

مركز دراسات الدكتوراه: اللغات والتراث والتهيئة المجالية
تكوين الدكتوراه: التاريخ والتراث والتهيئة المجالية
محور: الدراسات الإسلامية
مختبر: الدراسات الدينية والعلوم المعرفية والاجتماعية

أطروحة لنيل الدكتوراه في الآداب والعلوم الإنسانية في موضوع :

المبادئ العشرة لعلم المقاصد عند الإمام الشاطبي

اسم الأستاذ المشرف:

شاكير السحمودي

إعداد الطالب الباحث:

اسماعيل ادعكل

تاريخ المناقشة: يوم الإثنين 02 دجنبر 2019

لجنة المناقشة :

الدكتور محمد الأنصاري (كلية الآداب والعلوم الإنسانية مكناس) / رئيسا

الدكتور عمر جدية (كلية الآداب والعلوم الإنسانية سايس فاس) / عضوا

الدكتور ادريس وهنا (كلية الآداب والعلوم الإنسانية سايس فاس) / عضوا

الدكتور شاكير السحمودي (كلية الآداب والعلوم الإنسانية سايس فاس) / مشرفا ومقررا

السنة الجامعية :

2020/2019م

فهرس المحتويات

5	إهداء
6	من نور الصراط المستقيم
7	مقدمة
7	موضوع البحث ودوافع اختياره
18	الرموز والاختصارات
18	طبقات مصنفاة الشاطبي المعتمدة في الفهرسة والتوثيق
19	إشكالية البحث
22	منهج البحث
24	الدراسات والبحوث السابقة
26	خطة البحث
31	تمهيد: في الكليات الخمس عند المناطق وبيان معنى المبادئ العشرة
32	المبحث الأول: في الكليات الخمس عند المناطق
33	المطلب الأول: في تعريف الجنس
33	المطلب الثاني: في تعريف النوع
34	المطلب الثالث: في تعريف الفصل
34	المطلب الرابع: في تعريف الخاصة
35	المطلب الخامس: في تعريف العرض العام
36	المبحث الثاني: في حقيقة المبادئ العشرة
36	المطلب الأول: في بيان حقيقة المبادئ العشرة على وجه الإجمال
38	المطلب الثاني: في تقسيم المبادئ العشرة إلى ذاتية وعرضية
41	المطلب الثالث: في التعريف بالمبادئ العشرة على وجه التفصيل
55	الباب الأول: في المبادئ الذاتية لعلم المقاصد
56	الفصل الأول: في الاسم
62	الفصل الثاني: في المادة
63	المبحث الأول: في المواد الصلية

64	المطلب الأول: في الكتاب والسنة بمنهج الاستقراء المعنوي.....
64	أولاً: في معنى الاستقراء المعنوي عند الشاطبي.....
70	ثانياً: في بيان كيفية استمداد الشاطبي للمقاصد من خلال الاستقراء المعنوي.....
78	المطلب الثاني: في علم الكلام.....
79	أولاً: الإرادة ذات الأصل الكلامي أساس القصد التشريعي عند الشاطبي.....
82	ثانياً: المقدمة الكلامية أساس القول بالمصالح عند الشاطبي.....
90	المطلب الثالث: في الفقه.....
94	المطلب الرابع: في علم أصول الفقه.....
94	أولاً: طرق الكشف عن المقصد الشرعي.....
95	الجهة الأولى: مجرد الأمر والنهي الابتدائي التصريحي.....
95	الجهة الثانية: اعتبار علل الأمر والنهي.....
96	الجهة الثالثة: المقاصد الأصلية والتابعة.....
97	الجهة الرابعة: سكوت الشارع.....
98	ثانياً: مسالك التعليل.....
98	المسلك الأول: الإجماع.....
99	المسلك الثاني النص.....
101	المسلك الثالث: المناسبة.....
115	المسلك الرابع الشبه.....
125	المسلك الخامس: السبر والتقسيم.....
127	المسلك السادس: الطرد.....
130	المسلك السابع: الدوران.....
132	المسلك الثامن: تنقيح المناط.....
135	المبحث الثاني: في المواد المُلحِية: (المنطق).....
148	الفصل الثالث: في الواضع.....
154	الفصل الرابع: في الموضوع والمسائل.....
157	المبحث الأول: في الطرف الأول من موضوع الفن (قصد الشارع).....
158	المطلب الأول: في القصد الابتدائي.....
159	أولاً: في مفهوم المصلحة عند الشاطبي.....

185	ثانيا: جوانب التجديد في مفهوم المصلحة عن الشاطبي.....
186	المطلب الثاني: في القصد الإفهامي
188	أولا: هذه الشريعة عرييه فعلى مقتضى لسان العرب تفهم.....
193	ثانيا: هذه الشريعة المباركة أمية فعلى مقتضى أميتها تؤخذ.....
199	المطلب الثالث: في القصد التكليفي
200	أولا: في أنواع المشقة عند الشاطبي.....
204	ثانيا: في تنخيل هذه الأنواع وتعريف المشقة عند الشاطبي.....
209	المطلب الرابع: في القصد الامتثالي
213	أولا: في المقاصد الأصلية.....
214	ثانيا: في المقاصد التابعة.....
222	المبحث الثاني: في الطرف الثاني المكمل لموضوع الفن (قصد المكلف)
231	الفصل الخامس: في الحد
231	المبحث الأول: في تعريف الشاطبي للمقاصد
236	المبحث الثاني: في تعريف المقاصد عند الشاطبي
247	الباب الثاني: في المبادئ العرضية
248	الفصل الأول: في الحكم والفضل
248	المبحث الأول: حكم تعلم علم المقاصد بالنسبة للمجتهد
255	المبحث الثاني: حكم تعلم علم المقاصد بالنسبة لغير المجتهد
258	الفصل الثاني: في الغاية: (مقاصد المقاصد)
263	المبحث الأول: في تجديد علم أصول الفقه من خلال مقاصد الشريعة:
264	المطلب الأول: إichاءات التجديد الأصولي من خلال عنوان المؤلف
268	المطلب الثاني: تجديد مفهوم أصول الفقه من خلال المقاصد
268	أولا: دواعي التجديد الأصولي عند الشاطبي.....
272	ثانيا: تجديد مفهوم أصول الفقه من خلال المقاصد.....
284	المطلب الثالث: التوجيه المقاصدي لكتاب الأحكام: (مبحث المباح أنموذجا)
286	أولا: في النظر إلى المباح من حيث الجزء.....
287	ثانيا: في النظر إلى المباح من حيث الكل.....

290	المطلب الرابع : في التوجيه المقاصدي لمبحث الاجتهاد
291	أولاً: مفهوم الاجتهاد عند المتقدمين
292	ثانياً: تحديد الشاطبي لمفهوم الاجتهاد
294	ثالثاً: الاجتهاد المقاصدي عند الشاطبي
298	رابعاً: مقصد الوحدة ونبد الخلاف في الشريعة عند الشاطبي
309	المبحث الثاني: التوجيه المقاصدي للفتوى
309	المطلب الأول: في التأصيل المقاصدي النظري لمفهوم الفتوى
315	المطلب الثاني: في التوجيه المقاصدي لفتاوى النوازل عند الشاطبي
316	أولاً: فتوى تتعلق بإرث المرتد بعد رجوعه إلى الإسلام
320	ثانياً: فتوى تتعلق بتزيين الأضاحي وتعليقها
323	المبحث الثالث: دعوته إلى الاعتصام بالكتاب والسنة
326	المبحث الرابع: تجديد التصوف (تأسيس قواعد تربوية مقاصدية للسلوك)
344	الفصل الثالث: في النسبة (علاقته بأصول الفقه)
345	المبحث الأول: دعوة الطاهر ابن عاشور إلى استقلالية المقاصد عن الأصول
345	أولاً: في عرض الدعوة
345	ثانياً: في تحليل الدعوة
346	ثالثاً: ملاحظات عامة على الدعوة
349	المبحث الثاني: نسبة المقاصد إلى الأصول ما بعد الطاهر ابن عاشور
350	المطلب الأول: المدرسة الأصولية
351	المطلب الثاني: المدرسة المقاصدية
355	المطلب الثالث: المدرسة الحداثية
363	المبحث الثاني: نسبة المقاصد إلى الأصول عند أبي إسحاق الشاطبي
363	المطلب الأول: في التدليل على استقلالية علم المقاصد عن علم الأصول عند الشاطبي
	المطلب الثاني: في بيان أن النسبة بين المقاصد والأصول عند الشاطبي هي العموم والخصوص
365	المطلق
372	خاتمة
375	فهرس المصادر والمراجع

إهداء

إلى اللذين ترقبا هذا الغرس حتى يؤتي أكله بإذن ربه

والذي العزيزين

إلى العلماء الربانيين

إلى أساتذتي المربين

إلى الباحثين المخلصين

إلى السالكين في ميادين العلم طلبا لإدراك معالم الدين

إلى المكتبة المقاصدية الأصولية

أهدي هذا العمل

من نور الصراط المستقيم

﴿ فَلَوْلَا نَعَرَ مِنْ كُلِّ فِرْقَةٍ مِّنْهُمْ طَائِفَةٌ لِّيَتَّبَعُوهَا فِي
الدِّينِ وَلِيُنْذِرُوا قَوْمَهُمْ إِذَا رَجَعُوا إِلَيْهِمْ لَعَلَّهُمْ يَحْذَرُونَ ﴾

[سورة التوبة، الآية: 123]

مقدمة

موضوع البحث وحدوده اختياره:

الحمد الذي أبان عن مراده غاية البيان، وجعل سعادة الخلق في الاستهداء بنور الوحي سنة وقرآن، ثم الصلاة والسلام على النبي الأمي أشرف ولد عدنان، الذي علم العالمين الحكمة البالغة مدى الأحقاب والأزمان، فسار كل جيل بعد جيله حاملاً لواء الفهم عن أسرار الشرع ومبيناً عن مكنون مراده أجود ما يكون به البيان، فكانت الأجيال العالمة باحثة بنور هديه عن مراد الرحمان، لتنال به قبساً يهدي الأمة إلى المقاصد الحسان، المستقرأة من الكتب والمظان، مظان السنة والقرآن، ومقاصد الشرع الحاكمة للقواعد المقيمة في الأرض الميزان، الذي به يُرَجَّح العلم بمقصوده وسره أقوم ما يكون به الميزان، وعلى آله وصحبه خير من فهم عن الله مراده بالدليل والبرهان، وخير من نقل عن نبيه أقواله وأفعاله وأخلاقه الحسان، منزهين أفعالهم عن حظوظ النفس وأهواء الشيطان، مستنيرين بما أنزله جبريل على قلب خير الورى وشفيع الأمة يوم شدة الكرب بين يدي الرحمان.

أما بعد:

حينما ندرس علم المقاصد من خلال كرونولوجيته التاريخية، دراسة سانكرونية¹، ودراسة دياكرونية² وبمنهج خلدوني³، بدءاً بابن الجوني¹ من المتقدمين مروراً بابن عبد السلام والقرافي إلى

¹ السانكرونية: هي دراسة العلم دراسة تزامنية، في فترة زمنية معينة. مجلة التبين، محمد الفتحي، العدد 11/3 سنة 2015، ص: 58 وذلك كدراسة علم المقاصد في القرن الخامس الهجري مثلاً.

² الدياكرونية: دراسة العلم من خلال تطوره عبر التاريخ ن: نفسه، وذلك كدراسة علم المقاصد في تطوره عبر التاريخ من القرن الخامس الهجري إلى القرن الثامن الهجري مثلاً.

³ بمعنى بمنهج يجمع بين الظاهر والباطن، أي يجمع بين الوصف والتحليل والتعليل، وذلك لأن علم التاريخ كمنهج عند ابن خلدون ينقسم إلى ضربين، ظاهر وباطن، فأما الظاهر فهو المنهج الذي كان معتمداً لدى كل المؤرخين قبله الذي يقوم على وصف الأحداث كما وقعت في التاريخ لا غير، والباطن، وهو الذي يتجاوز الوصف إلى التحليل والتعليل قال رحمه الله: (فإن فن التاريخ من الفنون التي تتداوله الأمم والأجيال وتشهد إليه الركائب والرحال (...)) إذ هو في ظاهره لا يزيد على أخبار عن الأيام والدول، والسوابق من القرون الأولى (...) وفي باطنه نظر وتحقيق، وتعليل للكائنات ومبادئها دقيق، وعلم بكيفيات الوقائع وأسبابها عميق، فهو لذلك أصيل في الحكمة عريق، وجدير بأن يعد في علومها وخليق. (المقدمة: 6)

الشاطبي. وفي الواقع المعاصر بدءا بالطاهر ابن عاشور، إلى وقتنا الحالي. نجد فرقا واسعا وبونا شاسعا بين المقاصد؛ منذ الجويني إلى الشاطبي، وبين المقاصد؛ منذ الطاهر ابن عاشور إلى وقتنا الحالي، أو قل بين المقاصد عند المتقدمين، والمقاصد عند المعاصرين فرقا على مستوى المفهوم والماهية، وفرقا على مستوى الموضوع والمباحث، وفرقا على مستوى المقاصد والغايات².

المقاصد قطعت أشواطاً بعيدة على مستوى البحث والتأليف نعم، لكن لنا أن نتساءل، ما حقيقة هذا العلم الذي قطع كل هذه الأشواط؟ وما موضوعه؟ وما هي مباحثه ومسائله؟ وما مصادر استمداده؟ وما هي غاياته وأهدافه؟

وكل هذه الإشكالات، تتفرع عن الإشكال الأول الأعم، وهو تحديد حقيقة وماهية العلم، فما لم نحسن تعريف هذا الفن فلن نحسن تحديد موضوعه، وإذن لن نحسن البحث فيه، إذ باقي مبادئ العلم متفرعة عن تحديد حقيقته، لأن العلم تصور وتصديق كما يقول المناطقة.

فالموضوع مثلاً يستنبط من الحد، والمسائل من الموضوع، والقواعد من المسائل، وبهذا ترجع أهم أركان العلم إلى الحد والتعريف.

لنأخذ علم أصول الفقه كمثال على ذلك؛ وقد عرفه الأصوليون بعدة تعاريف وهي إذا استقريناها لا تخرج عن الحقيقة التالية: أصول الفقه: أدلة إجمالية وقواعد كلية لإفادة الفقه، هذا التعريف هو الذي كان مصدر استنباط الأصوليين لموضوع أصول الفقه، فقالوا: موضوع أصول الفقه: الأدلة والقواعد باعتبارها أدوات للاستنباط، والأحكام باعتبارها ثمرة للاستنباط، ثم تفرعت الأدلة إلى مسائل والمسائل إلى قواعد فكان هذا العلم المسمى بأصول الفقه.

