

نقض مفهوم الحق الطبيعي في فكر علّال الفاسي

- دراسة تحليلية نقدية -

الحسين أخدوش
باحث مغربي



قسم الدين وقضايا المجتمع الراهنة

ملخص:

تسعى هذه الورقة إلى طرق مفهوم الحق الطبيعي كما تناوله الأستاذ علال الفاسي بالنقد والتحليل في بعض نصوصه الفكرية، وذلك في سياق سعيه إلى بحث أنموذج فكري حضاري إصلاحي نهضوي للمجتمعات العربية الإسلامية، يكون قادراً على انتشالها من تخلفها عن مواكبة الحضارة الإنسانية المتطورة دون الانسلاخ عن مقوماتها الدينية والوطنية والحضارية.

وقد اعتمدنا فيها التركيز على بعض نصوصه في المسألة، حيث استشهدنا بالصريح منها بخصوص سجاله مع التصورات الوضعية المؤسسة للحق والقانون الطبيعيين. ثم بيّنا كيف صدر هذا الأخير عن تقليد فكري ديني يرفض كلّ ما يتصل بالقول باستقلال العقل البشري بذاته فيما يخصّ التشريع والقيم والأخلاق، وهو تقليد أصولي وكلامي قديم يرتدّ إلى المدارس الكلامية الإسلامية الكلاسيكية، وبالخصوص منها الأشعرية.

ثم رأينا كيف يقترح الفاسي مفهوم "الاستقامة في سمت الفطرة" خلفية نظرية وتصورية تجمع بين الاعتبارات الدينية الشرعية واجتهاد العقل في حدود الأطر الأصولية للاجتهاد واستعمال العقل في التشريع؛ قاصداً بذلك ما يفيد التوافق مع الإسلام باعتباره دين الفطرة كما هو مبين في الشريعة الربانية التي جاء بها الرسول محمد المتسمة بالسماحة والاعتدال.

يرفض الأستاذ علال الفاسي مقولة الحق الطبيعي ليقول بالفطرة بديلاً عنه، معتبراً إياها أنموذجاً نظرياً صالحاً للجمع بين الملة والحياة، السياسة والشريعة، الدولة والدين. من هذا المنطلق، نرى أنّه يُعتبر من المنظرين المتحمسين للدولة الدينية في سياقنا العربي الحديث، وذلك كما يظهر في مختلف نصوصه الفكرية الراضة للعلمانية المبنية في أصلها على أساس مفهوم الحق الطبيعي القاضي بالقول بنظرية التعاقد الاجتماعي الحديثة.

إذاً ينقض صاحبنا فكرة الحق الطبيعي التي تقوم عليها الدولة العلمانية، ويؤسس بديلاً عنها لمفهوم الفطرة التي ستبني عليها دولة الشريعة الدينية في الإسلام. ولتبرير هذا الغرض، يشدّد جهده وكل الحجج النصية والعقلية لإثبات هذا التصور التقليدي في البنية الثقافية للحضارة العربية الإسلامية.

استهلال الموضوع

ينزل مفهوم الحق منزلة نظرية بارزة في تاريخ الفكر النظري، حيث شغلت فكرته بال المفكرين والفلاسفة على اختلاف مرجعياتهم وتعدّد مشاربهم الفكرية. فمنذ اليونان مروراً بالعصر الوسيط وصعوداً إلى الفترتين الحديثة والمعاصرة، ظلّ هذا المفهوم يثير التساؤل والبحث حول طبيعة أصوله النظرية ومعاييره العملية التي يمكن الرجوع إليها في التقويم.

قديماً، في سياق الفلسفة اليونانية، كان يُنظر إلى الحق على أنه ما يجعل الأشياء والموضوعات تتطابق مع جواهرها وماهياتها، حيث يصدر بموجب ذلك عن الحالة الأصلية للإنسان التي تجسّد جوهره الخلفي والعقلي في استقلال تام عن الاتفاقات والمواضعات الاجتماعية.¹

ثمّ تغيّر بعد ذلك وتبدّل في إطار الفكر الديني الوسيطي، حيث ربطه المفكّرون اللاهوتيون المسيحيون (القديس أوغسطين، توماس الإكويني...) بما كان يُنعت في زمنهم بالحقّ الإلهي. غير أنّ ذلك سرعان ما تغيّر مع المحدثين الذين صاغوا تصوّراً جديداً للمفهوم، يخالف المنظرين السابقين معاً لما تصوّروه بناءً على أسس الأنموذج الفيزيائي الناشئ في زمنهم.

وقد ورث الفكر النظري المعاصر تصورات هؤلاء المحدثين للحق، فجذّرها المعاصرون فيما يُسمّى لدينا اليوم بمنظومة حقوق الإنسان. ولأنّ هذا المفهوم يكاد يكون من المفاهيم اللصيقة بالفكر النظري الغربي؛ فقد انصبّت جهود مفكري ومنظّري الفكر الإسلامي المعاصر على مقارنته من داخل المجال التداولي الإسلامي، كلّ حسب مرجعيته الفكرية، حتى يتمّ تقريبه إلى الأسس العقديّة والشرعية للإسلام.

من هذا المنطلق جاءت انتقادات **علال الفاسي** للحق الطبيعي، حيث عمد إلى نقضه من منظور ديني إسلامي،² فكان سعيه إلى ذلك قوياً مُقادماً بوعي قوي بالحرية وأهميتها للفكر والعمل معاً سواء في كتبه النظرية الأساسية (النقد الذاتي، مفهوم الحرية، تاريخ التشريع الإسلامي...)، أو في كتبه الدينية (مقاصد الشريعة الإسلامية، دفاع عن الشريعة...)، وكذلك في العديد من المقالات والمحاضرات المتفرقة التي جمعت له.

