المعرف الرقمي DOI
https://doi.org/10.59151/namajournal.v10i2.542

OPEN ACCESS
تاريخ الاستلام: 2025-5-24
تاريخ القبول: 2026-2-20

دورية نماء
فصلية محكمة متخصصة في علوم الوحي والدراسات الإنسانية

العقلانية والأخلاقية في الاجتهاد المالكي

عبد الرحمان العضراوي[1]
abououajih08@yahoo.fr

الملخص:

تتغيا هذه الدراسة الإجابة عن سؤال مركزي متعلق ببيان أهمية التكامل المعرفي العقلاني الأخلاقي في الاجتهاد المالكي، في إنتاج المعرفة الإسلامية وقواعد نقدها وتجاوز أزماتها تحصيلا للأصلح والأنفع. وسيتناول ذلك باتباع منهج تحليلي معرفي، يكشف من جهة أولى، جوانب تطبيقية للعقلانية والأخلاقية في الاجتهاد المالكي. ومن جهة ثانية، جوانب من اتصال مفاهيم العقل والأخلاق والاجتهاد بالنص الشرعي، وتكاملها المعرفي في بناء نظرية معرفية منهجية لفقه النص الشرعي وتدبره وتأويله وتنزيله في مجريات التاريخ الإنساني المحكوم بسنة التغيير. وقد كشفت الدراسةُ ولو جزئيًّا عن قراءة أخرى للاجتهاد المالكي، تبين أسسا معرفية للعقلانية والأخلاقية فيه، انطلاقا من كون الشرع مسرحا للعقل بالحرية المقتضية لمقاصد الشرع العامة والخاصة والجزئية، بحيث يصير العقل الاجتهادي باحثًا بقواعده البرهانية والبيانية والعرفانية، متصلًا بالشرع دون انفصال، فيقوم اعتبار الشرع عقلا، وكذلك اعتبار العقل شرعًا على أسبقية الأخلاق القرآنية على الأخلاق العقلانية، فالتحسين والتقبيح موزون بعقلانية قرآنية مستقلة تمامًا عن ثنائية العقل والنقل، وهذا لا يترك مجالًا للحديث عن انفصال العقل عن الشرع.

الكلمات المفتاحية:

الاجتهاد المالكي، العقلانية، الأخلاقية، التكامل المعرفي، النسق المقاصدي.

(1) أستاذ التعليم العالي، جامعة السلطان مولاي سليمان بني ملال – المغرب.

للاقتباس: العضراوي، عبد الرحمان، العقلانية والأخلاقية في الاجتهاد المالكي، مجلة نماء، مركز نماء، مصر، مج10، ع2، 2026، 100 - 123.

© نُشر هذا البحث بموجب ترخيص (CC BY-NC4.0) المفتوح، الذي يسمح لأي شخص بتنزيل البحث وقراءته والتصرف به مجانًا، مع ضرورة نسبته إلى صاحبه بطريقة مناسبة، مع بيان ما إذا أُجريت عليه أي تعديلات، ولا يجوز استخدام هذا البحث لأغراض تجارية.

OPEN ACCESS
Received: 2025-5-24
Accepted: 2026-2-20

دورية نماء
فصلية محكمة متخصصة في
علوم الوحي والدراسات الإنسانية

Rationality and Morality in Maliki Ijtihad

Abderrahman Eladraoui[(2)]

abououajih08@yahoo.fr

Abstract:

This study probes the significance of cognitive, rational, and ethical integration within Maliki Ijtihād, emphasizing its role in generating Islamic knowledge, establishing criteria for critique, and resolving crises in pursuit of benefit and advantage. Employing an analytical-epistemological approach, it uncovers the practical interplay of reason and ethics in Maliki jurisprudence and examines how their integration with the Sacred Text constructs a systematic framework for interpretation and application across the flux of human history. The findings suggest an alternative reading of Maliki Ijtihād that foregrounds its epistemological foundations: the Sacred Law as a domain where reason operates freely yet within the objectives of Shar', and reason itself as inherently aligned with revelation. This perspective asserts the primacy of Qur'anic ethics over purely rationalist ethics, thereby dissolving the conventional dichotomy between 'aql (reason) and naql (transmitted tradition). In this view, ethical judgments are calibrated by a distinctively Qur'anic rationality, leaving no room for separation between reason and Sacred Law, and affirming their inseparable union as the basis for renewal and resilience in Islamic jurisprudence.

Keywords:

Maliki Ijtihad, Rationality, Ethics, Epistemological Integration, Maqasid System.

(1) Professor of Higher Education, Sultan Moulay Slimane University, Beni Mellal – Morocco.

Cite this article as: Eladraoui, Abderrahman, Rationality and Morality in Maliki Ijtihad, Journal of Namaa, Nama Center, Egypt, V 10, issue 2, 2026 , 100-123.

© This research is published under an open license (CC BY-NC 4.0), which allows anyone to download, read, and use the research for free, provided it is properly acknowledged, indicating if any modification has been made to it. This research shall not be used for commercial purposes.

مقدمة:

يمكن النظر إلى راهنية دراسة العقلانية والأخلاقية في الاجتهاد المالكي في السياق المعاصر العلمي والاجتماعي، من خلال الملامح الآتية:

- ملمح علمي معرفي يتناول إعادة بناء منهج الاجتهاد الفقهي عموما، في ضوء أسئلة الدولة الحديثة وحقوق الإنسان والتنمية الشاملة، وهذا ما يستدعي البحث في عقلانية المذاهب الفقهية، ومنها العقلانية المالكية وتفعيل آليات الاجتهاد العقلي، التي وظفها العلماء المالكية في الاستنباط والترجيح، ويبرز منها حجية عمل أهل المدينة وقاعدة المصالح وسد الذرائع وفتحها واعتبار المآلات ومركزية المقاصد الشرعية، وهي قواعد عقلانية تؤسس بيان انسجام التشريع الإسلامي مع التحولات الاقتصادية والاجتماعية.

- ملمح أخلاقي قيمي يتناول تعقل البعد القيمي في الفتوى والسياسة الشرعية، وذلك من خلال الرؤية الأخلاقية المتضمنة في المفاهيم الشرعية التي وظفها أهل المذهب المالكي نحو العدل والتوسط والمروءة والتكريم ودفع المفسدة وجلب المصلحة.. وهي تكشف ما يمنحه البعد القيمي للاجتهاد المالكي من قدرات منهجية في تدبر النص الشرعي مقاصديًّا، ويتأسس قاعدة مرجعية لتجديد المعنى القيمي في تدين المجتمعات المعاصرة.

- ملمح تجريبي يتناول كيفية تفعيل القواعد العقلانية والأخلاقية من المنظور المقاصدي، في تدبير الشأن الديني وفي الاجتهاد المعاصر، والنظر في حدود علاقة المذهب المالكي بفلسفة القيم في السياق الحداثي، بقصد الإسهام في بناء نظر عقلانية أخلاقية معاصرة للإجابة على تحديات أزمة المعنى التي استفحلت بسبب فصل المعنى عن التكليف والتزام تحمل المسؤولية، فمن شأن هذا الملمح إعادة وصل التكليف بالمعنى والشرع بالمصلحة الشرعية.

- ملمح تقوية وظيفة المؤسسة العلمية في تجديد الخطاب الديني وإصلاح التدين، من خلال إبراز تكاملية العقلانية والأخلاقية في الاجتهاد المالكي، واستثمارها المنهجي في قراءة انسجام الواقع مع النص الشرعي وتطبيق مقاصده الكلية في الاستجابة للتحديات المعاصرة، التي تظهر بقوة في سؤال حقوق الإنسان والاقتصاد والهندسة المالية والمسؤولية الاجتماعية للدولة.

إن هذه الملامح تبرز أهمية دراسة العقلانية والأخلاقية في الاجتهاد المالكي، من مدخل ما تنطوي عليه من قدرات منهجية ومعرفية لبناء فقه عقلاني قيمي مقاصدي واقعي متفاعل مع تحديات عصر ما بعد الحداثة وما ينتج فيه من أزمات المعنى وسيولة التصورات الفاقدة لكل مسؤولية عقلانية

وأخلاقية. ووقوفا عند هذه الأهمية، أنجزت دراسات عديدة تناولت العقلانية والأخلاقية من خلال البحث في أصول المذهب المالكي (القياس، المصلحة المرسلة، سد الذرائع، تطبيقات في قضايا فقهية نحو العقود المالية..) وارتباطها بمقاصد الشريعة، أو في وظائف العقل الاجتهادي وتطوراته لدى المالكية، أو في مكنة النظر المقاصدي صياغة نظرية أخلاقية، أو في الأخلاق باعتبارها مقصدًا في الفقه المالكي، أو دراسة حضور المقاصد منهجًا في الاجتهاد المالكي من خلال قضايا ونماذج تطبيقية، لكن هذه الدراسات بأجمعها تفتقر لحضور ما تقصد هذه الدراسة مقاربته، وهو إشكالية العقلانية والأخلاقية في منظومة الاجتهاد المالكي الفقهي ومقتضياته الحضارية، بالتركيز على إظهار التكامل العقلاني الأخلاقي في الاجتهاد المالكي، وذلك من أجل التدليل على أن ثنائية النقل والعقل هي ثنائية تاريخية وظفها المتكلمون في الدين من كل الاتجاهات الفكرية في التراث الإسلامي، وأن التأسيس القرآني يبرز تكاملية النسق المعرفي[3] البرهاني والتزكوي[4] والبياني، وهو الأمر الذي تحاول هذه الدراسة استنتاجه من فاعلية الاجتهاد المالكي، لتجاوز الرؤية التجزيئية التي برزت في تقديم مكون من مكونات ذلك النسق المعرفي واعتباره المدخل الأوحد للنهوض، أو التحديث، أو الإصلاح، أو تجاوز أزمة العقل الإسلامي، أو أزمة الثقافة الإسلامية، أو أزمة الخطاب الإسلامي أو مواجهة تحديات الحداثة والتغريب والعولمة...، ولذا تجيب هذه الدراسة عن سؤال مركزي متعلق ببيان أهمية التكامل المعرفي العقلاني الأخلاقي في الاجتهاد المالكي، في إنتاج المعرفة الإسلامية وقواعد نقدها وتجاوز أزماتها تحصيلا للأصلح والأنفع. وسيتم تناولها باتباع منهج تحليلي معرفي، يكشف من جهة أولى، جوانب تطبيقية للعقلانية والأخلاقية في الاجتهاد المالكي. ومن جهة ثانية، جوانب من اتصال مفاهيم العقل والأخلاق والاجتهاد بالنص الشرعي، وتكاملها المعرفي في بناء نظرية معرفية منهجية لفقه النص الشرعي وتدبره وتأويله وتنزيله في مجريات التاريخ الإنساني المحكوم بسنة التغيير. وذلك وفق التصميم المحوري الآتي:

المحور الأول: حضور العقلانية والأخلاقية في فقه مالك -رحمه الله-.