فلو فرضنا أنه تم تحديد حقيقة علم الأصول على غير هذا النحو، إذن لكان موضوعه على غير ذلك النحو أيضاً، لأن الموضوع تبع للماهية.

(1) قلنا بدءاً بابن الجويني نظراً لأن معظم الدارسين اتفقوا على أن ابن الجويني هو الذي ابتدأ التأسيس لنظرية المقاصد من خلال ابتكاره للكليات الثلاث: (الضروريات والحاجيات والتحسينات).

(2) لنا رسالة تقدمنا بها لنيل الماجستير في الآداب والعلوم الإنسانية، تحت إشراف فضيلة الدكتور عمر جدية، سنة 2015، بكلية الآداب والعلوم الإنسانية سايس فاس، في موضوع (التطور التاريخي لعلم المقاصد تأصيلاً وتفعيلاً) منذ عصر الصحابة إلى الواقع المعاصر. والتي من خلالها توصلنا إلى هذه النتيجة التي أشرنا إليها في المتن.

كذلك الشأن بالنسبة لعلم المقاصد، فنحن إذا استقرينا أهم تعاريفه وجدنا البعض يرى أن حقيقة المقاصد هي البحث في مراد الله عموماً، فكان بناء على هذا التعريف البحث في أسرار الكون والخلق من المقاصد، ورأينا أن البعض يرى أن من حقيقة علم المقاصد مقاصد العقائد، فكان بهذا البحث في مقاصد العقائد من موضوع علم المقاصد، وهناك من رأى أن المقاصد هي مقاصد الأحكام فكان موضوع علم المقاصد عنده بناء على هذا مقتصرًا على بيان علل الأحكام وأسرارها، وهناك من أضاف إلى جانب هذا دلالات الألفاظ، فكان بهذا بيان مقاصد الألفاظ من موضوع علم المقاصد، وهكذا فالموضوع تبع لحقيقة الفن، وحقيقة الفن تكمن بين عباراته التعريفية وقوله الشارح.

من أجل ذلك لا بد من الانطلاق من مقدمة نظرية بالمعنى المنطقي، نميز من خلالها بين المعنى العام للمقاصد وبين المعنى الاصطلاحي الخاص، ونقصد بالمعنى العام للمقاصد كل ما يسمى على ألسنة علماء الشرع والباحثين (مقاصد) فيدخل ضمن هذا الاصطلاح العام مقاصد العقائد، ومقاصد الكون، وأسرار الخلق، وحكم أهل التربيّة والسلوك، ودلالات الألفاظ ومقاصدها عند المفسرين، ويدخل أيضا المقاصد العامة العليا للشريعة الإسلامية.

ونقصد بالمعنى الخاص: المعنى الاصطلاحي بين المتخصصين، بمعنى بين واضعي علم المقاصد المسهمين في تأسيس نظريته، وهذا المعنى الاصطلاحي الخاص لا يتناول من المعنى العام إلا ضربا واحدا وهو المقاصد الكلية العامة المؤثرة في التشريع، فهذا المعنى إذن يتضمن قيدين؛ القيد الأول أن تكون هذه المقاصد (كلية عامة)، احترازا عن الخاصة الجزئية، والقيد الثاني أن تكون (مؤثرة) في التشريع؛ احترازا عما لا تأثير له في بناء الأحكام. دليلنا على هذا أننا استقرينا هذه المقاصد عند المتقدمين منذ الجويني إلى الشاطبي فما وجدناهم يستعملونها إلا بالمعنى الكلي المجرد المؤثر في التشريع بعيدا عن الجزئيات المشخصة.

نعم، استقرينا نظرية المقاصد عند هؤلاء الأهرام فلم نجد للمقاصد الجزئية ولا للمقاصد الكونية وأسرار الخلق ضمن مؤلفاتهم موضعا، اللهم إلا وجودا عرضيا يزول بزوال السياق.

فالجويني أسس نظرية الكليات الثلاث الضرورية والحاجية والتحسينية، والغزالي شذب هذه النظرية واعتنى بها وطورها، والعز ابن عبد السلام طور نظرية المصلحة ضمن قواعده الكبرى (قواعد الأحكام)، ومعلوم أن قواعد الأحكام أحكام كلية، وليست جزئية تفصيلية، ولذلك سماها (قواعد

كبرى)، والقرافي طور نظرية الوسائل والمقاصد ضمن الفروق الفقهية الكلية، وجاء الشاطبي وجمع شتات كل هذا وأضاف، فأسس بذلك كله علم المقاصد.

ومما يزكي هذا التمييز الذي ارتضيناه، وهذا الملحظ الذي لمحناه، ما صنعه الدكتور محمد الروكي وهو يدرس القواعد الفقهية دراسة متخصصة، إذ قد نبه في مواطن من رسالته خاصة في المقدمة منها، إلى أن القواعد الفقهية تستعمل استعمالا خاصا واستعمالا عاما، ويقصد بالاستعمال العام، استعمال القاعدة الفقهية بمعنى: جمع جملة من الفروع والجزئيات الفقهية التي يربطها معنى واحد، في كلام موجز دستوري جامع، يسهل حفظها واستظهارها عند إرادتها، وأيضا استعمالها بمعنى: النظريات الفقهية العامة، كنظرية العقد، ونظرية الحق، والملكية، والنيابة، وغيرها، وهذا ما يضيق عنه المعنى الاصطلاحي الخاص المتخصص، وقد أشار إلى هذا الأمر في صفحات من بحثه منها ص: 59 و 67 و 639 وغيرها من الصفحات.

ونحن حينما نميز هذا التمييز، وندقق هذا التدقيق، لا نلغي المقاصد بالمعنى العام، ولا نقلل من قيمتها، ولا نتناول على الذين ألفوا فيها وأغنوا بها، وإنما كل ما نعينه هو أن نميز بين الاستعمالين، ونفرق بين الاصطلاحين، ونضع كل أمر موضعه، وقد قيل: (من الحكمة وضع الشيء في موضعه).

فإن قيل: فما وجه إخراجك للحكم الجزئية مع أنها ملحوظة للشارع في التشريع مؤثرة في الأحكام، أليس يعتبر هذا إثراء للبحث المقاصدي وتطوريا له، وتوسيعا لدائرته، وإغناء لمباحثه؟ قلنا في الجواب عن ذلك:

لقد ثبت حقا أن المقاصد الجزئية¹ مما يترتب عليه تشريع، لكن لم يثبت أن كل أنواع المقاصد الجزئية مؤثرة، ولا كل الحكم ملحوظة، وإنما المؤثر والملحوظ في التشريع منها ضرب واحد فقط، وهو الذي أشار إليه الطاهر ابن عاشور رحمه الله في قوله الشارح للمقاصد: (المعاني والحكم الملحوظة في التشريع)²

(1) وتسمى أيضا بالحكمة، والمعاني الجزئية، والأسرار الجزئية.

(2) مقاصد الشريعة، الطاهر ابن عاشور: 7

وذلك لأن المقاصد الجزئية، تنقسم إلى ضربين: حكم ملحوظة ومؤثرة في التشريع وهي كثيرة، وحكم غير ملحوظة ولا مؤثرة في التشريع وهي كثيرة أيضا، ومن أمثلة غير الملحوظة؛ أسرار تفاصيل الصلاة والصيام والزكاة والحج، وفي المعاملات النكاح والطلاق والبيوع والمعاوضات والمواثيق. ومقاصد العدة وغير ذلك من الأحكام.

ولقد رام قوم بناء على القول المقاصدي الموهوم في نظرهم أن يبطلوا أحكام العدة بدعوى تقصيدها، وزعموا أن المقصود من العدة هو براءة الرحم، وأن تطور الطب في الواقع المعاصر كفيل بالكشف عن هذا المقصد، ونسوا أو تناسوا أن أحكام العدة منوطة بعلة وحكم كثيرة أوصلها ابن القيم رحمه الله إلى خمس¹، وترك الباب مفتوحا للاجتهاد، ولم يتفطنوا إلى أن من الحكم ما لا يكون مؤثرا في التشريع ومنه هاته.

وإلى هذا القسم الذي لا يؤثر في التشريع وبناء الأحكام ترجع مؤلفات الصوفية كالحكيم الترمذي في (الصلاة ومقاصدها)، و(أسرار الحج)، فالغالب عليهم الاعتناء بالحكم التي لا تؤثر في التشريع، وإنما تؤثر في التربيـه والتزكية، وإطالة عامة على فهرس كتاب (الصلاة ومقاصدها) كافية من أجل بيان ذلك، فهو يتعرض لبيان علة الوضوء، وعلة استقبال القبلة، وعلة التكبير، وعلة الثناء وعلة الاستعاذة، وعلة القراءة وعلة الركوع، وعلة التسبيح وعلة السجود، وعلة الجلوس وعلة التشهد، وعلة كل تفاصيل الصلاة، وهي علل إذا تأملتها ألفتها لا تؤثر في التشريع أبدا، لأنه سواء علينا أعلمناها أم جهلناها فوجوب الطهارة والتكبير والقراءة والركوع والسجود وغيرها من الأركان تبقى واجبة، ولا تؤثر فيها مطلقا وإنما تؤثر بوجه آخر هو تربوي غير تشريعي، فانتفى بهذا شرط التأثير الذي هو أحد شروط التعريف المقاصدي بالمعنى الخاص، وما قيل عن الصلاة يقال عن الزكاة والصوم

(1) قال رحمه الله: (ففي شرع العدة عدة حكم: منها: العلم ببراءة الرحم، وأن لا يجتمع ماء الواطئين فأكثر في رحم واحد، فتختلط الأنساب وتفسد (...)) ومنها: تعظيم خطر هذا العقد، ورفع قدره، وإظهار شرفه. ومنها: تطويل زمان الرجعة للمطلق: إذ لعله أن يندم ويفيء فيصاـد فـيـمـا يـتـمـكـن فـيـه مـن الرجعة. ومنها: قضاء حق الزوج، وإظهار تأثير فقده في المنع من التزين والتجمل، ولذلك شرع الإحداد عليه أكثر من الإحداد على الولد والوالد ومنها: الاحتياط لحق الزوج، ومصلحة الزوجة، وحق الولد، والقيام بحق الله الذي أوجبه؛ ففي العدة أربعة حقوق (...)) فليس المقصود من العدة مجرد براءة الرحم، بل ذلك من بعض مقاصدها وحكمها (إعلام الموقعين: 292/3).

والحج وغير ذلك، وعلى هذا المنهج جرت طريقة الغزالي في موسوعة الإحياء¹، وابن القيم في المدارج² وغيرهم من كبار المتصوفة.

وقد أغرب الدكتور طه عبد الرحمن حينما قال: (القول بالمقاصد لا يرجع إلى الأصوليين ولا إلى المتكلمين، ولا إلى الفلاسفة (...)) بل القائلون بالمقاصد (...) هم رجال التصوف وأرباب القلوب (...) ونخص بالذكر منهم الراغب الأصفهاني والحكيم الترمذي الذي نعهده أقرب من غيره إلى أن يكون مؤسس علم المقاصد³ انتهى كلامه.

وكلام الفيلسوف الائتماني، كان يمكن تسويغه على مقتضى المعنى العام للمقاصد، إذ سبق أنه معنى واسع يقبل كل ما يمكن أن يكون مقصداً، لولا أنه قال ما قال في سياق الرد عن الجابري في دعواه (تأثر الشاطبي بالبرهان المنطقي في تأسيس علم المقاصد) فلا جرم أنه يتحدث عن معنى المقاصد عند الشاطبي خصوصاً، وإذا كان ذلك كذلك فإذن هو يتحدث عن المقاصد بالمعنى الخاص بالضرورة.

وكلامه هذا لا يخلو من المبالغة والغرابة نفياً وإثباتاً، فأما من حيث النفي فلست أدري كيف ينفي رجوع المقاصد إلى علم الكلام وهو في سياق الحديث عن الشاطبي وعن الموافقات؟ وكيف أغفل نصاً واضحاً للشاطبي وهو قطعي الدلالة لا يحتمل التأويل يقول فيه: (ولنقدم قبل الشروع في المطلوب مقدمة كلامية مسلمة في هذا الموضع وهي أن وضع الشرائع إنما هو لمصالح العباد في العاجل والآجل معاً)⁴

فكيف بعد هذه المقدمة الكلامية في مطلع كتاب المقاصد ينفي فيلسوف الأخلاق نفياً قاطعاً أن علم المقاصد لا يرجع إلى علم الكلام.

(1) على هذا وجه التغليب، وإلا فإن الغزالي مزج في كتابه (إحياء علوم الدين) بين المعاني المؤثرة والمعاني غير المؤثرة، وذلك لأن مشروعه الصوفي التجديدي قام على المنهج بين الفقه والتصوف.

(2) أعني كتابه (مدارج السالكين بين منازل إياك نعبد وإياك نستعين)

(3) تجديد المنهج في تقويم التراث: 121

(4) م: 9/2

وأعجب له مرة أخرى كيف ينفي رجوع المقاصد إلى علم الأصول وهو يتحدث عن الشاطبي، وكيف أغفل نصا واضحا هو الآخر، يبين فيه الشاطبي أن مما يعرف به مقصود الشارع (علل الأمر والنهي) مشيرا في هذا السياق إلى أن هذا المسلك مما اعتنى به الأصوليون. قال الشاطبي: (الثانية -أي من المسالك التي تعرف بها المقاصد- اعتبار علل الأمر والنهي) إلى أن قال: (وتعرف العلة هنا بمسالكها المعلومة في أصول الفقه)¹

وأما مبالغته من حيث الإثبات، فهو إرجاعه أمر المقاصد كله إلى المتصوفة خاصة (الحكيم الترمذي) وقد تقدم لدينا أن الحكيم وغيره إنما اعتنوا بألوان من المقاصد لا تؤثر في التشريع وإنما تؤثر في السلوك؛ تربيته وتزكيته، تخلية وتحلية، مما يجعلها تدخل لا في المعنى الاصطلاحي الخاص، ولكن في المعنى العام للمقاصد. وكلامنا إنما هو في المعنى الاصطلاحي الخاص.

ثم هبها أنها مؤثرة، فإنها لا تدخل في المعنى الخاص للمقاصد إلا إذا كانت كلية. فهي بعيدة لأن تدخل في المعنى الخاص للمقاصد من وجهين)².