¹ - انظر عبد الله السيد ولد أباه في مقال له حول: "الحق الطبيعي ومقاصد الشريعة: الخلفيات الفلسفية والأصولية"، مجلة الإحياء / 16 جمادى الثانية 1436 / 06 أبريل 2015

² - من المحاولات التجديدية الأخرى التي سعت حديثاً إلى تأسيس مفهوم الحق من منظور شرعي إسلامي، نجد محاولة المفكر الإسلامي الطاهر بن عاشور، حيث كرّس مجهودات تنظيرية لا يستهان بها في ربط مقاصد الشريعة الإسلامية بالمنظومة الحقوقية الحديثة لإزالة سوء الفهم عن الإسلام فيما يخص احترام الحقوق والحرّيات. ونحن إذ نتطرق هنا فقط لمحاولة علال الفاسي، فليس لكونه الوحيد من مفكري الإصلاح والتجديد الإسلامي، بل فقط لاستجلاء رأيه حصراً في المسألة حتى نستطيع الحكم عليه دون سعي للمفاضلة، أو ادعاء لأفضلية طرحه.

استشكال الموضوع

تنطلق ورقتنا هذه حول محاولة تأسيس مفهوم الحق في فكر **علال الفاسي** من قناعة نظرية لدينا، تستند إلى أهمية الدور التأسيسي للفكر الإسلامي الحديث والمعاصر في ملء الفراغ النظري الذي جثم على الثقافة الإسلامية طيلة قرون الانحطاط إلى حين صدمة اللقاء العنيف مع الغرب. ونعتقد أنّ الفكر الإسلامي في القرن العشرين قد حاول أن يقوم بجهد تنظيري هام فيما يخص إدراك التعثر المفهومي الذي كان يعاني منه طيلة قرون خلت.

غير أنّ مجهوداً كهذا لا يجوز الحكم عليه بالنجاح أو الفشل إلا بعد فحصه وتقويمه على ضوء إمكاناته وطبيعة سياقاته التاريخية والنظرية. لذلك نقترح أن نتعامل مع جزء يسير من هذا الفكر ممثلاً في شخص **علال الفاسي**، المفكر السلفي النهضوي، الذي كان سعيه في النهوض الحضاري والفكري للأمة الإسلامية متمحوراً كلّه في الدعوة إلى الحرية والتحرّر.

ينتمي فكر **علال الفاسي** في عمقه إلى تراث ديني نظري ضارب بجذوره في المذهب الأشعري السنّي الإسلامي، وهو بذلك أبعد ما يكون عن المنظومة الفلسفية التي ينحدر منها مفهوم الحق بشكل عام. من هذه المفارقة النظرية سنطرح إشكالية هذه الورقة كالتالي:

هل كان الأستاذ **علال الفاسي** واعياً بصدور فكره عن تراث نظري يناقض كليّة مقتضيات الحديث عن الحق الطبيعي حين تنظيره لمفهوم الحرية من منظور ديني؟ وإلى أي حدّ نجح في بلورة محاولة تأصيلية شرعية لمفهوم الحق في مدار كلامه عن مقاصد الشريعة الإسلامية؟ هل هناك مفهوم أصيل للحق في فكر **الفاسي**، أم أنّ الأمر لا يعدو أن يكون مجرد محاولة لتقريب مفهوم سياسي قانوني راهني إلى منظومة فكرية تقليدية؟

أولاً: الوعي بالحرية وتجاوز المنظور الطبيعي للحق

افتتح **علال الفاسي** الباب الأول من كتاب النقد الذاتي بمفهوم "الأناية"، وحسبنا أنّ ذلك ليس مصادفة منه أو مجرد اختيار منهجي اقتضته ضرورة الخوض في المسائل التي تناولها الكتاب لاحقاً، بل لأنّ النقد الذاتي نفسه يقتضي البدء بهذه المسألة مادام يستهدف الذات وينتهي إليها. وقد يكون للمسألة أيضاً دلالة أعمق من هذا، مادام أنّ افتتاح النظر في مسائل الوضع البشري بمفهوم الأناية غالباً ما يظلّ مؤشراً فكرياً على إيلاء

الأهمية للجوانب الطبيعية في الإنسان، حيث لا يستقيم الحديث عن قضاياها الأساسية إلا إذا تمّ سبر أغوار هذه الأنانية الذاتية الخاصة. فهل ينطبق ذلك على تجربة النقد الذاتي؟

ينظر الفاسي إجمالاً إلى الإنسان باعتباره كائناً حراً مسؤولاً، فيربط مسؤوليته بالسرعة والاجتماع، أي بالقانون والسياسة. إنّه لا يقف عند معطى الأنانية الفردية المتأصلة في الطبيعة البشرية إلا ليتجاوزها إلى ما عداها، تأكيداً منه لعرضيتها وسلبيتها؛ لذلك سرعان ما يمرّ منها إلى الحديث عن الخاصية الاجتماعية وأفضالها الكثيرة على الإنسان.

إنّ حديث الفاسي عن الأنانية البشرية ليس كحديث توماس هوبس عن الطبيعة العدوانية المتأصلة في البشر مثلاً، ذلك أنّ الأهم بالنسبة إليه ليس التنظير النظري للحالة الطبيعية الأولى كمنطلق لتأسيس الوضعية المدنية والأخلاقية اللاحقة على الطور الطبيعي كما فعل منظرُ الحق الطبيعي في الفترة الحديثة، وإنما غرضه من ذلك التمهيدُ للحديث عن كيفية التفكير بطريقة حرّة حول الأمور الاجتماعية والسياسية والثقافية التي تواجه الإنسان المغربي في عصره.

