African Journal of Advanced Studies in Humanities and Social Sciences (AJASHSS)
المجلة الإفريقية للدراسات المتقدمة في العلوم الإنسانية والاجتماعية
Online-ISSN: 2957-5907
Volume 2, Issue 2, April-June 2023, Page No: 308-324
Website: https://aaasjournals.com/index.php/ajashss/index
Arab Impact factor 2022: 1.04 SJIFactor 2022: 4.338 ISI 2022: 0.510

التّمثّلات القيميّة من المدوّنة الفقهيّة إلى العقديّة

د. سلوى بن أحمد *
قسم أصول الدّين، جامعة الزّيتونة، تونس

Value Representations from The Jurisprudential Code to The Doctrinal

Dr. Saloua Ben Ahmed *
Department of Fundamentals of Religion, Zaytouna University, Tunisia

*Corresponding author salouabenahmed22@gmail.com *المؤلف المراسل
تاريخ الاستلام: 2023-03-20 **تاريخ القبول:** 2023-04-18 **تاريخ النشر:** 2023-04-24

الملخص

ارتأينا من خلال هذه الدّراسة أن نوضّح هيكل البناء القيمي في الشّريعة الإسلامية أساسا ومقصدا وذلك على مستويين، الأوّل فقهي على اعتبار وأنّ المنظومة الفقهيّة اعتنت بالجانب القيمي من خلال القواعد الفقهيّة التّي أسّست لسلوك الفرد وأخلاقه بصفة جليّة وأخرى خفيّة، غير أنّه قد أُهْمِل الجانب المقاصدي في المقابل، الأمر الذّي أدّى إلى انتكاسة في هذا المبحث الذّي وقف على أعتاب الحلال والحرام وفق الدّائرة الفقهيّة، وجعل من إدراج الجانب الأخلاقي ضمن المراتب الأولى للبنية التّشريعيّة حاجة ملحّة.

وأمّا المستوى الثّاني فهو الجانب العقدي الذّي تشخّصت من خلاله التّمثّلات القِيَميّة ضمن دائرة الحسن والقبح على نحو سياقين، سياق مادّي شكلي تناولته المباحث الكلاميّة لأبرز الفرق العقديّة كالمعتزلة والأشعريّة، وسياق مضموني تطبيقي تجلّى كثيرا مع أهل الذّوق ابتداء من حدّ التّصوّف وصولا إلى الممارسة بشكل متفاوت بتفاوت المقامات والأحوال.

الكلمات المفتاحية: القيم، الشّريعة الإسلاميّة، الفقه، العقيدة، التّصوّف.

Abstract

We decided through this study to clarify the basics and purposes of the value building structure in Islamic law mainly on two levels. the first is jurisprudential on the grounds that the jurisprudential system took care of the value side through the jurisprudential rules that established the behavior of the individual and his ethics in a clear and hidden manner. However, the intentional side was neglected in return. This led to a setback in this topic, which stood on the threshold of halal and haram according to the jurisprudential circle, and made the inclusion of the moral side among the first ranks of the legislative structure as an urgent need. The second level is the doctrinal aspect through which the value representations within the circle of good and ugliness are diagnosed in two contexts. A formal material context dealt with by the verbal investigators of the most prominent doctrinal groups such as the Mu 'tazilah and Ash 'ariya, and an applied context that was very much evident with the

people of taste, starting from the limit of mysticism to practice, varying according to the varying status and conditions

Keywords: Values, Islamic law, jurisprudence, doctrine, Sufism.

مقدمة:

يرتكز الوجود الإنساني والبناء الحضاري على جملة من الأساسيّات المُحدّدة للفعل البشري والضّابطة له وتُمثّل القيم الإنسانيّة عامّة هذا الضّابط المُوجِّه للسّلوك، والذّي يُضفي بصمة الوجود العيني والاجتماعي النّاشد للوجود الإيتيقي، في بعده الإنساني عامّة والإسلامي خاصّة.

إنّ الصّراع الحضاري والثّقافي للمجتمعات يقوم أساسا على آليّتي العقل والفعل، ما جعل التّجارب الأنطولوجيّة التّي يعيشها الفرد، تتّسم في غالبها بالعنف والأنانيّة، وهي أشكال معياريّة تُسهم في بناء مجتمعات ما، مقابل تحطيم أخرى، ولقد أثبت التّقدّم العلمي الكبير بمختلف حقوله والذي تشهده الإنسانية اليوم ذلك، ما أسهم في اغتراب الإنسان وسقوطه في اللاّ أخلاقيّة، الأمر الذّي جعل من إحياء مبحث القيم والبحث فيه أمرا ملِحّا.

وعليه، كيف تمّ بلورت المسألة القِيَمِيّة في ثنايا الشّريعة الإسلاميّة فقهيّا وعقديّا؟

وهل تتوقّف العلاقة القائمة بين الفقه والقيم الإسلاميّة عند حدود الحلال والحرام أم أنّها تتجاوز ذلك؟

وكيف تجسّدت هذه القيم من خلال التّصوّف الإسلامي؟ وهل توقّفت عند حدود النّظريّة الذّوقيّة أم تجاوزت ذلك إلى المنحى التّطبيقي والممارسة؟

أولًا: القيم الإسلاميّة بين المعنى اللّغوي والاصطلاحي

1- معنى القيم في اللّغة:

القيم جمع قيمة، وقد ذكر صاحب لسان العرب أنّ "القيمة هي ثمن الشّيء، يُقال تقاومُوه فيما بينهم، وإذا انقاد الشّيء واستمرّت طريقته فقد استقام لوجه، وتبيّنت قيمته، وقيمة الشّيء قدره"[1].

وأمر قيّم بمعنى مستقيم، وقد ورد في سورة الأنعام الآية 161 قوله تعالى **"دينا قيّما"** أي مستقيما لا عوج فيه، ويُوضّح الأصفهاني (الرّاغب ت502ه/ 1108م) ذلك قائلا أنّه دين ثابتٌ مقوّم لأمور معاشهم ومعادهم.

2- القيم في الاصطلاح:

لا نكاد نجد في الحقيقة تعريفا دقيقا لمصطلح القيم الإسلاميّة في المدوّنات السّابقة، على اعتبار وأنّهُ من المصطلحات الحديثة والمعاصرة، ويمكن أن نذهب للقول بأنّه مجموعة من المُثُل العليا والغايات والضّوابط والمعايير لسلوك الفرد، مصدرها الخالق عزّ وجلّ، وهذه القيم عامّة كما رآها الجرجاني هي معايير اجتماعيّة ذات صبغة انفعاليّة قويّة وعامّة، تتّصل من قريب بالمستويات الخُلُقيّة التّي تقدّمها الجماعة، ويمتصّها الفرد من بيئته الاجتماعيّة الخارجيّة ويقيم منها موازين يبرّر بها أفعاله ويتّخذها هاديا ومرشدا، وتنتشر هذه القيم في حياة الأفراد فتحدّد لكلّ منهم خلانه وأصحابه وأعداءه[2]، وهو ما يسمح لنا بالقول أنّها مقوّم أساسي يُحدّد علاقة الإنسان بخالقه أوّلا وبنفسه ثانيا وبأفراد بنيه ثالثا، مُتضمّن لغايات ووسائل معيّنة.

وعليه، فالقيم الإسلاميّة هي مجموعة المبادئ التّي توجّه سلوك الإنسان عامّة والمستَمدّة من كتاب الله وسنّة رسوله صلّى الله عليه وسلّم (أي الحكم الشّرعي)، يلتزم بها الفرد عمليّا وفكريّا (وهذا بعد سلوكي على اعتبار تمييز الإنسان هذا الكائن العاقل بين الحسن والقبيح).

[1] ابن منظور، جمال الدّين، لسان العرب، دار صادر، ط دت، ج3783/5.

[2] الجرجاني، الشّريف، التّعريفات، دار الكتب العلميّة، بيروت، ط/ دت، ص22.

ومن جهة أخرى يرى عبد الرّحمان حسن حبنكه الميداني أنّ القيم وقد أطلق عليها مصطلح الخُلُق صفة مستقرّة في النّفس- فطريّة أو مكتسبة-ذات آثار في السّلوك محمودة أو مذمومة[1]، الأمر الذّي جعل بعض الباحثين يُشدّدون على أنّها مجموعة الأخلاق التّي تصنع نسيج الشّخصيّة الإسلاميّة وتجعلها متكاملة قادرة على التّفاعل الحيّ مع المجتمع وعلى التّوافق مع أعضائه، وعلى العمل من أجل النّفس والأسرة والعقيدة[2].

وبناء على ما سبق يمكن أن نخلص إلى أنّ القيم عامّة هي مكوّن نفسي أساسه المعرفة والعقل والوجدان مستمدةّ من التّعاليم الدّينيّة، ويُترجم التّطبيق العملي لها من خلال السّلوك الصّريح أو الضّمني، وكذلك اللّفظي أو الغير لفظي، وهو ما يؤكّد أنّها عِلم عمليّ بامتياز يُوافق بين الفكر والفعل.

ثانيًا: القيم في فقه الشّريعة الإسلاميّة:

1- القيم الإسلاميّة بين الذّاتيّة والثّبات والشّموليّة:

يُمثّل الدّين الإسلامي منبع القيم الإنسانيّة، على اعتبار أنّ الوحي هو الذّي حدّد معالم هذه القيم وألزم النّاس بها كالتزام خُلُقي يسموا فوق المنفعة، والمصلحة الخاصّة، واللّذة، وحتّى العقل، حتّى أضحت تُمثّل السّعادة التّي وُعِد بها المتّقين في الدّارين، وهي أساسا لا تتعارض مع الفطرة الإنسانيّة، فالإسلام جاء يخاطب العقل ويسير مع حاجات النّفوس السّليمة في كلّ أحكامه وضوابطه[3]، وقد ورد في آي الذّكر الحكيم قوله تعالى **(فأقم وجهك للدّين حنيفا فطرت الله التّي فطر النّاس عليها لا تبديل لخلق الله ذلك الدّين القيّم ولكن أكثر النّاس لا يعلمون)**[4].

وبناء عليه يتجلّى التّوافق التّام من جهة بين الإسلام كدين، وبين القيم كأخلاق عامّة أساسها الفطرة السّليمة، والتّي تُبنى عليها مختلف جوانب الحياة، ومن جهة أخرى التّوازن الذّي أسّسه الإسلام من خلال القيم المادّيّة التّي تُنظّم حياة الفرد بالتّالي المجتمع، إلى جانب القيم المعنويّة أو الرّوحيّة التّي تُأسّس للدّار الباقية (دار القرار/ الآخرة)، وما تستلزمه من غايات سامية، يقول تعالى **(وأوحينا إليهم فعل الخيرات)**[5] ويمكن أن نقول أنّ الخيرات هنا هي القيم التّي يتبنّاها الفرد أخلاقيّا يؤسس من خلالها طريقه الذّي اختاره.