فإذا تبث هذا علمنا أن المدونات الصوفية لا تشكل المرحلة الأولى لعلم المقاصد، وإنما قد تشكل مصدرا لاستمداد علم المقاصد، وبين الأمرين فرق عظيم، وذلك أنا إذا قلنا أنها تشكل الكتابات الأولى فكأننا نسلم بأن ذلك المعنى الرائج للمقاصد (أي بما هي أسرار جزئية كامنة وراء الأحكام) لا زال مستصحبا بعد ذلك في نظرية المقاصد عند المؤسسين لها، وواقع الكتابات المقاصدية يشهد أن هذا المعنى العامل لم يحتفي به أعلام المقاصد بدليل الاستقراء كما مر.

أما أنها تشكل مصدرا لاستمداد علم المقاصد فذلك لأن المقاصدي لا ينظر إليها نظرا جزئيا كنظر الصوفي، وإنما ينظر إليها نظرا استقرائيا كليا، فهي غير مؤثرة في بناء الأحكام بالجزء، مؤثرة في بناء الأحكام بالكل.

ألا ترى أن المشقة إذا نظرت إليه نظرا جزئيا متعلقا بالسفر وجدتها لا تؤثر في القصر، لأنها لا تنضبط وإنما المؤثر في ذلك السفر لأنه ينضبط، لكن لو نظرت إليها نظرا كليا أي باعتبارها أصلا

(1) م: 153/3

(2) الوجه الأول: لأنها غير مؤثرة. والوجه الثاني لأنها غير كلية.

مستقرى من جزئيات كثيرة لأصبحت بذلك مؤثرة في بناء الأحكام، ومن أجل هذا المعنى قرر الأصوليون والفقهاء وأهل المقاصد قاعدة كلية، وهي أن المشقة مرفوعة شرعا.

فعلى هذا الوزان ينظر المقاصدي إلى علم التصوف ويجعل منه مصدرا لاستمداد مقاصده من خلال استقراء جزئيات كثيرة غير مؤثرة بالجزء لكنها مؤثرة بالكل، وبذلك يختلف بحثه عن بحث الصوفي، وطريقته عن طريقة الصوفي. وكذلك يبحث نصوص الوحي، والفقه، والتفسير، وغير ذلك من المصادر.

على أنه ينبغي أن نلاحظ ملاحظة دقيقة وهي أن مسلك الصوفية في استنباط هذه المقاصد غير مسلك أهل الأصول والمقاصد، فهم يعتمدون بالدرجة الأولى على الإشارات والمعاني الخفية، والكل يعلم ظنية هذا المسلك وضعفه في إفادة التشريع. فهي أشبه ما تكون بالمناسب الغريب عند الأصوليين وفيه ما فيه من الكلام لدى الأصوليين¹

ثم إن هذا اللون من التأليف في المقاصد لا يشترك مع المقاصد بالمعنى الخاص الذي نتحدث عنه، لا من حيث الدوافع والأسباب ولا من حيث الحقيقة والجوهر، فمن حيث الدوافع والأسباب، فدوافع تأليف الحكيم الترمذي والراغب الأصفهاني، هو حصول التزكية والتربية، وموضوع هذا الفن عندهم هو السلوك، وأما الدوافع عند الأصوليين والمقاصديين فهي غير الدوافع تماما، وإنما رأسها وأهمها انقاذ مهمة التشريع والاجتهاد، بسبب ما أصاب الأمة من ركود وجمود، ودعوة إلى إغلاق باب الاجتهاد، حتى بات مقلدة الفقهاء الحاملين لواء التعصب للمذاهب والآراء، يعتقدون أن المراد من الفقه هو التحويم حول رأي الإمام في جميع الفروع، فنهض الأئمة الأجلاء بحمل لواء التجديد في مقابل لواء التقليد، من خلال تأسيس كليات مقاصدية تكون نبراسا للمجتهدين، تبين لهم أن المقصود هو التحويم حول قصد الشارع المتحد. فأين هذا الدافع من ذاك؟

ثم لما كانت دوافع أرباب السلوك على ما قد رأيت فلم يلتفتوا إلى كونها مؤثرة في الفقه أم لا، ولا إلى كونها كلية أم لا، بل لما كانت خاصة بالتربية والتزكية، وكانت التربية والتزكية عملية واقعية، جاءت هذه المقاصد جزئية أيضا، إذ لا يعقل أن تكون كلية مجردة، والأمر يتعلق بالسلوك العملي.

(1) ن. تعريفه وأمثلته وأقوال الأصوليين فيه في: البحر المحيط، الزركشي: 276/7

وأما مقاصد هؤلاء المقاصديين فلما كانت وظيفتها هي الإنقاذ؛ إنقاذ التشريع، وتقليل الخلاف، كما صرح بذلك الأئمة تصريحاً، فلا جرم جاءت كلية مجردة عامة، حتى لا نخرج من خلاف إلى خلاف؛ خلاف جمود متعصبة المذاهب كل على رأي إمامه، إلى خلاف في المقاصد الجزئية الجديدة. فأين هذا المعنى للمقاصد من ذلك؟

فإن قيل: سلمنا أن المعاني التي لا تؤثر في الأحكام لا دخل لها في معنى المقاصد، فما بالك أخرجت الحكم الجزئية المؤثرة من فن المقاصد؟ قلنا في الجواب عن ذلك:

إن البحث في المقاصد الجزئية أو التعليل بالحكمة قديم قدم البحث في القياس، وذلك أن الأصوليين لما تعرضوا للعلل قسموها على ضربين، علل سببيه وهي أكثر ما يعللون به، وعلل غائية وهي المسماة بالحكمة، خاصة حينما تعرضوا لمسلك المناسبة الذي يعتبر أعقد وأهم مسلك من مسالك التعليل، فالتعليل بالحكمة كالتعليل بالعلة السببيه يجري عليها ما يجري على العلة السببيه من الضوابط والشروط والقوادح، وكتب الأصوليين طافحة بالأمثلة والشواهد.

فما الفائدة إذن من فصلها عن علم الأصول، وإقحامها داخل علم المقاصد؟ بل نرى أن إخراجها من علم الأصول فيه من المفسد ما الله به عليم، وبيان ذلك أن هذا الذي يبني اجتهاداً بناءً على المقاصد الجزئية في قطيعة تامة عن علم الأصول يقع ولا بد في هفوات وكبوات خطيرة على الفرد وعلى الأمة أثناء الاستنباط، وذلك لأنه لم يتحقق بعد من المعاني المؤثرة والمعاني غير المؤثرة كما أسلفنا، ولم يتبصر بالشروط والضوابط، ولم يكن على حذر من القوادح والعوارض، خاصة إذا علمنا أن أكثر الاعتراضات في باب القياس إنما هو على العلل الحكمية، لأن الحكم الواحد قد يكون مركباً من أكثر من حكمة، والتركيب في الحكم المبنية عليها الأحكام كثير جداً.

وإذا كان لا مناص للمجتهد من أن يكون على بصيرة بالعلة وشروطها وموانعها، وكان ذلك لا يتأتى إلا بأن يرجع إلى علم الأصول ليتخرج في ذلك. فما الفائدة من إخراج هذه المقاصد الجزئية من مبحث القياس، وإدراجها ضمن علم المقاصد؟ بل الواقع يشهد أنه لما كثرت الاستدلالات بهذا اللون من ألوان التعليل بعيداً عن منبعه الذي هو القياس، بدأ الناس يتسرعون إلى الإفتاء، على الرغم من أن تلك المقاصد في غالب أحوالها منقوضة نقض تقصيد العدة.

فإن قيل إن المراد لا توظيفها واستثمارها في عملية الاجتهاد، وإنما تعيينها واستنباطها، كقولنا المقصد من كذا هو كذا، والمقصد من ذا هو ذا، قلنا ليس هذا عمل المقاصدي، وليس

ذلك له بوظيفة، وإنما وظيفة المقاصدي هي تجريد المقاصد الكلية، دون التعرض لاستنباط المعاني الجزئية، إلا على سبيل التتبع والاستقراء لبناء الأصول الكلية.

فإذا ثبت هذا فلا يقال فلتدخل المقاصد الكلية إذن هي الأخرى تحت أصول الفقه وليكن علما واحدا هو علم الأصول؟ والجواب عن ذلك أن هنالك فرقا واسعا وبونا شاسعا، بين المقاصد الجزئية التي لا تجد إلا ظلا واحدا تستظل تحته وهو علم الأصول¹ وبين المقاصد الكلية التي تستمد قوتها من علوم متنوعة لا يشكل علم الأصول بالنسبة لها إلا مادة واحدة من مواد كثيرة، فالمقاصد أولا مستقراة من نصوص الوحي كتابا وسنة، وهذا هو العمدة والمصدر الأول في استمدادها، وهي مستمدة ثانيا من علم الكلام، وهي مستمدة ثالثا من الفقه والتصوف، وهي مستمدة رابعا من علم الأصول، مما جعل منها ماهية وحقيقة مباينة تماما لعلم الأصول، حاكمة عليه، واقفة إلى جنبه مساعدة له في إفادة الفقه.

إن نتائج هذا البحث على مستوى الحد، تنبينا عن وجود إشكال حقيقي ينبغي أن يبحث، إشكال لا فقط على مستوى الحد، وإنما أيضا على مستوى عوارض الحد، فالحد يجرنا إلى المادة والمادة إلى الواضع والواضع إلى الموضوع والموضوع إلى المسائل. وهكذا إلى أخريات المبادئ، لأن هذه المبادئ كل متكامل، ونسق منتظم، وبنية مركبة، وأي إشكال طرق أحدها، يلزم عنه وجود إشكال في الطرف الآخر. كالجسد الواحد إذا اشتكى منه عضو تداعى له سائر الجسد بالسهر والحمى.

ونحن إذا استثنينا التراث الصوفي، والتراث الذي اهتم بالتقصيد الجزئي، وعدنا وتصفحنا أمهات المؤلفات المدونة في علم المقاصد وأردنا أن نتخذ بعضها دليلا مرشدا وإماما هاديا إلى استنباط هذه المبادئ، بما هي مجموع يؤسس في نهاية المطاف نظرية المقاصد ضمن نسق كلي مترابط ومنسجم لن نجد غير تراث أبي اسحق الشاطبي.

من أجل ذلك كان البحث في المبادئ العشرة لعلم المقاصد عند الشاطبي، الذي يؤطره مقصدان كليان، وهدفان عامان، أولهما: أن نقدم للقارئ مبادئ علم المقاصد كما هي عليه في نفس الأمر، من خلال استخراجها من مواردها ومظانها.

(1) لأن العلة بهذا المعنى الدقيق المؤثر في التشريع لا تبحث إلا داخل علم الأصول

وثانيهما: أن نصح تصورات نعتبرها مغلوطة عن علم المقاصد بالمعنى الخاص حتى إذا قرأ الباحث كتابا في موضوع المقاصد أمكنه أن يصنفه إما ضمن البحوث المقاصدية بالمعنى العام للمقاصد، أو ضمن البحوث المقاصدية المتخصصة في علم المقاصد.

فالحمد لله الذي هدانا لهذا وما كنا لنهتدي لولا أن هدانا الله، له الحمد والمنة والفضل.

الرموز والاختصارات

م = الموافقات

ع = الاعتصام

ن = انظر

فت: الفتاوى

طباعات مصنفات الشاطبي المعتمدة في الفهرسة والتوثيق

الموافقات لأبي إسحاق الشاطبي، بتحقيق أبو عبيدة مشهور بن حسن آل سلمان، الناشر: دار ابن عفان، الطبعة الأولى 1417هـ/ 1997م.

الإعتصام لأبي إسحاق الشاطبي تحقيق: سليم بن عيد الهلالي، الناشر: دار ابن عفان، السعودية الطبعة: الأولى، 1412هـ - 1992م.

فتاوى الإمام الشاطبي، حققها وقدم لها محمد أبو الأجفان، (وإنما هي من جمعه لا من تصنيف الشاطبي). الناشر: نهج لواز الوردية- تونس - الطبعة الثانية: 1406هـ/ 1985م.

وهذه الطباعات هي المعتمدة مطلقا في توثيق النصوص.

إشكالية البحث:

من خلال ما سبق يتضح أن موضوع المبادئ العشرة لعلم المقاصد يعتبر إشكالية فعلا، أولا لأنه لا يوجد بحث في هذا الموضوع بالذات يقرب هذه المبادئ، وثانيا لأنه ينبغي أن مقارنة هذه الإشكالية عن طريق انتقاء المصادر التي تتوافق مع طبيعة علم المقاصد بالمعنى الخاص، وقد وقع اختيارنا على تراث الشاطبي، وهذه الإشكالية العامة تتفرع إلى مشكلات عشرة بحسب عدد مبادئ هذا الفن وذلك على النحو الآتي:

فأما المادة: فحظها من الإشكال أننا لا نجد بين أيدينا كتابا مستوعبا قد تحدث بتفصيل عن مادة استمداد علم المقاصد، إذ لا بد لكل علم من مادة، فهي ركنه الأصيل، لا يتصور العلم من دونها، كما لا يتصور الكرسي من غير خشب، ولا الجلباب من غير ثوب.

وأما الواضع: فحظه من الإشكال بيان واضع هذا الفن، وأن الأقوال قد تضاربت حول واضع هذا الفن وإن كانت تصغو إلى أن أبا إسحاق الشاطبي هو أول واضع له، فوجب تحرير القول، ورد الاعتراضات، وإبطال الشبهات حول الواضع.

وأما الحد أو التعريف: فحظه من الإشكال أننا لا نكاد نلفي تعريفا واضحا وموحدا لعلم المقاصد، فربما تقاربت في بعض الأحيان عند البعض إلى حد أن تعبر عن تصور موحد بعبارات مختلفة، لكنها في أحيان أخرى تتناقض إلى درجة لا يمكن الجمع بينها إلا بالترجيح، كمفهوم المقاصد عند الشاطبي ومفهومها عند الطاهر ابن عاشور.

فكان لا بد من تعريف لعلم المقاصد يبين حقيقته، وذلك بأن التصور الخاطئ لمفهوم علم المقاصد، هو الذي نزع أنه قد فتح الباب أمام الكثير ممن يكتب في علم المقاصد شيئا لا علاقة له بعلم المقاصد، وهذا ما سيتضح من خلال عرض تعريف للمقاصد عند شيخه أبي إسحاق، مع بيان خواصه وحدوده، وقيوده وشروطه، من خلال نصوصه الواضحة الدلالة، ثم عرضها على تعريفات وكتابات بعض المعاصرين، مما يجعلنا نصل إلى نتيجة واضحة، وهي أن كثيرا مما كتب في علم المقاصد لا علاقة له بعلم المقاصد، أي بالمعنى الذي أسس له الشاطبي واضع علم المقاصد، فكان البحث في تعريف علم المقاصد مشكلة حقا، لما يترتب عليها من أمور جليلة القدر عظيمة النفع.