إذاً ليس صاحب النقد الذاتي فيلسوفاً منظرّاً للطبيعة البشرية حتى يؤسّس عبر ذلك لمفاهيمه التي سيستخدمها لتحليل ومعالجة واقعه الاجتماعي والتاريخي، لكنه في المقابل يكتفي بالمرور منها إلى ما يريده دون تعميق النقاش حولها، حيث غالباً ما يكتفي بما ورد في الشريعة الدينية بخصوص الطبيعة البشرية. لذلك، وخلافاً للتصورات الوضعية المعروفة له حول الحرية والقانون والحق، يتحدث صاحبنا عن مفهوم "الفطرة" فيعوض به بقصد واضح مفهوم "الطبيعة الإنسانية" المنحدر من التصورات الفلسفية الحديثة كما جرى التنظير لها في سياق التأسيس الفلسفي لمفهوم الحق الطبيعي.

إنّ التنظير للحق في فكر علال الفاسي لا يتسم بالتأسيس النظري المجرد كما هو الشأن لدى منظرّيه من الفلاسفة السابقين، بل خلافاً لذلك نجد أنه يسمّهُ الكثير من التقنّع والحرص الشديد على عدم الخروج عن مقتضيات الشريعة الإسلامية وحدودها. وفقاً لذلك، اكتفى صاحب النقد الذاتي بالدفاع عن منظور الشريعة الإسلامية في تأسيس القانون والحقوق دونما نفي إمكانية التوافق مع ما تقرّه القوانين الوضعية حول ما لا يتنافى ومقاصد الشريعة.

يدافع الفاسي عن الدعوى المركزية في تفكيره الحقوقي التي تزعم أنّ الإنسان كائن مخلوق ينفرد ببطرة³ أصيلة جبله الله عليها، حيث يصبح بموجبها فرداً حراً مسؤولاً عن حرّيته وإرادته وكلّ ما يسعى إليه في حياته. وتختزل هذه الدعوى وعي صاحبنا بالحرية الإنسانية وبمختلف تطبيقاتها الأخلاقية والقانونية والسياسية التي ينخرط بها الإنسان في مجتمعه المحلي والكوني، وهذا ما يستدعي تفصيلاً للقول فيها. لكن قبل ذلك حريّ بنا أن نتساءل أولاً عن تحديده للحرية، فما مفهومها عنده؟

في معرض حديثه عن أهمية الحرية بالنسبة إلى الفكر والتفكير، يصرّح علال الفاسي بما يلي:

"إنّ الفكر الحر لا يستطيع أحد أن يقيدّه، ولم يجعل الله لأحد سلطاناً على حركة الإنسان الداخلية، هكذا تعودّ الناس أن يقولوا، ولكنّ هذه الحرية التي يحمّدون الله عليها لا قيمة لها إذا لم يكن لها الحق في أن تظهر للناس، أي في أن نعطي لصاحبها حق التظاهر بما يعنّ له من فكر، والإعراب عما يخطر بباله من رأي."⁴

يستخدم الفاسي معنى الحرية في هذا الموقع على أنّها حقّ مبدئي في إبداء الشخص رأيه في ما يعنّ له من فكر ويجول في باله. بذلك يعتبرها شكلاً من أشكال انعدام القمع والتسلّط، أو هي تحرّر من كل سيطرة غير سيطرة الفكر المؤمن بالحرية،⁵ ومن ثمّ القول إنّها لا حرية من غير تفكير.⁶ ولعلّ ما يثير انتباه الباحث بهذا الخصوص، كون الفاسي شديد الحرص على الربط بين مفهومه للحرية والفكر، إذ لا يكاد يفوت الفرصة دون أن يربط بين الاثنين، لذا نجده في موضع آخر يصرّح قائلاً:⁷ "ألا إنّّه لا مسؤولية بغير حرية، ولا حرية بغير تفكير".

لكن حتى وهو يفعل ذلك، فإنّه لا يعتبر الحرية حقّاً طبيعياً كما جرت بذلك عادة تنظيرات فلاسفة الحرية في عصر الأنوار؛ بل على خلاف ذلك يكتفي فقط بجعلها خاصية جوهرية للوجود البشري. إنّها حق عقلي للإنسان، لذا وجب الاقتصار حين الاستدلال عليها لإثباتها بالربط بينها وبين العقل والفكر؛ لأنّ القول بكونها محض حق طبيعي من شأنه أن يشكل خطراً عليها. هكذا لا يُتصوّر أن توضع حرّية التفكير في عداد الحقوق الطبيعية عند الفاسي، لأنّ ذلك يُنزلها منزلة أدنى من قيمتها الأخلاقية والعقلية الحقيقية.

³ - علال الفاسي، مقاصد الشريعة الإسلامية ومكارمها، دار الكلمة للنشر والتوزيع، القاهرة، سنة 2014، ص 89

⁴ - علال الفاسي، النقد الذاتي، منشورات مؤسسة علال الفاسي، أبريل 2014، ص 48

⁵ - المرجع نفسه، ص 64

⁶ - المرجع نفسه، ص 60

⁷ - المرجع نفسه، ص 60

ويسعى **علال الفاسي** إلى إضفاء قيمة كبيرة على الحرية، ثم يجعلها أقرب ما تكون إلى هوية الفرد من حيث إنّ تفكير الإنسان هو نفسه ما يمثّل تلك الحرية المميّزة له. بهذا المعنى انتصر لحرية التفكير واحتفى بها احتفاءً خاصاً، حتى أنّه جعل واجبه الشخصي تأييدها ونشر دعوتها بين الناس. ولقد عدّها معطىً راسخاً في وعي البشر بحيث لا تتحقق فعلياً إلا حينما يصبح الأفراد أحراراً متحرّرين من الأحكام المسبقة، ومن أغلال التقاليد وأوهام الحاضر، وقد صرّح بهذا الشأن قائلاً: "علينا أن نتحرّر من كلّ سيطرة غير سيطرة الفكر المؤمن بالحرية حتى نستطيع أن نحرّر الفكر العام من خرافات الماضي ومضلات العصر الحديث".⁸

