، مؤسسة الرسالة، بيوت الطبعة الاولى :1979

قائمة المصادر والمراجع

المدونات الفقهية:

1. ابن رشد، أبو الوليد، مسائل أبي الوليد ابن رشد (الجد)، تحقيق محمد الحبيب التجكاني، المجلد الأول، منشورات دار الآفاق الجديدة، المغرب، الطبعة الأولى 1992
2. ابن رشد، أبو الوليد، بداية المجتهد، شركة مكتبة ومطبعة مصطفى النابي، مصر ط:3 1960
3. ابن قدامة، المغني، تحقيق: عبد الله بن عبد المحسن التركي، عبد الفتاح الحلو، دار عالم الكتب، الرياض، الطبعة الثالثة، 1997

الأنصاري، زكريا بن محمد بن زكريا، أسنى المطالب في شرح روض الطالب، ج:3 دار الكتاب الإسلامي، د.ط.ت

الحطاب الرُّعيني، شمس الدين، مواهب الجليل في شرح مختصر خليل، دار الفكر، الطبعة الثالثة:1992

الخامنئي، علي، اجوبة الاستفتاءات، الدار الاسلامية للطباعة والنشر، بيروت، الطبعة الأولى:1999

4. الشربيني، شمس الدين، الخطيب، مغني المحتاج إلى معرفة معاني ألفاظ المنهاج، دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة الأولى، 1415هـ - 1994
5. الصدر، محمد، فقه الفضاء، دار الأضواء بيروت، الطبعة الاولى:1998
6. العجلوني الجراحي، إسماعيل بن محمد، كشف الخفاء، ومزيل الإلباس عما اشتهر من الأحاديث على ألسنة الناس، تحقيق: محمد عبد العزيز الخالدي، دار الكتب العلمية، بيروت 1987
7. القرافي، الإحكام في تمييز الفتاوى عن الأحكام، وتصرفات القاضي والإمام، مكتبة المطبوعات الإسلامية، حلب، الطبعة الثانية، 1995
8. الماوردي، أبو الحسن، الحاوي الكبير في فقه مذهب الإمام الشافعي(شرح مختصر المزني)، تحقيق: علي محمد معوض، دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة الأولى 1999
9. حماني، أحمد، فتاوى الشيخ أحمد حماني، استشارات شرعية ومباحث فقهية، منشورات قصر الكتاب، (د.ط.ت)

المدونات الأصولية:

1. الآمدي، علي بن محمد، الإحكام في أصول الأحكام، تعليق عبد الرزاق عفيفي، دار الصميعي للنشر، السعودية، الطبعة الأولى 2003

2. الغزالي، أبو حامد، المستصفى، ج1 تحقيق محمد سليمان الأشقر، مؤسسة الرسالة، بيروت الطبعة الأولى، 1997

المراجع:

1. إبراهيم، زكريا، المشكلة الخلقية، مكتبة مصر، الطبعة الثالثة، 1980

2. ابن الهيثم، الحسن، الشكوك على بطلميوس، تحقيق عبد الحميد صبره، ونبيل الشهابي، دار الكتب والوثائق القومية، مصر1971

3. ابن تيميه، تفضيل مذهب الإمام مالك، وأهل المدينة، تح: احمد قاسم الطهطاوي، دار الفضيلة، القاهرة (د.ط.ت)

4. ابن خلكان، وفيات الأعيان، دار صادر، بيروت، 1972

5. ابن رشد، أبو الوليد، فصل المقال، تعليق ألبير نصري نادر، دار المشرق، الطبعة الثانية، بيروت، 1968

6. أبو زهرة، محمد ، أصول الفقه، دار الفكر العربي، القاهرة، 1997

7. -------- مالك: حياته وعصره، آراؤه، وفقهه، دار الفكر العربي، القاهرة (د.ط.ت)

8. -------- ابن حنبل: حياته عصره آراؤه وفقهه، دار الفكر العربي، القاهرة (د.ط.ت)

9. ارسطوطاليس، الأخلاق، ترجمة حنين بن إسحاق، تحقيق عبد الرحمن بدوي، الهيئة العامة لقصور الثقافة القاهرة 2008

10. الأشقر، محمد سليمان، الواضح في علم أصول الفقه، دار السلام، القاهرة، الطبعة الثانية، 2002

11. الباجقني، محمد عبد الغني، المدخل إلى أصول الفقه المالكي، دار لبنان للطباعة والنشر، بيروت، الطبعة الثالثة 1986.

12. البيضاوي، تفسير البيضاوي، إعداد محمد عبد الرحمن المرعشلي، دار إحياء التراث، بيروت.