وأما الاسم: فحظه من الإشكال يكمن في بيان الاسم الحقيقي لهذا العلم، فهل فعلا مقاصد الشارع، ومقاصد الشريعة، والمقاصد الشرعية، والمقاصد، كلها عبارات بمعنى واحد، أم أن هنالك فرقا بين الثلاثة و(المقاصد)؟ وإذا كان الجواب بالسلب؛ أي بالتمييز والتفريق، فهل هذا بحث لا طائل يرجى من ورائه؟ فهو إذن من المسائل العارية، أم إن له آثارا على الدرس المقاصدي؟ فهو إذن من المسائل الحاكمة.

وأما الموضوع: فحظه من الإشكال حصر موضوع هذا الفن، وذلك أن كل من أراد أن يبسط الكلام في فن من الفنون وجب عليه تحديد موضوع هذا العلم، فها هو ابن خلدون لما أراد تأسيس علم العمران حصر موضوعه فقال في ذلك: (هذا علم مستقل بنفسه فإنه ذو موضوع وهو العمران البشري والاجتماع الإنساني وذو مسائل وهي بيان ما يلحقه من العوارض والأحوال لذاته واحدة بعد أخرى وهذا شأن كل علم من العلوم وضعيا كان أو عقليا)⁽¹⁾

وقال أيضا: (فليس على مستنبط الفن إحصاء مسائله وإنما عليه تعيين موضوع العلم وتنويع فصوله وما يتكلم فيه والمتأخرون يلحقون المسائل من بعده شيئا فشيئا إلى أن يكمل)⁽²⁾

فإذن لا مناص للباحث في الفن أن لا يتكلم في الفن إلا بعد تصور موضوعه، ورغم أن حصر موضوع العلم هو العلم حقا، إلا أن علم المقاصد لم يحرر موضوعه بعد، ويُتفق عليه بين الباحثين، وإن كان ذا أهمية بالغة، وذلك لأن الباحث في أي فن إنما يبحث في موضوع العلم، وقد فرضنا أن موضوع العلم حينما يتعلق الأمر بالمقاصد لم يحرر بعد، فكيف يتأتى بحث في علم موضوعه لزال مجهولا؟! وقد ذهب البعض إلى أن (المصالح) هي موضوع علم المقاصد، والحقيقة أن المصالح جزء من موضوع علم المقاصد لا كله، فكان تحرير القول في موضوع علم المقاصد، وتدقيق النظر فيه من هذه الجهة مشكلا.

وأما مسائله: فحظها من الإشكال عينها وهي بيان هذه المسائل وإحصاؤها حتى نتبين أن لهذا العلم مسائل مدونة ومرتبة.

(1) المقدمة: 49

(2) نفسه: 840

وأما ثمرته: فحظها من الإشكال بيانها؛ أولاً بيان معنى غاية المقاصد؟ ثم ثانياً: بيان تجليات هذه الغاية أو الغايات؛ أي مجالات توظيف الفن؟ ويجمع هذه الغايات كلها فكرة الإصلاح التي نشأ لأجلها الفكر المقاصدي، وحظ هذه الثمرة من الإشكال تفصيل إجمالها، وفك غموضها.

وأما نسبته: فحظه من الإشكال عظيم، تضاربت حوله الأقوال، وانقسمت فيه الأفهام، بين قائل هو مجرد مبحث داخل الأصول، وبين قائل هو علم قائم الأركان، ولكنه غير مستقل عن علم الأصول استقلالاً تاماً، وبين صاحب نظر عجيب غريب يريد أن يحله محل الأصول؟ فما رأي إمامنا الشاطبي في الموضوع؟

وأما حكمه وفضله: فحظه من الإشكال بيان حكمه وفضله، أهو فرض عين أم فرض كفاية؟ وما حكمه إذا تعلق الأمر بالمجتهد؟ وما حكمه إذا تعلق الأمر بغير المجتهد؟ وما فضل هذا العلم وما دليل فضله؟ هل هو علم مهم فعلاً أم يمكن الاكتفاء بالأصول عنه؟

هذا إلى غير ذلك من الإشكالات الكثيرة التي حاولنا الإجابة عنها في هذا البحث ولم نأل الجهد، فلا جرم أن هذا الموضوع عبارة عن إشكال ينبغي بحثه، فالمجهود هاهو أمامك أيها القارئ الكريم في متن هذه الدراسة قد بذلناه، وإصابة الحق في ذلك موكولة إليك حكماً، وإلى الله حقيقة. والحمد لله الذي هدانا لهذا وما كنا لنهتدي لولا أن هدانا الله.

منهج البحث:

لقد حظي هذا البحث باستثمار المناهج الأربعة التي نصح بها الدكتور فريد الأنصاري رحمه الله في إطار البحث في العلوم الشرعية، وهي المنهج الوصفي، والمنهج التوثيقي، والمنهج الحواري، والمنهج التحليلي⁽¹⁾.

إلا أن طبيعة الموضوع هي التي تجعل بعض المناهج أولى من بعض، من حيث توظيفها واستثمارها، ولما كان موضوعنا تراثيا بالدرجة الأولى، وكان الغرض منه دراسة متن لاستخراج مبادئ عشرة لعلم المقاصد، فلا جرم أن يكون المنهج الوصفي هو المنهج المعتمد بالدرجة الأولى في هذا البحث.

وتقوم الدراسة الوصفية التي اعتمدناها منهجا في هذا البحث على الإحصاء والاستقراء بالدرجة الأولى، حيث لما كان غرضنا المقصود هو التدليل على وجود المبادئ العشرة لعلم المقاصد عند الشاطبي، فقد أوجب ذلك علينا استقراء النصوص الدالة على ذلك وإحصاءها، ثم عرضها وتحليلها.

ثم لما كانت هذه الدراسة تهدف إلى بيان مبادئ عشرة لعلم المقاصد، وكانت هذه المبادئ تزرخ بالكثير من المصطلحات، التي تحتاج إلى تعريف لبيان مفهومها ودلالاتها، خاصة وأن الشاطبي لم يعرف الكثير منها، فقد قمنا بدراسة مفهومية للكثير من المصطلحات المقاصدية، كالمقاصد، والقصد الابتدائي، والقصد الإفهامي، والقصد التكليفي، والقصد الامتثالي، وقصد المكلف، والمصلحة، والاستقراء المعنوي...، وكان اعتمادنا بالدرجة الأولى على المنهج الوصفي، استقراء وإحصاء، ثم تحليلا وتركيبا.

ولما كان الحديث عن المبادئ العشرة لعلم المقاصد لا يمكن أن يتأتى بمعزل عن تاريخ علوم الشريعة، فقد كان لزاما علينا أن نستنجد بالمنهج التوثيقي، ولا كل المنهج التوثيقي وإنما المنهج التاريخي منه فقط، وذلك بغية معرفة تطور هذا الفن عبر التاريخ، كيف كان؟ تم كيف صار؟ ثم إلى ما آل؟

لذلك كان اعتمادنا على المنهج التاريخي في التدليل على أن أبا اسحق الشاطبي هو واضع علم المقاصد دون غيره، وفي بيان مواطن الاختلاف بين المقاصد عند الشاطبي وعند غيره ممن تقدمه أو

(1) أبجديات البحث في العلوم الشرعية: 89

تأخر عنه، وأيضا في مبدأ النسبة وبيان علاقته بأصول الفقه، حيث إن قولنا باستقلاليته إنما كان بناء على دراسة تاريخية لتطور العلم عبر التاريخ.

ولما كان البحث في المقاصد كغيره من البحوث، لا يخلو من إضافات ونقاشات، وإبداعات وانتقادات، فلا شك أن هذا الأمر يحتاج إلى دراسة مقارنة، لذلك اعتمدنا المنهج الحواري، من أجل معرفة مواطن الاتفاق والاختلاف حول القضايا المقاصدية، وكان ذلك واضحا في بحثنا فيما يتعلق باستمداد علم المقاصد ما بين الجويني وتلميذه الغزالي ومن تبعهم، وما بين الشاطبي، حيث أقمنا حوارا ما بين هؤلاء الأعلام من خلال استنطاق نصوصهم وأقوالهم، وتحليل أفكارهم، ترتب عنه أن هنالك اختلافا واضحا ما بين الشاطبي في مدارك استمداد علم المقاصد وما بين غيره ممن سبقه.

وكل ما سبق يحتم على الباحث أن يتدخل بين الفينة والأخرى، بالبيان والتحليل، والتفسير والتوجيه، والنقد والتنبيه، ولذلك لم تخل هذه الدراسة من المنهج التحليلي النقدي، حيث وقفنا على تحليل ما ينبغي تحليله، وعلى نقد الكثير من الأفكار المقاصدية التي نرى أنها لم تكن صحيحة النسبة إلى علم المقاصد، أو إلى تراث الشاطبي.

هكذا؛ كثيرا ما كنا في الفقرة الواحدة، أو الفصل الواحد نستنجد بمختلف هذه المناهج، لأنها في حقيقة الأمر مناهج متكاملة، يظهر بعضها حيناً ويختفي حيناً آخر بحسب طبيعة المبحوث، لكنها من غير شك تجتمع أحيانا أخرى، وكل ذلك من أجل بيان تجليات المبادئ العشرة لعلم المقاصد في تراث الشاطبي.

الدراسات والبحوث السابقة:

حسب اطلاعنا المتواضع لا توجد دراسات وبحوث سابقة في نفس الموضوع الذي اخترناه، وبنفس المنهج الذي تبينناه، نعم، توجد بحوث ودراسات حول الشاطبي ومقاصد الشريعة بشكل عام، كنظرية المقاصد للدكتور أحمد الريسوني، ومنهج الدرس الدلالي لعبد الحميد العلمي، والمصطلح الأصولي للدكتور فريد الأنصاري، والقواعد الأصولية للدكتور الجيلالي لمريني، والمقاصد عند الشاطبي دراسة أصولية فقهية، لعبد الهادي فاعور، وغيرها من البحوث حول الشاطبي من خلال مؤلفاته بخاصة الموافقات منها.

غير أنه لا توجد دراسات قد خصصت لبحث المبادئ العشرة لعلم المقاصد سواء عند الشاطبي أو عند غيره، اللهم إلا دراستين أحدهما: (الطريق القاصد إلى علم المقاصد) للدكتور سليمان بن سليم الله الرحيلي، والثانية: (بداية القاصد إلى علم المقاصد) للدكتور مسعود صبري. ولنا عليهما ملاحظات عامة وأخرى خاصة.

فأما الملاحظات العامة فيمكن أن نسجل أولاً أن الباحثين قد تناولوا الموضوع -أعني (المبادئ العشرة لعلم المقاصد)- بشكل عام ونحن خصصناه بالشاطبي، وهذا ما يزيح جدة موضوعنا.

ويمكن أن نسجل ثانياً: أن الباحثين لم يدققا في بحث المبادئ العشرة لعلم المقاصد، نلاحظ ذلك من خلال حجم صفحات البحثين، فهي لا تتجاوز السبعين صفحة كما عند الدكتور سليمان بن سليم الله الرحيلي، بينما لا يتجاوز عدد الصفحات المخصصة لمبادئ علم المقاصد عند الدكتور مسعود صبري سبع عشرة صفحة.

ويمكن أن أسجل ثالثاً وأخيراً: أن الباحثين لم يكتبوا بحثهما للمتخصصين كما نقرأ عند الدكتور مسعود صبري في الصفحة الرابعة من مقدمة الكتاب، وكما نلاحظ ذلك أيضاً من خلال مزاوله كلام الدكتور سليمان الرحيلي من خلال بحثه، وينبني على هذه الملاحظة العامة الأخيرة ملاحظات خاصة نجملها في ما يلي:

الملاحظات الخاصة:

أما عن الملاحظات الخاصة فيمكن أن أجملها في أنا لا نتفق مع الباحثين حول مفاهيم بعض المبادئ العشرة لعلم المقاصد ويمكن أن نفصل ذلك فيما يلي:

أولاً: لا نتفق مع الدكتور سليمان الرحيلي في تسمية هذا الفن بمقاصد الشارع، فلو قبلنا بتسميته علم مقاصد الشريعة على سبيل التجوز، باعتباره لقباً على علم مخصوص، فإن ذلك لا يمكن مع (مقاصد الشارع) وذلك بأن الشاطبي قسم المقاصد إلى (مقاصد للشارع) و(مقاصد للمكلف)، ومقاصد الشارع هي مراده من التشريع، ومقاصد المكلفين هي قصودهم ونواياهم؛ صحت أم فسدت، صلت أم طلحت، وافقت أم خالفت، فلو فرضنا أن مقاصد المكلفين خالفت مقصود الشارع من التشريع، فعلى اعتبار تسميته ب(مقاصد الشارع) يكون البحث في نوايا المكلفين الفاسدة غير داخل في علم مقاصد الشارع، لأنه يبحث في مراد الشارع وكفى، لكن وجدنا فحول النظائر والمؤسسين لهذا العلم يدخلون مقاصد المكلفين في علم المقاصد سواء وافقت مقصود الشارع أم خالفت، ثم يحكمون عليها بناء على ذلك بالصحة أو الفساد، وقد تنبه الباحث نفسه إلى هذا الأمر ثم عدل إلى تسمية الفن بالمقاصد الشرعية⁽¹⁾، لكنه لا يقبل من مقاصد المكلفين إلا ما كان موافقاً، بمعنى شرعيته ولذلك كان مقصوده شرعياً، لكن على الرغم من تنبيهه إلى هذا الأمر فإن إخراجاً للمقاصد المخالفة لا دليل عليه بل الأدلة تناقضه وتضاده وسيأتي معنا في تمهيد البحث تفصيل حول تسمية هذا الفن.