هكذا يخترق وعي الحرية⁹ فكر **الفاسي** وخطابه الديني والسياسي أيّما اختراق، حتى أنّ البعض نعتته بمفكّر الحرية وفيلسوفها¹⁰ تبيلاً له وإقراراً باهتمامه الكبير بمسألة الحرية. ومن تجليات هذا الوعي المؤسّس لهذه الحرية أن أقرّ بكون الحرية في الواقع حقّ اجتماعي وإنساني تفرضه ضرورة الحياة وحاجة الناس إلى التعايش فيما بينهم.¹¹

إنّ الحرية بهذا التحديد لازمة للممارسة الفكرية والمعرفية، وبالتالي فهي تشترط كلّ ما يأتي بعد ذلك من الممارسات الأخرى: السياسية والاجتماعية والأخلاقية، فهي تتجلى في الحياة المدنية أكثر حيث تضمن للبشر التعايش فيما بينهم في حدود القوانين، وبذلك تصبح حريات عامة؛ مثل: الحرية الشخصية التي لكل فرد أن يكون له الحق في أن يبقى حرّاً، ثم الحريات الفردية التي تتحقّق متى تمّ الحصول على الحريات السياسية، ثم الحرية السياسية القاضية بالمشاركة في تدبير الشأن العام للبلد.¹²

ثم فوق كلّ ذلك تأتي حرية الفكر والتفكير من حيث هي أعظم مظهر للحرية التي توجد لدى الإنسان، غير أنّه يتوجب على المطالبين بها، سواء لأنفسهم أو لغيرهم، أن يكونوا هم أنفسهم متحرّرين أوّلاً. لكن هذا ليس معناه أن نعتبرها حقّاً طبيعياً للناس، لأنّ ذلك خطر عليها هي ذاتها من حيث هي عقلية وفكرية أساساً، إذ القول بكونها حقّاً طبيعياً من شأنه أن يمنع من تعميم التفكير.¹³

⁸ - علال الفاسي، **النقد الذاتي**، ص 64

⁹ - يجد وعي الحرية تعبيره القوي لدى الفاسي في القول التالي: "إنّ دواء الحرية صعب، ولكنّه وحده الدواء الصحيح."، انظر كتاب **النقد الذاتي**، ص 55، مرجع سابق.

¹⁰ - أحمد بابانا العلوي، **علال الفاسي راند التنوير الفكري في المغرب**، الطبعة الأولى، دار أبي رقرق، 2010، ص 61

¹¹ - نفسه، ص 63

¹² - علال الفاسي، **الحرية**، لجنة إحياء تراث علال الفاسي، من دون تاريخ. صفحات 59-60

¹³ - علال الفاسي، **النقد الذاتي**، مرجع سابق، ص 52

تأسيساً على ذلك يبدو أنّ الوعي بالحرية قد تشكّل لدى الفاسي في أسمى تجلياته حين بوّأ حرية الفكر أعلى مرتبة، حيث رأى فيها عنصر تطوير وتقدم المجتمع في مختلف ميادينها وفي كلّ شؤون حياته. إنّ ذلك ليس مُستغرباً من مفكّر سلفي متنوّر من طينته في ذلك الزمن، فإذا ما عدنا إلى طبيعة تكوينه الديني والسياسي والفكري نجد الرجل يصدر عن وعي نهضوي كان كلّ مبتغاه تحرير العقول والنفوس من التقليد والاستبداد أولاً ومن استلاب المستعمر ثانياً.

لكن لو تعمّقنا كثيراً في حديثه الواسع عن الحرية، سواء في كتاب "النقد الذاتي" أو في "الحرية" أو في "تاريخ التشريع الإسلامي"، لرأينا حدود تصوّره للحرية، حيث غالباً ما نصادفه يستهدف بها العمل والواقع أكثر من الفكر الخالص في حد ذاته. لذا نستطيع القول: إنّ وصفة علاّل الفاسي التحرّرية لم ترتق في عمقها إلى تأسيس نظرية حقيقية في مفهوم الحرية، رغم كلّ الجولات والصولات التي قام بها حين مناقشته للأراء الفكرية المختلفة، والغريبة منها بالخصوص، فيما يخصّ مسألة الحرية والقانون.

ومقابل ذلك نجد لدى صاحبنا وعياً حقيقياً بأهمية الحرية في بناء مجتمع ما بعد الاستعمار الغربي؛ مجتمع يريده الفاسي محافظاً على هويّته الدينية والوطنية، قادراً على رفع تحدي البناء السياسي والاجتماعي والقانوني للذات. لكنّه بالرغم من ذلك لا يرتقي هذا الوعي إلى درجة إيمان الرجل بمحورية مفهوم الحق الطبيعي في تأسيس المجتمع المدني والاجتماعي والأخلاقي، بل يظلّ ذلك مقتنعاً لديه ومحكوماً بهاجس ديني شرعي لا يتوانى عن التصريح به كلّ وقت وحين.

رفض الفاسي أن يتحدث عن الحق والعدالة بالمعنى الذي تعرفنا عليه في تاريخ الفلسفة، لذلك اكتفى بربط الحرية بالعقل إيماناً منه بكونها ليست طبيعية في الإنسان بل شرعية وعقلية أخلاقية؛ أي مجرد أمر مكتسب يتعلّق بإنسانية الإنسان الذي لا بدّ له من أن يتحمل المسؤولية أمام جماعته وفقاً لمعتقداتها ومرجعياتها. ونتيجة لذلك استبعد ربط الحق والعدل بما يوجد خارج نطاق الشريعة الدينية كما كان عليه الأمر في سياق حديث فلاسفة الغرب عن الحق الطبيعي؛ وقد قال بخلاف منظور هؤلاء عند حديثه عن المقاصد الشرعية في الإسلام، حيث صرّح بما يلي:

"لقد أثبتنا كيف أنّ فكرة العدالة ظهرت مستقلة عن مجموع الشرائع اللاتينية والإنكليزية أي خارجاً عن القانون والعرف، ويمكن أن نؤكد أنّ الشريعة الإسلامية كانت بعكس ذلك؛ لأنّ مصدرها الوحي القرآني والسنة

المحمدية واجتهاد الأئمة الذي هو بذل الجهد في استنباط الأحكام من الكتاب والسنة بطريق المنطوق أو المفهوم أو القياس، فالعدالة في الإسلام من صميم التطبيق للأحكام الشرعية وليست نظرية مستقلة عنها.¹⁴

يؤكد هذا التصريح، وغيره من التصريحات الكثيرة، مدى حرص الفاسي على تأطير مفاهيمه للعدالة والحق وكذلك للقانون والتشريع بما يساير الدين الإسلامي، ومن ثم لا مجال للحديث لديه عن المنظورات الطبيعية للحرية وللحق والعدالة رغم حصول الوعي له بها وبأهمية تجديد النظر فيها على ضوء مستجدات المعرفة الحديثة.