وفي موضع آخر **(ونفس وما سوّاها فألهمها فجورها وتقواها)**[6]، كلّ هذه الآيات وغيرها تبيّن أنّ القيم ذاتيّة تحمل حسنها وقبحها ما يُخوّل للفرد التّمييز بينها، وما يُساعد كذلك على اتّساق وتلاؤم طبيعة النّفس البشريّة معها، بمعنى أوضح تربية النّفس وتزكيتها من نزعات الشّرّ وصولا إلى الخيريّة التّي تسمو بالإنسانية أساس الحضارات، يقول مالك بن نبي " ليس من التّطرّف في شيء القول بصفة عامّة أنّ الحضارة تنتهي عندما تفقد في شعورها معنى الإنسان"[7]، وهذا الإنسان " هو أكمل مجال الحقّ، لأنّه الكون الجامع لجميع حقائق الوجود، هو العالم الأصغر الذّي انعكست في مرآة وجوده كلّ كمالات العالم الأكبر"[8].

تختلف الرّؤية الإسلاميّة للقيم في الحقيقة عن الكثير من الفلسفات الأخرى التي اعتبرت أنّ القيم مطلقة ونسبيّة ارتكازا على التّعريفات المختلفة للقيم، وخاصّة التّي ذهبت للقول بأنّها صفات من شأنها أن تجعل الشّيء يستحقّ التّقدير إمّا لذاته أو لأمر خارج عنه، فإن استحقّه لذاته كان مطلقا وإن استحقّه لأمر خارج عنه كان إضافيّا.[9]

---

[1] الميداني، عبد الرّحمان حسن حبنكه، الأخلاق الإسلاميّة وأسسها، دار القلم، دمشق،1999م، ج1/ ص8.
[2] قميحة، جابر، المدخل إلى القيم الإسلاميّة، دار الكتب الإسلاميّة، القاهرة-بيروت، ط1/ 1984، ص41.
[3] حجازي، محمّد محمود، التّفسير الواضح، دار الكتاب العربي، بيروت 1420هـ، ص214.
[4] الرّوم، الآية 3.
[5] الأنبياء، الآية 73.
[6] الشّمس، 8/7.
[7] بن نبي، مالك، تأمّلات، دار الفكر، دمشق،1401هـ، ص 185.
[8] عفيفي، أبو العلا، فصوص الحكم لمحي الدّين بن عربي، ص 36.
[9] العلواني، طه، القيم في الظّاهرة الاجتماعية، ص50.

غير أنّ القيم وفق الرّؤية الإسلاميّة ثابتة في وجودها تتعالى على الأشخاص والرّغبات، وهي الأساس الذّي يعتمد عليه كلّ بناء إنساني، والغاية التّي ينبغي أن يكون عليها، وذلك لخاصّيتها الفريدة في إذابة نزعة الشّر من النّفس وتنمية الإنسان والارتقاء به إلى مراتب الكمال الخُلُقي والعقلي.

ويُفسّر الخطيب في كتابه القيم الحضاريّة في الإسلام عصمة القيم الإسلاميّة وثباتها رغم تغيّر الأحوال والظروف، فيردّها إلى كونها قد تحقّقت من خلال معرفة الوحي، يقول "إذن ليس إلى الرّأي والهوى، وليس إلى العقل البشري بلا قاعدة ولا ضابط، وليس إلى المصلحة كما يتصوّرها النّاس غير محكومة بأصل من دين الله، وليس إلى أي اعتبار آخر غير اعتبار واحد هو الوحي المعصوم" [1]، وبما أنّ مصدرها يعلو فوق الإنسان وقدراته، والله هو الذّي يعطي قيمة الأشياء والأفعال، فممّا لا شكّ فيه أنّ هذه الخاصية تنطبق وتميّز فقط القيم الإسلاميّة دون غيرها وذلك للطّابع الشّرعي الذّي صبغها.

إنّ القيم الإسلاميّة مبادئ ثابتة لا تتغيّر بتغيّر الزّمان والمكان كما سبق وذكرنا، وهي من ناحية أخرى شاملة ومتكاملة كما ذهب إلى ذلك طه عبد الرّحمان، فلا تخصّ صلاح الفرد الواحد ولا الأمّة الواحدة، وإنّما تبتغي صلاح البشريّة قاطبة، بل تبتغي صلاح جميع المخلوقات التّي في العالم[2]، ومنها على سبيل الذّكر القيم التّي تقوم عليها علاقة الإنسان بربّه كالعبادة مثلا، وهي غير قابلة لأيّ اجتهاد في أيّ باب من الأبواب من حيث القيام بها أو التّرك، إلى جانب القيم التّي تحدّد علاقة الإنسان بأخيه الإنسان من باب التّعايش والتّفاعل كالعدل والحرّيّة والإحسان والمسؤوليّة إلى غير ذلك...

وبناء على ما سبق، يُمكن الانتباه إلى ارتباط القيم الإسلاميّة بالحكم الشّرعي والذّي ينقسم إلى خمسة أقسام وهي الواجب والمندوب والمحرّم والمكروه والمباح، ما جعلها موصوفة بالثّبات دون النّسبيّة والتّغيّر، على اعتبار وأنّ ما تعلّق مباشرة بالحلّيّة والحرمة (الحلال والحرام) مبادئ مجزوم فيها ثابتة تحفظ للنّاس مصالحهم بمختلف أطيافهم ومشاربهم، وأمّا ما بينها (المندوب والمكروه والمباح) فتبقى مرنة ويبقى للإنسان حقّ الاختيار والتّصرّف فيها وفق رغباته ومصالحه، على ألاّ يتجاوز ذلك إلى مرتبة التّحريم.

وبناءً عليه، عملا على مقتضى الشّرع ومراعاة لحقّ النّفس وحقّ الغير وتصحيحا للسّلوك أصلا ومقصدا ووسيلة، ووقوفا على مقاصد الشّرع في حفظ الكلّيات الخمس: الدّين(يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آَمَنُوا اتَّقُوا اللَّهَ حَقَّ تُقَاتِهِ وَلَا تَمُوتُنَّ إِلَّا وَأَنْتُمْ مُسْلِمُونَ)[3]، والنّفس(وَلاَ تُلْقُواْ بِأَيْدِيكُمْ إِلَى التَّهْلُكَةِ)[4]، والعقل(إِنَّمَا الْخَمْرُ وَالْمَيْسِرُ وَالْأَنْصَابُ وَالْأَزْلَامُ رِجْسٌ مِنْ عَمَلِ الشَّيْطَانِ فَاجْتَنِبُوهُ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ)،[5] والنّسب (وَمِنْ آَيَاتِهِ أَنْ خَلَقَ لَكُمْ مِنْ أَنْفُسِكُمْ أَزْوَاجًا لِتَسْكُنُوا إِلَيْهَا وَجَعَلَ بَيْنَكُمْ مَوَدَّةً وَرَحْمَةً إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآَيَاتٍ لِقَوْمٍ يَتَفَكَّرُونَ)[6]، والمال(وكُلُواْ وَاشْرَبُواْ وَلاَ تُسْرِفُواْ إِنَّهُ لاَ يُحِبُّ الْمُسْرِفِينَ)[7].

وتأسيسا على ما سبق، فإنّ المبدأ الذّي تنطلق منه القيم الإسلاميّة هو مبدأ تحصيل المعيّة الإلهيّة، قال الغزالي رحمه الله "إن مقصود الشّرع من الخُلق خمسة، 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." [8]

ويمكن تقسيم القيم الإسلاميّة إلى أربعة أنساق وهي القيم العقديّة أو الرّوحيّة والتّي تتضمن أصول الإسلام وقواعده المتمثّلة في الإيمان بالله وكتبه وملائكته ورسله واليوم الآخر.

---

[1] الخطيب، محمّد عبد الفتّاح، القيم الحضاريّة في الإسلام، دار البصائر، ط1/2011،

[2] عبد الرّحمان، طه، سؤال الأخلاق: مساهمة في النّقد الأخلاقي للحداثة الغربيّة، المركز الثّقافي العربي، الدّار البيضاء، المغرب، ط1/ 2000، ص158.

[3] آل عمران، 102.

[4] البقرة، 195.

[5] المائدة 90.

[6] الرّوم 21.

[7] الأعراف، 31.

[8] الغزالي، أبو حامد، المستصفى، دار الكتب العلميّة، ط1/ 1413هـ - 1993م، ص174.

القيم الأخلاقيّة: وهي التّي تتضمّن الفضائل التّي يجب أن يتحلّى بها الفرد و الرّذائل التّي يجب أن يتجنّبها ويتخلّى عنها.

القيم العمليّة وهي نوعان تعبّديّة وتعامليّة، الأولى تنظّم علاقة الإنسان بربّه، والثّانية تنظّم علاقة الإنسان بأخيه الإنسان.

القيم الجماليّة: وهي قيمة فنّيّة بالأساس، من خلالها يتدبّر الإنسان ملكوت الله وعظمة خلقه و بديع صنائعه.

2- مصادر القيم الإسلاميّة:

تقوم الرّؤية الإسلاميّة للقيم على القاعد الفقهيّة الأصيلة "تحقيق المصلحة ودرء المفسدة" مع مراعاة تطبيقها بصورة متوازنة لا يطغى فيها جانب على جانب، وتُسْتَقى القيم الإسلاميّة عامّة من المصادر الأساسيّة للتّشريع الإسلامي والتّي هي:

أ- القرآن الكريم:

وهو "كلام الله المُعجز المُنزل على خاتم الأنبياء والمرسلين بواسطة الأمين جبريل عليه السّلام المكتوب في المصاحف، المنقول إلينا بالتّواتر، المتعبّد بتلاوته، المبدوء بسورة الفاتحة، والمُختتم بسورة الناس"[1]، ويُمثّل المصدر الأوّل للتّشريع الإسلامي، وهو بذلك المنبع الرّئيسي للقيم الإسلاميّة من خلال الآيات الكريمات التّي ألمّت بمنهج النّشاط الإنساني بمختلف وجوهه، والتّي اعتنت بالأحكام والعبادات والمعاملات، والتّي من خلالها قرّر النّسيج القِيمي الذّي تقوم عليه العلاقات بين الأفراد والمجتمعات والشّعوب.

ب- السّنة النّبويّة:

هي كلّ ما نُقِل عن رسول الله صلّى الله عليه وسلّم من أقوال وأفعال وتقرير، وصفات خَلْقية وخُلُقية، سواءً أكان ذلك قبل البعثة أم بعدها[2]، وهي المصدر الثّاني من مصادر التّشريع الإسلامي ومن خلالها بيّن الرّسول صلّى الله عليه وسلّم ما جاء مجملا في القرآن الكريم وخصّص وقيّد ما احتاج للتّخصيص والتّقييد، كما قد أتى بأحكام لم يتعرّض لها القرآن الكريم.

وتتجسّد منظومة القيم الإسلاميّة في السّنّة النّبويّة قولا وفعلا وقد قال تعالى (لقد كان لكم في رسول الله أسوة حسنة لمن كان يرجوا الله واليوم الآخر وذكر الله كثيرا)[3].