إلا أنه بعد ذلك وبالتحديد حينما تعرض لتعريف الفن أخرج (مقاصد المكلف) من مباحث الفن، لأنه نواياه ومراداته، وقد تكون فاسدة ومقصود الشارع لا يكون كذلك⁽²⁾، والحقيقة أن إخراج مقاصد المكلف من مباحث الفن، ليس لأنه يخرج حقيقة وإنما ذلك يرجع لعدم تصور مفهوم حقيقي لعلم المقاصد، فلست أدري كيف لا يقبل (مقاصد المكلف) كمبحث في الفن وها الشاطبي يقول مفتتحاً كتاب المقاصد: (والمقاصد التي ينظر فيها قسمان: أحدها يرجع إلى قصد الشارع، والآخر يرجع إلى قصد المكلف)⁽³⁾ وأترك التعليق على نص الشاطبي لوضحه في نفسه، كما أترك التعليق على موقف الباحث للقارئ الكريم.

(1) ن. الكتاب: 148

(2) ن. نفسه: 165

(3) م: 8/2

ثانيا: ذهب الدكتور مسعود صبري إلى أن موضوع هذا الفن هو المصالح والمفاسد وعلاقتها بالأحكام⁽¹⁾، أو قل هو المصلحة وما يعترضها من العوارض، والحقيقة أن اختزال موضوع فن المقاصد في المصالح والمفاسد تقزيم لجحم المقاصد، وذلك بأن المصالح والمفاسد لا تشكل في الكتابات المقاصدية عند المؤسسين لها وأعني هنا الشاطبي على وجه الخصوص، إلا خمس المقاصد، فإذا كان موضوع المقاصد هو المصالح والمفاسد وعلاقتها بالأحكام، فأين نضع القصد الإفهامي، والقصد التكليفي، والقصد الامتثالي؟ بل وأين نضع مقاصد المكلف التي اعتبرها الشاطبي قسما خاصا من أقسام المقاصد؟

ولذلك فإننا نستحسن أن نبقى موضوع الفن كما حدده الشاطبي وهو مقاصد الشارع ومقاصد المكلف، لأنه موضوع جامع مانع، جامع لكل ما يمكن أن يبحث في هذا الفن مما يدخل تحته أو له علاقة عرضانية به، مانع من أن يدخل فيه ما هو دخيل عنه.

إن الملاحظات العلمية الخاصة التي يمكن أن نسجلها على هذين البحثين كثيرة هي، مما لو أردنا تتبعها واحدة واحدة، لخرجنا عن مقصود هذه المقدمة، لذلك نكتفي بما ذكر والذي كان الغرض منه بيان جودة الموضوع في ذاته، وأنا لم نسبق إليه، على أنني أسجل ملاحظة أخرى في هذه المقدمة، وهي أن جودة الموضوع لا تستلزم جودة تناول الموضوع، فقد يُوقَّفُ الباحث في اختيار الموضوع، من غير أن يوفق في تناوله وبحثه، فالجدة المتحدث عنها هاهنا جودة اختيار الموضوع لا تناوله، إذ جودة تناوله الحكم عليها أولا وأخيرا للقارئ، وذلك بأن يتتبع هذا المجهود من أوله إلى آخره، ثم يكون له الحكم عليه بعد ذلك.

خطة البحث:

لتحقيق الغرض المنشود من هذا البحث جاء في مقدمة وتمهيد وباين وخاتمة:

أما المقدمة فقد خصصت لما نحن فيه.

(1) ن. إرشاد القاصد إلى علم المقاصد: 8

وأما التمهيد، فقد كان الغرض منه بيان مرادنا بالمبادئ العشرة للعلم عموماً، حتى يتسنى للقارئ الكريم فهمها فيما سيأتي بعد مفصلة؛ من أجل ذلك كان لا بد من الانطلاق من مقدمات منطقية منهجية، هي التي ستساعدنا على فهم معنى (المبادئ العشرة)، كما أنها ستساعدنا أيضاً على التقسيم المنهجي لهذه المبادئ إلى ذاتية وأخرى عرضية، أو قل إلى رئيسة و ثانوية.

وهكذا جاء تمهيد البحث في مبحثين؛ المبحث الأول منه في الكليات الخمس عند المناطق، تناولناه في مطلبين، خصصنا الأول لتعريف الكلي والجزئي، والثاني لتعريف الكليات الخمس عند المناطق، وهي الجنس والنوع والفصل والخاصة والعرض العام؛ موزعة على خمسة مطالب، مرتبة كما سبق عرضها، وأما المبحث الثاني منه فقد خُصص لبيان حقيقة المبادئ العشرة؛ تناولناه في ثلاثة مطالب؛ خصصنا الأول منه لبيان حقيقة المبادئ العشرة على وجه الإجمال، والثاني لتقسيم هذه المبادئ إلى ذاتية وعرضية؛ أخذت الذاتية من القسمة ستة وهي (الاسم والمادة والواضع والموضوع والمسائل والحد) وأخذت العرضية من القسمة ما بقي من العشرة وهي أربعة: (الحكم والفضل والغاية والنسبة)، ثم كان آخر مطلب من هذا التمهيد وهو الثالث: في التعريف بكل مبدئ على حدة تعريفاً تفصيلياً؛ بمعنى التعريف بحقيقة الاسم والمادة والواضع والموضوع والمسائل والحد والحكم والفضل والغاية والنسبة.

وتجدر الإشارة إلى أن حديثنا عن المبادئ العشرة في هذا الفصل التمهيدي كان مجرداً عن تحقيق مناطه عن علم المقاصد المدروس وربما مثلنا لهذه المبادئ ببعض العلوم كالأصول والمنطق والكلام والنحو، وأيضاً في بعض الأحيان بالمقاصد، والغرض في نهاية المطاف ليس هو تفصيل القول فيه بالنسبة لعلم المقاصد وإنما ذلك موكول إلى البابين المواليين، وإنما المقصود أصالة من هذا التمهيد بيان المفاهيم المفاتيح، التي تعتبر الأدوات المعرفية والمنهجية لمقاربة هذا البحث.

حتى إذا كان الفراغ من الباب التمهيدي، وأفصحنا فيه عن غرضنا ومرادنا، جاء الباب الأول من البحث لتفصيل القول فيما أجمل في الباب التمهيدي، والذي خصصناه لدراسة المبادئ الذاتية، التي تشكل ركن العلم، وأسه؛ الذي لا يتصور العلم بدونها. وفق فصول خمسة؛ الأول في الاسم، والثاني في المادة؛ والثالث في الواضع، والرابع في الموضوع مع المسائل والخامس في الحد.

أما الفصل الأول المخصص للاسم فقد تحدثنا فيه عن اسم هذا العلم، سالكين في ذلك منهج السبر والتقسيم، نافين كل وسم لا يمكن أن يوسم به هذا الفن بأدلة مذكورة في موضعها، مثبتين الاسم الحقيقي لهذا الفن عند الشاطبي.

وأما الفصل الثاني المخصص للمادة؛ فقد استقرينا من خلاله ست مواد لاستمداد علم المقاصد، موزعة على مبحثين، جعلنا المبحث الأول منه في المواد الصلبية، والثاني في المواد المَلْحِيَّة، فأما المبحث المتعلق بالمواد الصلبية فقد جاء في أربعة مطالب: المطلب الأول في الكتاب والسنة بمنهج الاستقراء المعنوي، بينما كان المطلب الثاني في علم الكلام باعتباره مادة صلبية أيضا، وكان المطلب الثالث في الفقه، وأخيرا وليس آخرا كان المطلب الرابع في أصول الفقه.

حتى إذا انتهينا من المواد الصلبية، انتقلنا إلى المواد المَلْحِيَّة، التي تحدثنا ضمنها عن علم المنطق، وبيننا أن توظيف الشاطبي لعلم المنطق كان توظيفا ملحيا، لا صلبيا، ولم يجعل منه مادة أصيلة أولية في استمداد مقاصده، وإنما مادة منهجية لدفع التناقض، ورد الاعتراضات، وتقوية الأدلة، وصياغة الحدود، وغير ذلك.

ثم أردفناه بالفصل الثالث الذي خصصناه للواضع، بينا من خلاله أن الإمام الشاطبي هو واضع علم المقاصد دون غيره ممن سبقه أو ممن أتى بعده بأدلة علمية، مع شواهد ونقول من أقوال علماء أجلاء و باحثين فضلاء تعزز ما ذهبنا إليه، أو قل بالأحرى ما جرينا فيه على القول الراجح المشهور وهو أن واضع هذا الفن هو الشاطبي.

فإذا نجز لنا هذا الأمر انعطفنا عنه إلى الفصل الرابع الذي خصصناه لمبحث (موضوع ومسائل) علم المقاصد عند الشاطبي، والذي حصرناه في طرفين اثنين (قصد الشارع وقصد المكلف) ثم فرعنا الفصل إلى مبحثين، جعلنا الأول في الطرف الأول من موضوع العلم وهو (قصد الشارع)، وجعلنا الثاني في الطرف الثاني من موضوع العلم وهو (قصد المكلف)، وبما أن الشاطبي قد قسم (قصد الشارع) إلى أربعة أقسام، فسيرا على نهجه قسمنا المبحث الأول إلى أربعة مطالب؛ خصصنا الأول منه للقصد الابتدائي، والثاني للقصد الافيhamي، والثالث للقصد التكليفي، والرابع للقصد الامتثالي، ولأن الشاطبي لم يقسم مقاصد المكلف إلى أقسام بحثناه من غير مطالب.

حتى إذا فرغنا منه، انتقلنا عنه إلى تعريف هذا الفن وذلك في الفصل الخامس والأخير المخصص (للحد)، وإنما بنيناه على ما تم تفصيله في موضوع العلم، سالكين في ذلك منهج استقراء

الجزئيات لبناء المفاهيم الكليات، لأن موضوع العلم أصلاً، إنما هو تفصيل لقيود الفن وحدوده؛ أجناساً وفصولاً، وخواصاً وأعراضاً، فإذا تم لنا الحديث عن الموضوع بتفصيل وتحليل، جمعنا أشتات ذلك، وبنينا مفهوماً جامعاً لعلم المقاصد، لا بالتقسيم كما ذكر الشاطبي في أول كتاب المقاصد، ولكن بالرسم الذي نزعم أنه يساعد الباحث في علم المقاصد على تصور مفهومه وحدوده وقيوده.

فإذا نجز لنا الحد نكون قد فرغنا من المبادئ الذاتية للفن، فإذاً يكون قد أتى الدور للحديث عن المبادئ العرضية لعلم المقاصد، وذلك في الباب الثاني من البحث، وقد حصرنا هذه المبادئ في أربع وهي: (الحكم والفضل والغاية والنسبة) فجاءت منتظمة في ثلاثة فصول؛ فصل في (الحكم مع الفضل)، وفصل في الغاية، وفصل في النسبة.

أما الفصل الأول فقد جمعنا فيه بين (الحكم والفضل)، نظراً لأن الحديث عن الحكم يستلزم بالضرورة الحديث عن الفضل، قسمناه إلى مبحثين جعلنا الأول في بيان حكم تعلم علم المقاصد بالنسبة للمجتهد، والثاني في بيان حكم تعلم هذا الفن بالنسبة لغير المجتهد.

أمل الفصل الثاني المخصص للغاية؛ فقد تحدثنا فيه عن مقاصد علم المقاصد؛ حيث تأملنا طبيعة علم المقاصد عند الشاطبي فكان أن اهتدينا بهديه تعالى إلى أن المقصد الأعظم للمقاصد عند أبي إسحاق رحمه الله تعالى هو (الإصلاح)، ثم فرعنا هذا المقصد إلى مقاصد فرعية للمقاصد حسب مجالات أربع، كل مجال جعلناه في مبحث خاص، فكان الأول: في تجديد أصول الفقه من خلال المقاصد، وتحتة تحدثنا عن تجديد المفهوم، وتجديد المباحث؛ (كتاب الأحكام، وكتاب الاجتهاد). وأما الثاني فقد خصصناه لتوجيه الفتاوى من خلال النظر المقاصدي، وأما الثالث فقد خصصناه للدعوة إلى الاعتصام بالكتاب والسنة ومحاربة البدع من خلال النظر المقاصدي، وأما المبحث الرابع فقد خصصناه لتجديد التصوف من خلال النظر المقاصدي، وتحدثنا فيه عن قواعد مقاصدية تربوية نفيسة للتصوف والسلوك.

حتى إذا فرغنا منه جاء الحديث عن آخر مبدإ من مبادئ هذا الفن حسب الترتيب المنهجي الذي اعتمدناه في البحث، وهو (النسبة)، أي علاقته بغيره من العلوم، أشرنا في مقدمة موجزة إلى علاقته بعلوم الشريعة جملة، لكن حديثنا كان موجهاً بالدرجة إلى بيان نسبته إلى علم أصول الفقه خاصة لأسباب مذكورة في موضعها من هذا البحث، من أجل ذلك تناولنا مبدأ النسبة في مبحثين، المبحث الأول: خصصناه للحديث عن دعوة العلامة الطاهر ابن عاشور إلى استقلالية المقاصد عن الأصول،

باعتباره أول من طرق قضية النسبة بين العلمين بهذا الشكل في الواقع المعاصر، حتى إذا عرضنا نصوصه وأقواله، وبيننا موقفنا من دعوته وآثارها على الدرس الأصولي والمقاصدي معاً، انعطفنا عنه إلى المبحث الثاني الذي خصصناه للنسبة ما بين العلمين ما بعد الطاهر ابن العاشور، فتحدثنا عن نسبة المقاصد إلى الأصول في مطالب ثلاثة، عند مدارس ثلاثة، وهي المدرسة الأصولية، والمدرسة المقاصدية، والمدرسة الحدائية، حتى إذا فرغنا من ذلك، عدنا إلى تحرير القول في النسبة ما بين علم الأصول والمقاصد عند الشاطبي رحمه الله، ثم جمعنا أطراف الكلام وأنهينا الفصل برسم توضيحي.

هذ، وبعد فرغنا من الحديث عن المبادئ العشرة لعلم المقاصد، لم يبق إلا دور الخاتمة، جمعنا فيها أهم الخلاصات والاستنتاجات.

تمهيد: في الكليات الخمس عند المناطقة وبيان معنى المبادئ العشرة

قبل الانتقال لدراسة هذا التمهيد المخصص لبيان معنى المبادئ العشرة لعلم المقاصد، وما يتعلق به من مباحث، نقدم بين يدي ذلك مناسبة التمهيد به، وسبب وروده فنقول:

لما كانت مفاهيم البحث ومصطلحاته هي المفاتيح المغاليق، إذ بفهمها تفتح مغاليق البحث، والعكس بالعكس، ولما كانت المصطلحات تستعمل استعمالاً جمهورياً⁽¹⁾ واستعمالاً إضافياً⁽²⁾، جرت العادة عند الباحثين و-العادة محكمة كما يقال- أن يبتدئ الباحث بتحديد مفاهيم البحث ومصطلحاته، وقد جاء البحث في صيغته التالية: (المبادئ العشرة لعلم المقاصد عند الشاطبي)؛ وهي المبادئ المعروفة في كل فن؛ وهي المقدمات المنطقية المعرفية.