المحور الثاني: الدلالة المفهومية للاجتهاد وصلتها بالعقلانية في الاجتهاد المالكي.

المحور الثالث: مفهوم الأخلاقية وأصالتها في الاجتهاد المالكي.

خاتمة.

---

(3) انظر: أشغال الندوة الدولية الاجتهاد المقاصدي في قضايا الأسرة، نظمها مركز الدراسات الأسرية والبحث في القيم والقانون ، بكلية الآداب والعلوم الإنسانية وجدة، يومي 13- 14 ماي 2022. مقال عبد الرحمان العضراوي: سؤال المقاصد والحقوق في النسق الأسري، ص 133-182.

(4) النسق التزكوي نسق معرفي يجمع بين التلاوة والعلم والتزكية، ومنه يستنتج كونه نظامًا معرفيًا يجمع بين العلم والسلوك والإصلاح، وهذا الجمع هو منهج كلي في الرؤية المعرفية القرآنية، ومن مجالات ضبطه، ضبط اشتغال نسقية البرهان والبيان والتزكية، وضبط مفهوم الحقيقة عند أهل التصوف مع الرؤية التوحيدية القرآنية ومقاصدها الوجودية.

المحور الأول: حضور العقلانية والأخلاقية في فقه مالك -رحمه الله-

في تعريف الشيخ عبد الله بن بية لمفهوم التجديد في علم أصول الفقه، قدم نظرًا متجددًا متعلقًا بالتركيز على قراءة المفاهيم الأصولية قراءة استكشافية تحليلية وتجريبية في الاجتهاد التجديدي سواء أتعلق بإنشاء أحكام شرعية جديدة، أم بإعادة بناء معرفي لقضايا سابقة في التراث الفقهي من جهة الاستدلال والبرهان، أو الموافقة لتغيير مناطات الحكم في الواقع المعيش، فقال: «إنه تحريك المفاهيم التي تشكل المنظومة الأصولية، وتمثل الصورة المحددة لها لإبداع مفهوم جديد، أو إدراج مضمون حديث في مفهوم قديم في قراءة جديدة للأصول، قواعد ومقاصد وعلاقتها بالجزئيات الفقهية على ضوء مستجدات العصر، فهو ربط واصب بين الكلي والجزئي في ضوء ضرورات الواقع وحاجياته»[5]، ففي تحريك المفاهيم بمقاصد تجديدية حضارية تلتقي العقلانية والأخلاقية في الفهم والتأويل لقضايا الواقع التاريخي، التقاء يكشف عقلانية النص وأخلاقيته، بما يفتح النظر أمام التأسيس المقاصدي الأخلاقي لمنظومة المفاهيم في أصول الفقه، فتصير مثلا مفاهيم نحو السلم والتسامح والتعارف والحرية والعلاقة مع الآخر لها صلة معرفية بتعميق النظر في قراءة مفهوم الحاكمية والولاء والبراء والتعليل الفقهي والمقاصدي للنصوص الشرعية، بما يجعل الأخلاق والقواعد التي يتوصل بها إلى استنباط الأحكام الشرعية من أدلتها الكلية والتفصيلية غير منفصلين في تحقيق الأبعاد الحضارية لوسطية الإسلام. وهذا ما يكشف عن تلاقي علاقة العقل بالنص الشرعي وعلاقة الأخلاق بهما، تلاقيا يؤسس لرؤية تجديدية لمفهوم العقل وصلته بالخطاب الشرعي، التي يمكن تأصيل بعض تشكلاتها التجريبية من الاجتهاد المالكي وتكامل العقلانية والأخلاقية فيه.

إنَّ العقلانية والأخلاقية ليستا في واقعنا المعاصر من المفاهيم البسيطة السهل تناولها ولو من جانب الاجتهاد الفقهي، وذلك أنها مفاهيم مركبة ومعقدة مرتبطة بالدين والثقافة والهوية، وقيمتها الإشكالية لا تنبع من ذات العقل أو ذات الأخلاق، وإنما من مجموع النسق المصلحي الكلي الشرعي المحقق للحياة الطيبة في الوجود الإنساني، فالعقلانية المجردة أو الأخلاقية المجردة في غياب الرؤية الشرعية المؤطرة لهما، تصير آليات مجردة من الروح الضامنة للمحافظة على الوحي والإنسان والكون، وبهذا يتبين أنه ليس المقصود بالعقلانية والأخلاقية في الاجتهاد المالكي قواعد المنهج والبحث في المعرفة المستمدة من العقلانية الوضعية[6] التي ربطت المعرفة فقط بما هو قابل للملاحظة والتجربة، ولهذا

(5) إثارات تجديدية في حقول الأصول، ص 15.

(6) ومن رواد العقلانيتين التجريبية والتأملية العقلية، أوغست كونت، ورينيه ديكارت. انظر: صور المعرفة مقدمة لفلسفة العلم

ترفض ما أطلقت عليه ميتافيزيقا نحو مفاهيم الله والوحي والروح و الغيب، إذ تعتبرها ليست ذات معنى علمي، بدليل أنه لا يمكن إثباتها بالحس أو اختبارها تجريبيا، وهذه العقلانية التجريبية تتلاقى مع العقلانية التي تعتبر أن العقل هو المصدر الأساس والموثوق للمعرفة بإعطائه الأولوية على الحس والتجربة، وذلك في كون عقلانية التجربة وعقلانية العقل تنطلقان من اعتبار الإنسان يستطيع الوصول إلى الحقيقة من خلال المنطق التجريبي أو الحدس العقلي أو التفكير العقلي المجرد، سواء العقل المكوَن (بالفتح) المنتج الفكري والثقافة السائدة، والعقل المكوِن (بالكسر) آلية لإنتاج المعرفة والثقافة عبر قوانين التاريخ والمجتمع[7]. وإنما المقصود في هذه الدراسة بيان العقلانية والأخلاقية المعتبرين بالمصدرية الشرعية القرآنية والنبوية، بالاستقراء والاستدلال وقواعد المنهج العلمي المؤكدة على حضور العقل في الاجتهاد المالكي خاصة وفي المذاهب الاجتهادية عامة. وبهذا يتبين أن هذا البحث لا يريد إطلاق العقلانية والأخلاقية في صورة خلاصات عنهما نحو الالتزام بمقاصد الشرع والاعتدال والتوازن وتجنب التعصب والمرونة ورفع الحرج والتيسير والنية الصالحة والتقوى..، بل يريد الاستدلال على العقلانية والأخلاقية الاجتهادية من تتبع تأسيس النسقية المعرفية القرآنية للمنهجية الاجتهادية المالكية لإثبات الأدلة للأحكام وثبوت الأحكام بالأدلة وإثبات مقاصد الأحكام وكليات مصالحها.

إن المستقري لموطأ[8] الإمام مالك بن أنس ﷺ تعالى(توفي 179هـ) يجده جامعًا بين علم الحديث وعلم الرأي بمنهج وسطي يضع السنة النبوية مكانها التشريعي والتبييني للقرآن الكريم، ويستعمل الرأي في محله وبشروطه الاستدلالية التي تدفع الرأي المذموم القائم على غير دليل معتبر شرعًا وعقلًا، ولهذا قال عن اجتهاده في العلم بأحكام الشريعة كما نقل ابن عبد البر «إنما أنا بشر أخطئ وأصيب فانظروا في رأيي فكل ما وافق الكتاب والسنة فخذوا به وكلما لم يوافق الكتاب والسنة فاتركوه»[9]، وقد يسعف هذا في استخلاص ثلاثة أمور:

الأول: تأكيده أنَّ إعماله للرأي اجتهاد على الأصول الشرعية، مقصود به الموافقة للكتاب والسنة،

المعاصرة، باتريك هيلي، ترجمة نور الدين شيخ عبيد.

(7) انظر: العقل والمعايير لأندريه لالاند، ترجمة نظمي لوقا، أقلام عربية طبعة 2021، وتكوين العقل العربي لمحمد عابد الجابري، دار الطليعة، طبعة 1984.

(8) يعتبر الموطأ إضافة لفتاوي الإمام مالك ورسائله كاشفًا عن اختياراته الفقهية وآرائه الاجتهادية، وإن لم يظهر فيه حجاجًا نظريًا، فإنه يشكل ردا على المخالفين لاختياراته سواء في المدينة المنورة التي كان إمامها أم في المراكز العلمية الأخرى في العراق أو في مصر. ومن خلال هذا التشكيل تم تأسيس المدرسة الأصولية المالكية التي عرفت تنوعا متألفا من المدرسة المدنية والعراقية والمصرية والمغربية الأندلسية، وجميعها اجتهدت في استخلاص أصول الاستدلال عند الإمام مالك، على طريقة مذهب الجمهور في علم أصول الفقه وهي التي أطلق عليه مدرسة المتكلمين أو الشافعية انطلاقا من منهج الشافعي في تأليف رسالته في علم أصول الفقه، التي أبان فيه عن تفاعلية المنطق الشرعي واللغوي والعقلي في عملية الاجتهاد الأصولي.

(9) ابن عبد البر، جامع بيان العلم وفضله، 775/2.

قال ابن عبد البر: «إن الاجتهاد لا يكون إلا على أصول يضاف إليها التحليل والتحريم، وأنه لا يجتهد إلا عالم بها، ومن أشكل عليه شيء لزمه الوقوف، ولم يجز له أن يحيل على الله قولًا في دينه لا نظير له من أصل، ولا هو في معنى أصل، وهو الذي لا خلاف فيه بين أئمة الأمصار قديما وحديثا»[10]. وهذا يبين تعدد أضرب الاجتهاد فمنها البياني والقياسي والاستصلاحي والانتقائي والإنشائي، ويذهب الشاطبي إلى أنَّها غير منقطعة بدليل «أنّ الوقائع في الوجود لا تنحصر فلا يصح دخولها تحت الأدلة المنحصرة، ولذلك احتيج إلى فتح باب الاجتهاد من القياس وغيره، فلا بد من حدوث وقائع لا يكون منصوصا على حكمها، ولا يوجد للأولين فيها اجتهاد، وعند ذلك فإما أن يترك الناس فيها مع أهوائهم، أو ينظر فيها بغير اجتهاد شرعي، وهو أيضًا اتباع للهوى، وذلك فساد، فلا يكون بد من التوقف لا إلى غاية، وهو معنى تعطيل التكليف لزوما، وهو مؤد إلى تكليف ما لا يطاق، فإذًا لا بد من الاجتهاد في كل زمان، لأن الوقائع المفروضة لا تختص بزمان دون زمان»[11].