إذاً كان الرجل على دراية بأدبيات القانون الطبيعي، وقد تناولها في كتابه "مقاصد الشريعة" لا من منظورها الفلسفي الأصلي، ولكن فقط من خلال الكتابات القانونية الراجحة حولها. يؤشر هذا الأمر على اقتناع الفاسي بأهمية الرهان على مقاصد الشريعة الإسلامية في إدراك وتأسيس قيم الحرية وحقوق الإنسان دون العودة إلى المنطلقات النظرية الوضعية لهذه الأخيرة كما في مرجعياتها الفلسفية السابقة. من هذا المنطلق نتساءل: فكيف تأتي له تأسيس مفهومه للحق من منظور مقاصدي شرعي فقط؟

ثانياً: القول بالفطرة وتأسيس الحق من منظور شرعي

في دراسة له حول الحق الطبيعي ومقاصد الشريعة، بين الأستاذ عبد الله السيد ولد أباه كيف كان رفض علال الفاسي حاسماً لاستخلاص مقاربة خاصة للحق الطبيعي من المذاهب الكلامية الوسيطة، بما فيها تلك التي أخذت بمبدأ التحسين والتقيح العقليين والقائلة بقدرة العقل على إدراك القيمة المعيارية للأحكام بنفسه ودون الاعتراف بأن مصدر القيم هو الطبيعة.¹⁵

لقد كانت المدارس الكلامية الإسلامية الكلاسيكية متفقة حول ضرورة إسقاط التصور الطبيعي الذاتي للقيم، حيث كان رفض المتكلمين قوياً لمسألة إرجاع العلة النهائية للموجودات إلى العالم الطبيعي المكتمل بذاته. لذا لم يكن بإمكان منظرّي الفكر الإسلامي أن يعتمدوا مذهب الحق الطبيعي كما ورد عند اليونان، حيث يفضي إلى القول بإسناد تشريع القيم للعقل وحده، وذلك ما كان يتعارض بقوة مع المنطلقات الأصولية والفقهية التي يصدر عنها منظرّو الإسلام.

¹⁴ - علال الفاسي: مقاصد الشريعة ومكارمها، مرجع سابق، ص 58

¹⁵ - انظر مقال عبد الله السيد ولد أباه حول "الحق الطبيعي ومقاصد الشريعة: الخلفيات الفلسفية والأصولية"، مرجع سابق.

أمّا المعتزلة في مذهبهم حول التحسين العقلي، فإنّهم وإن قالوا بقدرة العقل على إدراك القيمة المعيارية للأحكام بذاته، فإنّهم كانوا يعارضون فكرة الحق الطبيعي من الأساس؛ حيث لم يذهب هؤلاء إلى حدّ اعتبار الطبيعة مصدراً للتشريع والقيم كما تفترض ذلك فكرة الحق الطبيعي. لكن بخلاف ذلك تمحور التصور الاعتزالي للطبيعة حول المذهب الذري الذي صاغه العلاف، الذي كان يقضي بالقول بفكرة الخالق الواحد المدبر للكون، الحافظ لانتظام الطبيعة التي ليس لها ضابط ذاتي.¹⁶

وقد أورد الفاسي هذا النقاش الدائر بين المعتزلة والأشاعرة حول ما إذا كانت أحكام الله تُعرف عن طريق الشريعة وليس عن طريق العقل، أم أنّها تعرف بالعقل قبل ورود الشرع الإلهي بناء على ما يدركه من صفات الحُسن والقُبْح في الأفعال الإنسانية (القانون) حيث قال:

"ومن المعلوم أنّ الأشعرية تقول إنّ الحسن والقبح لا يثبتان إلا بأمر الشارع أو نهيهِ ولا سبيل للعقل إليهما قبل ذلك بناء على أنّهما ليسا صفة ذاتية في الفعل ولا أمراً مستقراً ثابتاً فيه حتى يحكم العقل بأنّه حسن أو قبيح، أمّا المعتزلة فيذهبون إلى أنّ الحسن والقبح يدركهما العقل، والشرع جاء كاشفاً عمّا أدركه العقل قبل وروده."¹⁷ ثم جادل قول علي بدوي الذي يستنتج أنّ المعتزلة تقول بكون العقل لدى الإنسان يصبح مصدراً للقانون الطبيعي وليس الدين، قائلاً:

"وأما من جانب القانون، فلا يصحّ أن يقال: إنّ الخلاف في التحسين والتقبيح العقليين يعني قيام صفات ثابتة لا تتغيّر للأخلاق وأخرى للأحكام، لا على مذهب الأشعرية وهو واضح، ولا على مذهب المعتزلة، لأنّ كلّ ما يريدونه هو إمكان اكتشاف العقل لما أَراده الشرع عن طريق الإلهام أو الإدراك العقلي لو لم يبعث رسول بذلك، والشرع هو ما أَراده الله تكليف الإنسانية به بعد أن استخلفها في الأرض، وليس من الضروري أن يكون متفقاً مع نوااميس الطبيعة ولا مختلفاً معها، فالشرع هو تهذيب للطبع قبل كلّ شيء، كما أنّ الفلاحة تهذيب للشجر، ولو جارينا السيّد بدوي فيما استنتجه لكان من الجاري على مقتضى القانون الطبيعي أن يحرم علينا أكل الخنزير، مع أنّ الطبيعة وحدها أو حتى العقل لا يدلان على تحريم ذلك، وإنّما هو من قبيل أخذ الله عباده ببعض الطاعات ليبلوهم كيف يعملون وليربيهم على الامتثال الذي هو أساس كل عمل ديني، ومثل ذلك يقال في

¹⁶- انظر مقال "الحق الطبيعي ومقاصد الشريعة: الخلفيات الفلسفية والأصولية" للأستاذ عبد الله ولد أباه، مرجع سابق.