ج- **الإجماع:**

عرّفه الجرجاني أنّه "اتّفاق مجتهدي أمّة محمّد صلّى الله عليه وسلّم في عصر من العصور على أمر ديني"[4]، وأضاف بعض المجتهدين في تعريفات أخرى "بعد وفاة الرّسول صلّى الله عليه وسلّم" على اعتبار وأنّ الإجماع لا ينعقد في حياته صلّى الله عليه وسلّم.

ويعتبر الإجماع المصدر الثّالث من مصادر التّشريع الإسلامي ومن مصادر استنباط القيم في الإسلام كذلك، ولهذا حدّد أهل العلم شروطا يجب أن تتوفّر في المجتهد وهي أن يكون عالما باللغة العربيّة وقواعدها، وعارفا بأسباب النّزول، وأن يكون مطّلعا على تاريخ التّشريع الإسلامي وعارفا بالنّاسخ والمنسوخ.

د- القياس:

اعتبره العلماء المصدر الرّابع للتّشريع الإسلامي، يقول تعالى (ولو ردّوه إلى الرّسول وإلى أولي الأمر منهم لعلمه الذّين يستنبطونه منهم)[5]، وقد عرّفه البيضاوي بأنّه "إثبات حكم معلوم في معلوم آخر

---

[1] الصّابوني، محمّد علي، التّبيان في علوم القرآن، جاكرتا- دار الكتب، ط /دت، ص8.

[2] المقدسي، أبو محمّد بن قدامة، روضة النّاظر وجنّة المناظر، مؤسّسة الرّيّان للطّباعة والنّشر، ط2002/2، ج274/1.

[3] الأحزاب، 21.

[4] الجرجاني، علي بن محمّد الشّريف، التّعريفات، مكتبة لبنان، بيروت، 1985م، ص8.

[5] النّساء 83.

لاشتراكهما في علّة الحكم عند المثبت"[1]، وذهب ابن الحاجب إلى أنّه "مساواة فرع لأصل في علّة حكمه"[2].

وقد تعدّدت تعريفات القياس لأنّ هذه العمليّة من الأمور الدّقيقة في ضبطها، حتّى أنّ البعض ذهب للقول بعدم إمكانية تحديد تعريف دقيق للقياس، وذلك لأنّ الوفاء بشرائط الحدود في تعريفه شديد، ومنهم الإمام الجويني (-1085م/ 478ه)، والذّي يقول في البرهان "وكيف الطّمع في حدّ ما يتركّب من النّفي والإثبات والحكم والجامع؟ فليست هذه الأشياء مجموعة تحت خاصّيّة نوع، ولا تحت حقيقة جنس."[3]

ويُفسّر الزّحيلي أنّ عمليّة القياس مظهرة للحكم وليست مثبتة له، وأنّ العلّة هي أساس الحكم وأنّ عمل المجتهد هو إظهار الحكم على الفرع بسبب اتّحاد العلّة بين الفرع والأصل[4]، بالتّالي فإنّ في الأخذ بالقياس تحقيق لمصالح العباد وهو مقصود الشّرع، وتحقيق المصلحة هو عين مقصود النّسيج القِيَمِي في الإسلام وبما أنّ وقائع النّاس غير محدودة ولا متناهية، فإنّ القياس بخاصّيّته الاجتهاديّة في استخراج الحكم يساير مختلف الوقائع المتجدّدة، بالتّالي هو معين هام لاستنباط القيم الإنسانيّة في الإسلام.

هـ - العرف:

يعتبر العرف مصدرا أساسيّا لاستنباط الأحكام الشّرعيّة والقيم الإسلاميّة، وشرط صحّته عدم مخالفته للنّص، فلا يصحّ للفقيه أن يجعل ما يجري به العرف الفاسد أمرا مشروعا ويجوّزه إلاّ في حالة الضّرورة ليأخذ بذلك صفة الرّخصة، ويؤكّد الشّيخ الخضر حسين على هذا جازما أنّ "العرف يراعَى في القضاء والفتوى، وليس للفقيه أن يُفتي أو يقضي بما جرى به العرف المخالف لأصل من أصول الشّريعة إلاّ أن تدعوا إلى ما جرى به العرف ضرورة، فيكون الحكم مبنيّا على مراعاة الضّرورة ويدخل في قبيل الرّخصة التّي يقرّرها الفقيه على سبيل الاجتهاد".[5]

وبناء على ما سبق فإنّ العرف ليس دليلا شرعيّا مستقلاّ، وإنّما يُتوصّل به إلى فهم المقصد من عبارات النّصوص، وكلّ عرف لا يخالف قواعد الشّرع وأدّى إلى مصلحة، عُدّ قيمة لها سلطانها على سلوكيّات النّاس وأخلاقهم.

و- المصالح المرسلة:

وهي مصدر من مصادر استقاء القيم على اعتبار وأنّها "كلّ منفعة داخلة في مقاصد الشّارع دون أن يكون لها أو لجنسها القريب شاهد بالاعتبار أو الإلغاء"[6]، وقد نوّه الإمام البوطي إلى اختلاف المصطلحات والتّسميات في هذا الباب فقال أنّ من نظر إلى جانب المصلحة المترتّبة عليها سمّاها المصالح المرسلة، ومن نظر إلى جانب الوصف المناسب الذّي يستوجب ترتيب الحكم عليه تحقيق تلك المصلحة سمّاها بالمناسب المرسل، ومن نظر إلى جانب بناء الحكم على الوصف المناسب أو المصلحة أي المعنى الصّدري عبّر عنها بالاستصلاح أو الاستبدال[7].

ثالثا: سؤال القيم بين الحكم والمقصد

1- ملامح القيم والأخلاق في القواعد الفقهيّة:

تتجلّى النّزعة الأخلاقيّة في عدّة قواعد فقهيّة كلّيّة، ومن المعلوم أنّ القواعد الكبرى المتفق عليها بين المذاهب هي خمسة وهي على التّوالي الأمور بمقاصدها، والضرر يزال، والمشقة تجلب التيسير، واليقين لا يزول بالشك، والعادة محكمة.

---

[1] البيضاوي، منهاج الوصول، ص54.
[2] ابن الحاجب، مختصر ابن الحاجب، 5/3,
[3] الجويني، البرهان، 2/ 489.
[4] الزّحيلي، وهبة، أصول الفقه الإسلامي، دار الفكر المعاصر، بيروت، ط1/ 1996، ص603.
[5] خلاف، عبد الوهّاب، علم أصول الفقه، دار الزّهراء للنّشر والتّوزيع، الجزائر، ط1/1990، ص91.
[6] البوطي، محمّد سعيد رمضان، ضوابط المصلحة في الشّريعة الإسلاميّة، الدّار المتّحدة للطّباعة والنّشر، سوريا، ط دت، ص288.
[7] البوطي، ضوابط المصلحة، ص284.

والحقيقة أنّ هذه القواعد تجمّلت بجزئيّات النّصوص الشّرعيّة ذات الصّبغة الأخلاقيّة، فكانت قد اهتمّت بضبط سلوكه ظاهريّا، غير أنّها كذلك قد اهتمّت بسلوكه الباطني الذّي ينعكس من خلاله المدى الخُلُقي المتمكّن في نفسه وروحه.

ويمكن بداية أن نتناول بالدّراسة والتّحليل المدّ الأخلاقي في القاعدة الفقهيّة "الأمور بمقاصدها"، وقد أسّست هذه القاعدة على أساس الحديث الشّريف" إنما الأعمال بالنيات، وإنما لكل امرئ ما نوى"[1] ويُعاضَدُ هذا المعنى بالعديد من آيات الذّكر الحكيم التّي أشارت لنيّة المرء في أعماله، منها قوله تعالى (وما أمروا إلا ليعبدوا الله مخلصين له الدين حنفاء ويقيموا الصلاة ويؤتوا الزكاة وذلك دين القيمة)[2] وقوله (لا يؤاخذكم الله باللغو في أيمانكم ولكن يؤاخذكم بما كسبت قلوبكم)[3]، وبناء على ذلك تُعدّ النّيّة الباعثة على العمل إحدى موضوعات الأخلاق الإسلامية المندرجة ضمن أسس القيم في السلوك الأخلاقي، على اعتبار وأنّ النّيّة قد عدّت مصدراً للحسن والقبح وفقا للمنظور الإسلامي.

ويمكن اعتبار النّيّة قوام القيم الإسلاميّة فهي تحيي الفعل وتنمّيه في القلوب السّليمة، ولا يخفى أنّ لها أثراً تكوينياً غير اعتباري في الفعل الصادر عنها، ومن ثمّة في درجة كمال الإنسان وسلامة قلبه، لذلك فإن الفعل النّابع من النّية السليمة لا يوصل صاحبه إلى الدّرجات العليا للأخلاق، وعليه، يستقي العمل قيمته الأخلاقية من النّيّة، وبقدر ما اتّصفت بالسّلامة تمكّنت من تحقيق الارتباط الوثيق بالله تعالى.

أمّا بقيّة القواعد الفقهيّة فالأثر الأخلاقي فيها يحتاج إلى تمعّن لاكتشافه فليس ظاهريّا ولا صريحا ولكنّه قائم الذّات وعميق التّواجد، فمثلا قاعدة "الضّرّ يزال" بناء على حديثه صلّى الله عليه وسلّم "لا ضرر ولا ضرار" وذلك استنادًا لمبدأ جلب المصلحة ودرء المفسدة في الأفعال الغير متّصفة بالجناية، على اعتبار وأنّ الجناية على النفس أو البدن مما شرع فيه القصاص كما أكّد على ذلك البوطي في كتابه ضوابط المصلحة في الشّريعة الإسلاميّة، لأن الجنايات لا يقمعها إلا عقوبة من جنسها[4]، وهو قوام الانسجام مع الجانب الأخلاقي الذّي يسوّغ لدفع مفسدة أكبر دون جلب مصلحة في حدّ ذاتها كستر عرض مسلم إذا سئل الفرد عن معصية فكذب، وهو ما يؤسّس لركن أساسي في نظرية الأخلاق الإسلامية، يؤطر علاقة الفرد بالغير، ويرسم واقعية فلسفة الأخلاق في الإسلام، التي تراعي الجمع بين مصالح الفرد ومصالح المجموعة.

وضمن نفس الإطار سيقت قاعدة "العادة محكمة" على اعتبار وأنّها تبين أثر الاعتياد أو العادة في الحكم على الأفعال، يقول الشيخ زروق في سياقها "ما جبلت عليه النفوس، فلا يصح انتفاءه عنها بل يكون ضعفه وقوته فيها ويصح تحويله عن مقصد لغيره"[5]، كالطّمع لتعلّق النّفس بما عند الله توكّلا ورجاء.