الثاني: أنَّ اجتهاده بالرأي توسط بين أهل الرأي وأهل الحديث، ينقل ابن عبد البر عن ابن الماجشون» لا يكون إماما في الفقه من لم يكن إماما في القرآن والآثار، ولا يكون إماما في الآثار من لم يكن إماما في الفقه»[12] ، فلا تقوم الإمامة في الفقه إلا بالجمع بين الآثار والفقه بكونهما لا ينفصلان، فلا رفض للمعقول الناتج عن الفقه والتدبر والتأويل الصحيح، ولا تغييب للنص الشرعي وبيانه الذي هو أصل المعقول، والتوسط منهج علمي يمنع من التجزيئ أوالتطرف إلى أحدهما بدليل موهوم.

الثالث: لا ينظر فقط إلى إعمال مالك الاجتهاد بالرأي بأصوله، أنه توسط بين أهل الرأي وأهل الحديث في فقه العبادات والمعاملات، بل ينظر إليه أنه اجتهاد في تناول إشكالية النقل والعقل التي عرفت في مطلع القرن الثاني الهجري خلافا بين الاتجاهات الكلامية في عصره، من حيث تصور العلاقة بينهما، هل يكون العقل أساس النقل أم هل يكون النقل أساس العقل، فبين الإمام مالك من خلال تأصيل أصوله في ضبط العلاقة بين العقل والنقل من زاوية أعم تحكم الفقه والكلام والتزكية. وأن النص الشرعي متقدم في المرتبة الوجودية عن العقل المخلوق فكيف يتساويان؟ فليس العقل أصلًا سابقًا في الوجود عن أصول التشريع، فلم يصغ الإنسان قوانينه في التاريخ قبل تلقي الشرائع السماوية، بل الفكر الإنساني منذ بدايته بدأ تصورا برسالة الاستخلاف الآدمي الذي جرت عليه سنن الاختلاف، فكان منه التفسير المادي للتاريخ الذي عمل على ترسيخ أسبقية العقل على نزول الوحي.

(10) نفسه، 848/2.

(11) الموافقات، 104/4.

(12) جامع بيان العلم وفضله، 2/ 818.

وأما قول ابن عبد السلام «أن معظم مصالح الدنيا ومفاسدها معروف بالعقل؛ إذ لا يخفى على عاقل قبل ورود السمع أن تحصيل المصالح المحضة ودرء المفاسد المحضة عن نفس الإنسان وعن غيره محمود ومتفق عليه، واتفق الحكماء على ذلك، وأن تقديم الأصلح فالأصلح ودرء الأفسد فالأفسد مركوز في طبائع العباد»[13]، ليس قصده الأسبقية الوجودية للعقل عن السمع، وإنما قصده أهمية العقل في استخلاص درء المفاسد وجلب المصالح من النص، ومعلوم أن النص موضوع للأفهام بقواعد شرعية ولغوية، بها يتحدد منطوقه ومفهومه، ومحكمه ومتشابهه، وظاهره وباطنه، ومعقول معناه مما ليس بمعقول بكونه تكليفًا تعبديًّا.

إنَّ تكامل فقه الرأي والأثر في الاجتهاد العقلي للإمام مالك، يكشف صورة العقلانية الاجتهادية التي تتعامل مع النص الشرعي بيانا وتأويلا بالأصول المعتبرة شرعا وعقلا، أي المستمدة من نظرية المعرفة القرآنية التي تدعو إلى الطاعة والتبصر والتفكر والتعقل. وعلى إدراكها تأصلت أصوله بحضور النقل والعقل، إلى القدر الذي يمكن أن نقول: إنه أسس نظرية في المعرفة تحتاج إلى مزيد من الكشف العلمي، قوامها أن النص الشرعي عقل وأن العقل نص شرعي، فالأول بمعنى النص الشرعي موضوع للإفهام ولا سبيل إلى فهمه إلا بالعقل، وأن الناتج عن إعمال العقل بأصوله في تدبر الوحي قرآنا وسنة شرع يتوجب اتباعه. وهكذا يمكن القول إن الإمام مالك قدم دراسة للعقل والنقل مخالفة لأهل الكلام خاصة الذين يذهبون إلى تقديم العقل على النقل كالمعتزلة، وإلى الذين يقدمون الحقيقة على الشريعة من أهل المنهج الذوقي كالحلاج وابن عربي.

المحور الثاني: الدلالة المفهومية للاجتهاد وصلتها بالعقلانية في الاجتهاد المالكي:

لقد تنوعت الدلالة المفهومية للاجتهاد عند المالكية في سياق ربطها بالمجتهد الذي يبذل وسعه في طلب العلم بأحكام الشريعة، قال الباجي (ت 474هـ): «الاجتهاد بذل الوسع في طلب صواب الحكم»[14]، وقال ابن رشد (ت 595هـ): «بذل المجتهد وسعه في الطلب بالآلات التي تشترط فيه»[15] ، وقال ابن الحاجب (ت 646هـ): «الاجتهاد استفراغ الفقيه الوسع لتحصيل ظن بحكم شرعي»[16]، وقال ابن جزي

(13) قواعد الأحكام، 4/1.
(14) الحدود في الأصول، ص 64
(15) الضروري في أصول الفقه، ص 137.
(16) منتهى الوصول والأمل في علمي الأصول والجدل، ص 209.

(ت 741هـ): «استفراغ الوسع في النظر في الأحكام الشرعية وهو واجب عند مالك»[17].

وتوسع الشاطبي (ت 790هـ) في مبحث الاجتهاد، الذي جدّد فيه كثيرًا من المسائل الأصولية الاجتهادية، من مدخل النظر المقاصدي، فقال «الاجتهاد على ضربين: أحدهما لا يمكن أن ينقطع حتى ينقطع أصل التكليف، وذلك عند قيام الساعة، والثاني يمكن أن ينقطع قبل فناء الدنيا، فأما الأول، فهو الاجتهاد المتعلق بتحقيق المناط، وهو الذي لا خلاف بين الأمة في قبوله، ومعناه أن يثبت الحكم بمدركه الشرعي لكن يبقى النظر في تعيين محله... وأما الضرب الثاني وهو الاجتهاد الذي يمكن أن ينقطع فثلاثة أنواع: أحدها المسمى بتنقيح المناط... والثاني المسمى بتخريج المناط... والثالث هو نوع من تحقيق المناط المتقدم الذكر لأنه ضربان: أحدهما ما يرجع إلى الأنواع لا إلى الأشخاص... والضرب الثاني: ما يرجع إلى تحقيق مناط فيما تحقق مناط حكمه..»[18]، وبهذا يتجاوز ثنائية العقل والنقل بقاعدة كبرى جعلها مقدمته الثالثة، من المقدمات الثلاث عشرة التي قدم به كتابه الموافقات، بقوله: «الأدلة العقلية إذا استعملت في هذا العلم، فإنما تستعمل مركبة على الأدلة السمعية، أو معينة في طرقها، أو محققة لمناطها، أو ما أشبه ذلك، لا مستقلة بالدلالة، لأن النظر فيها نظر في أمر شرعي، والعقل ليس بشارع»[19]، فالعقل لا يسرح إلا فيما سرحه الشرع بكونه أصلا، وهي واضحة عند الأشاعرة، مؤولة عند المعتزلة قديما، وتكشف قضية المرجعية في العقلانية الحداثية وما بعدها وأزمة العقل في الزمن المعاصر.

وقد يستنتج من بذل الوسع واستفراغه من لدن المجتهد أو الفقيه كونه عملًا عقلانيًّا كما أوضح الشاطبي، وأنه فعالية عقلية للظفر بالحكم الشرعي من أدلته الكلية والتفصيلية بالآلات التي تشترط في تلك الفعالية. وإذا كان الاجتهاد فعالية عقلية، فالإدراكات العلمية المستخلصة باستفراغ الوسع في النظر في الأحكام الشرعية، تأخذ صفة العقلانية المتجلية في كلية أبعاد النص الشرعي البيانية والبرهانية والعرفانية، التي تكشفها الوحدة البنائية للقرآن الكريم، أو النسقية المعرفية القرآنية. لقد وردت مشتقات العقل في الاستعمال القرآني بصيغة الفعل تسعة وأربعين مرة، نحو قوله تعالى: (لَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ)، وقوله تعالى: (﴿وَمَا يَعْقِلُهَآ إِلَّا ٱلْعَٰلِمُونَ﴾، وقوله تعالى ﴿أَفَلَا تَعْقِلُونَ﴾، وقوله تعالى: ﴿وَقَالُواْ لَوْ كُنَّا نَسْمَعُ أَوْ نَعْقِلُ مَا كُنَّا فِيٓ أَصْحَٰبِ ٱلسَّعِيرِ﴾). ولعل هذا الورود الفعلي للعقل أي بالجملة الفعلية، لا الإسمية أو المصدرية، له مقاصد شرعية كلية، تؤكد قوة الإرادة العملية وأولويتها في معرفة العلم في القرآن الكريم، وأن المقصود الأعظم في هذه المعرفة، هو النظر إلى ما تحته

(17) تقريب الوصول إلى علم الأصول، ص 421.
(18) الموافقات 4/ 92- 96.
(19) نفسه 35/1.

عمل، يعود بالنفع على الناس في الدنيا والآخرة، وهو أيضا بالدلالة التبعية مقصود الاجتهاد الفقهي، مع التأكيد العلمي على أن منطق الفعل في القرآن الكريم مهيمن على منطق الاسم في تحقيق العمران البشري، والتحكم في الواقع التاريخي بقواعد علمية استنباطية وتجريبية واستقرائية.