¹⁷- علال الفاسي، مقاصد الشريعة ومكارمها، مرجع سابق، ص 62

خلق العائلة الذي وضعته الديانات، فقد حرّم محارم لم تكن الطبيعة أو العادة لتمنعها كما هو الأمر عند الشعوب المتحضرة في مراحل كبرى من التاريخ.¹⁸

هكذا أبى الفاسي إلا أن يعارض ما ذهب إليه بعض تأويلات المعاصرين لفكرتي التحسين والتقبيح العقليتين لدى المعتزلة على أنها نوع من التأسيس الطبيعي للتشريع ومن ثم للقانون، كما ورد ذلك لدى علي بدوي مثلاً في كتابه "أبحاث التاريخ العام للقانون"، وهو ما أورده الفاسي في مدار حديثه عن مقاصد الشريعة في الإسلام.¹⁹

لكن حتى وإن كان مذهب التحسين والتقبيح في أبعاده الكلامية والأصولية لا يؤسس لنظرية الحق الطبيعي في التقليد الشرعي الإسلامي، فإن أطروحة مقاصد الشريعة في بُعديها القيمي الأخلاقي (العز بن عبد السلام) والأصولي (الإمام الجويني، أبو حامد الغزالي، وأبو إسحاق الشاطبي)؛ لا يمكن أن تكون منطلقاً نظرياً صالحاً لتأسيس فكرة المرجعية الذاتية للمعيارية القانونية كما يفترض ذلك الحق الطبيعي.²⁰

وتصديقاً لهذه القناعة الدينية، تنطلق أطروحة علال الفاسي في مقاصد الشريعة ومكارمها من رفض القول بالتشريع الذاتي كما يبني عليها الحق الطبيعي؛ لذلك يفترض تصوّره للمسألة التشريعية أن تشكل منظومة المقاصد أرضية مشتركة مع القوانين الوضعية الحديثة، مع ما يقتضيه ذلك من تضيق لجوانب الخصوصية التعبدية في هذه الشريعة، - وتوسيع أبعادها الكونية الإنسانية حتى تتماشى مع مستجدات الزمن الحاضر. ومما لا شك فيه أنّ الخلفية المرجعية لهذا الاتجاه هي خلفية اجتهادية مقاصدية²¹ تبتغي الردّ على القائلين بجمود وتخلف الدين عن مواكبة العصر.

وقد صرّح الفاسي بهذا الخصوص، قائلاً: "لكي يتحقّق لدعوة ما خلودها وبقاؤها صالحة لكل زمان ومكان، يجب أن تتوفر لها ثلاث صفات: أولاً عمومها، أي توجه خطابها لجميع البشر بحيث لا يختص بها قبيل دون آخر ولا قوم دون غيرهم، ولا لعصر دون عصر. ثانياً موافقة أحكامها ومراميتها لصريح العقل وعدم مناقضتها له. ثالثاً اعتبار مقاصدها للصالح العام والخاص والإرشاد إليه عن طريق أصولها ودلائلها الخاصة.

¹⁸- المرجع نفسه، ص 67

¹⁹- المرجع نفسه، ص 62

²⁰- انظر عبد الله السيد ولد أباه حول "الحق الطبيعي ومقاصد الشريعة"، مرجع سابق.

²¹- يقول الفاسي: "إنما أطلت في هذا الموضوع لأبين أنّ مقاصد الشريعة هي المرجع الأبدي لاستقاء ما يتوقف عليه التشريع والقضاء في الفقه الإسلامي، وأنها ليست مصدرأ خارجياً عن الشرع الإسلامي ولكنها من صميمه." مقاصد الشريعة ومكارمها، ص 51

إنّ هذه الصفات متى اكتملت في دعوة ما، حققت لنفسها الصلاح لأن تتطور في كل زمان ومكان بحسبه. ولا نعتقد أنّ شريعة من الشرائع السماوية أو الوضعية استكملت هذه الصفات كما استكملها الشرع الإسلامي.²²

يتّضح من هذا التصريح مدى تشبث الفاسي بالدين في كلّ ما يتصلّ بالقانون والتشريع، حيث استبعد القول بالاستناد إلى المنظور الطبيعي، ورفض مزاعم القائلين براهنية المنظور الوضعي للتقويم والتشريع، معتمداً في ذلك مقولة "صلاحية الشريعة الإسلامية لكلّ زمان ومكان"²³ التي يبرّر بها دعواه في الردّ على طروحات وشبهات بعض المستشرقين القائلين بفضية انحطاط التشريع الفقهي الإسلامي، وجموده، ومن ثم رفضه للتطور كما كان يقول المستشرق شاخت.²⁴

هكذا يخلص الرجل في آخر هذه المناقحة وهذا الدفاع المستميت عن الشريعة الإسلامية أمام تهجمات هؤلاء المستشرقين، إلى أنّه لا تناقض بتاتاً بين كمال الشريعة الإسلامية وقابليتها للتطور بناء على ضرورة التفريق بين الثابت فيها من أمور العبادات والاعتقادات التي لا يجب أن تتغيّر، وبين ما هو مصلحي يدور مع المصلحة المعتبرة شرعاً.²⁵