13. التسولي، علي بن عبد السلام، رسالة في أجوبة على أسئلة الأمير عبد القادر، تحقيق: محمد البنعيادي، مطبعة وراقة بلال، فاس، ط:1، السنة: 2014

14. عمر الجيدي، مباحث في المذهب المالكي بالمغرب، الهلال العربية، الرباط، 1993

15. الحيدري، كمال، مقدمة في علم الأخلاق، دار فراقد، إيران الطبعة الثانية 2004

16. الخن، مصطفى سعيد، دراسة تاريخية للفقه، وأصوله، الشركة المتحدة للتوزيع، ط:1 – 1984

17. الخطيب، محمد، الفكر الإغريقي، منشورات دار علاء الدين، دمشق، الطبعة الأولى 1999

18. الريسوني، أحمد، فقه الثورة، دار الكلمة للنشر والتوزيع، القاهرة، الطبعة الأولى 2013

19. الزحيلي، وهبه، أصول الفقه الإسلامي، دار الفكر، دمشق، الطبعة الأولى، 1986

20. الزرقا، مصطفى أحمد المدخل الفقهي العام، ج1 دار القلم دمشق، ط:1 1998

21. الصمدي، مصطفى، فقه النوازل عند المالكية، مكتبة الرشد ناشرون، السعودية، ط:1- 2007

22. الطويل، توفيق، الفلسفة الخلقية، دار النهضة العربية، مصر الطبعة الثانية، 1967

23. --------- مذهب المنفعة العامة في فلسفة الأخلاق، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة الطبعة الأولى 1953

24. العيادي، عبد العزيز، ايتيقا الموت والسعادة، دار صامد للنشر تونس، الطبعة الأولى 2005

25. الغزالي، أبي حامد، إحياء علوم الدين، دار ابن حزم، الطبعة الأولى بيروت، 2005

26. ---------- أيها الولد، تحقيق علي محي الدين علي القره داغي، دار البشائر الإسلامية، بيروت الطبعة الرابعة، 1431 هـ

27. الصدر، محمد صادق، الإجماع في التشريع الإسلامي، منشورات عويدات، بيروت، 1969

28. المحمداوي، علي عبود وآخرون، البيوتيقا والمهمة الفلسفية، منشورات ضفاف، لبنان، الطبعة الأولى 2014

29. المصباحي، محمد وآخرون، فلسفة الحق كانط والفلسفة المعاصرة، كلية الآداب والعلوم الإنسانية، الرباط، ط:1- 2007

30. المقريزي، تقي الدين، المواعظ والاعتبار في ذكر الخطط والآثار(الخطط المقريزية) تحقيق محمد زينهم، مديحة الشرقاوي، مكتبة مدبولي، القاهرة، الطبعة الأولى، 1997

31. زكي الميلاد، من التراث إلى الاجتهاد، المركز الثقافي العربي، المغرب، الطبعة الأولى 2004

32. الوائلي، عامر، وآخرون، النظرية الأخلاقية، ابن النديم للنشر، بيروت، الطبعة الأولى 2015

33. أمين، أحمد، الأخلاق، دار الكتاب العربي ، بيروت، 1984

34. بدران أبو العينين بدران، تاريخ الفقه الإسلامي، ونظرية الملكية، والعقود، دار النهضة العربية، بيروت، (د.ط.ت)

35. بدوي، عبد الرحمن، ربيع الفكر اليوناني، مركز عبد الرحمن بدوي للإبداع، الطبعة:1 القاهرة 2010

36. بريل، ليفي، فلسفة اوغست كونت، تر: محمود قاسم، مكتبة الانجلو المصرية القاهرة ط:2 (د.ت)

37. بلوتارك، تاريخ أباطرة وفلاسفة الإغريق، ترجمة، جرجيس فتح الله، الدار العربية للموسوعات، بيروت الطبعة الأولى 2010

38. بن عدي، يحي، تهذيب الأخلاق، دار الشروق، بيروت، 1985 (د.ط)

39. بوحناش، نورة، الأخلاق والرهانات الإنسانية، إفريقيا الشرق، المغرب 2013

40. بوحناش، نوره، مقاصد الشريعة عند الشاطبي، منشورات ضفاف، بيروت، الطبعة:1- 2012

41. بودريار، جان، المصطنع والاصطناع، ترجمة: جوزيف عبد الله، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط:1 2008

42. بورشاشن، ابراهيم،الفقه والفلسفة في الخطاب الرشدي، دار المدار الإسلامي، بيروت، الطبعة الأولى 2010

43. بيري، رالف بارتن، آفاق القيمة، ترجمة عاطف سلام، الهيئة العامة لقصور الثقافة، القاهرة 2012