إنّ الاجتهاد المالكي صورة للعقلانية العملية في الإسلام التي ليس اساسها تاريخية ثناية العقل والنقل وسياقها الاجتماعي، الذي تبلورت فيه علميا فصارت مسألة كلامية رئيسة، وتطورت مع ابن رشد لتصل إلى البحث عما بين الحكمة والشريعة من الاتصال، وكأنَّ الشريعة لا حكمة فيها، وكأن الحكمة مستقلة عن الدين، وإنما دليل العقلانية الأصلي معرفة التعقل القرآني الذي يجمع بين التذكر والتعقل والتقوى، جمعًا دون نهاية ولا حدود في النظر ما دام التاريخ يتجدد ويتغير، مع التمييز بين الذات المجتهدة في التاريخ والنص القرآني الكريم باعتباره مصدرا ومجالا للاجتهاد من أهله وفي محله. وتبدو العقلانية في الاجتهاد المالكي تعقلًا للنص الشرعي تدبرًا وفهمًا، ولهذا لم يبحث الأصوليون عن ماهية العقل وحقيقة معناه المجردة عن الحكمة ونبذ اتباع الهوى والتشهي، كما قدمه مثلا الحارث المحاسبي بقوله» فأما هو في المعنى والحقيقة لا غيره، فهو غريزة وضعها الله سبحانه في أكثر خلقه، لم يطلع عليها العباد بعضهم من بعض، ولا اطلعوا عليها من أنفسهم برؤية ولا بحس ولا بذوق ولا طعم، وإنما عرفهم الله سبحانه وتعالى إياه بالعقل منهم، فبذلك العقل عرفوه، وشهدوا عليه بالعقل الذي عرفوه به من أنفسهم بمعرفة ما ينفعهم، ومعرفة ما يضرهم، فمن عرف ما ينفعه مما يضره في أمر دنياه، عرف أن الله تعالى قد من عليه بالعقل، الذي سلبه أهل الجنون وأهل التيه، وسلب أكثر الحمقى الذين قلت عقولهم... فالعقل غريزة جعلها الله عز وجل في الممتحنين من عباده، أقام به على البالغين للحلم الحجة، وأنه خاطبهم من جهة عقولهم، ووعد وتوعد وأمر ونهى وحض ونذب، فهو غريزة لا يعرف إلا بفعاله في القلب والجوارح، لا يقدر أحد أن يصفه في نفسه ولا في غيره بغير أفعاله، ولا يقدر أن يصفه بجسمه، ولا بطول ولا بعرض، ولا طعم، ولا شم، ولا مجسة، ولا لون، ولا يعرف إلا بفعاله»[20]، وليس هذا البيان للعقل من المحاسبي إلا استنتاجا لكون العقل فعالية اجتهادية في الإحاطة بمسائل الشرع وتحديد أدلته ودلالاته، لا باعتبارها أدلة عقلية، بل باعتبارها أدلة شرعية، إذ ليست أدلة الشرع فروع لأدلة العقل، أو وجه من وجوه الاستدلال العقلي.

لقد بنت العقلانية الاجتهادية في المذهب المالكي العقل، باعتباره مفهومًا يستوعب العلوم والمعارف لكنه ليس بشارع، فللعقل قدرة على معرفة الأحكام الشرعية، ومعرفة الواقع الذي تتنزل فيه،

(20) شرف العقل وماهيته، الحارث بن أسد المحاسبي، ص 17-18.

ومعرفة كل ممكن معرفته. فهو بهذه القدرة ليس عقلًا للأمور وربطًا بين الأفكار والأشياء، وإنما هو قدرة وظيفته تتناسب مع مفهوم العلم ونظرية المعرفة، بكون العقل آلية منهجية لممارسة عمليات الفهم والإدراك والاستدلال والتحليل والاستنباط والتقعيد والتعميم، بما يميز بين العقل آلية وبين ما ينتجه من المعارف[21]، وتتبدى العقلانية الاجتهادية عند المالكية في المنهجية الأصولية المتبعة عندهم في تحصيل الظن بالحكم الشرعي جملة وتفصيلًا، مما يبين أن الاجتهاد المالكي أوسع وأعم من مجال القياس والاستنباط، وسنعمل على إبراز هذه العقلانية من جهة منهج تصنيف الأدلة بالمنهج الاستقرائي من حيث الثبوت والحجية وقوة الدلالة، ومن جهة شروط المجتهد العلمية والخلقية، بما يبين أثر العقلانية الاجتهادية في مدارك الأحكام الشرعية. وفي هذا السياق نجد الباجي يقول: «الأدلة على ثلاثة أضرب: أصل، ومعقول أصل، واستصحاب حال. فأما الأصل فهو الكتاب والسنة والإجماع، وأما معقول الأصل فعلى أربعة أقسام: لحن الخطاب، وفحوى الخطاب، والحصر، ومعنى الخطاب. وأما استصحاب الحال، فهو استصحاب حال العقل إذا ثبت ذلك»[22]، ويبين ابن الحاجب الدليل بوصفه «ما يمكن التوصل بصحيح النظر فيه إلى مطلوب خبري، فتندرج الأمارة، وقيل إلى العلم فلا تندرج»[23]، ثم ذكر أنَّ الأدلة الشرعية هي «الكتاب والسنة والإجماع والقياس والاستدلال»[24]، ويفسر الاستدلال بقوله: «الاستدلال يطلق عمومًا على ذكر الدليل، وخصوصًا على نوع خاص من الأدلة.. وهو ثلاثة أقسام: تلازم بين حكين من غير تعيين علة، واستصحاب، وشرع من قبلنا، فالأول ملازمة بين ثبوتين أو نفيين، أو ثبوت ونفي، أو نفي وثبوت..»[25].

ولعل القرافي كان أكثر الأصوليين استقراء للأدلة الشرعية عند المالكية ومميزًا بين أدلة مشروعيتها وأدلة وقوعها، «فأما أدلة مشروعيتها فتسعة عشر بالاستقراء، وأما أدلة وقوعها فلا يحصرها عدد. فلنتكلم أولًا على أدلة مشروعيتها فنقول: هي الكتاب، والسنة، وإجماع الأمة، وإجماع أهل المدينة، والقياس، وقول الصحابي، والمصلحة المرسلة، والاستصحاب، والبراءة الأصلية، والعوائد، والاستقراء وسد الذرائع، والاستدلال، والاستحسان، والأخذ بالأخف، والعصمة، وإجماع أهل الكوفة، وإجماع العترة، وإجماع الخلفاء الأربعة[26]، ثم يذكر أدلة وقوع الأحكام بعد مشروعيتها،» فهي أدلة وقوع

(21) انظر: طه عبد الرحمن، تجديد المنهج في تقويم التراث المركز الثقافي العربي، طبعة 1994، في نقده لمشروع الجابري كله وبالأخص تمييزه بين العقل المكون والعقل المكون، أي بين الثقافة وآلية إنتاجها.

(22) إحكام الفصول في أحكام الأصول، ص 187.

(23) منتهى الوصول، ص 4.

(24) نفسه، ص 45.

(25) نفسه، ص 203.

(26) شرح تنقيح الفصول، ص 445.

أسبابها وحصول شروطها وانتفاء موانعها، وهي غير محصورة، وهي إما معلومة بالضرورة كدلالة الظل على الزوال، أو كمال العدة على الهلال وإما مظنونة كالأقارير والبينات والأيمان والنكولات والأيدي على الأملاك، وشعائر الإسلام عليه، الذي هو شرط في الميراث، وشعائر الكفر عليه، الذي هو مانع من الميراث، وهذا باب لا يعد ولا يحصى»[27].

وأما الشاطبي فيكشف أن الاجتهاد الوارد في الشريعة ضربان: «أحدهما الاجتهاد المعتبر شرعا وهو الصادر عن أهله الذين اضطلعوا بمعرفة ما يفتقر إليه الاجتهاد. والثاني غير المعتبر وهو الصادر عمن ليس بعارف بما يفتقر الاجتهاد إليه لأن حقيقته أنه رأي بمجرد التشهي والأغراض»[28].

ومما يفتقر إليه الاجتهاد معرفة أنَّ «أصول الأدلة ضربان أحدها ما يرجع إلى النقل المحض. والثاني ما يرجع إلى الرأي المحض. فأما الضرب الأول فالكتاب والسنة، وأما الثاني فالقياس والاستدلال، ويلحق بكل منهما وجوه إما باتفاق وإما باختلاف، فيلحق بالضرب الأول الإجماع، على أي وجه قيل به، ومذهب الصحابي وشرع من قبلنا، لأن ذلك كله وما في معناه راجع إلى التعبد بأمر منقول صرف لا نظر فيه لأحد، ويلحق بالضرب الثاني الاستحسان والمصالح المرسلة إن قلنا إنها راجعة إلى أمر نظري، وقد ترجع إلى الضرب الأول إن شهدنا أنها راجعة إلى العمومات المعنوية»[29].

ويشير إلى أنَّ الأدلة المستنبطة منها لا تنافي قضايا العقول، فيقول: «كل دليل شرعي إما أن يكون قطعيّا أو ظنيًّا، فإن كان قطعيًّا فلا إشكال في اعتباره، كأدلة وجوب الطهارة من الحدث والصلاة والزكاة والصيام والحج والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر واجتماع الكلمة والعدل وأشباه ذلك، وإن كان ظنيا فإما أن يرجع إلى أصل قطعي أو لا، فإن رجع إلى قطعي، فهو معتبر أيضًا، وإن لم يرجع وجب التثبت فيه، وإن لم يصح إطلاق القول بقبوله، ولكنه قسمان: قسم يضاد أصلًا قطعيًّا، وقسم لا يضاده ولا يوافقه، فالجميع أربعة أقسام:

فأما الأول: فلا يفتقر إلى بيان، وأما الثاني: وهو الظني الراجع إلى أصل قطعي، فإعماله أيضا ظاهر وعليه أخبار الآحاد، وأما الثالث: وهو الظني المعارض لأصل قطعي ولا يشهد له أصل قطعي فمردود بلا إشكال، وأما الرابع: وهو الظني الذي لا يشهد له أصل قطعي ولا يعارض أصلًا قطعيًّا، فهو في محل النظر وبابه باب المناسب الغريب»[30].

(27) نفسه، ص 454.
(28) الموافقات 167/4.
(29) نفسه 227/3.
(30) نفسه 184/3.