وبموازاة مع هذا الدفاع عن المنظور الديني الشرعي للتقويم والتعبير في وضع القوانين والتشريعات، أسّس علّال الفاسي تصورات له للقيم والأخلاق، ومن ثم للقانون والتشريع، على بناء مفهومي خاص يُطلق عليه "الاستقامة في سمت الفطرة"، قاصداً بذلك ما يدلّ على دين الفطرة كما هو بيّن في طبيعة الشريعة الربانية التي جاء بها الإسلام، والمُتّسمة بالسماحة والاعتدال. يقول في ذلك:

"وبما أنّ طبيعة الشريعة هي الاعتدال والسماحة، فيمكن أن يقال عنها إنّها وسط بين طرفي الإفراط والتفريط، فيما فيه إفراط وتفريط، ولا يمكن أن يتخذ التوسط مقياساً مطلقاً للشرع، كما اتخذ فلاسفة اليونان الوسط مقياساً للأخلاق."²⁶

²² - علّال الفاسي، تاريخ التشريع الإسلامي، سلسلة كتاب العلم، الطبعة الأولى، سنة 1990، ص 58

²³ - المرجع نفسه، ص 57

²⁴ - المرجع نفسه، ص 71

²⁵ - المرجع نفسه، ص 78

²⁶ - علّال الفاسي، مقاصد الشريعة، مرجع سابق، ص 98

يُدرِك الفاسي جيّداً صدور منظور فلاسفة اليونان للأخلاق عن تصورات ذاتية تردّ تشريع القيم إلى العقل (القانون الطبيعي) وليس إلى الشريعة الدينية؛ لذا نبّه مراراً إلى هذه المسألة محذراً من الوقوع فيها بالنسبة للحالة الإسلامية. ومن أجل تأسيس منظوره للتشريع ومن ثم للحق والقانون، دقّق في مفهومه للشريعة معتبراً إياها ديناً سماوياً منزّلاً على رسول أمي هو محمد. إنّها السبيل المستقيم، ومنها ضرورات الحياة وتدخل فيها الشرائع السياسية، وهي بهذا المعنى تعني الدستور القويم لكلّ ما هو سبب الحياة.²⁷

ثم يستنتج من هذا أنّ الشريعة حكم، ثم يقيم على ذلك استدلالاً يُفضي به إلى جعل الحكم طريقاً لا انفكاك عنه، وهو بذلك كله لله: [إن الحكم إلا لله أمر ألا تعبدوا إلا إياه].²⁸ وبما أنّ الحكم هو مناط السياسة ولا يقوم إلا بها، فإنّ السياسة كلّها ملازمة للدين؛ أي لا بدّ أن تكون هذه السياسة تنفيذاً للدين طبق أحكام القرآن.²⁹

هكذا يتطابق كل من الشرع والسياسة لدى الفاسي؛ فيكون الأول يشتمل على الأصول باعتبارها أحكاماً أساسية تُشكل النظام الشامل للأسس العليا للحق والقانون بما هي المصدر الأصلي للاجتهد والتفسير وفقه الأحكام العادية؛ ثم تكون أصولاً موافقة للفطرة بحيث لا تتبدّل بتبدّل الأزمنة والأمكنة، وهي على قواعد داعمة للأصول، أي الأحكام الأساسية المبيّنة للأصول الشرعية والقانونية، فيبني عليها المجتهدون دراساتهم واستنباطاتهم.³⁰

أمّا المنهاج أو الحكم، فعبارة عن الأصول الفكرية التي عليها مدار الحياة المستقيمة؛ لذا يكون هنالك دوماً منهاج صالح للحكم هو الشورى والعدل، ومنهاج للأسرة هو المودّة والرحمة والعدل.³¹

بهذا التطابق بين نظام الشريعة ونظام الحكم يكون الإسلام شريعة ومنهاجاً، عدلاً وحرية، ديناً ودولة، ومن ثمّ لا حاجة للناس في أن يعتقدوا بالتعاقد الاجتماعي كقاعدة عقلية لتأسيس اجتماعهم ودولتهم تأسيساً طبيعياً كما يفترض ذلك الحق الطبيعي، فالصحيح خلاف ذلك والواجب مخالفته، إذ مادام الدين الإسلامي هو ذاته فطرة الناس التي فطرهم الله تعالى عليها، فإنّهم منها سيستمدّون مفهومهم للحق والقانون والقيم والأخلاق.

²⁷ - المرجع نفسه، ص 99

²⁸ - قرآن كريم، سورة يوسف، الآية رقم 40

²⁹ - علّال الفاسي، مقاصد الشريعة، مرجع سابق، ص 99

³⁰ - المرجع نفسه، ص 100

³¹ - نفسه، ص 101

إنّ **علال الفاسي**، وهو يعارض مفهوم الحق الطبيعي، يعي جيداً كيف أنّ من أخصّ الاستتباع التي تترتّب على القول به، قيام الدولة العلمانية التي تقصي الشريعة الدينية من تشريعاتها القانونية. لذا فإنّه قطع الطريق على هذا المفهوم، ومن خلاله على مفهوم التعاقد الاجتماعي الطبيعي المؤسّس للدولة المدنية الحديثة.