ولذلك لا بد لفهمها من إرجاعها إلى أصولها المنطقية حتى تفهم على وفقها، وهذه الأصول هي الكليات الخمس التي اشتهرت عند المناطقة بالاستقراء، كما اشتهرت الكليات الخمس عند الأصوليين والمقاصديين، ومن هاهنا جاء تقسيمنا لهذا الباب التمهيدي إلى مبحثين؛ المبحث الأول في الكليات الخمس عند المناطقة؛ وذل ليشكل مدخلاً لفهم المبحث الثاني المخصص لبيان معنى المبادئ العشرة.

(1) بمعنى استعمالاً عاماً يستعمله عامة الباحثين ومعظمهم.

(2) أي بالنسبة للباحث الذي يستعمله، بمعنى قد يأخذ الباحث مفهوماً ما ويستعمله بمعنى يقصده هو دون غيره.

المبحث الأول: في الكليات الخمس عند المناطقة:

الكلي عند المناطقة هو: ما لا يمنع نفس تصويره من وقوع الشركة فيه كالإنسان، وإنما سمي كليا؛ لأن كلية الشيء إنما هي بالنسبة إلى الجزئي، والكلي جزء الجزئي¹، فيكون ذلك الشيء منسوباً إلى الكل، والمنسوب إلى الكل كلي.⁽²⁾

وأما الجزئي عندهم فهو: ما يمنع نفس تصويره من وقوع الشركة فيه، كزيد، ويسمى جزئياً؛ لأن جزئية الشيء إنما هي بالنسبة إلى الكلي، والكلي جزء الجزئي، فيكون منسوباً إلى الجزء، والمنسوب إلى الجزء جزئي، وبإزائه الكلي الحقيقي.⁽³⁾

أوبعبارة: هو كل مفهوم ذهني يتميز بأنه محدود الأبعاد ضمن فرد واحد، أو هو ما لا يقبل في الذهن الاشتراك، وهو برسم آخر: كل مفهوم ذهني يمتنع فرض صدقه على أكثر من فرد واحد بعينه ويعرفونه بأنه مفهوم يمتنع في العقل فرض صدقه على كثيرين.⁽⁴⁾

ويبدل على الجزئي في الكلام الاسم (العلم) وما هو في قوته نحو (خالد) و (صالح) : فالاسم العلم موضوع لفرد بعينه، ومع تخصيص الوضع له بالفرد المعين لا يتصور الفكر جواز إطلاقه على فرد آخر مهما كان مماثلاً له، لأن العلم لم يوضع إلا لتمييزه عن كل فرد سواه.

وحينما يشترك جزئيان في اسم علم واحد لكل منهما اسم خصص له بالوضع غير اسم الآخر، فهما في الحقيقة علمان لا علم واحد⁽⁵⁾

¹ بمعنى يختص ببعض صفات الأجزاء ولا يختص بها كلها، فالكلي مثلاً الذي هو (الحيوان) هو جزء الجزئي الذي هو (الإنسان)، لأن ينطبق فقط على (الحيوانية) في الإنسان، وتبقى الناطقية غير داخلية، وكذلك الفرس بما هو جسم نام متحرك بالإرادة فهو إذن حيوان، لكن بما هو صاهل لا يدخل في معنى الكلي الذي هو الحيوان، فإذاً يكون الكلي جزء الجزئي. ببمعنى ينطبق على الجزء المشترك لأفراده، ن. نصوص ومصطلحات فلسفية، للدكتور فاروق عبد المعطي. 130-131

(2) التعريفات، الجرجاني: 186/1

(3) التعريفات، الجرجاني: 75 /1

(4) ضوابط المعرفة، الميداني: 34

(5) كيوسف الفاسي ويوسف المراكشي؛ فهما من حيث الاسم العلم يشتركان في نفس الاسم (يوسف) لكنهما من حيث الحقيقة من حيث هي، ذاتان متغايرتان. وهذا معنى الجزئي.

والكلي قد يكون له في الوجود جزئيات كثيرة ك(الإنسان)، وقد لا يكون له في الوجود إلا جزئي واحد ك(الشمس) و(القمر)، وقد لا يكون له في الوجود أي جزئي، وإنما وجوده في الخيال ك(العنقاء) و(الغول)، وقد يستحيل وجوده في الواقع والخيال معاً، ك(شريك الباري سبحانه)¹

وقد استقرى المناطق الكليات فحصرها في خمس وهي: الجنس، والنوع، والفصل، والخاصة، والعرض العام، وهذه الكليات الخمس هي مفاتيح كثير من القضايا والمسائل التي ستأتي في هذا البحث، بحيث إنها تشكل الأدوات المنهجية التي من خلالها سنحاول مقارنته، فعلى سبيل المثال يعتبر الحد أحد أهم مبادئ العلم، والحد أنواع، ولا يتأتى إلا بالجنس مع الفصل، أو الجنس مع الخاصة، أو الجنس مع العرض العام، وقد رأيت أنها ترجع إلى الكليات الخمس المنطقية، وما قيل عن الحد يقال عن المادة والموضوع، وباقي المبادئ، فإذاً يكون من الواجب تحرير معاني هذه الكليات الخمس، وفق مطالب خمسة، لكي تستصحب معنا لفهم ما سيأتي من أمور ومسائل.

المطلب الأول: في تعريف الجنس

الجنس: هو كلي مقول على كثيرين مختلفين بالحقيقة في جواب ما هو من حيث هو كذلك⁽²⁾

مثاله: حيوان، فهو كلي يتناول الإنسان والفرس والغزال وسائر الحيوانات، وهذه الأفراد مختلفة في حقيقتها، إذ الماهية الكاملة للإنسان مختلفة عن الماهية الكاملة للفرس أو الغزال وإن اشتركت هذه الكليات في جزء الماهية وهي الحيوانية، ولذلك يقال على كل منها حيوان⁽³⁾.

المطلب الثاني: في تعريف النوع

النوع: اسم دال على أشياء كثيرة مختلفة بالأشخاص⁽⁴⁾.

أو بعبارة هو: مفهوم كلي يشتمل على كل الماهية المشتركة بين متعدد متفق في الحقيقة، مثل إنسان-فرس-غزال، فكل من هذه الأمثلة هو نوع من الأنواع التي ينقسم إليها الحيوان، ومفهوم

¹ ن. ضوابط المعرفة: 37

(2) التعريفات، الجرجاني: 78/1

(3) ضوابط المعرفة، الميداني: 39

(4) التعريفات، الجرجاني: 247/1

الإنسان يشتمل على كل ماهية هذا الكلي وهو الحيوان الناطق. ويعرفونه بأنه المقول على كثيرين متفقين بالحقيقة في جواب ما هو؟⁽¹⁾

المطلب الثالث: في تعريف الفصل

الفصل: كلي يحمل على الشيء في جواب أي شيء هو في جوهره، كالناطق والحساس.⁽²⁾

أو بعبارة هو: مفهوم كلي يتناول من الماهية الجزء الذي يميز النوع عن سائر الأنواع المشاركة له في الجنس، مثاله: ناطق، فهو كلي يتناول جزء ماهية الإنسان، وهذا الجزء هو الذي يميز النوع الإنساني عن سائر الأنواع، أما الجزء الآخر من ماهيته وهو الحيوانية فهو الجزء المشترك بينه وبين سائر الأنواع.

ويعرفونه بأنه كلي يقال على الشيء في جواب أي شيء هو في ذاته؟⁽³⁾

المطلب الرابع: في تعريف الخاصة

الخاصة: كلية مقولة على أفراد حقيقة واحدة فقط قولاً عرضياً: سواء وجد في جميع أفرادها، كالكتاب بالقوة، بالنسبة إلى الإنسان، أو في بعض أفرادها، كالكتاب بالفعل بالنسبة إليه، فالكلية مستدركة. وقولنا: (فقط) يخرج الجنس والعرض العام؛ لأنهما مقولان على حقائق. وقولنا: "قولا عرضياً" يخرج النوع والفصل؛ لأن قولهما على ما تحتكما ذاتي لا عرضي.⁽⁴⁾

ومثال ذلك الضحك بالنسبة للإنسان، فهو مفهوم كلي خارج عن ماهية الإنسان، ولكنه من الصفات الخاصة بهذا النوع، فليس الضحك الذي هو ظاهرة التعجب النفسي جزءاً من ماهية الإنسان، لكنه صفة خاصة به دون سائر الأنواع التي يتنوع إليها الحيوان، وضحك القرد قهقهة غير ناتجة عن التعجب، فليس هو كالضحك التعجبي الخاص بالإنسان.⁽⁵⁾

(1) ضوابط المعرفة، الميداني: 40

(2) التعريفات، الجرجاني: 167/1

(3) ضوابط المعرفة، الميداني: 40

(4) التعريفات، الجرجاني: 95/1

(5) ضوابط المعرفة، الميداني: 41

المطلب الخامس: في تعريف العرض العام

العرض العام: كلي مقول على أفراد حقيقة واحدة وغيرها قولاً عرضياً، فبقولنا: (وبغيرها) يخرج النوع والفصل والخاصة؛ لأنها لا تقال إلا على حقيقة واحدة فقط، وبقولنا: (قولا عرضياً) يخرج الجنس؛ لأنه قول ذاتي.⁽¹⁾

أو بعبارة: (مفهوم كلي هو من صفات الشيء الخارجة عن ماهيته وغير الخاصة بها. مثاله: الماشي، إذا أطلق هذا المفهوم على الإنسان، فهو مفهوم كلي خارج عن ماهية الإنسان، وهو من الصفات التي تعرض له، إلا أن هذه الصفة غير خاصة بهذا النوع، بل هي مشتركة بينه وبين غيره من أنواع الحيوان)⁽²⁾

ويمكن أن نستثمر هذه الكليات الخمس في تعريف الإنسان فنقول: الإنسان: حيوان ناطق قابل للكتابة ماش.

فالإنسان هو الاسم المعروف وهو (النوع)، وكونه (حيواناً) جنسه، وكونه (ناطقاً) فصله، وكونه (قابلاً للكتابة)، خاصته لأن الكتابة خاصة بنوع الإنسان دون غيره من الحيوان. وكونه (ماشياً) عرضه العام لأن المشي ليس خاصاً به فحسب بل هو من عوارض الحيوانات كلها.

فتحصل من مجموع ما سبق أن المفهوم الكلي أياً كانت ماهيته، له ذاتيات وعرضيات فأما الذاتيات فهي الجنس والنوع والفصل، وأما العرضيات فهي الخاصة والعرض العام.

(1) التعريفات، الجرجاني: 149/1

(2) ضوابط المعرفة، الميداني: 41

المبحث الثاني: في حقيقة المبادئ العشرة

وتحتة ثلاثة مطالب:

- المطلب الأول: في بيان حقيقة المبادئ على وجه الإجمال
- المطلب الثاني: في تقسيم المبادئ العشرة إلى ذاتية وعرضية
- المطلب الثالث: في التعريف بالمبادئ العشرة على وجه التفصيل

المطلب الأول: في بيان حقيقة المبادئ العشرة على وجه الإجمال

المبادئ في اصطلاح المناطقة تعني (المعلومات المستعملة في العلوم لبناء مطالبيها المكتسبة عليها. وهي إما تصورية بحدود موضوعه وحدود أجزائه وجزئياته ومحمولاته إذ لا بد من تصور هذه الأمور بالحد المشهور. وإما تصديقية وهي القضايا المتألفة عنها قياساتها)⁽¹⁾ فالمبادئ بهذا المعنى إذن هي في معنى العلم لأن العلم تصور وتصديق.²

ولما بحث العلماء عن الأسس الكبرى التي تحقق التصور والتصديق، ومن ثم العلم، وجدوا أنها تجتمع في عشرة مبادئ رئيسة، بحيث إذا ألم بها الناظر كان قد تحقق من العلم. وهذه المبادئ هي التي نظمها محمد بن علي الصبان في قوله:

إن مبادئ كل فن عشرة	الحد والموضوع ثم الثمرة
ونسبة وفضله والواضع	والاسم الاستمداد حكم الشارع
مسائل والبعض بالبعض اكتفى	ومن درى الجميع حاز الشرف

(1) أبجد العلوم: 41

² ن. معيار العلم، الغزالي: 68

وقد نظمها أيضا العلامة الخضري في قوله:

مبادئ أي علم كان حد وموضوع غاية مستمد

مسائل نسبة واسم وحكم وفضل واضع عشر تعد⁽¹⁾

قال صاحب إعانة الطالبين: (واعلم أنه يتأكد لكل طالب فن قبل شروعه فيه أن يتصوره بوجه ما ولو باسمه، لاستحالة توجه النفس نحو المجهول المطلق، والأحسن أن يتصوره بتعريفه ليكون على بصيرة في طلبه، وأن يعرف موضوعه ليمتاز عن غيره أتم تمييز، وأن يعرف غايته وثمرته وفضله ليخرج عن العبث ويزداد جده)⁽²⁾

وقد تحدث التهانوي عن رؤوس ثمانية اعتبرها ضرورية في العلم، وهذه الرؤوس الثمانية بحسبه أولها: الغرض، وهو الغاية، وثانيها: المنفعة وقد يرجعونها إلى الغرض، وثالثها: السمة وهي عنوان العلم، ورابعها: المؤلف، وهو الواضع، وخامسها: من أي علم هو، أي من اليقينيّات أو الظنّيّات، من النظريات أو العمليات، من الشرعيّات أو غيرها، ليطلب المتعلّم ما تليق به المسائل المطلوبة، وسادسها: مرتبته: وفيه تدخل الأهمية والشرف، والنسبة، وسابعها: قسمته (مباحثه)، وثامنها: الأنحاء التعليمية، أي تقسيم كليات العلم إلى فروع وجزيئاته، وهو ما يشبه التصميم أو الفهرسة بالتعبير الأكاديمي المعاصر.⁽³⁾

فهذه إذن هي المبادئ العشرة المعروفة في العلوم بعضها ضروري كالمادة والواضع والموضوع.. إلخ وبعضها تكميلي كالحكم والفضل والنسبة. ولذلك قال الصبان رحمه الله في نظمه السابق:

والبعض بالبعض اكتفى ومن درى الجميع حاز الشرف

من حيث إن البعض ضروري، والبعض الآخر تكميلي ومن وفق للجمع بين الضروري والتكميلي من المبادئ فقد حاز شرفا مبينا، وفضلا في العلم عظيما، ونحن في هذه الدراسة المخصصة للمبادئ العشرة لعلم المقاصد عند الشاطبي سنبين بحول الله أن الشاطبي حاز شرف الحديث على كل هذه

(1) ن. إعانة الطالبين، البكري الدميّاطي: 22/1

(2) إعانة الطالبين، البكري الدميّاطي: 22/1

(3) ن. كشف اصطلاحات الفنون: 15-14/1

التسعة، إذا استثنياه باعتباره واضعاً، إما صراحة ونصاً وإما إشارة وتلميحا، والله تعالى نسأل أن يوفقنا في ذلك.