ويكشف ما تقدم من إعمال العقل في إثبات أدلة الأحكام وقواعد الاستدلال بها بالمنهج الاستقرائي والتجريبي، ما يؤكد على العقلانية في الاجتهاد المالكي والتي تزداد بيانًا عمليًّا في اشتغالهم:

أولًا: بمنهج الاستنباط والاستدلال ووضع الضوابط والشروط وتخريج الفروع على الأصول.

ثانيًا: بمنهج التعليل في شموليته، القياسي والمصلحي، وفقه الواقع ومراعاة المآلات وملاحظة ما يتغير من الأحكام في السياقات التاريخية

ثالثًا: الاجتهاد بتحقيق المناط تأصيلًا وتنزيلًا.

رابعًا: إعمال المنهج المقاصدي القائم على المنهج الاستقرائي والتجريبي بقصد تحديد المقاصد الكلية والجزئية وتنزيلها في الاجتهاد الفقهي.

ولهذه الانشغالات في العقلانية الاجتهادية لدى المالكية صلة بشروط المجتهد وصفاته التي تكشف تلك العقلانية بصورة تجريبية تظهر ملامح العقل الاجتهادي في مراعاته المبادئ العقلية، ومن هذه الشروط ما ذكره الباجي بقوله: «صفة المجتهد أن يكون عارفا بوضع الأدلة مواضعها من جهة العقل وطريق الإيجاب وطريق المواضعة في اللغة والشرع، ويكون عالمًا بأصول الديانات وأصول الفقه، عالمًا بأحكام الخطاب من العموم والأوامر والنواهي والمفسر والمجمل والنص والنسخ وحقيقة الإجماع، عالما بأحكام الكتاب وإن لم يكن من شرطه أن يكون تاليا لجميعه، عالما بالسنة والآثار والأخبار وطرقها والتمييز لصحيحها من سقيمها، ويكون عالما بأفعال رسول الله ﷺ وترتيبها، ويعلم من النحو واللغة ما يفهم به معاني كلام العرب، ويكون مع ذلك مأذونا في دينه موثوقا به في فضله»[31]، فإذا جمع المجتهد هذه الصفات صار من أهل الاجتهاد والإفتاء. وفي سبيل بيان خصال الاجتهاد ذكر ابن جزي أربعة شروط وهي «الأول التكليف، والثاني العدالة، والثالث جودة الحفظ والفهم والرابع: المعرفة بما يتوقف عليه الاجتهاد من العلوم»[32].

وقد قسم الشريف التلمساني أهل الاجتهاد إلى صنفين: «الصنف الأول: المجتهد بإطلاق، وهو الذي يكون مطلعا على قواعد الشريعة محيطا بمداركها، وعارفا بوجوه النظر فيها، فإذا عنت له نازلة أو سئل عن مسألة بحث عن مأخذ الحكم فيها، فنظر في سنده وفي وجه دلالته على الحكم المطلوب، وما يتعلق بذلك الوجه حالة الانفراد، فإذا صح عنده الدليل بسند ودلالة، نظر هل له معارض أم لا؟ وذلك بعد إحاطته بشروط التقابل ، فإذا لم يلفها مستوفاة نظر في الجمع بينهما بتخصيص العام أو تقييد المطلق أو تأويل لظاهر أو نحو ذلك، وإن ألفها مستوفاة فإن لم يعلم المتأخر منهما، نظر في

(31) إحكام الفصول، ص 722.

(32) تقريب الوصول إلى علم الأصول، ص 427- 437.

الترجيح، وذلك بعد الإحاطة بوجوه الترجيح في السند والمتن والدلالة وموافقة أصول الشريعة، ثم عمل بالراجح منها، وإن علم بالمتأخر حكم بنسخه للمتقدم، وصير المتقدم لغوا كأن لم يكن البتة، فلا يعتبره في أصل ولا ترجيح، فهذه مظان النظر للمجتهد بإطلاق.

الصنف الثاني: المجتهد في مذهب إمام معين، وهو الذي يكون مطلعًا على قواعد إمامه الذي قلده، ومحيطا بأصوله ومآخذه التي يستند إليها ويعتمد عليها وعارفا بوجوه النظر فيها، وبما تكون نسبته إليها، كنسبة المجتهد المطلق إلى قواعد الشريعة»[33].

وإذا كان التلمساني قد قدم هذه الخصال الضابطة لاجتهاد المجتهد المطلق والمجتهد في المذهب، فإن الشاطبي بنظره المقاصدي الواسع، لخص شروط الأصوليين في وصفين، فقال: «إنما تحصل درجة الاجتهاد لمن اتصف بوصفين أحدهما فهم مقاصد الشريعة على كمالها، والثاني: التمكن من الاستنباط بناء على فهمه فيها.. والتمكن من ذلك إنما هو بواسطة معارف محتاج إليها في فهم الشريعة. أما الأول، فقد مر في كتاب المقاصد أن الشريعة مبنية على اعتبار المصالح، وأنَّ المصالح إنما اعتبرت من حيث وضعها الشارع كذلك لا من حيث إدراك المكلف، إذ المصالح تختلف عند ذلك بالنسب والإضافات، واستقر بالاستقراء التام أن المصالح على ثلاث مراتب، فإذا بلغ الإنسان مبلغًا، فهم عن الشارع فيه قصده في كل مسألة من مسائل الشريعة، وفي كل باب من أبوابها، فقد حصل له وصف هو السبب في تنزله منزلة الخليفة للنبي ﷺ. وأما الثاني، فهو كالخادم للأول، فإن التمكن من ذلك إنما هو بواسطة معارف محتاج إليها في فهم الشريعة أولًا، ومن هنا كان خادمًا للأول وفي استنباط الأحكام ثانيا، لكن لا تظهر ثمرة الفهم إلا في الاستنباط، فلذلك جعل شرطا ثانيا. وإنما كان الأول هو السبب في بلوغ هذه المرتبة، لأنه المقصود والثاني وسيلة»[34]، فالاجتهاد عند الشاطبي يتوقف على الوصف الأول بالتمكن من المعارف التي تحقق إدراك مقاصد الشريعة والاعتماد عليها في الاستنباط، وهو هنا يؤسس قاعدة في وصف المجتهد أن لا اجتهاد في محله العلمي القويم إلا بالاجتهاد المقاصدي، وذلك لما ينطوي عليه من القواعد البرهانية التي تكشف مراعاة المصالح الشرعية فهما وتنزيلا، فالمصلحة ألصق بإدراك معاني الوحي في تعليل الشرعيات والكونيات بما يؤول بالتي هي أقوم على البشرية.

إن هذه النماذج من أوصاف المجتهدين تكشف طبيعة العقلانية الاجتهادية عند المالكية، أنها عقلانية عملية نفعية محكومة بالثمرات التعبدية والعمرانية، فلا تقبل إلا ما تحته عمل في المعرفة

(33) من فتاوى الشريف التلمساني الأصولية، انظر: مفتاح الوصول، ص 203-204.
(34) الموافقات، 4/106- 107.

الفقهية الشمولية، إضافة إلى أن هذه العقلانية لا تعرف التجزيئي أو الفصل بين البيان والبرهان والعرفان السوي. ولهذا يستغرب ما عرف في التراث الأصولي بغلق باب الاجتهاد سدا للذريعة من ولوجه ممن لا يتصف بالأوصاف المذكورة التي يتوجب على المجتهد الاتصاف بها، فكان ذلك السد للذريعة سببا في جعل باب التقليد يدرس مع باب الاجتهاد مع أنه ضده، فحيثما يوجد أحدهما ينتفي الآخر، فكان التقليد آفة من الآفات الفقهية التي منعت من تعقل النص الشرعي واستثمار معقوليته في مواجهة التحديات التاريخية السياسية والعلمية التي أصابت جسم الأمة الإسلامية.

المحور الثالث: مفهوم الأخلاقية وأصالتها في الاجتهاد المالكي

وإذا كانت العقلانية في الاجتهاد المالكي متجلية في الاجتهاد البياني والبرهاني واجتهاد التزكية، فإن الأخلاقية مكون لا تكتمل تلك العقلانية إلا به تنظيرا وعملا، ولهذا وجدنا الشروط الأخلاقية واضحة في الصفات التي يتوجب توفرها في المجتهد، وأنها ليست شرطا تكميليا كما سيتبين من خلال أخلاق الحوار كما أبانت عنها رسالة الإمام مالك لليث بن سعد، وكذلك أخلاق المقاصد فيما اعتبره الشاطبي ركنا أساسيا في معرفة المجتهد.

ونقصد بالأخلاقية المجموع الأخلاقي القرآني باعتباره ميثاق الشهادة الذي التزم به الإنسان في تأكيد الربوبية لله تعالى، ولذا كانت الأخلاقية القرآنية أقوى من ربط الأخلاق بالطبع والعادة والتدريب، وهذا الربط هو الذي كان أساسا لتعريف الأخلاق، فعرفها ابن مسكويه بقوله: «حال للنفس داعية إلى أفعالها من غير فكر ولا روية، وهذه الحال تنقسم إلى قسمين: الأول منها ما يكون طبيعيا من أصل المزاج.. والثاني منها ما يكون مستفادا بالعادة والتدريب، وربما كان مبدؤه الفك ثم يستمر عليه أولا فأولا حتى يصير ملكة وخلقًا..»[35]، فيظهر أنَّ هذه الحال للنفس تتكون إما بالطبع أو التعود أو بهما، فتتشكل القابلية للخلق بالطبع ويترسخ بالتعود. وقال الغزالي في تحديد الخلق «هيئة في النفس راسخة عنها تصدر الأفعال بسهولة ويسر من غير حاجة إلى فكر وروية، فإن كانت الهيئة بحيث تصدر عنها الأفعال الجميلة المحمودة عقلا وشرعا سميت تلك الهيئة خلقًا حسنا، وإن كان الصادر عنها الأفعال القبيحة سميت الهيئة التي هي المصدر خلقا سيئا، وإنما قلنا إنها هيئة راسخة؛ لأن من يصدر منه بذل المال على النذور لحاجة عارضة لا يقال خلقه السخاء ما لم يثبت ذلك في نفسه ثبوت رسوخ، وإنما اشترطنا أن تصدر منه الأفعال بسهولة من غير رويّة؛ لأن من تكلف بذل المال أو السكوت عند الغضب

(35) ابن مسكويه، تهذيب الأخلاق، ص 365.