و"المشقّة تجلب التّيسير" إسقاطا للحرج على المكلّف، وتكمن وظيفتها الأساسيّة في استكمال بناء فلسفة الأخلاق الإسلامية، والتّي تتجلّى بقوّة من خلال وضعية الاستثناء التّي تتميّز بها هذه القاعدة في القانون الأخلاقي الإسلامي، والتي تتناسب مع طبيعة الإنسان وأحواله وقدراته.
ومن جهة أخرى احتملت القاعدة الفقهيّة "اليقين لا يزول بالشّك" وجها من وجوه البناء القيمي، من خلال أثر اليقين والشك في بناء الأحكام الإسلامية، والحكم على أفعال المكلفين، فالشك ملغى في الشريعة، كما أُلغي اعتبار المشكوك فيه، استصحابا لليقين وجوبا، مع جعله أصلا استدلاليا أخلاقيا يجب البناء عليه والعمل به، ما لم يوجد ما دلّ على خلافه، ويمكن جزما اعتبار القواعد الفقهيّة مداخل لقواعد أخلاقيّة ترتكز بدورها على خطاب فقهي ما يسمح بترسيخ الهويّة الأخلاقيّة الإسلاميّة، ولكنّ ما سبق يقودنا

[1] أخرجه البخاري في صحيحه، كتاب بدء الوحي، باب بدء الوحي حديث رقم 54.
[2] البيّنة، 5.
[3] البقرة، 225.
[4] البوطي، ضوابط المصلحة في الشّريعة الإسلاميّة، مؤسّسة الرّسالة، بيروت، 1990م، ص77.
[5] قواعد التّصوّف، ص117.

للتّساؤل عن جدوى ملامح هذه القيم في القواعد الفقهيّة، دونما ترسيخ فعلي لهذه الأخلاقيّات ضمن الإطار العام تطبيقا وتكريسا من قبل الفرد الفقيه إلى العامّة، ما يجعلنا نتساءل كذلك حول أسباب سقوط مبحث الأخلاق من دائرة البحوث الفقهيّة كما سنبيّن على التّوالي.

2- النّسق الجزئي للقيم في المباحث الفقهيّة من السّبب إلى النّتيجة:

ركّزت المدوّنات الفقهيّة في غالبها على البعد الأصولي الحُكمي مهملة الجانب المقاصدي الذّي ينبثق منه البناء الأخلاقي المقرّر للفعل، يقول الشّاطبي "وإنّما عُني الفقهاء بتقرير الحدود والأحكام الجزئيّات التّي هي مظان التّنازع والمشاحة والأخذ بالحظوظ الخاصّة، والعمل بمقتضى الطّوارئ العارضة، وكأنّهم واقفون للنّاس في اجتهادهم على خطّ الفصل بين ما أحلّ الله وما حرّم، حتّى لا يتجاوزون ما أحلّ الله إلى ما حرّم، فهم يحقّقون للنّاس مناط هذه الأحكام بحسب الوقائع الخاصّة حين صار التّشاح ربّما إلى مقاربة الحدّ الفاصل، فهم يزعونهم عن مداخلة الحمى، وإذا زلّ أحدهم بيّن له الطّريق الموصل إلى الخروج عن ذلك في كلّ جزئيّة، آخذين بحجزهم تارة بالشّدّة وتارة باللّين، فهذا النّمط هو كان مجال الاجتهاد، وإيّاه تحرّوا، وأمّا سوى ذلك ممّا هو من أصول مكارم الأخلاق فعلا وتركا فلم يُفصّلوا القول فيه".[1]

ومفاد كلام الشّاطبي أنّ الفقهاء استنبطوا الأحكام الجزئية، واعتنوا بالحدّ الفاصل بين الحلال والحرام وأمَّا ما يخص الأخلاق ومنازلها، وكيفيّة تحقيقها والمحافظة عليها، فقد تركوه لجهد المكلّف لأنه عادة يستقل بمعرفتها وتطبيقها، فهو أمر متروك إذا لجهده الذاتي وقوة إيمانه، فالشريعة لا تلزمه بالمراتب العالية، إلّا أن يلتزمها بنفسه وهي في الحقيقة مراتب الإحسان التي حققها الصحابة ودأبت على الوصول إليها الجماعة الصّوفيّة الحقّة، وهذه المراتب هي التّي اصطلح الشّاطبي على تسميتها بالعزائم المكّيات.

وللتّخلّص من هذا النّسق الجزئي للإشكال القيمي داخل الدّائرة الفقهيّة المقاصديّة إلى النّسق الكّلي وجب العمل على إدراج وتقديم الجانب الأخلاقي في المراتب الأولى للبنية التّشريعيّة، كمقصد ضروري خاصّة في هذا الخضم العام المضطرب في مختلف المجالات الحياتيّة، والذّي جرّد البشريّة من النّزعة الإنسانيّة خاصّة في العصور الأخيرة.

وبما أنّ عمل الفقيه بقي داخل دائرة التّكليف مقتصرا على الحلال والحرام والأمور الشّكليّة ضمن عمليّة استخراج الحكم، نقد هذا الجانب عدّة باحثين وفلاسفة في العصر الحديث، ونادوا بسدّ هذه الثّغرة الفقهيّة، فمسائل الحلال والحرام مهما كانت بيّنة كما جاء في حديث المصطفى صلّى الله عليه وسلّم "إن الحلال بيّنٌ وإن الحرام بيّنٌ, وبينهما أمور مشتبهاتٌ لا يعلمهن كثير من النّاس, فمن اتقى الشّبهات فقد استبرأ لدينه وعِرضه, ومن وقع في الشّبهات وقع في الحرام كالرّاعي يرعى حول الحمى يوشك أن يرتع فيه, ألا وإنّ لكل ملك حِميً , ألا وإن حمى الله محارمُه ألا وإن في الجسد مضغةً إذا صلَحت صلَح الجسد كلّه, وإذا فسَدت فسَد الجسد كلّه، ألا وهي القلب"[2].

لقد بقي التّنصيص على الجانب الأخلاقي والعمل عليه غائبا بشكل كبير في المدوّنات الفقهيّة، ويؤكّد الغزالي هذا في كتابه الإحياء مشيرا إلى أنّ معنى الفقه قد تحوّل من المفهوم الحقيقي إلى جعله صورة دون معنى يقول "فمنهم فرقة اقتصروا على علم الفتاوى في الحكومات والخصومات وتفاصيل المعاملات الدّنيويّة الجارية بين الخلق لمصالح العباد، وخصّصوا اسم الفقيه بها وسمّوه الفقه، وعلم المذاهب، وربّما ضيّعوا مع ذلك الأعمال الظّاهرة و الباطنة، فلم يتفقّدوا الجوارح، ولم يخرسوا اللّسان عن الغيبة، ولا البطن عن الحرام ولا الرّجل عن المشي إلى السّلاطين، وكذا سائر الجوارح، ولم يَحرسوا قلوبهم عن الكبر والحسد والرّياء وسائر المهلكات".[3]

لقد بات من المفروض والمطلوب أن يتحوّل الدّرس الفقهي من الاقتصار على الإجابة عن الحلال والحرام إلى درجة أعمق، تتّصل مباشرة بالجوانب العقديّة والأخلاقيّة، بمعنى المساهمة في عمليّة التّرسيخ القيمي

---

[1] الشّاطبي، الموافقات في أصول الفقه، ص297.

[2] أخرجه البخاري في صحيحه، كتاب البيوع، باب الحلال بيّن والحرام بيّن وبينهما مشبهات، حديث رقم 1946، ج340/4.

[3] الغزالي، أبو حامد، إحياء علوم الدّين، 393/3.

داخل الأفراد والمجتمعات، من خلال إنتاج الحلول للأزمات الأخلاقيّة الكثيرة اليوم على اعتبار وأنّ الإسلام يملك رصيدا هامّا لا يحصى من القيم، والتّي وجب تكريسها واقعيّا، الأمر الذّي سيَحُول بالفقه الآمر والنّاهي عن حدود الحلال والحرام أو كما سمّاه طه عبد الرّحمان "الفقه الإئتماري" إلى فقه آخر بنكهة أخلاقيّة نأمن من خلالها على الدّين الإسلامي من جهة، وعلى المجتمعات الإسلاميّة من جهة أخرى، ألا وهو "الفقه الإئتماني" كما اصطلح على ذلك الرّجل في كتابه دين الحياء من الفقه الإئتماري إلى الفقه الإئتماني، ضمن مشروعه الهام في الأخلاق وفلسفة التّشريع.[1]

والحقيقة أنّ الانتكاسة التّي حصلت وجعلت من حظّ البحوث الأخلاقيّة والقيميّة ضمن الدّائرة الفقهيّة والتّركيز عليها من ناحية التّطبيق والإنفاذ، هو التّطوّر البطيء لعلم المقاصد والبحث فيه وركوده في أحيان كثيرة، فلا يخفى أنّ علم المقاصد هو النّاطق بالأنساق القيميّة المفرزة للأخلاق الإنسانيّة، ولكن للأسف قد ساهم هذا الرّكود المقاصدي في إقصاء الأخلاق من قسم الضّرورات، بالرغم من أنّ الدّين في أصله أخلاق والأخلاق هي أصل الدّين.

وإذا ما تتبّعنا النّسق التّطوّري لعلم المقاصد نلحظ سلامة ما سقناه سابقا، فقد كان تمام الاصطلاح على علم المقاصد كعلم مستقل اسما ومضمونا في القرن الثّالث هجري وقد برز خلاله الحكيم التّرمذي (ت235ه) الذّي اعتنى بتعليل أحكام الشّريعة ومن أهمّ مؤلّفاته في ذلك الحجّ ومقاصده، وكتاب علل الشّريعة وكذلك الصّلاة ومقاصدها.

ومع الإمام الجويني تطوّر علم المقاصد خلال القرن الخامس للهجرة مضمونا وعنوانا ويتجلّى ذلك في كتابه البرهان، وما يُحسب للرّجل أنّه أوّل من بلور التّقسيم الثّلاثي للمقاصد إلى ضروريّة وحاجيّة وتحسينيّة، في كتابه القياس ضمن الباب الثّالث منه، كما قد نبّه إلى بعض الضّروريّات وأشار إلى أنّها كليّة، كذلك إلى بعض قواعد المقاصد ومن ثمّة نبّه إلى بعض مقاصد الأحكام.

كما قد دعّم وساهم الإمام الغزالي وهو تلميذ الجويني، في تطوّر هذا العلم في هذه الفترة بكتابات وبحوث واضحة وثريّة، من أهمّها كتاب المستصفى في علم الأصول وكتاب شفاء العليل في بيان الشّبه والمخيل ومسالك التّعليل، وكان بدوره أوّل من وضع أطروحة الضّرورات الخمس في مبحث الاستحسان، وأضاف المكمّلات إلى أقسام المقاصد، وبيّن الطّرق التّي تعرف بها المقاصد.