المطلب الثاني: في تقسيم المبادئ العشرة إلى ذاتية وعرضية

تحصل مما سبق أن هذه المبادئ منها ما هو ضروري ولنصطلح عليه بـ(الذاتي) ومنها ما هو تكميلي ولنصطلح عليه بـ(العرضي)، وذلك بناء على أن الكليات الخمس تنقسم إلى ذينك الضربين، كما تفصل في المبحث الأول، وبناء عليه نقسم المبادئ العشرة لكل علم عموماً ولعلم المقاصد خصوصاً إلى ذاتية وعرضية:

فأما المبادئ الذاتية للعلم فنعني بها: المبادئ التي تشكل ماهيته وعلماً تقوم أركانها، وبفقدانها تختل حقيقته.

وأما المبادئ العرضية للعلم فنعني بها: المبادئ الخارجة عن ماهيته اللازمة عنها، والتي لا تختل حقيقته باختلالها.

وعلى هذا التعريف تكون المبادئ الذاتية أموراً ستة وهي: المادة والواضع والموضوع والمسائل والاسم والحد.

وتكون المبادئ العرضية أموراً أربعة وهي: الغاية، والنسبة، والحكم، والفضل.

تلك إذن عشرة كاملة وهي مبادئ كل فن، كما أنها مبادئ هذا الفن موضوع الدراسة والبحث.

قد يقول قائل من أين لك هذا التقسيم، وكيف استقام لك هذا التنوع، وما دليلك على كون الست الأولى ذاتيات، والأربع الباقيات من العشرة عرضيات، فهل لك أن تبين ذلك بما يستقيم مع الأفهام، وتقبله الأذهان؟ فالجواب أن نعم:

فأما كون المادة من المبادئ الذاتية فلأنها كانت ولم يكن العلم أصلاً، حتى جاء الواضع فتعامل مع هذه المادة وأخرج لنا من خلالها علماً؛ والعلاقة بين المادة والواضع علاقة تأثير وتأثر، وتفاعل وإنتاج، تماماً كما يقوم الطبيعي والطبي في المختبر بتجريب المواد واستخراج الأدوية.

وأما كون الواضع من المبادئ الذاتية فلأنه يستحيل وجود علم بدون واضع وهذا معروف عقلاً، كذا وجدناه نقلاً.

فالحاصل أن المادة والواضع يشكلان معا (العلم) الأمر الذي يمكن أن نعبر عنه بالمعادلة التالية: (مادة + واضع = علم) فهل يستقيم بعد هذا أن تكون المادة من العرضيات؟ بل هي أصل الذاتيات والعرضيات معا، ولأن الذاتيات لا تقوم إلا بها جعلناها ذاتية، كما قيل: (ما لا يتم الواجب إلا به فهو واجب)، هذا واضح.

وأما (الاسم) فهو (النوع) وهو ذاتي كما مر في الكليات الخمس.

وأما (الحد) فهو بيان ذاتيات هذا النوع أصالة كما سيأتي في تعريف الحد، وقد تذكر فيه العرضيات ولكن بالقصد الثاني دون الأول، فدخل بهذا المعنى في الذاتيات.

وأما (الموضوع)، فلأنه عين الذاتيات كما سيأتي، إذ ليس الموضوع سوى تفصيل مجملات الحد.

وأما (المسائل) فلأنها مسائل الموضوع فرجعت إلى الذاتي فكانت ذاتية، تماما كما يرجع الظني إلى قطعي فيصير قطعيا بمعناه.

وهذه الأمور الستة إذا تأملتها وجدتها تشكل أركان العلم التي تحدث عنها الدكتور فريد الأنصاري في مصطلحه⁽¹⁾، وهي: (المصطلح والقواعد والمنهج)⁽²⁾، وإنما هي هاهنا مجردة ومنفصلة غير مركبة، بيد إنها عنده بهذا الاعتبار نظرية متماسكة، كسلسلة ذات حلقات كل حلقة تشد سابقتها، تبتدئ بمراحل أولها المفهوم ثم المصطلح ثم القاعدة ثم المنهج.

فالعلم أول ما يظهر؛ يظهر مفاهيم، ثم تتطور هذه المفاهيم حتى تنضج فتصبح مصطلحا صلبا، فينضاف المصطلح إليه غيره من جنسه من المصطلحات في نسق فتكون القاعدة، والقاعدة مع القاعدة في نسق تنظيمي أي؛ من حيث أعمال بعضها في بعض، وتخصيص بعضها ببعض، وفهم بعضها ببعض، تشكل منهجا⁽³⁾، فيتكون بذلك كله (العلم) بعدما أن لم يكن، وكأنه يتقلب في أطوار الإنسان التي تحدث عنها الإمام الحجوي الثعالبي مشبها أطوار الفقه بها؛ إذ يكون أول ما يكون الإنسان جنينا ثم يولد طفلا ثم يصير شابا، حتى يكتهل ثم يشيخ.⁽⁴⁾

(1) أعني كتابه: المصطلح الأصولي عند الشاطبي

(2) ن. المصطلح الأصولي: 49

(3) ن. مرجع سابق: 49-51

(4) الفكر السامي: 73/1

وكل هذه الأمور المذكورة بدءاً بالمصطلح قبل أن يتكون إلى أن يصير علماً، كامنة في مقدمتين من المبادئ الذاتية المذكورة سلفاً، وهي ما عبرنا عنها سابقاً بالمعادلة: (واضع + مادة = علم)

وأما (الغاية) فكانت عرضية لأنها لازمة عن تلکم الذاتيات خارجة عنها، وقد يوجد العلم بلا غاية من حيث الجواز العقلي، ويكون ذلك من باب الترف الفكري، أو الفضول العلمي، وهو وإن كان مذموماً طبعاً وفكراً، إلا أنه جائز عقلاً، وإنما الغاية تبين شرف العلم وأهميته ولا تكون ذاتية فيه، ولنضرب لذلك مثلاً بموافقات الشاطبي نفسها، بل بما امتازت به من نظر مقاصدي جديد، فالشاطبي رحمه الله كتب الموافقات في القرن الثامن الهجري، وبذلك يكون علم المقاصد تأسس أيضاً في القرن الثامن الهجري، لكن قيمة الموافقات وأهمية الموافقات لم تعرف حق المعرفة إلا في الواقع المعاصر بعدما دعا الإمام محمد عبده إلى الاعتناء بها، وتدريبها.

فالحاصل إذن، أن علم الموافقات ظهر في القرن الثامن الهجري، بينما ثمرة الموافقات لم تظهر بشكل واضح إلا في الواقع المعاصر، فتبين بهذا إذن انفكاك الثمرة عن الماهية وهذا الذي نعنيه بقولنا إن الغاية من المبادئ العرضية، لأنها خارجة عن حقيقة العلم لازمة عنه.

ومن هذا الوجه أيضاً كان الحكم والفضل عرضيان أيضاً، كما نقول في الإنسان إنه قابل لتعلم الصنائع وذلك غاية لازمة عن الحيوانية والناطقية، لكنه يبقى إنساناً تعلم أو لم يتعلم، لأن تعلم الصنعة أمر خارج لازم لا تخرم الماهية بانخراجه.

فالخلاصة إذن أنك إذ تتأمل المبادئ الستة تجدها داخلية في ماهية علم المقاصد، بينما المبادئ الأربعة الأخرى خارجة عنها لازمة لها، فهي أعراض وخواص لازمة.

ومن هنا كانت المبادئ الذاتية هي أركان العلم وأسه وحقيقته، وهذا لا يعني إقصاء المبادئ العرضية جملة، وأنها مجرد مكملات علمية لا أهمية لها، بل هي على العكس من ذلك تماماً، فمبدأ (الغاية أو الثمرة) هو الموجه الرئيس لكل تلکم المبادئ عند أبي إسحاق الشاطبي رحمه وهو يؤصل لعلم المقاصد، ولذلك نجده يقول في مطلع المقدمة الرابعة: (كل مسألة مرسومة في أصول الفقه لا ينبني عليها فروع فقهية، أو آداب شرعية، أو لا تكون عوناً في ذلك؛ فوضعها في أصول الفقه عارية)⁽¹⁾

(1) م: 37/1

وهذه المقدمة هي المضمون العام لمبدأ (الغاية) عند أبي إسحاق الشاطبي كما ستري بحول الله تعالى في موضعه.

المطلب الثالث: في التعريف بالمبادئ العشرة على وجه التفصيل

أولاً: في التعريف بالمبادئ الذاتية:

سبقت الإشارة إلى أن المبادئ الذاتية للعلم أمور ستة وهي: المادة، والواضع، والموضوع والمسائل والاسم والحد، وإليك تعريف كل واحدة على حدة.

(1) الاسم

وأما الاسم فهو العلمُ الدال على العلم، وهو المحدود الذي يدور معه الحد وجوداً وعدماً، ولذلك كان ذاتياً في العلم، فهو حقيقة الحد وماهيته، فمتى قلنا مقاصد الشارع ومقاصد المكلف، أتى إلى ذهننا علم المقاصد، ومتى قلنا علم المقاصد، تصورنا ذلك العلم الذي يبحث في مقاصد الشارع ومقاصد المكلف وهذا أمر معلوم للعوام والخواص، وهو على بساطته من الأهمية بمكان، وإنما كان ضرورياً لتمييز المسمى عن غيره، قال في الإنصاف في مسائل الخلاف: (ذهب الكوفيون إلى أن الاسم مشتق من الوسم وهو العلامة (...)) وقالوا: إنما قلنا إنه مشتق من الوسم لأن الوسم في اللغة هو العلامة، والاسم وسم على المسمى، فصار كالوسم عليه؟ فلهذا قلنا: إنه مشتق من الوسم، ولذلك قال أبو العباس أحمد بن يحيى ثعلب: الاسم سمة توضع على الشيء يعرف بها¹

فإذا قلنا هذا علم المنطق انقده في الذهن ذلك الفن الذي موضوعه التصورات من حيث هي مطلوبة بالحدود، والتصديقات من حيث هي مطلوبة بالبرهان، ولم ينقده في الذهن معنى ذلك الفن الذي يدرس الأدلة والقواعد الإجمالية التي يتوصل بها إلى طلب الفقه؛ كما يسمي الأب أبناءه بأسماء مختلفة قصد تمييز الأكبر والأوسط والأصغر، فهذا زيد وهذا عمر وهذا بكر، فأهمية الاسم إذن؛ تمكن في تمييز المسمى لتنزيل المعنى في الذهن دون لبس ولا اختلاط، ولهذا علم الله تعالى آدم الأسماء كلها، وبذلك استخلف الإنسان وعمر الأوطان وأنشأ العمران.

¹ الإنصاف في مسائل الخلاف: 8/1

(2) المادة:

وهي الأصل الذي يستمد منه العلم، أو بتعبير الغزالي: هي المقدمات الجارية من (المقاصد)⁽¹⁾ مجرى الثوب من القميص، والخشب من السرير.⁽²⁾

وبيان ذلك أن المادة أصل؛ كما يقال في الأفعال والأسماء والكلمات عموماً إنها ترجع إلى مادة كذا، وهي أصلها الذي اشتقت منه، وخرجت منه ثم استعملت، وهذا الأصل -الذي هو المادة- إذا أردنا أن نرجعه إلى الكليات المنطقية الخمسة فهو الجنس.⁽³⁾

ولذلك كان الجنس مادة التعريف، لأنه أصل لأنواع كثيرة، كالمادة اللغوية تماماً، فالمقاصد من حيث المادة اللغوية ترجع إلى مادة (ق ص د)، وهذه المادة ليست جنساً للمقاصد فحسب بل هي جنس للمقاصد، والقصود، والمقصد، وقصد الشارع، وقصد المكلف، وقصد البيان، وقصد التكليف.. وكل ما تفرع عن مادة (ق ص د).

وانظر إلى تمثيل الغزالي للمادة فإنه يوضح هذا المعنى جيداً، حيث مثل لها بالثوب للقميص، والخشب للسرير، مع أن الثوب والخشب، ليسا فقط مادة للقميص والسرير، بل قد يكون الخشب مثلاً مادة لأنواع كثيرة، كالكرسي والطاولة والنافذة والمكتبة وغير ذلك من الأمور.

هذا من حيث المادة (اللغوية) للمقاصد أما إذا ترقينا عنه إلى مادة (المعاني) وهي المقصودة عندنا أصالة هاهنا، فالأمر فيها أمر المادة اللغوية أو يشبهه، فكما أن الألفاظ ترجع إلى مادتها اللغوية، أي إلى أصلها، فكذلك المعاني ترجع إلى مادتها وأصلها، فعلى سبيل المثال فإن علم الكلام بما هو (مادة) جنس لعلوم شتى فهو من جهة مادة علم الأصول، ومن جهة ثانية مادة لعلم الفقه، ومن جهة ثالثة مادة لعلم المقاصد، كما سترى، فالمادة إذن تكون جنساً أعم تتفرع عنها علوم شتى، كل يأخذ بحسب طبيعة موضوعه، وغاية وضعه، تماماً كما يكون الخشب مادة للسرير والكرسي والمكتبة، وغير ذلك، ومثال الغزالي أصل في هذا الباب.

(1) ذكر الغزالي هنا لفظة (البرهان) لأنه في سياق بيان مادة البرهان. ونحن استبدلناها بلفظة (المقاصد) لأننا في سياق الحديث عن مادة المقاصد.

(2) ن. المستصفي: 61

(3) ن. البحر المحيط، الزركشي: 142/1

وهذا لا يعني أن تكون المادة جنسا واحدا، بل قد تكون أجناسا مختلفة، فيأخذ العلم من اللسان ومن علوم الوحي، ومن علم الكلام ومن علم المنطق، وغيرها من العلوم وينتظم من مجموع ذلك (العلم الجديد المستمد)، فإذا عرفنا هذا فليكتف به هاهنا، على أن يتم تفصيل هذا المجمل في موضعه بحول الله.