44. تيرينس آلن، وجراهام كاولينج، الخلية، تر مصطفى محمد فؤاد، مؤسسة هنداوي، مصر، الطبعة:1- 2015

45. ثيوكاريس كيسيديس، هيراقليطس، ترجمة حاتم سلمان، المؤسسة الوطنية للاتصال والنشر، الجزائر، ط:2 -2001

46. جمعه، علي، محمد، المدخل إلى المذاهب الفقهية، دار السلام، مصر، الطبعة الرابعة 2012

47. خلاف، عبد الوهاب، مصادر التشريع الإسلامي فيما لا نص فيه، دار القلم للنشر والتوزيع، الكويت، الطبعة السادسة 1993

48. ---------- علم أصول الفقه، مكتبة الدعوة الإسلامية، شباب الأزهر، مصر، الطبعة الثامنة (د.ت)

49. دراز، محمد عبد الله، دستور الأخلاق في القرآن، ترجمة: عبد الصبور شاهين، مؤسسة الرسالة، ودار البحوث العلمية، الطبعة الأولى، الكويت 1973

50. ديران، غي، البيوتيقا، ترجمة: محمد جديدي، جداول، بيروت، الطبعة الاولى:2015

51. طه عبد الرحمن، تجديد المنهج في تقويم التراث، المركز الثقافي المغربي، الرباط، الطبعة الثانية.

52. ---------- الحق العربي في الاختلاف الفلسفي، المركز الثقافي العربي، المغرب، الطبعة الثانية 2006

53. ---------- سؤال الأخلاق، المركز الثقافي العربي، الطبعة الرابعة، المغرب 2009

54. ---------- سؤال العمل، المركز الثقافي العربي، الطبعة الثانية، بيروت 2002

55. ---------- فقه الفلسفة – الفلسفة والترجمة–، المركز الثقافي العربي، ط:1 بيروت 1995

56. روس، جاكلين، الفكر الأخلاقي المعاصر، ترجمة عادل العوا، دار عويدات للنشر، والطباعة، بيروت، ط:1 2001

زبيدة، إقورفة، الاكتشافات الطبية والبيولوجية واثرها على النسب، الأمل للطباعة والنشر، تيزي وزو، 2012 ص: 151

57. سيدجويك، هـ، المجمل في تاريخ علم الأخلاق، ترجمة: توفيق الطويل، ج1. دار نشر الثقافة الإسكندرية، 1949

58. شريعتي، علي، الأمة والإمامة، دار الأمير، بيروت، الطبعة الثانية. 2007

59. قرني، عزت الفلسفة اليونانية حتى أفلاطون جامعة الكويت 1993

60. غارودي، روجيه، الإسلام الحي، ترجمة دلال بواب ضاهر، ومحمد ضاهر، دار البيروني، بيروت، الطبعة الأولى 1995

61. كرم، يوسف، تاريخ الفلسفة اليونانية، مطبعة لجنة التأليف، مصر 1936

62. كريسون، اندريه، الفلاسفة والأخلاق، ترجمة عبد الحليم محمود، أبوبكر زكري، دار العرب، سوريا 2009

63. كلود دوبرو، الممكن والتكنولوجيات الحيوية، ترجمة: ميشال يوسف، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت ط:1 2007

64. مابوت، مقدمة في الأخلاق، ترجمة ماهر عبد القادر محمد علي، دار النهضة العربية، بيروت

65. مسكويه، تهذيب الأخلاق، دار الكتب العلمية 1981بيروت

مل، جون ستوارت، ماهي النفعية، ترجمة سعاد شاهر لي حرار، المنظمة العربية للترجمة والنشر، بيروت، الطبعة الاولى 2012

66. مونيك كانتو، الفلسفة الأخلاقية، ترجمة جورج زيناتي، دار الكتاب الجديدة المتحدة بيروت ط:1 2008

67. موي، بول، المنطق وفلسفة العلوم، ترجمة فؤاد زكريا، دار الوفاء للنشر مصر د.ط.ت

68. هيرقليطس، الشذرات الكاملة، ترجمة وتعليق هدى الخولي، المؤسسة اليونانية للبحوث أثينا، 2013.

69. واصل، نصر فريد محمد، المدخل الوسيط لدراسة الشريعة الإسلامية والفقه والتشريع، المكتبة التوفيقية، مصر (د.ط.ت)

المجلات والدوريات:

المجلات:

1. الثقافة الإسلامية، وزارة الشؤون الدينية والأوقاف، الجزائر، العدد:08 السنة 2012
2. الشريعة والاقتصاد، المجلد :01 العدد:02 ديسمبر 2012
3. المجلة الاردنية في الدراسات الاسلامية، المجلد الخامس العدد الأول 1430هـ 2009
4. تطوير العدد الأول، مخبر تطوير، جامعة سعيدة، الجزائر، 2013
5.