والحقيقة أنّ القرنين السّادس والسّابع يمكن اعتبارهما مرحلة سبات لم يتطوّر فيها علم المقاصد، غير أنّه شهد توسّعا في الشّرح وإعادة صياغة وترتيب من خلال بعض العناوين المعروفة ككتاب المحصول للفخر الرّازي، وقواعد الأحكام للعز ابن عبد السّلام، دون أيّ مساس بالجوهر أو إضافة فيه.

ويعتبر القرن الثّامن هجري الفترة الهامّة لتطوّر علم المقاصد وبلورته كبحوث مستقلّة ومنسّقة، يتجلّى ذلك في كتابات الشّاطبي أحد أعلام تلك المرحلة، والذّي ارتبط اسمه بالمقاصد الشّرعيّة فكان كتاب الموافقات في أصول الفقه والمقاصد بحثا مستقلّا وشاملا، نحا فيه الرّجل منحى استقرائيّا زاوج بين النّقل والعقل، ما ساهم في إخراج علم المقاصد كعلم مستقلّ بذاته لدى الأصوليين.

وبعد هذه الفترات من السّلم الزّمني شهد علم المقاصد ركودا لم ينقضي إلاّ في العصر الحديث بعد ستّة قرون تقريبا خلال القرن الرّابع عشر، مع العلاّمة التّونسي محمّد الطّاهر بن عاشور الذّي خطّ كتاب مقاصد الشّريعة الإسلاميّة، لتتوسّع بذلك دائرة البحوث والدّراسات الأكاديميّة في المجال نقدا وتقويما، وقد صرّح بن عاشور في مقدّمة كتابه أنّه اقتفى أثر الشّاطبي وواصل عمله ليتمّم ما بدأه.

والمهمّ في الخضم أنّ ابن عاشور اهتمّ بمسألة القيم من خلال مقصد حفظ نظام الأمّة، بحيث تجاوز ببحثه مقاصد الفرد إلى اعتبار مقاصد الأمّة، وجعل الضّرورات الخمس غير مقتصرة على الأفراد فحسب بل يتعدّى اعتبارها في الأمّة أيضا، فأضحى الاهتمام بالمبرّرات الوجوديّة عوض المبرّرات العدميّة،

حيث سعى هذا العلم لحلّ مشاكل الإنسان فعلا وتطبيقا في حدود ما، بعيدا عن النّظريّات القائلة بالكلّيات الخمس إلى تطبيق الكّلّيات الخمس في حدّ ذاتها ضمن معان واسعة اهتمّت بالعدالة والحرّية والأسرة والمجتمع والأخلاقيّات عامّة، ولكنّها محتشمة في الآن نفسه.

وبناء على ما سبق، يتّضح جيّدا أنّ انشغال أهل الفقه بأفعال المكلّفين ومنافذ الأحكام الشّرعيّة وغياب منظومة القيم الأخلاقيّة كبنية شرعيّة وتشريعيّة في الآن نفسه، أضعف فاعليّة التّشريع الإسلامي تدريجيّا، الأمر الذي سمح وفتح الباب لاجترار قيم الآخر المساهمة في بناء مسارات الاغتراب الإسلامي، يقول صاحب المقدّمة "الإنسان إنّما هو إنسان باقتداره على جلب منافعه ودفع مضارّه واستقامة خلقه... وإذا فسد الإنسان في قدرته على أخلاقه ودينه فقد فسدت إنسانيّته، وصار مسخا على الحقيقة بهذا الاعتبار"[1]، ويقول طه عبد الرّحمان "إن الإنسان قد يكون مسلمًا أو بوذيًّا أو إفريقيًّا أو آسيويًّا أو ما إلى ذلك من الانتماءات الدينية والعرقية والجغرافية، ولكنه مع هذا يكون غربيًّا بفكره وسلوكه"[2].

إنّ الاغتراب الفكري والسّلوكي ما هو إلاّ نتيجة التّفكير التّقليدي والخوف الدّائم من المبادرة والتّقدّم سواء كان ذلك في البحث أو التّحليل أو الطّرح، ونسق تطوّر البحث في علم المقاصد خير دليل على ذلك، الأمر الذّي أحدث شرخا في المجتمعات الإسلاميّة بين الواقع والمنشود، استنادا على المنقول المفرغ من الفعل والخالي من المبادرة.

رابعاً: مسألة القيم في المقال الكلامي:

ربط المقال الكلامي لكلّ من المعتزلة والأشاعرة إشكاليّة القيم والأخلاق بمبحث التّحسين والتّقبيح العقليين، فكان لكلّ مذهب فلسفته الخاصّة في ذلك، والتّي ارتكزت على حجج وبراهين ومبرّرات تكاملت فكوّنت الدّرس الأخلاقي في علم الكلام الإسلامي.

وفي سياق مسألة القيم وتأصيلها لم تتّفق كلتا المدرستين في تحديد مصدريّة الأخلاق، فكان لكلّ واحدة وجهة نظر أساسها منهجها الفكري في ذلك نطرحه ضمن العنصرين المواليين.

1- القيم والأخلاق في المقال الاعتزالي:

يذهب المعتزلة للقول أنّ معيار تحديد القيم والأخلاق ذاتيّا وعقليّا، على اعتبار وأنّ الحسن والقبح في الأشياء ذاتي وعقلي، فبعض الأفعال تتّصف بالحسن أو القبح الذّي يمكن إدراكه بالعقل فالفعل نفسه له حسنة أو قبيحة تقتضي استحقاق فاعله للمدح والثّواب أو للذّمّ والعقاب، فيكون بالتّالي حسن الفعل وقبحه ذاتيّا وعقليّا بغضّ النّظر عمّا ورد في الشّرع بشأنه.

بالتّالي نقف على أصلين للرّؤية الاعتزالية في الخضم، الأصلّ الأوّل وجودي (مفهومي) في حكم الحسن والقبح الأخلاقي بناء على كونه ذاتيّا، والأصل الثّاني معرفيّ في حكم الحسن والقبح بناء على كونه عقليّا، وهو مراد قول أبو الهذيل العلاّف(ت235ه) في ذلك "ويجب على المكلّف قبل ورود السّمع أن يعرف الله تعالى بالدّليل.. وإن قصر في المعرفة استوجب العقوبة أبدا، ويعلم أيضا حُسْن الحَسَن وقبح القبيح، فيجب عليه الإقدام على الحسن كالصّدق والعدل والإعراض عن القبيح كالكذب والفجور"[3].

ويذهب النظام إلى أنّ " المكلف قبل ورود السمع إذا كان عاقلاً متمكناً من النظر يجب عليه تحصيل معرفة الباري تعالى بالنظر والاستدلال" [4]، وذلك لأنّ مسألة الحسن والقبيح لو توقّفت على ورود الشّرع لامتُنع عن تعليل الأحكام والأفعال بالمصالح والمفاسد وفي ذلك سدّ باب القياس وتعطيل أكثر الوقائع عن الأحكام.

[1] ابن خلدون، عبد الرّحمان، المقدّمة، دار القلم- بيرروت 1984م، ص374.
[2] عبد الرّحمان، طه، دين الحياء من الفقه الائتماري إلى الفقه الائتماني، المؤسسة العربية للفكر والإبداع، بيروت، ط 1 1،13/2017.
[3] الشهرستاني، الملل والنّحل، ج55/1.
[4] ن م س، ج1/ 60

يفيد ما سبق أنّ النّظريّة الاعتزالية للحسن والقبح الأخلاقي لا تأصّل للمصدريّة التّشريعيّة فلا تربطها بإرادة لله بل ترى أنّها متقدّمة عليها، بالتّالي يمكن تعريف وتأصيل المسألة القيميّة بعيدا عن الحدّ الشّرعي ليكون بذلك مبحث الأخلاق مبحث مستقلّ، أساسه العقل دون النّقل، لهذا أقرّ القاضي عبد الجبّار بأنّ "كل عاقل يعلم بكمال عقله، قبّح كثير من الآلام كالظلم الصريح وغيره، وحسّن كثير منها كذم المُسْتَحِقّ للذّم وما يجري مجراه[1]".

وإذا أخذنا بصحّة وجهة نظر المعتزلة في كون حسن الخُلُق أو قبحه عقليّ بامتياز دون تدخّل من الشّرع فما فائدة التّشريع إذا، وما لزوم ربط الفعل حسنا كان أم سيّئا بالعقاب والجزاء الأخروي؟

يحاول الرّازي التّقليص من حدّة هذا السّؤال معتبرا أنّ "ظاهر قول المعتزلة في هذا هو أن العقل هو الحاكم بالحسن والقبح، والفعل حسن أو قبيح في نفسه، إمّا لذاته كما يقوله البغداديون، أو لصفة حقيقية توجب ذلك، كما يقول بعضهم، أو لوجوه واعتبارات هو عليها، كما يقوله القاضي ومعظم البصريين... فالمعتزلة قد نسبوا إلى العقل الحكم والكشف[2]، ومفاد كلام الرّجل أنّ اكتساب معرفة طبيعة الفعل أو الخلق يكون بداية بالعقل، ولكنّها في الحقيقة إجابة لا تسدّ نوافذ الاستفهام على اعتبار النّقص فيها، فالأفعال وإن كانت في نفسها حسنة وقبيحة، لكن لا يترتب عليها ثواب ولا عقاب إلا بالأمر والنّهي، وقبل ورود الأمر والنهي لا يكون قبيحاً موجباً للعقاب مع قبحه في نفسه، بالتّالي لا يعاقب عليه الله، ولا يكون العقاب أو الجزاء إلا بعد إرسال الرسل كما الزّنا أو المسكرات قبيحة في ذاتها، لكن العقاب عليها مشروط بالشّرع، أو لم يقل تعالى (وَمَا كُنَّا مُعَذِّبِينَ حَتَّى نَبْعَثَ رَسُولا)[3]، والحقيقة أنّ الآثام والفواحش قبحها في نفسها قبل الشّرع وبعده فهو قبيح وازداد قبحا بعد النّهي عنه حتّى ارتقى إلى درجة الممنوع والمحرّم، بالتّالي لا مجال لإقصاء الشّرع في هذا المقام فهو المحسّن والمقبّح للقيمة والخلق الإنساني بأمر ربّ العباد بداية ونهاية.

2- القيم والأخلاق في المقال الأشعري:

عارض المقال الأشعري ما أقرّه المقال المعتزلي تمام المعارضة، وأكّد على أنّ الله تعالى لا يجب عليه شيء من جهة العقل، ولا يجب على العباد شيء قبل ورود السّمع، بالتّالي لا يدلّ العقل على حسن قيمة أو قبحها من باب التّكليف، بل يبقى هذا الوصف اعتباريّا، لهذا أقرّ الغزالي بأنّ ما ذهبت إليه المعتزلة في "أن الأفعال تنقسم إلى حسنة وقبيحة، فمنها ما يدرك بضرورة العقل، كحسن إنقاذ الغرقى والهلكى وشكر المنعم، ومعرفة حسن الصدق وقبح الكفران... ومنها ما يدرك بنظر العقل كحسن الصدق الذي فيه ضرر وقبح الكذب الذي فيه نفع، ومنها ما يدرك بالسمع كحسن الصلاة وسائر العبادات، وزعموا أنها متميزة بصفة ذاتها عن غيرها بما فيها من اللطف المانع من الفحشاء الداعي إلى الطاعة، لكن العقل لا يستقل بإدراكه[4]".