بجهد وروية لا يقال خلقه السخاء والحلم»[36]. ويزيد في بيان أن الخلق ليس عبارة عن الفعل بتمييزه بين أربعة معاني، أحدها فعل الجميل والقبيح، والثاني القدرة عليهما، والثالث المعرفة بهما، والربع هيئة للنفس بها تميل إلى أحد الجانبين ويتيسر عليه أحد الأمرين إما الحسن أو القبح.

يقول: «فرب شخص خلقه السخاء، ولا يبذل إما لفقد المال أو لمانع، وربما يكون خلقه البخل وهو يبذل إما لباعث رياء وليس عبارة عن القوة، لأن نسبة القوة إلى الإمساك والإعطاء بل إلى الضدين واحد. وكل إنسان خلق بالفطرة قادر على الإعطاء والإمساك، وذلك لا يوجب خلق البخل ولا خلق السخاء وليس عبارة عن المعرفة، فإن المعرفة تتعلق بالجميل والقبيح جميعا على وجه واحد. بل هو عبارة عن المعنى الرابع، وهو الهيئة التي بها تستعد النفس لأن يصدر منها الإمساك أو البذل، فالخلق إذن عبارة عن هيئة النفس وصورتها الباطنية»[37].

إن الرسوخ بالطبع أو التعود لن يتقوى في الفعل الإنساني إلا بالميثاقية وهي حالة للنفس تأسست في الأزل، بعد أن أشهد الله تعالى البشرية على نفسها بكونه سبحانه ربها الذي يتوجب الانقياد إليه والاستجابة له، فتشكلت الفطرة الإنسانية الموجهة الطبع والتعود والكسب إلى مصدرية الشرع للأخلاق، لا العقل أو المجتمع أو التاريخ. وبناء على هذا فإن الأخلاقية الاجتهادية هي نظر شرعي كما أن الاجتهاد نظر شرعي يسرح العقل في الاجتهاد ويخلق الحرية التي تؤسس التكريم الإنساني بالأخلاق الشرعية التامة المكتملة في التصورات والأفعال. وهي أخلاق جامعة يكشف معالمها الكبرى أحاديث حسن الخلق أخرجها الإمام مالك في موطأه، فروى: «أن معاذ بن جبل قال: آخر ما أو صاني به رسول الله ﷺ حين وضعت رجلي في الغرز، أن قال: «أحسن خلقك للناس»[38].

وروى عن ابن شهاب عن عروة بن الزبير عن عائشة زوج النبي ﷺ أنها قالت: «ما خير رسول الله ﷺ في أمرين قط إلا أخذ أيسرهما ما لم يكن إثما، كان أبعد الناس منهن وما انتقم رسول الله ﷺ لنفسه إلا أن تنتهك حرمة الله، فينتقم لله بها»[39]، وبلغه أن رسول الله ﷺ قال: «بعثت لأتمم حسن الأخلاق»[40].

وبهذه كانت رسالة الإسلام رسالة تمام حسن الأخلاق وتقويمها، وعليه تتأسس أخلاقية الاجتهاد المالكي على تمام أخلاقية رسالة الإسلام، وهو ما يمثل النظر الأصلي لكلية الأخلاق وجزئياتها في الشرع، فالنسقية المعرفية الأخلاقية القرآنية تكشف أقومية الإنسان وتزكيته بالأخلاق للوصول إلى الخير

(36) إحياء علوم الدين، 54/3.
(37) نفسه، 54/3.
(38) كتاب الجامع، باب ما جاء في حسن الخلق رقم الحديث 2581.
(39) نفسه، رقم الحديث 2582.
(40) نفسه، وقم الحديث 2588.

العملي والحياة الطيبة، فالأخلاق لا تنفصل عن العلم في شموله لمعرفة الموجودات، كما أنها لا تنفصل عن مراتب الأحكام الشرعية، فالأخلاق منظومة منطوية على أحكام، والأحكام منظومة منطوية على أخلاق، وبهذا تكون الأخلاق الإسلامية ليست قواعد معيارية نظرية خاضعة لرؤية معينة لمفهوم الخير والجمال، وإنما رؤية متكاملة لفاعلية الإنسان بإرادته وقوته في تحقيق الإنسان الأقوم الأكرم الصالح في إقامة العمران البشري على العدل والحق والتسامح.

ولعل المنظور التاريخي للأخلاقية الإسلامية هو الذي جعل بعض الباحثين في فلسفة الأخلاق[41]، يذهب إلى أن حظ مجال الأخلاق من اهتمام علماء الإسلام ومفكريه إذا قورن بغيره من مجالات المعرفة العلمية والفلسفية حظ ضعيف لا يتحمل تأسيس نظرية أخلاقية[42]، لكن المتتبع للأخلاق في الاجتهاد الفقهي المالكي نموذجا يقر بأن العناية بالأخلاقية القرآنية كانت حاضرة بقوة، فنجد بمجاورة الشروط العلمية في الاجتهاد الشروط الأخلاقية باعتبارها أصلا يقوي صدقية الاجتهاد ومشروعيته، ومنها: أن يكون ورعا في الدين، أن يكون عدلا مقبول القول شرعا، أن يكون مأمونا في دينه موثوقا في فضله، أن يكون عاقلا ربانيًّا حكيمًا.. فهذا ما يؤكد كون العناية بالأخلاق أخذت حظها في التنزيل والاعتبار في الاجتهاد الفقهي، وهو تنظير عملي مؤسس على أن الشريعة أخلاق وتخلق، وجاءت بمكارم أخلاق وقيم كونية، وأن مقاصدها ليست مصالح نفعية دون مراعاة الأخلاق في ضرورياتها وحاجياتها وتحسينياتها. فإضافة إلى ما تقدم من شروط أخلاقية في الاجتهاد المالكي نحو الورع والتقوى والتواضع العلمي والتحري والاحتياط في الفتوى، نجد العقلانية الأخلاقية في التحقق من شروط الاجتهاد، وفي الاعتماد على نظام المقاصد البرهاني، وفي الاحترام للاختلاف الفقهي ومراعاة الخلاف، وفي مراعاة فقه الواقع والأولويات المصلحية، وسد الذرائع وفتحها، والعمل بالأعراف الموافقة للشرع، وفقه المناطات تنقيحا وتحقيقا وتخريجا، وفقه المآلات المتعلقة بالفعل الشرعي أو بالفاعل التكليفي، والموازنة بين المصالح والمصالح والمفاسد والمفاسد، وبين قيم الضرر وقيم النفع في الأعيان، والموازنة بين المقصد الشرعي للفعل وبين إرادة المكلف.

ومما يكشف الأخلاقية العملية في الاجتهاد الفقهي المالكي، ويبرز تدبيرا للاختلاف في الاجتهاد الفقهي المقصود منه درء التعصب والتقليد والجمود، رسالة مالك إلى الليث بن سعد: «من مالك بن أنس إلى الليث بن سعد سلام عليكم، فإني أحمد الله إليك الذي لا إله إلا هو، أما بعد عصمنا الله وإياك بطاته في السر والعلانية وعافانا وإياك من كل مكره. اعلم رحمك الله أنه بلغني أنك تفتي الناس بأشياء مخالفة

(41) انظر: سؤال الأخلاق، طه عبد الرحمان، تاريخ الأخلاق، محمد يوسف موسى.
(42) انظر: فلسفة الأخلاق نشأتها وتطورها، توفيق الطويل. وانظر المشكلة الخلقية، إبراهيم زكريا.

لما عليه جماعة الناس عندنا وببلدنا الذي نحن فيه، وأنت في إمامتك وفضلك ومنزلتك من أهل بلدك وحاجة من قبلك إليك، واعتمادهم على ما جاءهم منك، حقيق بأن تخاف على نفسك وتتبع ما ترجو النجاة باتباعه، فإن الله تعالى يقول في كتابه: ﴿وَٱلسَّٰبِقُونَ ٱلْأَوَّلُونَ مِنَ ٱلْمُهَٰجِرِينَ وَٱلْأَنصَارِ وَٱلَّذِينَ ٱتَّبَعُوهُم بِإِحْسَٰنٍ رَّضِيَ ٱللَّهُ عَنْهُمْ وَرَضُوا۟ عَنْهُ وَأَعَدَّ لَهُمْ جَنَّٰتٍ تَجْرِى تَحْتَهَا ٱلْأَنْهَٰرُ خَٰلِدِينَ فِيهَآ أَبَدًا ذَٰلِكَ ٱلْفَوْزُ ٱلْعَظِيمُ..﴾، وقال تعالى ﴿فَبَشِّرْ عِبَادِ ٱلَّذِينَ يَسْتَمِعُونَ ٱلْقَوْلَ فَيَتَّبِعُونَ أَحْسَنَهُۥٓ أُو۟لَٰٓئِكَ ٱلَّذِينَ هَدَىٰهُمُ ٱللَّهُ وَأُو۟لَٰٓئِكَ هُمْ أُو۟لُوا۟ ٱلْأَلْبَٰبِ﴾، فإنما الناس تبع لأهل المدينة، إليها كانت دار الهجرة، وبها نزل القرآن وأحلَّ الحلال وحرَّم الحرام، إذ رسول الله بين أظهرهم يحضرون الوحي والتنزيل ويأمرهم فيطيعونه ويسن لهم فيتبعونه، حتى توفاه الله واختار له ما عنده صلوات الله عليه ورحمته وبركاته. ثم قام من بعده أتبع الناس له من أمته ممن ولي الأمر من بعده، فما نزل بهم ما علموا أنفذوه، وما لم يكن عندهم فيه علم سألوا عنه، ثم أخذوا بأقوى ما وجدوا في ذلك في اجتهادهم وحداثة عهدهم، وإن خالفهم مخالفة أو قال امرؤ غيره أقوى منه وأولى ترك قوله وعمل بغيره. ثم كان التابعون من بعدهم يسلكون تلك السبيل ويتبعون تلك السنن، فإذا كان الأمر بالمدينة ظاهرًا معمولًا به، لم أر لأحد خلافه للذي في أيديهم من تلك الوراثة التي لا يجوز لأحد انتحالها ولا ادعاؤها، ولو ذهب أهل الأمصار يقولون هذا العمل ببلدنا وهذا الذي مضى عليه من مضى منا، لم يكونوا من ذلك على ثقة، ولم يكن لهم من ذلك الذي جاز لهم. فانظر رحمك الله فيما كتبت إليك فيه لنفسك، واعلم أني أرجو أنه لا يكون دعائي إلى ما كتبت به إليك إلا النصيحة لله تعالى وحده، والنظر لك والظن بك، فانزل كتابي منك منزلته، فإنك إن فعلت تعلم أني لم آلك نصحا، وفقنا الله وإياك لطاعته وطاعة رسوله في كل أمر وعلى كل حال والسلام عليك ورحمة الله وكتب يوم الأحد لتسع مضين من صفر»[43].