الدوريات:

1. ارنست مايير، هذا هو علم البيولوجيا، ترجمة عفيفي محمد عفيفي، عالم المعرفة العدد:277 السنة: 2002
2. الزعيري، خالد أحمد، الخلية الجذعية، عالم المعرفة، الكويت العدد 348 السنة :2008
3. عطيه، أحمد عبد الحليم، وآخرون، الأخلاق التطبيقية. دفاتر فلسفية القاهرة .العدد: 9 السنة: 2015
4. نيكولاس وايت، السعادة، ترجمة: سعيد توفيق، عالم المعرفة، الكويت، العدد 405 السنة: 2013
5. ميكال زيمرمان، وآخرون، الفلسفة البيئية، ترجمة شفيق روميه، عالم المعرفة، الكويت، العدد:332 السنة 2006

قائمة المصادر والمراجع

المعاجم والقواميس:

1. ابن فارس، معجم مقاييس اللغة، تحقيق عبد السلام محمد هارون، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت 1979
2. ابن منظور، لسان العرب، إعداد وتصنيف: يوسف خياط، دار لسان العرب، بيروت
3. الأصفهاني، الراغب، المفردات في غريب القرآن، تحقيق فوان عدنان الداودي، دار القلم، الدار الشامية – دمشق بيروت **الطبعة** الأولى 1412 هـ
4. الجرجاني، الشريف، التعريفات، مكتبة لبنان، بيروت، طبعة جديدة 1985
5. الزبيدي، محمد مرتضى، تاج العروس من جواهر القاموس، تحقيق مصطفى حجازي، دار الهداية للطباعة والنشر والتوزيع،
6. الفيروز ابادي، القاموس المحيط، مؤسسة الرسالة، بيروت، الطبعة الثامنة، 2005

الموسوعات:

1. لالاند، اندريه، موسوعة المصطلحات الفلسفية، ترجمة: خليل احمد خليل، دار عويدات، بيروت. الطبعة الثانية.2001
2.

المراجع باللغة الأجنبية

1. Aulay Mackenzie, Andys.Ball,Sonia.R.Virdee, l'essentiel en Ecologie, Berti édition,2000 Paris

2. François Gros, l'ingénierie du vivant, Odile Jakob, paris.1990

3. Hans jonas, le droit de mourir, trad du l'allemand: Philippe ivernel rivages poche petite Biblotheque,Paris

4. Paul foulquié, Dictionnaire de la langue philosophique ,Puf .Paris 1962

5. Michela Marzano,L'éthique Appliquée, PUF 2 édit paris 2012

مواقع الانترنيت:

1. Center For Ethical Business Culture, Minneapolis
2. www.maaber.org
3. www.sistani.org/arabic/qa/0258
4. http://www.alhayat.com/m/opinion/438651

فهرس المحتويات

فهرس المحتويات:

مقدّمة.....أ
المبحث الأول: الأخلاق وإشكالية المفهوم..... 11
مدخل..... 11
الأخلاق..... 12
في الاشتقاق..... 12
في الاصطلاح..... 15
مستويات الأخلاق..... 18
الأخلاق العملية..... 19
العادات الأخلاقية Mœurs..... 19
الأخلاقية: moralité..... 19
الأخلاق النظرية..... 20
في الاشتقاق..... 21
في الاصطلاح..... 23
المبحث الثاني: الفلسفة و الأخلاق..... 30
مدخل..... 30
مصادرالقيم الخلقية..... 30
مستوى الممارسة أو الأخلاقية..... 31
سؤال القيمة الخلقية..... 31
أخلاق الخير والكمال:..... 33
سقراط..... 34
فيثاغورس..... 36
هيرقليطس..... 36
ديمقريطس 38
أخلاق السعادة..... 40

السعادة..... 41
أفلاطون و السعادة:..... 42
أرسطو والسعادة..... 44
المدرسة النفعية و السعادة..... 45
أخلاق الواجب..... 47
المبحث الثالث: العلم و الأخلاق..... 51
مدخل:..... 51
العلم والأخلاق..... 53
الاعتراض الأول:..... 53
الاعتراض الثاني:..... 55
الاعتراض الثالث :..... 55
الاعتراض الرابع:..... 56
المدرسة الاجتماعية وسؤال الأخلاق:..... 57
أوجست كومت 1798 /1857:..... 57
ليفي بريل1857/1939..... 59
الجسد والأخلاق..... 61
البيولوجيا والأخلاق..... 63
المبحث الأول: مفهوم الأخلاق التطبيقية 67
مدخل:..... 67
الأخلاق التطبيقية وسؤال التعريف:..... 68
مرجعيات الأخلاق التطبيقية:..... 71
الذاتية:..... 71
العقلانية:..... 72
الثورة المعرفية وإفلاس المعنى:..... 73
نهاية الايديولوجيا، والأنظمة الكليانية الشمولية:..... 76
النسبوية الأخلاقية..... 78