وبناء على كلام الغزالي من أنّ العقل لا يستقلّ بإدراك حسن أو قبح القيمة، فإنّ المدرسة الأشعريّة تذهب إلى أنّ هذا الوصف شرعيّ نقليّ يقول الإيجي " القبيح ما نهى عنه الشّرع والحسن بخلافه ولا حكم للعقل في حسن الأشياء أو قبحها"[5]، ويوضّح الشّهرستاني المسألة أكثر معتبرا أنّ العقل لا يدلّ على حسن الشّيء وقبحه في حكم التّكليف من الله شرعا... وقد يحسّن الشيء شرعا ويقبّح مثله المساوي له في جميع الصّفات النّفسيّة، فمعنى الحسن ما ورد الشّرع بالثّناء على فاعله، ومعنى القبيح ما ورد الشّرع بذمّ فاعله.

[1] الهمذاني، عبد الجبّار، شرح الأصول الخمسة، ص484.
[2] عثمان، عبد الكريم، نظريّة التّكليف: آراء القاضي عبد الجبّار الكلاميّة، ص438/437.
[3] الإسراء،15.
[4] الغزالي، أبو حامد، المستصفى، ج1/ 56.
[5] الإيجي، عضد الدّين، المواقف، ص323.

والحقيقة أنّ مردّ إنكار الأشاعرة ومخالفتهم لرأي المعتزلة في هذا الباب عقديّ بامتياز، وغايتهم في ذلك توحيد الله وعدم الحدّ من قدرته وإرادته، فردّ التّحسين والتّقبيح للعقل أمرٌ لا ينسجم مع القول بالقدرة المطلقة لله، والقول بذاتية الحسن والقبح يوهم بهذا المعنى، بما يحيل إلى وجود مصدر مستقلّ ومتفوّق على الله يكون هو المنشأ للحسن والقبح، الأمر الذي يتنافى مع التوحيد، ولو كان الأمر كذلك دون تدخّل من الله تعالى في اختيار الحكم لما احتجنا إلى شرع يبيّن لنا حسن القيم وقبحها ولكنّا اقتصرنا على العقل.

ويسوق الأشاعرة مثلاً لذلك معتبرين أنّ الكذب مثلا لو وكان قبيحاً لذاته لوجب أن يكون كذلك في كل صورة، كالكذب لإنجاء نبي، ومعلوم أن الكذب هنا واجب فلزم أن يكون حسناً، ومثل ما قيل في قول الكذب، كذلك يقال في الفعل كالقتل فإنه قد يكون حسناً كالقصاص، وقد يكون قبيحاً إذا كان ظلماً، فلزم من هذا أنه لا حسن ولا قبيح ذاتيين يدركهما العقل،[1] وإنّما يدرك بالشّرع.

وبالنّسبة للأشاعرة فإنّ الحسن والقبح يرادان لثلاثة معان: الأوّل لصفة الكمال والنقص فيقال العلم حسن والجهل قبيح، المعنى الثاني ملائمة الغرض ومنافرته بمعنى المصلحة والمفسدة، ويختلفان بالاعتبار، والثالث تعلق بالمدح والثواب أو الذمّ والعقاب فقالوا أنّ الأوّلين عقليّين، والثالث شرعي فقط[2]، وهذا هو محل النّزاع بين الرؤية الأشعريّة والاعتزاليّة.

وتعتبر الرّؤية الأشعريّة في باب التّحسين والتّقبيح وجيهة، فإنكار الجماعة للحسن والقبح الذاتي للأفعال في الحقيقة هو إنكار لوجود قانون أخلاقي مستقلّ عن إرادة الله، وهذا الإنكار إنّما ينشأ عن القانون الذي ينبثق عنه إنكار "قانون العلّية"، ووجود رابطة العلّية والمعلولية بين ظواهر العالم، فالقول بوجود ذات وماهية للأشياء والأفعال، يّوجب أن تكون لتلك الذات والماهية اقتضاءات ضرورية لا تتخلّف، وهو ما لا ينسجم مع توحيد الله وإطلاق قدرته، ويجعل يد الله مغلولة تعالى عن ذلك، سواء أكانت تلك الاقتضاءات تكوينية أو قِيَميّة أو معيارية، ألم يكن من أمره تعالى أن (يَا نَارُ كُونِي بَرْدًا وَسَلَامًا عَلَى إِبْرَاهِيمَ)[3]، بالتّالي فإنّ مقتضى طبيعة النّار إذا ما أخذناها على ذاتيّتها كما يذهب المخالفون الذّين يرتكزون على النّظريّة القائلة بأنّ القوانين العلميّة تنشأ من بنية الكون وأنّها ضروريّة واتّفاقيّة، فإنّها ستكون حارقة ولن تكون لا بردا ولا سلاما، ولكنّها بتدخّل إلهي كانت طوعا بردا وسلاما على إبراهيم، وإذا كانت النار تحرق فما ذلك إلاّ لأنّ الله قد جرَتْ عادته على جعلها كذلك، دون أن تكون هناك علاقة ضرورية أو ملازمة ذاتية بين النار والإحراق، وعليه فإنّ أصل العلّية لا مصداق له بمعزل عن فعل الله وإرادته، بالتّالي لا أصل لذاتيّة قبح وحسن الأشياء بمعزل عن التّوجيه الإلهي.

خامسا: القيم والأخلاق في الفكر والممارسة الصوفيّة:

تُعتبر الممارسة الصّوفيّة مجالا خاصّا بالقيم والأخلاق في البنيان الفكري الإسلامي، فهي مختلف الانشغالات والاجتهادات السّلوكيّة والمعرفيّة والعرفانيّة، وتتعدّد وجوه هذا الاجتهاد الصوفي لترسيخ المنظومة القيميّة الإسلاميّة من حيث النّسق النّظري والعملي، تأصيلا وممارسة.

1- التّأصيل القيمي من خلال حدّ التّصوّف:

إنّ مقوّمات التّصوّف الإسلامي تسمح بتعريفه أنّه رياضة نفسيّة تقوم على أساس الزّهد و المجاهدة لكسر الشّهوات بغية نيل الصّفاء الرّوحي القائم على القيم الإسلاميّة السّمحة، منها العبادة والتّوكّل والإنابة والإخلاص والتّعفّف وغيرها.

وأحسن ما دلّ على حدّ التّصوّف وماهيته ما اصطلح عليه السّادة الصّوفيّة في تعريفاتهم، يقول الجنيد السّالك " التّصوّف استعمال كلّ خلق سنّي، وترك كلّ خلق دنّي"[4]، يسمح هذا التّعريف بضبط البعد

[1] التّفتزاني، شرح المقاصد، ج285/4.
[2] الإيجي، المواقف، ص323.
[3] الأنبياء، 69.
[4] عيسى، عبد القادر، حقائق عن التّصوّف، ط5، ص8.

الأخلاقي للنّظريّة القيميّة في التّصوّف، والتّي صدرت ضمن أحقاب معرفيّة فكوّنت تاريخ الفكر الإسلامي منذ بدايته إلى يوم النّاس هذا، تاريخا ارتأى لنفسه أن يكون مرتبطا بزينة الأخلاق "وَإِنَّكَ لَعَلَى خُلُقٍ عَظِيمٍ"[1]، فيستمدّ عظمة خلقه من عظمة هذا الدّين كشرعة ومنهج للحياة.

والتّعريفات التّي تربط حدّ التّصوّف بالأخلاق والقيم كثيرة في الحقيقة ومنها تعريف الكتاني (ت322) على أنّه خلق "فمن زاد عليك في الخلق فقد زاد عليك في الصّفاء"[2]، بناء على ذلك مثّلت الأخلاق جوهر التّصوّف وأساسا له، وكلّ قيمة إسلاميّة ارتكز عليها مقاما من المقامات الصّوفيّة، خاصّة وأنّ الأخلاق عند أهل الذّوق تتعلّق بصورة الإنسان الباطنيّة نفسه، باعتبار الخلق طبع وسجيّة[3].

لقد دعا أهل التّصوّف في كتاباتهم الأخلاقيّة على غرار ابن سبعين للبحث في الأصول الحقيقيّة للفعل الأخلاقي، بما هو فعل إنساني وفي مدى انتسابه إليه أو إلى الله، وقد بحث بالاستناد إلى ذلك احتمال الشّرّ وانعدامه في الوجود، والمنابع التّي يصدر عنها، والصّياغات الممكنة له والنّتائج اللّاحقة وجودا أو عدما[4]، وتتّسم الموضوعات الأخلاقيّة للجماعة بمنحة من الزّهد والإيمان.

ويؤكد أصحاب الطّريقة على أنّ التّصوّف ليس أوضاعاً تُكتسب، "وليس رسماً ولا علماً، ولكنه التّخلق بأخلاق الله"[5]، ولأن المريد يحرص على التّحلي بالأخلاق السامية فهو لا يصدر عنه إلا ما فيه الخير، فيكون سلوكه مرآة لأخلاق الإسلام، وفي الصّدد يصفه الجنيد بأنّه، كالأرض يطرح عليها كل قبيح، ولا يخرج منها إلا كل مليح[6].

يدرك أهل الذّوق جيّدا أن الإسلام في جوهره أخلاق بين العبد وربه، وبين العبد ونفسه، وبينه وبين مجتمعه، لأن الإيمان بالله لا يلتقي مع القيم السّلبيّة كالكذب والرياء وحبّ المال و الشّهوات، فكان لابد للسّالك أن يطهر قلبه من كلّ ما هو مذموم، ليكون إيمانه صحيحاً ولذلك جعلوا من الأخلاق عمادا للتّصوف مادام الدين جوهره الأخلاق، فوجهوا اهتمامهم إليها وذهبوا إلى أنّ أي علم لا يقترن بخشية الخالق لا جدوى منه، فكانت الأخلاق أهم ثمار التصوف، وبالنظر إلى مقامات الصوفية نجدها مرآة تعكس فلسفتهم الأخلاقية، فالصّبر والذّكر والتّوكل والشّكر وغيرها في جوهرها قيم أخلاقية، يجاهد الصوفي نفسه للتّحقق بها.

ولهذا الاعتبار صرّح الغزالي بأن الصوفيّة هم السالكون لطريق الله، فأخلاقهم أزكى الأخلاق، وهذا الطريق الطهارة أول شروطه، بتطهير القلب بالكلية عما سوى الله، واستغراق القلب بذكر الله، وآخره الفناء بالكلية في الله [7].

إنّ النّسق الأخلاقي في حدّ التّصوّف، يبيّن لنا الهوّة العميقة اليوم بين الفرد والقيم في مجتمعاتنا، ويكشف جيّدا حاجتنا إلى نهضة أخلاقيّة إصلاحية، تقوم على الأساس العملي المفضي من النّظر الممارسة.