ومما نقله القاضي عياض من جواب الليث عن هذه الرسالة « وإنه بلغك عني أني أفتي بأشياء مخالفة لما عليه جماعة الناس عندكم، وأنه يحق علي الخوف على نفسي لاعتماد من قبلي فيما أفتيتهم به، وأن الناس تبع لأهل المدينة التي إليها كانت الهجرة وبها نزل القرآن، وقد أصبت بالذي كنت من ذلك إن شاء الله تعالى، ووقع مني بالموقع الذي لا أكره ولا أشد تفضيلا مني لعلم أهل المدينة الذين مضوا ولا آخذ بفتواهم مني والحمد لله، وأما ما ذكرت من مقام رسول الله ﷺ بالمدينة ونزول القرآن عليه بين ظهراني أصحابه وما علمهم الله منه، وإن الناس صاروا تبعا لهم فكما ذكرت...»[44].

(43) ترتيب المدارك وتقريب المسالك لمعرفة أعلام مذهب مالك، القاضي عياض، 21/1.

(44) المصدر نفسه، 1/ 22، وانظر: نص جواب الليث بن سعد في إعلام الموقعين، 83/3.

إن هذه الأخلاقية الحوارية تؤسس لمنظور أخلاقي عملي يتكشف في إعمال الاجتهاد الفقهي ليكسب المحافظة على ميراث النبوة في التبليغ والإصلاح والتغيير. وقد تم تعميق النظر في هذه الأخلاقية بربطها بالشريعة ومقاصدها، فهي عدل كلها ورحمة كلها ومصالح كلها ولا تقصد إلا التي هي أقوم في الضروريات والحاجيات والتحسينيات، وليست الأخلاق تحسينيات فقط، كما قد يفهم من تمثيل الشاطبي لها في مجال التحسينيات[45] مما يليق بمحاسن العادات والأعراف، وإنما الأخلاق مبثوثة في كل تصاريف الشريعة ومقاصدها الكلية والجزئية، العينية والكفائية، بل هي الدين كله في كمال وسطيته ويسره وفي هدايته للتي هي أقوم. وقد يكون هذا مما يكشفه الشاطبي في حديثه عن أن الشريعة جارية في التكاليف بمقتضاها على الطريق الأوسط الأعدل، الآخذ من الطرفين بقسط لا ميل فيه، الداخل تحت كسب العبد من غير مشقة عليه ولا انحلال، بل هو تكاليف جارية على موازنة تقتضي في جميع المكلفين غاية الاعتدال كتكاليف الصلاة والصيام والحج والجهاد والزكاة وغير ذلك مما شرع ابتداء على غير سبب ظاهر اقتضى ذلك أو لسبب يرجع إلى عدم العلم بطريق العمل.

يقول الشاطبي: «فإذا نظرت في كلية الشريعة فتأملتها تجدها حاملة على التوسط، فإن رأيت ميلا إلى جهة طرف من الأطراف، فذلك في مقابلة واقع أو متوقع في الطرف الآخر. فطرف التشديد، وعامة ما يكون في التخويف والترهيب والزجر، يؤتى به في مقابلة من علب عليه الانحلال في الدين. وطرف التخفيف، وعامة ما يكون في الترجية والترغيب والترخص، يؤتى في مقابلة من غلب عليه الحرج في التشديد، فإذا لم يكن هذا ولا ذاك رأيت التوسط لائحا ومسلك الاعتدال واضحا وهو الأصل الذي يرجع إليه والمعقل الذي يلجأ إليه»[46].

وبناء على اعتبار الاعتدال والتوسط أصلا في الشريعة، ذهب الإمام الغزالي إلى أن الأخلاق الحميدة تصدر عنه في جميع التصرفات، يقول الغزالي: «فإذن أمهات الأخلاق وأصولها أربعة: الحكمة والشجاعة والعفة والعدل، ونعني بالحكمة حالة النفس بها يدرك الصواب من الخطأ في جميع الأفعال الاختيارية، ونعني بالعدل حالة النفس وقوة بها تسوس الغضب والشهوة وتحملها على مقتضى الحكمة وتضبطها في الاسترسال والانقباض على حسب مقتضاها. ونعني بالشجاعة كون قوة الغضب منقادة للعقل في إقامتها وإحجامها. ونعني بالعفة تأدب قوة الشهوة بتأدب قوة العقل والشرع، فمن اعتدال

(45) انظر: تجديد المنهج في تقويم التراث، طه عبد الرحمان، يقول: «ادعى بعض الأصوليين أن مكارم الأخلاق تندرج في قسم التحسينيات من المقاصد الشرعية بمعناها الثالث أي المصالح، وهذا باطل»، ص 111.
(46) الموافقات، 167/2.

هذه الأصول الأربعة تصدر الأخلاق الجميلة كلها»[47]. وقد يكون في ذكر الشاطبي للوسطية الأخلاقية في سياق حديثه عن قصد الشارع في وضع الشريعة للتكليف بمقتضاها، ما يثبت أن الاجتهاد المالكي لا تستقل فيه أدلته عن الأخلاق والتزكية، وبما يكشف أكثر أن الوسطية الأخلاقية الإسلامية ليست معتبرة من جهة كونها وسطا بين طرفي الإفراط والتفريط، أو بين اليسر والتشدد، بل إنَّها نسق أخلاقي كلي من مجموع نظام الشرع في العقيدة والعبادات والمعاملات، وفي العلوم والمعارف، يمد العقلانية الاجتهادية بقواعد شرعية تجعل العقل منضبطا في النظر والعمل باليسر ورفض العسر. إنها النظر الشرعي الأيسر والأنفع في كل تصرفات الإرادة الإنسانية الموصلة للطمأنينة والسماحة والقطع في معرفة الحق. وذلك أن غياب إدراك قواعد الوسطية وسننها، يفتح الذرائع لنشوء دواعي التطرف والغلو بأنواعه وتصنيفاته المنتجة للفكر الإرهابي الفردي والجماعي، فالمعادلة الحضارية تقتضي وجوب تفعيل المعرفة الوسطية بمنهج اجتهادي عقلاني وأخلاقي في الفهم والتنزيل، قادر على تحليل التحديات الحضارية في الواقع التاريخي واستكشاف الحلول الممكنة ابتداء من مرتكزات التكريم والحرية والعدلية. وبهذا تكون العقلانية والأخلاقية في الاجتهاد المالكي قد قدمت معالم كبرى للعمل العقلي السوي بديلًا لسيادة عقلانية عقل اللامعنى والعدمية ونهاية التاريخ التي تشكل أحد مكونات أزمة العقل العالمي المعاصر.

خاتمة:

لعل هذه الدراسة عن العقلانية والأخلاقية في الاجتهاد المالكي قد كشفت ولو جزئيًّا عن قراءة أخرى للاجتهاد المالكي، تبين أسسا معرفية للعقلانية والأخلاقية فيه، انطلاقا من كون الشرع مسرحا للعقل بالحرية المقتضية لمقاصد الشرع العامة والخاصة والجزئية، بحيث يصير العقل الاجتهادي باحثا بقواعده البرهانية والبيانية والعرفانية، متصلًا بالشرع دون انفصال، فيقوم اعتبار الشرع عقلا، وكذلك اعتبار العقل شرعًا على أسبقية الأخلاق القرآنية على الأخلاق العقلانية، فالتحسين والتقبيح موزون بعقلانية قرآنية مستقلة تماما عن ثنائية العقل والنقل ، وهذا لا يترك مجالا للحديث عن انفصال العقل عن الشرع، كما من شأنه أن يفتح مقالًا جديدًا إلى جانب مقال ابن رشد المشهور حول ما بين الشريعة والحكمة من الاتصال، مقالًا يفتح مسلكًا لإعادة النظر في ثنائية العقل والشرع وتهذيب الأخلاق في التراث الإسلامي وفي الدراسات الفلسفية والاجتماع الديني.

(47) إحياء علوم الدين، 59/3.

ويبدو مما تقدم أنّ الإمام مالك -رحمه الله-، المجتهد المطلق، قدم فهما عميقا للعلاقة بين الشرع والعقل ولعلاقة العقل بالأخلاق الشرعية، وبهذا قدم رؤية تتجاوز تناول المعتزلة والفلاسفة لثنائية العقل والنقل وتقديمهم للنظر العقلي على ما سموه نقلا، كما تتجاوز تناول العرفانيين في التصوف الفلسفي لعلاقة الذوق بالشرع، واعتمادهم ما اعتبروه معرفة ذوقية في النظر إلى الشرع. وذلك بأن الشرع موضوع للأفهام بحسب المعهود العربي وقواعد الخطاب الشرعي في اعتبار الألفاظ والمعاني، باعتباره نظاما عقلانيا وأخلاقيا متكاملا. وقد يكون هذا مما قصده الشاطبي في قوله» إذا تعاضد النقل والعقل على المسائل الشرعية فعلى شرط أن يتقدم النقل فيكون متبوعا، ويتأخر العقل فيكون تابعا، فلا يسرح العقل في مجال النظر إلا بقدر ما يسرحه النقل»[48]. وإن هذا ليؤسس لنظرية العقلانية والأخلاقية في الاجتهاد المالكي بما يبين كشفها الانتقال من نقد اجتهاد ثنائية العقل والنقل إلى تطوير اجتهاد التكامل المعرفي القائم على عقلانية الشرع وأخلاقياته في النظر إلى المستجدات الفقهية في القضايا الاجتماعية والمالية والطبية. كما تعمل على الخروج من برهانية العقل إلى تكاملية النص، والخروج من تقديس العقل إلى تسريح النص الشرعي له برؤية معرفية مقاصدية قادرة على استيعاب الأخلاق في استنباط الأحكام الشرعية بل وفي فهم النسقية المعرفية القرآنية بأكملها. وفي تسريح العقل بالأخلاق الشرعية نظر متجدد للواقع المعاصر في قراءة نوازله، قراءة متعقلة متفهمة لعلاقات السلم والتسامح والتعاون بين الأمم لتجاوز إشكالات قضايا العنف والتطرف، وما تولده من مضامين مفهومية تبعد التدين الإسلامي عن حقيقة الدين الوسطي، الذي يسع الناس بمفهوم الرحمة قبل مفهوم الجهاد المضيق في الاندفاع الخال من الحكمة وفقه الواقع، بقواعد البحث العلمي الميداني التي تخرج العقل من سجنه التاريخي إلى مفهوم الحرية في أفقها الإنساني الذي تؤطره عالمية الوحي وخاتمية الرسالة.