المشكلات الأخلاقية..... 79
المبحث الثاني: البيوتيقا..... 83
مدخل:..... 83
البيوتيقا Bioethics Bioéthiques..... 83
البيولوجيا و أصول الأزمة البيوتيقية..... 85
زراعة الأعضاء..... 91
الهندسة الجينية..... 92
الخلايا الجذعية Les cellules Souches..... 93
الاستنساخ..... 95
الموت الرحيم..... 96
أسس البيوتيقا 99
الاستقلالية Autonomie 99
مبدأ الإحسان..... 101
مبدأ عدم الإساءة..... 102
مبدأ العدل..... 102
المبحث الثالث أخلاقيات الوسط..... 105
مدخل..... 105
أخلاقيات البيئة..... 107
نظرية سينغر..... 113
نظرية ريغان..... 114
نظرية تيلور Paul. W.Taylor..... 115
الإيكولوجيا العميقة..... 115
المبحث الأول: الأخلاق القرآنية..... 123
مدخل..... 123
الأخلاق الكونية..... 126
التوحيد والأخلاق..... 127

الفطرة الأخلاقية..... 129
اجتماعية الأخلاق.....134
المبحث الثاني: علم الأصول والأخلاق.....139
علم الأصول 139
الأصول في علم الأصول.....141
القرآن الكريم..... 141
السنة النبوية.....144
الإجماع.....145
القياس 147
علم الأصول والمقاصد.....149
المبحث الثالث الفقه والأخلاق.....155
فقه الأخلاق، وأخلاق الفقه.....155
الفقه في اللغة 155
الفقه اصطلاحا..... 157
مجال الفقه.....157
فقه العبادات..... 158
فقه المعاملات..... 170
المبحث الأول: الفقه والاجتهاد.....175
الفقه واليومي..... 175
النص والاجتهاد 180
الاجتهاد..... 182
الفقه الإسلامي المعاصر 187
المبحث الثاني: المدارس الفقهية.....191
مدخل..... 191
المدرسة الحنفية 191
المدرسة الشافعية..... 195

المدرسة الحنبلية..... 198
مدرسة الشيعة الإمامية..... 200
الموت:..... 203
تغيير الجنس:..... 204
المبحث الثالث: المدرسة المالكية.....206
مدخل.....206
المبحث الأول: الفقه و الفلسفة النظرية.....215
مدخل:.....215
ابن رشد الجد..... 220
ابن رشد الفيلسوف..... 222
المبحث الثاني: المدرسة المالكية وفلسفة الواقع (النوازل).....227
مدخل:.....227
النوازل:.....227
أولا: الدراسات القديمة.....230
مسائل ابن زرب..... 230
فتاوى ابن رشد 231
كتاب مذاهب الحكام في نوازل الأحكام..... 231
نوازل البرزلي..... 231
المعيار المعرب والجامع المغرب عن فتاوى علماء إفريقية والأندلس والمغرب 231
نوازل العلمي..... 232
نوازل التسولي..... 232
ابن فودي 233
نوازل الوزاني..... 233
فتاوى ابن عليش..... 234
ثانياً : الدراسات المعاصرة..... 234
المدخل إلى فقه النوازل 234

فقه النوازل، قضايا فقهية معاصرة..... 235
مستجدات فقهية في قضايا الزواج والطلاق..... 235
فقه النوازل دراسة تأصيلية تطبيقية 235
المسألة السياسية:..... 236
المبحث الأول: المالكية و المسائل المعاصرة.....240
محمد العلمي..... 241
الشيخ أحمد حماني..... 243
المبحث الثاني: المالكية وأخلاقيات البيئة.....249
مدخل.....249
البيئة الجامدة:..... 251
البيئة الحية..... 253
حقوق الحيوان في الشريعة الاسلامية:..... 255
حق الحياة:..... 256
الحق في الغذاء: 258
حق الكرامة:..... 260
المأسسة الشرعية للأخلاق التطبيقية:[الحسبة]..... 263
الخاتمة:.....268
قائمة المصادر والمراجع.....274
فهرس المحتويات.....284