2- التّأصيل القيمي من خلال الممارسة الصّوفيّة:

تسري الأخلاق عند الصّوفيّة مع المقامات ابتداء من مقام التّوبة وانتهاء بمقام التّوحيد، إذ أنّ تخلية القلب والنّفس من المذموم والمرذول لا بدّ وأن يُصاحبه التّحلّي بالأخلاق الحميدة، وهذا معنى التّخلّي والتّحلّي في الفلسفة الصّوفيّة، ومن أهمّ المقوّمات التّي يمكن حصر معالم الجانب الأخلاقي للتّصوّف من خلالها هي المجاهدة والزّهد، والتّرقّي، والمحبّة، والفناء، والسّعادة، والحرّية.

---

[1] القلم،4.

[2] القشيري، الرّسالة القشيريّة، ص128.

[3] الفيروزآبادي، مجد الدّين، لسان العرب،" مادّة خلق"، مؤسّسة الرّسالة، بيروت، ط2/ 1987، ص198

[4] صبحي، أحمد محمود، الفلسفة الأخلاقيّة في الفكر الإسلامي، دار النّهضة العربيّة للطّباعة والنّشر، ط 3 /1990 مج1، ص210.

[5] الرّسالة القشيرية، ص139.

[6] ن م، ص128.

[7] الغزالي، أبو حامد، المنقذ من الضّلال، دار إحياء الكتب العربيّة، القاهرة، 1316هـ، ص103.

أ- المجاهدة:

وأصل المجاهدة مشروع بالكتاب والسنة، ما لم تشتمل على منهيٍ عنه شرعا، قال تعالى (وَالَّذِينَ جَاهَدُوا فِينَا لَنَهْدِيَنَّهُمْ سُبُلَنَا وَإِنَّ اللَّهَ لَمَعَ الْمُحْسِنِينَ)[1]، وقال صلّى الله عليه وسلّم "ألا أخبركم من المسلم؟ من سلم المسلمون من لسانه ويده، والمؤمن من أمنه النّاس على أموالهم وأنفسهم، والمهاجر من هجر الخطايا والذّنوب، والمجاهد من جاهد نفسه في طاعة الله"[2].

ومن المنظور الصّوفي تعتبر المجاهدة قيمة يتأسّس عليها حال ومقام المريد، فبقدر العزيمة والمجاهدة يكون المدد، ويقول القشيري مبيّنا أصلها "واعلم أن أصل المجاهدة ومِلَاكَها فطم النفس عن المألوفات، وحملها على خلاف هواها في عموم الأوقات[3]"، ويعضد ما ذهب إليه القشيري ما صرّح به ابن عجيبة (ت 1224هـ) الذّي خصّ المجاهدة بتعريف شامل لحقيقتها وأركانها وغاياتها، فقال "المجاهدة هي فطم النفس عن المألوفات، وحملها على مخالفة هواها في عموم الأوقات، وخرق عوائدها في جميع الحالات، قال بعضهم مرجعها إلى ثلاث: ألاّ تأكل إلا عند الفاقة، ولا تنم إلا عند الغلبة، ولا تتكلم إلا عند الضرورة، ونهايتها المشاهدة، فلا تجتمع مجاهدة ومشاهدة".[4]

وعلى اعتبار أنّ مظاهر السّلوك الإنساني تنحصر في الجوارح والعقل والقلب، فإنّ القيمة الأخلاقيّة القائمة على أساس المجاهدة في التّوجّهات والمشاعر والسّلوك، هي بنية قيميّة ذات موازين مضبوطة تقود إلى مقامات التّقوى المنشودة، وهي أساس عملي بامتياز في الرّحلة الصّوفيّة.

ب- الزّهد:

يقوم على أساس فكرة مجانية الدّنيا من أجل الظّفر بالآخرة، ولا يمكن أن نتحدّث عن الزّهد نظريّا مع الجماعة الصّوفيّة، فهو قائم على الطّابع العملي على اعتبار وأنّ دافعه الخوف من الله وفي الآن نفسه المحبّة الإلهيّة، وهذا الزّهد قوامه العيش ببساطة والتّقليل من المأكل والمشرب وإكثار العبادات والذّكر وكذلك الشّعور بالخطيئة والخضوع المطلق لمشيئة الله وما يؤدّي إليه من التّوكّل عليه سبحانه.[5]

وعلاقة الزّهد بالأخلاق تكمن على ثلاث درجات، أوّلها زهد العوام والذّي يكمن في ترك الحرام، وثانيها زهد الخواص أو المتحقّقون والمتمثّل في ترك الفضول من الحلال، وثالثها زهد العارفين وهو ترك ما يشغل العبد عن ربّه[6]، والزّهد قيمة إسلاميّة وهو عمل مشروع وخلق مستحبّ وهو خلق الأنبياء والصّالحين، يقول تعالى (ويؤثرون على أنفسهم ولو كان بهم خصاصة).

ج- التّرقّي:

ونقصد بالتّرقّي التّرقّي في الأخلاق من خلال تصفية القلب والنّفس من خلال المجاهدات النّفسيّة، ما يمكّن المريد من التّرقّي بذلك من مقام إلى آخر ومن حال إلى آخر بتوفيق من الله سبحانه.

ويفسّر الجنيد العارف طبيعة التّرقّي وكيفيّته في علاقته بما يسبقه من قيم إسلاميّة قائلا "اعلم أن أوّل عبادة الله عز وجل معرفته، وأصل معرفة الله توحيده، ونظام توحيده نفى الصفات عنه بالكيف والحيث والأين، فبه استدل عليه، وكان سبب استدلاله به عليه توفيقه، فبتوفيقه وقع التوحيد له، ومن توحيده وقع التصديق به، ومن التصديق به وقع التحقيق عليه، ومن التحقيق جرت المعرفة به، ومن المعرفة به وقعت الاستجابة له فيما دعا إليه، ومن الاستجابة له وقع الترقي إليه، ومن الترقي إليه وقع الاتصال به، ومن الاتصال به وقع البيان له، ومن البيان له وقع عليه الحيرة، ومن الحيرة ذهب عن البيان، ومن ذهابه عن البيان له انقطع عن الوصف له، وبذهابه عن الوصف وقع في حقيقة الوجود له"[7]، بالتّالي فالتّرقي قيمة

---

[1] العنكبوت، 29.

[2] أخرجه أحمد في مسنده حديث رقم 23967.

[3] القشيري، الرّسالة القشيريّة، ص302.

[4] بن عجيبة، عبد الله أحمد، معراج التّشوّف إلى حقائق التّصوّف، تح عبد المجيد خيّالي، مركز التّراث الثّقافي المغربي، الدّار البيضاء، ط/دت، ص38.

[5] التّفتزاني، أبو الوفاء، مدخل إلى التّصوّف الإسلامي، ص4.

[6] مبارك، زكي، التّصوّف الإسلامي في الأدب والأخلاق، ص507.

[7] الجنيد، أبو القاسم، رسائل الجنيد، تح علي حسن عبد القادر، دار الكتب المصريّة، ط/دت، ص58.

عمليّة لا تكون إلاّ إذا توافقت مع قيم أخرى أخلاقيّة أوّلها التّوحيد و ثمرته التّصديق، فالتّحقيق وثمرته المعرفة، ثمّ الاستجابة وثمرتها التّرقّي، وبالتّرقّي يكون الاتصال فالبيان وثمرته انقطاع الوصف وبانقطاع الوصف تكون حقيقة وجوده وهو فوق الوصف سبحانه.

د- المحبّة:

إنّ المحبّة الحقيقيّة لله لا يُتوصّل إليها إلاّ بالنّجاح في التّزهّد من الدّنيا بالتّالي يخلو القلب لمحبّة الله بما معناه حبّ الله لذاته لا لثوابه وإحسانه، وهي حال من الأحوال عند القوم منزلتها رفيعة وقد اصطلحت عندهم بـــ"العشق الإلهي"، وتحكي رابعة العدويّة وهي في حال الحبّ:

أحبّك حبّيـن.. حبّ الهـــــوى وحبّا لأنّك أهل لـذاك

فأمّا الذّي هو حبّ الهوى فشُغلي بذكرك عمّن سواك

وأمّـا الذّي أنت أهل لــه فكشفك للحجب حتّـى أراك

فلا الحمد في ذا ولا ذاك لي.. ولكن الحمد في ذا وذاك

يتبيّن من خلال أبيات الحبّ التّي جادت بها رابعة أنّ الأخلاق عند الجماعة الصّوفيّة رُبطت ببواعثها دون نتائجها بالتّالي قطع الصّلة بين أخلاقيّة الأفعال وجزاءها فصار الحبّ حبّا لله ذاتا لا طمعا وخوفا.

وقال أبو عمرو الزجاجي "سألت الجنيد عن المحبة، فقال: تريد الإشارة؟ قلت لا، قال تريد الدعوى؟ قلت لا، قال: فأيّ شيء تريد؟ قلت عين المحبة، فقال: أن تحب ما يحب اللهُ تعالى في عباده، وتكره ما يكره الله تعالى في عباده ."

ويعرّف الغزالي المحبّة أنّها "الغاية القصوى من المقامات، والذّروة العليا من الدّرجات، فما بعد إدراك المحبّة مقام"، ويقول أبو الحسن الشّاذلي "هي أخذة من الله لقلب عبده عن كل شيء سواه، فترى النفس مائلة لطاعته، والعقل متحصناً بمعرفته، والروح مأخوذة في حضرته، والسّرّ مغموراً في مشاهدته ".

هـ - الفناء:

فالفناء عند الصوفية هو قمة التوحيد، وهو: إدراك ذوقي لا متناهي في حالة شعور عميق بوحدة شاملة تغيب فيها معالم فردية الصوفي وشخصيته ولا يبقى ماثلاً أمامه سوى الله سبحانه وتعالى[1]، وعليه فالبعد الأخلاقي في الفناء يكمن في سقوط الأوصاف المذمومة ولا يتحقّق هذا إلاّ بكثرة الرّياضات الرّوحيّة والمجاهدات النّفسيّة، ومن ناحية أخرى للفناء معنى آخر شعوري نفسي يتمثّل في عدم الإحساس بعالم الملك والملكوت، والذّي لا يكون إلاّ بالاستغراق في عظمة الباري ومشاهدة الحق.

و- السّعادة:

تمثّل السّعادة غاية السّلوك الإنساني عند الصّوفيّة، فمدارج السّالكين تنتهي بالوصول إلى السّعادة والطّمأنينة، ومذهب القوم في ذلك أنّ الحبّ المحض يوصل إلى الاتّحاد بالله ما يولد في النّفس سلاما مطلقا، وكلّ مذهب يجعل الكمال الرّوحي نتيجة للتّأمّل الخالص المستقل عن الفعل فهو مذهب اطمئناني، وكلّ أمر يشعر النّفس بالثّقة والرّضا والرّاحة والاستقرار فهو أمر مطمئن، والسّعادة هي الرّضا التّام بما تناله النّفس من الخير[2].