ولعل العقلانية والأخلاقية في الاجتهاد المالكي رؤية متجددة في الاجتهاد الحضاري، قد تفتح مناهج واقعية في تدبر المعاني القرآنية والنبوية وتنزيلها التنزيل العلمي الحكيم بمحددات العالمية والتصديقية والخاتمية والرحمة والتعارف الإنساني... المصحح للأنسنة المادية والعقلانية المجردة والأخلاقية السائبة، التي اتجهت بقوة ملموسة نحو اللاأخلاقية واللاعقلانية المنتجة لموت الإنسان، وتلك هي أزمة عالم المعرفة في زمن ما بعد الحداثة والعولمة.

(48) الموافقات 61/1.

المراجع:

الباجي، سليمان بن خلف. (1986). *إحكام الفصول في أحكام الأصول* (تحقيق عبد المجيد تركي). دار الغرب الإسلامي.

الغزالي، محمد بن محمد. (د.ت). *إحياء علوم الدين*. دار الكتب العلمية.

بن بيه، عبد الله. (2013). *إثارات تجديدية في حقول الأصول* (ط. 1).

ابن قيم الجوزية، محمد بن أبي بكر. (د.ت). *إعلام الموقعين عن رب العالمين* (تحقيق طه عبد الرؤوف سعد). دار الجيل.

موسى، محمد يوسف. (2022). *تاريخ الأخلاق*. أقلام عربية.

عبد الرحمان، طه. (1994). *تجديد المنهج في تقويم التراث*. المركز الثقافي العربي.

القاضي عياض، عياض بن موسى. (2012). *ترتيب المدارك وتقريب المسالك لمعرفة أعلام مذهب مالك*. دار الكتب العلمية.

الجابري، محمد عابد. (1984). *تكوين العقل العربي*. دار الطليعة.

ابن جزي الغرناطي، محمد بن أحمد. (2002). *تقريب الوصول إلى علم الأصول* (تحقيق محمد المختار بن محمد الأمين الشنقيطي). المدينة المنورة.

مسكويه، أحمد بن محمد بن يعقوب. (2011). *تهذيب الأخلاق* (تحقيق عماد الهلالي). منشورات الجمل.

ابن عبد البر النمري، يوسف بن عبد الله. (1994). *جامع بيان العلم وفضله* (تحقيق أبي الأشبال الزهيري). دار ابن الجوزي.

الباجي، سليمان بن خلف. (1973). *الحدود في الأصول* (تحقيق نزيه حماد).

ابن رشد الحفيد، محمد بن أحمد. (1994). *الضروري في أصول الفقه* (تحقيق جمال الدين العلوي). دار الغرب الإسلامي.

ابن الحاجب، عثمان بن عمر. (1985). *منتهى الوصول والأمل في علمي الأصول والجدل*. دار الكتب العلمية.

التلمساني، محمد بن أحمد الحسني. (د.ت). *مفتاح الوصول إلى بناء الفروع على الأصول*. دار الكتب العلمية.

إبراهيم، زكريا. (د.ت). *مشكلة الأخلاق*. دار مصر للطباعة والنشر.

مالك بن أنس. (2013). *الموطأ* (رواية يحيى بن يحيى الليثي، ط. 1). منشورات المجلس العلمي الأعلى.

الشاطبي، إبراهيم بن موسى. (د.ت). *الموافقات*. دار المعرفة.

هيلي، باتريك. (د.ت). *صور المعرفة: مقدمة لفلسفة العلم المعاصرة* (ترجمة نور الدين شيخ عبيد).

لالاند، أندريه. (2021). *العقل والمعايير* (ترجمة نظمي لوقا). أقلام عربية.

الطويل، توفيق. (1979). *فلسفة الأخلاق: نشأتها وتطورها* (ط. 4).

عز الدين بن عبد السلام، عبد العزيز بن عبد السلام السلمي. (د.ت). *قواعد الأحكام في مصالح الأنام*. دار المعرفة.

عبد الرحمان، طه. (2001). *سؤال الأخلاق: مساهمة في النقد الأخلاقي للحداثة الغربية*. المركز الثقافي العربي.

المحاسبي، الحارث بن أسد. (1986). *شرف العقل وماهيته* (تحقيق مصطفى السقا). دار الكتب العلمية.

القرافي، أحمد بن إدريس. (2004). *شرح تنقيح الفصول في اختصار المحصول*. دار الفكر للطباعة والنشر.

References

Al-Bājī, Sulaymān ibn Khalaf. (1986). *Iḥkām al-fuṣūl fī aḥkām al-uṣūl* (ʿAbd al-Majīd Turkī, Ed.). Dār al-Gharb al-Islāmī.

Al-Ghazālī, Abū Ḥāmid Muḥammad ibn Muḥammad. (n.d.). *Iḥyāʾ ʿulūm al-dīn*. Dār al-Kutub al-ʿIlmiyyah.

Bin Bayyah, ʿAbd Allāh. (2013). *Ithārāt tajdīdiyyah fī ḥuqūl al-uṣūl* (1st ed.).

Ibn Qayyim al-Jawziyyah, Muḥammad ibn Abī Bakr. (n.d.). *Iʿlām al-muwaqqiʿīn ʿan rabb al-ʿālamīn* (Ṭāhā ʿAbd al-Raʾūf Saʿd, Ed.). Dār al-Jīl.

Mūsā, Muḥammad Yūsuf. (2022). *Tārīkh al-akhlāq*. Aqlām ʿArabiyyah.

ʿAbd al-Raḥmān, Ṭāhā. (1994). *Tajdīd al-manhaj fī taqwīm al-turāth*. Al-Markaz al-Thaqāfī al-ʿArabī.

Al-Qāḍī ʿIyāḍ, ʿIyāḍ ibn Mūsā. (2012). *Tartīb al-madārik wa-taqrīb al-masālik li-maʿrifat aʿlām madhhab Mālik*. Dār al-Kutub al-ʿIlmiyyah.

Al-Jābirī, Muḥammad ʿĀbid. (1984). *Takwīn al-ʿaql al-ʿArabī*. Dār al-Ṭalīʿah.

Ibn Juzayy al-Gharnāṭī, Muḥammad ibn Aḥmad. (2002). *Taqrīb al-wuṣūl ilā ʿilm al-uṣūl* (Muḥammad al-Mukhtār ibn Muḥammad al-Amīn al-Shinqīṭī, Ed.). Al-Madīnah al-Munawwarah.

Miskawayh, Aḥmad ibn Muḥammad ibn Yaʿqūb. (2011). *Tahdhīb al-akhlāq* (ʿImād al-Hilālī, Ed.). Manshūrāt al-Jamal.

Ibn ʿAbd al-Barr al-Namarī, Yūsuf ibn ʿAbd Allāh. (1994). *Jāmiʿ bayān al-ʿilm wa-faḍlih* (Abū al-Ashbāl al-Zuhayrī, Ed.). Dār Ibn al-Jawzī.

Al-Bājī, Sulaymān ibn Khalaf. (1973). *Al-ḥudūd fī al-uṣūl* (Nazīh Ḥammād, Ed.).

Ibn Rushd al-Ḥafīd, Muḥammad ibn Aḥmad. (1994). *Al-ḍarūrī fī uṣūl al-fiqh* (Jamāl al-Dīn al-ʿAlawī, Ed.). Dār al-Gharb al-Islāmī.

Ibn al-Ḥājib, ʿUthmān ibn ʿUmar. (1985). *Muntahā al-wuṣūl wa-al-amal fī ʿilmay al-uṣūl wa-al-jadal*. Dār al-Kutub al-ʿIlmiyyah.

Al-Tilimsānī, Muḥammad ibn Aḥmad al-Ḥasanī. (n.d.). *Miftāḥ al-wuṣūl ilā binā' al-furūʿ ʿalā al-uṣūl*. Dār al-Kutub al-ʿIlmiyyah.

Ibrāhīm, Zakariyyā. (n.d.). *Mushkilat al-akhlāq*. Dār Miṣr lil-Ṭibāʿah wa-al-Nashr.

Mālik ibn Anas. (2013). *Al-Muwaṭṭa'* (Yaḥyā ibn Yaḥyā al-Laythī, Narrator; 1st ed.). منشورات المجلس العلمي الأعلى.

Al-Shāṭibī, Ibrāhīm ibn Mūsā. (n.d.). *Al-Muwāfaqāt*. Dār al-Maʿrifah.

Healy, P. (n.d.). *Ṣuwar al-maʿrifah: Muqaddimah li-falsafat al-ʿilm al-muʿāṣirah* (Nūr al-Dīn Shaykh ʿUbayd, Trans.).

Lalande, A. (2021). *Al-ʿaql wa-al-maʿāyīr* (Naẓmī Luqā, Trans.). Aqlām ʿArabiyyah.

Al-Ṭawīl, Tawfīq. (1979). *Falsafat al-akhlāq: Nash'atuhā wa-taṭawwuruhā* (4th ed.).

ʿIzz al-Dīn ibn ʿAbd al-Salām, ʿAbd al-ʿAzīz ibn ʿAbd al-Salām al-Sulamī. (n.d.). *Qawāʿid al-aḥkām fī maṣāliḥ al-anām*. Dār al-Maʿrifah.

ʿAbd al-Raḥmān, Ṭāhā. (2001). *Su'āl al-akhlāq: Musāhamah fī al-naqd al-akhlāqī lil-ḥadāthah al-gharbiyyah*. Al-Markaz al-Thaqāfī al-ʿArabī.

Al-Muḥāsibī, Al-Ḥārith ibn Asad. (1986). *Sharaf al-ʿaql wa-māhiyyatuh* (Muṣṭafā al-Saqqā, Ed.). Dār al-Kutub al-ʿIlmiyyah.

Al-Qarāfī, Aḥmad ibn Idrīs. (2004). *Sharḥ tanqīḥ al-fuṣūl fī ikhtiṣār al-maḥṣūl*. Dār al-Fikr lil-Ṭibāʿah wa-al-Nashr.