في مقابل ذلك، يؤسّس للمنظور الديني القائل برّد التشريع وسنّ القانون والحقوق إلى اعتبارات الشريعة الدينية الصالحة لهذا العصر ولكلّ عصر؛³² ومن ثمّ التأسيس للدولة الدينية التي تستند في تشريعاتها لا إلى القانون الطبيعي الوضعي ولكن إلى الشرع والدين. يقول **علال الفاسي**:

"والإسلام بصفة خاصة (...) نظرتّه شاملة لكلّ الجوانب، فعنايته بإقرار الإلهيات في النفوس هي عنايته بإقرار العمل الصالح والتقوى في السلوك، واهتمامه بحياة الفرد هو اهتمامه بحياة الجماعة، وحمايته بحقوق الأفراد هي حمايته لحقوق الأمم والشعوب."³³

هكذا يؤمن **الفا سي** بأنّ الشريعة الدينية للإسلام، شرعة وعقيدة، عبارة عن منهج كلّ صالح للحياة الفردية والجماعية معاً؛ بل والأكثر من ذلك، أنّها صالحة لكلّ العالمين من حيث كونها تضمن الحقوق للجميع. لذلك رفض بشدّة تلك القوانين التي سنّها المستعمر الفرنسي بعقليته ومرجعيتّه الغربية العلمانية في أرض المغرب، حيث أبرز كيف أنّ مقاصدها (مقاصد الشريعة الاستعمارية)³⁴ كانت كلّها تسعى نحو تحقيق أهداف ومقاصد الاستعمار في المغرب.³⁵

نخلص من هذا كلّهُ إلى أنّ **الفا سي** ما كان له أن يشجّع على القول بمفهوم "الحق الطبيعي" كما نظّر له الفلاسفة الغربيون، حيث كان على وعي تام بخلفياته ومقاصده المخالفة تمام المخالفة لمقاصد الشريعة الإسلامية ومكارمها. لذلك عمل على نقضه وتجاوزه لصالح مفهوم الفطرة التي فطر الله الناس عليها، والتي تقرّبهم من مقاصد شريعة الله بما هي تشريع رباني كامل متكامل وشامل عام؛ بحيث يكفي الالتزام به، والاجتهاد وفق ما يسمح به للعقل البشري، حتى يكون الإنسان مهتدياً إلى حسن المآب والمُنقلب في دنياه وأخرته.

³² - علال الفاسي، دفاع عن الشريعة، سلسلة في الفكر النهضوي الإسلامي، دار الكتاب المصري / اللبناني، سنة 2011، ص 137

³³ - المرجع نفسه، ص 51

³⁴ - المرجع نفسه، ص 141 وما يليها مباشرة.

³⁵ - أحمد الريسوني، علال الفاسي عالماً ومفكراً، دار الكلمة للنشر والتوزيع، الطبعة الأولى، القاهرة، سنة 2012، ص 86

خاتمة عامة

لقد كانت محاولة الفاسي في مقاربتة لمفهوم الحق محصورة جداً بقوالب وأطر نظرية جاهزة ومسبقة، حيث كانت محكومة بهاجس مقارنة فكر الآخر الغربي العلماني المستعمر الذي كان يسعى إلى تقويض أسس المجتمع الإسلامي لتحقيق مقاصده الاستعمارية، لذلك كان جداله قوياً وشديداً في مناقشة فكرتي القانون والحق الطبيعيين المنفصلين عن الشريعة الإلهية المرسله للأنبياء؛ فرغم كل ما قاله عن الحرية ومدى وعيه بأهميتها ودورها في حياة الأفراد والجماعات، فإنّ الفاسي لم يستطيع أن يخرج عن التصورات الفقهية والأصولية للمسألة التشريعية، والتي حكمت بالأساس رؤيته لفكرة الحق والحرية والقانون.

كان صاحبنا مدافعاً شرساً عن الشريعة الإسلامية، سواء في كتاب "مقاصد الشريعة"، أو في "دفاع عن الشريعة" أو حتى في كتابه عن "تاريخ التشريع في الإسلام" وغيرها من نصوصه الأخرى ذات العلاقة بالموضوع. ولم يكن بؤده حقاً أن يتبنى فكرة الحق الطبيعي انسجاماً مع ثقافته الدينية وقناعاته الأيديولوجية المحافظة والسلفية القاضية برفض فكرة التشريع الإنساني الذاتي، حيث كان على علم ووعي تام بأن ذلك هو المدخل الواسع لتعبيد الطريق أمام العلمانية في المجال التداولي الإسلامي، ومن ثمّ لتأسيس الدولة المدنية الحديثة التي تقوم على نظرية التعاقد الاجتماعي، وليس على البيعة والولاء كما يفترض ذلك منظوره ومعتقده السلفي المحافظ.

إنّ نقض الحق الطبيعي عن طريق رفض مبدأ استقلال العقل الإنساني بالتشريع لنفسه، ما هو في حقيقته إلا استمرارية للمعتقد الكلامي الأصولي القديم نفسه الذي انغرس في البنية الفكرية للوعي السلفي لديه. لذا ليس غريباً أن يلاحظ ويؤلمس قارئ نصوص **علال الفاسي** كلّ هذا التنافر والتناقض الموجود بين وعيه القوي والشديد بالحرية، وغياب التأسيس النظري والمفهومي له؛ حيث يكتفي الرجل بالتغني والتغزل بها دون امتلاك القدرة المفهومية على تأصيلها وتأثيلها في مجاله التداولي الخاص.

وأخيراً، إنّ هذا الموضوع بحاجة ماسّة إلى دراسة مقارنة بين أكثر من نموذج، حيث نرى أنّ **علال الفاسي** ليس وحده من انفرد بهذا الطرح السجالي، فيما يخص مقارنة مفاهيم الحداثة الغربية التي هاجمت وأحدثت نقاشاً في المجال التداولي الإسلامي الخاص، تراوح بين النقد والرفض وبين التوفيق والتبني. لذا نعتقد أنها إشكالية فكرية عامة حضرت بقوة لدى مفكري عصر الإصلاح والنهضة العربية خلال القرن الماضي، حيث يُمكن ملامسة هذا الوعي الشقي الذي يراوح بين حال الإعجاب بالتطور الغربي، وحال الرفض له - غالباً - باعتباره مناقضاً للذات الحضارية التي يشكلونها في أفكارهم انطلاقاً من قناعاتهم الدينية والأيديولوجية.



MominounWithoutBorders



@ Mominoun_sm



Mominoun

الرباط - المملكة المغربية

ص.ب : 10569

هاتف: 00212537779954

فاكس: 00212537778827

info@mominoun.com

www.mominoun.com