[1] الطّوسي، أبو نصر، اللّمع، ص326.
[2] تركي، إبراهيم، التّصوّف الإسلامي أصوله وتطوّراته، ص53.

والخيرات التّي تمثّل السّعادة عند الصّوفيّة على أربعة أضرب: أوّلها خيرات النّفس أو الفضائل، وثانيها خيرات البدن وهي الصّحّة والقوّة والجمال وطول العمر، وثالثها الخيرات الخارجيّة وهي المال والأهل والعزّ وكرم الأصل، ورابعها الخيرات التّوفيقيّة وهي هداية الله ورشده وتسديده وتأييده.

ز ـ الحرّيّة:

لم يخرج مفهوم الحرّية عند الصّوفيّة عن تمام العبوديّة لله في إطار ما شرّعه الدّين الإسلامي، فلم تكن نظريّة القوم في ذلك إقرارا لعقيدة الجبر وانعزالا عن المجتمع أو ركونا إلى السّلبيّة والعزلة والتّواكل كما روّج البعض، بل كانت نسقا بنائيّا بين القيم والأخلاق التّي تعضدها.

والحرّيّة عند القوم يشير مفهومها إلى الخروج من رقّ الكائنات، وفي ذلك يقول القشيري " أن لا يكون العبد تحت رقّ المخلوقات، ولا يجري عليه سلطان المكوّنات"، فالحرية عند الصوفية من خلال التعريفات المشيرة إلى فعل التحرر تكون بتحرر يحقق عبودية الإنسان الاختيارية لله، عبودية سابحة في عالم الروح، تحرر الإنسان من التعلق بالمقاصد المادية دنيوية كانت أم أخروية، فإذا لم يكن العبد تحت عبودية المخلوقات فهو في رحاب الحرية متحررًا من رق الكائنات، معرض عما سوى الله، مقبلا عليه.[1]

ونظير ما سبق في أحوال القوم ما نقل عن أبي بكر الشّبلي (ت 334ه) حينما قيل له ألا تعلم أنّه رحمان؟ فقال: بلى ولكن مذ عرفت رحمته ما سألته أن يرحمني، ومفاد كلام الرّجل أنّه شُغل بعبوديّته عن حظّ نفسه في الدّنيا والآخرة، وعبوديّته مجرّدة عن الأغراض، عبوديّة حقّة لذات المعبود، بما يفيد أنّه فنَى عن أوصاف نفسه، فشهد الحق، فعزت نفسه عن الدّنيا فأصبحت أعراضها عنده سواء، فكانت الحرّية بهذا المعنى عبوديّة اقتضت الخضوع لسلطان الإرادة الإلهيّة، مع غياب تام للإرادة الشّخصيّة، وربّما نجد في سياق التّاريخ الإسلامي مرادفات ونظائر لهذه الحالة الصّوفيّة التّي قدّمت معنًى جليّا وجليلا للحرّية، فممّا أخرج الطّبراني في المعجم الكبير قول الحارث بن مالك الأنصاري مجيبا الرّسول صلّى الله عليه وسلّم لمّا سأله " ما حقيقة إيمانك؟ فأجاب: قد عزفت نفسي عن الدّنيا، وأَسْهَرَت لذلك ليلي، وأظمأت نهاري"[2].

وتتميّز الحرّية في الفكر الصّوفي بشرف مقامها وسعة مدلولها، يقول الحلاّج (ت 309ه) "إذا استوفى العبد مقامات العبودية كلها يصير حرّا من تعب العبودية، فيترسم بالعبودية بلا عناء، ولا كلفة، وذلك مقام الأنبياء والصديقين، ومعناه أنّه يصير محمولًا، لا يلحقه بقلبه مشقة، وإن كان متحليًّا بها شرعا"[3]، والمعنى المحمول من هذا الكلام أنّ الحرّيّة الكاملة هي مجاهدة النّفس وتزكيتها لتنتظم أفعال الإنسان في سلك العبوديّة بكلّ سكينة.

خاتمة:

تتأسّس المنظومة القيميّة من خلال كلّ من المدوّنة الفقهيّة والعقديّة على معياريّة شرعيّة بالأساس استمدّت شرعيّتها من مختلف مصادر التّشريع الإسلامي على رأسها القرآن والسّنّة، وفق ضوابط غاية في الدّقّة أهّلتها لتكون صالحة لكلّ زمان ومكان، على اعتبار قابليّتها للتّطوّر وفق المستجدّات الحياتيّة على اختلاف أنماطها وطرقها.

وقد تمثّل البناء القيَمي عموما من خلال المدوّنة الفقهيّة ضمن مختلف القواعد الفقهيّة التّي أسّست لسلوك الفرد وأخلاقه بصفة جليّة وأخرى خفيّة، ما أدّى إلى إهمال الجانب المقاصدي والتّركيز على البعد الأصولي، الأمر الذّي أدّى إلى انتكاسة في هذا المبحث الذّي وقف على أعتاب الحلال والحرام وفق الدّائرة الفقهيّة، وجعل من إدراج الجانب الأخلاقي ضمن المراتب الأولى للبنية التّشريعيّة حاجة ملحّة.

وقد تشخّصت التّمثّلات القِيَميّة ضمن دائرة الحسن والقبح في المدوّنة العقديّة على نحو مستويين، مستوى مادّي شكلي تناولته المباحث الكلاميّة لأبرز الفرق العقديّة كالمعتزلة والأشعريّة، ومستوى مضموني

---

[1] إبراهيم، مجدي محمّد، الحرّيّة عند ابن عربي، مكتبة الثّقافة الدّينيّة، القاهرة، ط2004/1، ص26.

[2] أخرجه الطّبراني في المعجم الكبير، حديث رقم 3367، ج3، ص302.

[3] القشيري، الرّسالة القشيريّة، ص490.

تطبيقي تجلّى كثيرا مع أهل الذّوق ابتداء من حدّ التّصوّف وصولا إلى الممارسة بشكل متفاوت بتفاوت المقامات والأحوال.
وتبقى عموما مختلف القِيَم الإنسانيّة على اختلاف أنساقها ضمن النّظام الإسلامي الهويّة الأخلاقيّة للفرد وإن اختلفت مشاربه، والتّي لا تخرج عن كوكبة القواعد والأصول التّي تبني وتؤسّس الحضارة الإسلاميّة خاصّة والإنسانيّة عامّة.

قائمة المراجع:

1. إبراهيم، مجدي محمّد، (2004)، الحرّيّة عند ابن عربي، مكتبة الثّقافة الدّينيّة، القاهرة، ط1.
2. ابن الحاجب، مختصر ابن الحاجب (2000)، مكتبة طرابلس العلمية العالمي، ط1.
3. ابن خلدون، عبد الرّحمان، (1984)، المقدّمة، دار القلم- بيروت، د.ط.
4. ابن منظور، جمال الدّين محمّد، لسان العرب، دار صادر، ط دت.
5. البخاري، محمّد بن إسماعيل، صحيح البخاري (لجامع المسند الصحيح المختصر من أُمور رسول الله صلى الله عليه وسلّم وسننه وأيامه) (1423)، دار ابن كثير - دمشق بيروت، ط1.
6. الطّبراني، سليمان بن أحمد، (1983) المعجم الكبير، دار إحياء التّراث العربي، ط2.
7. الإيجي، عضد الدّين، المواقف، دار الجيل، لبنان ط/د.ت.
8. بن عجيبة، عبد الله أحمد، معراج التّشوّف إلى حقائق التّصوّف، تح عبد المجيد خيّالي، مركز التّراث الثّقافي المغربي، الدّار البيضاء، ط/دت.
9. بن نبي، مالك، (1401) تأمّلات، دار الفكر، دمشق.
10. البوطي، محمّد سعيد رمضان، ضوابط المصلحة في الشّريعة الإسلاميّة، الدّار المتّحدة، سوريا، ط د.ت.
11. التّفتزاني، أبو الوفاء، (1979)، مدخل إلى التّصوّف الإسلامي، دار الثّقافة للنّشر والتّوزيع، د.ط.
12. التّفتزاني، أبو الوفاء (1981)، شرح المقاصد، دار المعارف النعمانية، باكستان، ط1.
13. الجرجاني، علي بن محمّد الشّريف (1985)، التّعريفات، مكتبة لبنان، بيروت.
14. الجنيد، أبو القاسم، رسائل الجنيد، تح علي حسن عبد القادر، دار الكتب المصريّة، ط/دت.
15. حجازي، محمّد محمود (1420)، التّفسير الواضح، دار الكتاب العربي، بيروت.
16. الخطيب، محمّد عبد الفتّاح (2011)، القيم الحضاريّة في الإسلام، دار البصائر، ط1.
17. خلاف، عبد الوهّاب، (1990)، علم أصول الفقه، دار الزّهراء للنّشر والتّوزيع، الجزائر، ط1.
18. الزّحيلي، وهبة، (1996)، أصول الفقه الإسلامي، دار الفكر المعاصر، بيروت، ط1.
19. الشّاطبي، الموافقات في أصول الفقه، ص297.
20. الشهرستاني، الملل والنّحل، ج55/1.
21. الصّابوني، محمّد علي، التّبيان في علوم القرآن، جاكرتا- دار الكتب، ط /دت.
22. صبحي، أحمد محمود، الفلسفة الأخلاقيّة في الفكر الإسلامي، دار النّهضة العربيّة للطّباعة والنّشر، ط.3
23. الطّوسي، أبو النّصر، اللّمع، دار الفتح للدراسات والنشر، ط.د.ت.
24. عبد الرّحمان، طه، (2017)، دين الحياء من الفقه الائتماري إلى الفقه الائتماني، المؤسسة العربية للفكر والإبداع، بيروت، ط 1.
25. عبد الرّحمان، طه، (2000)، سؤال الأخلاق: مساهمة في النّقد الأخلاقي للحداثة الغربيّة، المركز الثّقافي العربي، الدّار البيضاء، المغرب، ط1.
26. الغزالي، أبو حامد، (1413)، المستصفى، دار الكتب العلميّة، ط1.
27. الغزالي، أبو حامد (1316)، المنقذ من الضّلال، دار إحياء الكتب العربيّة، القاهرة.
28. الفيروزآبادي، مجد الدّين، (1987) لسان العرب، مؤسّسة الرّسالة، بيروت، ط2.
29. القشيري،أبو القاسم،الرّسالة القشيريّة، دار المنهاج، جدّة.
30. قميحة، جابر، (1984)، المدخل إلى القيم الإسلاميّة، دار الكتب الإسلاميّة، القاهرة-بيروت، ط1.
31. المقدسي، أبو محمّد بن قدامة، روضة النّاظر وجنّة المناظر، مؤسّسة الرّيّان للطّباعة والنّشر، ط2.
32. الميداني، عبد الرّحمان حسن حبنكه، (1999)، الأخلاق الإسلاميّة وأسسها، دار القلم، دمشق..