(3) الواضع:

وهو الإمام الذي يستطيع بذل الوسع واستفراغ الجهد في التعامل مع المادة لوضع العلم. وقد تبين من خلال التعريف أن الواضع يتعامل مع مادة جاهزة، مشخصة في الذهن، معلومة غير مجهولة، ومعروفة غير مهمة، وذلك من خلال طول الاحتكاك والممارسة والمصاحبة لعلوم مختلفة، ومؤلفات متنوعة، الأمر الذي جعله يقتنص من كل هذه الأنواع المختلفة من العلوم مادة.

وذلك بأن المادة لا تصنع العلم بذاتها، فلا يعقل أن يُصنع السرير من الخشب من غير نجارة، ولا القميص من الثوب من غير خياطة، بل لا بد أن يتدخل الصانع في صناعة هذا القميص من هذا الثوب وهو (الخياط) ولا بد أن يتدخل الآخر في صناعة السرير من هذا الخشب وهو (النجار)، كذلك لا بد أن يتدخل الإمام في صناعة هذا العلم من جملة هذه المواد وهو (الواضع).

هنا إذن يبدأ الواضع في وضع العلم جزءا جزءا، لبنة لبنة، فأمر الواضع أشبه ما يكون بأمر الباحث لكنه أعقد، فالباحث قبل أن يبدأ في إنجاز بحثه يبدأ أول ما يبدأ بجمع المادة العلمية فأشبه أمره الواضع من هذا الوجه.

وأمر الواضع أعقد من أمر الاجتهاد أيضا، ويمكن أن يقال إن بينهما عموما وخصوصا مطلقا، فكل واضع مجتهد، وليس كل مجتهد واضع، ولهذا كتب عبد الرحمن بن مهدي وهو عالم بالحديث في عصره إلى الإمام الشافعي وقد اجتمعت عنده الروايات المتعارضة ظاهرا أن يضع كتابا يبين فيه طرق الفهم ومناهج الاستنباط، لأن مشكلة الواضع أعقد مما قد يتصور البعض.

فمن المعلوم أن الإمام الشافعي كان مجتهدا قبل أن يضع الرسالة في أصول الفقه، وكان يجتهد ويستنبط، بل هو إمام مذهب بأكمله، ولكن أمر الواضع أعقد من مجرد الاجتهاد، فالأمر ليس مجرد التعامل مع نصوص الشريعة لاستنباط حكم شرعي بل هو أعمق من ذلك إذ يركز على التعامل مع

جملة علوم الشريعة، وغير علوم الشريعة، لاستخراج علم كلي لم يكن قبل إلا خاطرة تؤرق ابن مهدي رحمه الله.

وإنما كان بهذا التعقيد كما قلنا لأنه تعامل مع جملة مواد مختلفة الأجناس، وهو من أجل ذلك لا بد أن يصل إلى درجة الاجتهاد في كل مادة على حدة، لغة وشريعة، وفي كل ما هو مادة للعلم، ولا أقول مجرد الإحاطة، بل أن يصل إلى درجة الاجتهاد في كل مادة، فهو ليس مطالبا باستخراج جزئي من جزئي قياسا، ولا جزئي من كلي استدلالا، وإنما استخراج كلي من كليات، بحيث يكون الكلي الثاني مغايرا للأول مع أنه منه، كما يخرج نوع الإنسان من جنس الحيوان، ولكن أمر الوضع أعمق منه وأدق، إذ المسحوسات الطبيعية أهون من التجريدات الذهنية، وهذا الذي كان الإمام الشافعي مطالبا به فهو أمر في غاية التجريد، وكلما كان غاية في التجريد كان غاية في التعقيد.

(4) الموضوع:

موضوع العلم هو ما يبحث فيه عن أعراضه الذاتية، أي ما يلحق الشيء لذاته، كالتعجب اللاحق للإنسان لذاته، لا باعتبار أمر آخر، أو لجزئه، كالمشي اللاحق له بواسطة كونه حيوانا.⁽¹⁾

وموضوع العلم بهذا المعنى أثار إشكالا كبيرا، حيث شغل حيزا من اهتمام بدر الدين الزركشي في البحر المحيط، إذا ما قارناه مع غيره من المبادئ الأخرى، كالمادة (المادة) مثلا فلم يذكرها إلا في بضعة أسطر⁽²⁾، وذلك لأهميته من جهة، ولوعورة تصوره بهذا المعنى من جهة أخرى.

وقد مثل له وهو التعجب الذي يلحق الإنسان من حيث كونه حيوانا، والتعجب ليس ذاتيا في الإنسان، فلا هو من الحيوانية ولا من الناطقية في شيء، وإنما هو من لوازمهما، وقد سبقت الإشارة إلى أن الموضوع من المبادئ الذاتية وهذا التعريف ينكسر، بما سيذكره الزركشي بعد من أن (موضوع أصول الفقه: الأدلة السمعية. وموضوع الهندسة: المقدار، وموضوع الطب: بدن الإنسان)⁽³⁾

(1) أبجد العلوم، محمد الصديق القنوجي: 52/1، والبحر المحيط للزركشي: 47/1

(2) أعني من حيث التعريف به لا من حيث هو مادة كالكلام والفقه واللغة وغير ذلك.

(3) البحر المحيط: 48/1

وإذا أخذنا الأدلة باعتبارها موضوع أصول الفقه فإننا نجد الأدلة أمرا ذاتيا في علم الأصول لا عرضيا، فكيف يقال بعد هذا إنه ذاتي في ماهية الأصول، ويقال في نفس الوقت إنه عرضي، هذا خلف!

والذي يترجح بعد التأمل أنهم يقصدون بقولهم: ما يبحث فيه عن أعراضه الذاتية؛ أن الموضوع ذاتي في العلم، وأما ما يبحث في الموضوع فهو العرض الخارج اللازم، وعلى هذا الوجه يستقيم ما قالوه عن الموضوع.

وهذا ما استشكله صاحب (أبجد العلوم) فقال مبينا وجه المراد: (ولاستصعاب هذا الإشكال⁽¹⁾ قيل: المراد بالبحث عن الأعراض الذاتية حملها على موضوع العلم كقول صاحب علم أصول الفقه: الكتاب يثبت الحكم قطعا أو على أنواعه كقوله: الأمر يفيد الوجوب. أو على أعراضه الذاتية كقوله: يفيد القطع. أو على أنواع أعراضه الذاتية كقوله: العام الذي خص منه يفيد الظن)⁽²⁾

وعلى العموم فإن الموضوع من حيث هو موضوع ذاتي في العلم، لأنه هو العلم أصلا، وبه تقوم حقيقته وماهيته، وهو مأخوذ من الحد، والحد عندهم لا بد أن يكون بالذاتيات جنسا وفصلا، فلا بد أن يكون الموضوع ذاتيا.

ومثال ذلك ما قاله الأصوليون في حد الأصول إنه: (دلائل الفقه الإجمالية، وقيل: معرفتها)⁽³⁾

وقالوا في موضوعه: الأدلة من حيث كونها موصلة للأحكام، والأحكام من حيث كونها ثابتة بالأدلة، وهي مأخوذة من الحد الحقيقي لأصول الفقه وهو بالذوات فلزم أن يكون الموضوع ذاتيا.

5) المسائل:

وأما مسائل كل علم فهي مطالبه الجزئية التي يطلب إثباتها فيه كمسائل العبادات، والمعاملات ونحوها للفقه، ومسائل الأمر والنهي، والعام، والخاص، والإجماع، والقياس، وغيرها لأصول الفقه⁽⁴⁾ وهذا واضح.

(1) أي إشكال المراد بقول المناطقة : ما يبحث فيه عن أعراضه الذاتية.

(2) 53/ 1

(3) متن جمع الجوامع، لابن السبكي: 23

(4) البحر المحيط: 48/1

وبرسم آخر هي: (القضايا التي تطلب في كل علم نسبة محمولاتها بالدليل إلى موضوعاتها (...))
فمسائل موضوع العلم هيئته البسيطة وهي إنيتها وموضوع المسألة قد يكون بنفسه موضوعا لذلك
العلم كقول النحوي: كل كلام مركب من اسمين أو اسم وفعل فإن الكلام هو موضوع النحوي أيضا وقد
يكون موضوع المسألة موضوع ذلك العلم مع عرض ذاتي له كقولنا في الهندسة: المقدار المبين لشيء
مباين لكل مقدار يشاركه⁽¹⁾

ثم إن للمسائل موضوعات ومحمولات⁽²⁾ أما موضوعها فقد يكون موضوع العلم، وبالجملية:
فموضوعات المسائل هي موضوعات العلم أو أجزاؤها أو أعراضها الذاتية أو جزئياتها.⁽³⁾
من خلال ما سبق يتضح أن مبدأ (المسائل) يرجع إلى مبدأ (الموضوع) أو بعبارة: إن مسائل العلم
هي التي تبين مجملات موضوعه، وتمثيل الزركشي بالعبادات والمعاملات في الفقه، والقنوجي بالاسم
والفعل عند النحاة، أمثلة واضحة في بيان رجوع المسائل إلى الموضوع.

(6) الحد:

قبل أن أقدم تعريفا للحد مبينا أقسامه، أعرج على بيان ضروري وهو أن الحد عندما يطلق يراد
به على العموم أمران: الحد الفلسفي الذي يضرب في عمق الغيبيات ويتكلف التعريف بجميع
الذاتيات، وهذا متعذر جدا وفي غاية الصعوبة إن لم نقل في غاية الاستحال.

وحد يقوم على تعريف المحدود بما قام عليه من ذاتيات؛ من أجناس وفصول، دون تكلف
الإحاطة بجميع الذاتيات، غرضه الأساس تمييز المحدود عن غيره من المعارف، ويسمى قولاً شارحاً
وهو القول الواقع جواباً عن ((ما)) الشارحة⁽⁴⁾ فتقول مثلاً إن كنت تريد حداً للمقاصد ما المقاصد؟

فإن عسر التعريف بالذاتيات عدل عنها إلى ما لازم الماهية من عرضيات، كالخواص والأعراض،
والحد بهذا المعنى الثاني هو الذي كلامنا فيه ومعه.

(1) أبجد العلوم: 41

(2) الموضوع عند المناطقة يقابل المبتدأ عند النحويين، والمحمول يقابل الخبر، والجملية المؤلفة من موضوع ومحمول تسمى قضية
عندهم، كقولهم زيد قائم، فزيد: موضوع، وقائم: محمول. (انظر ضوابط المعرفة، الميداني: 20)

(3) أبجد العلوم: 57-56/1

(4) ن. المنطق، العلامة محمد رضا المظفر: 78.

عدنا إلى مسألة الحد فنقول: إن المراد بالحد هنا التعريف؛ وهو: (القول الذي يحصي خصائص الشيء، بحيث لا يدخل فيه ما ليس منه، أو قل هو (التعريف) وهو اصطلاح المتكلمين)⁽¹⁾

فمعنى حد علم المقاصد أي تعريفه، هذا على سبيل العموم أما إذا كنا نتحدث عن الحد باعتباره من أقسام التعريف المنطقي فله معنى خاص ومقيد وبيانه ضمن:

1.6 أنواع الحد (التعريف):

وأنواعه على العموم قسمان: الحد والرسم، والحد قسمان تام وناقص، والرسم أيضا قسمان: تام وناقص، وألحق به الميداني التعريف اللفظي والتعريف بالمثال والتعريف بالتقسيم⁽²⁾ فصار خمسة أقسام.

وبعد حصر هذه الأقسام، فلنأت إلى بيانها واحدة واحدة:

1.1.6 أنواع التعريف بالحد:

1.1.1.6 الحد التام:

فأما التام فهو: ما يراعى فيه إيراد الجنس الأقرب ويردف بالفصول الذاتية كلها، فلا يترك منها شيء، ونعني بإيراد الجنس القريب أن لا نقول في حد الإنسان "جسم ناطق مائت، وإن كان ذلك مساويا للمطلوب بل نقول: حيوان، فإن الحيوان متوسط بين الجسم والإنسان، فهو أقرب إلى المطلوب من الجسم، ولانقول في حد الخمر: إنه مائع مسكر، بل نقول: شراب مسكر؛ فإنه أخص من المائع وأقرب منه إلى الخمر.⁽³⁾

وقيل في تعريفه أيضا إنه ما يتركب من الجنس والفصل القريبين، كتعريف الإنسان بالحيوان الناطق.⁽⁴⁾

(1) ن. مناهج البحث، سامي النشار: 149، ضوابط المعرفة، الميداني: 62، المنطق، محمد رضا المظفر: 78، المصطلح الأصولي، فريد الأنصاري: 210، دين الحياء أصول النظر الائتماني، طه عبد الرحمن: 120

(2) ضوابط المعرفة: 63

(3) المعيار، الغزالي: 268/1

(4) التعريفات، الجرجاني: 83/1

وقد اشترط المناطقة الجنس والفصل القريبين؛ وذلك لتقريبه بشكل دقيق وسهل للأفهام، فقولك الإنسان: حيوان ناطق، أيسر وأدق بكثير من قولك: الإنسان جسم نام متحرك بالإرادة ناطق، وكلاهما تعريف، غير أن الأول أيسر وأسهل، والثاني أصعب وأعقد، ولذلك سمي حداً لأنه يحد المحدود فيميزه ويفصله عن غيره تماماً.

2.1.1.6 الحد الناقص:

وأما الحد الناقص: فهو ما يكون بالفصل القريب وحده، أو به وبالجنس البعيد، كتعريف الإنسان بالناطق، أو بالجسم الناطق.⁽¹⁾

فالحد الناقص إذن هو التعريف المشتغل على بعض ذاتيات المعرف، أو بجميع الذاتيات لكن بعض الذاتيات بعيدة في التجريد ولذلك كان دون التام مرتبة.

فقولنا جسم نام جنس بعيد، وقولنا ناطق فصل قريب، فسقط منه قرب الجنس لبعده في التجريد فكان ناقصاً.

فأنت ترى أن الحد لا يكون إلا بالذاتيات، ولذلك كانت مادته هي: (الأجناس والأنواع والفصول)⁽²⁾

هذا عن الحد ثم إليك الرسم وهو في:

2.1.6 الرسم:

1.2.1.6 الرسم التام:

وهو ما يتركب من الجنس القريب والخاصة، كتعريف الإنسان بالحيوان الضاحك.⁽³⁾

2.2.1.6 الرسم الناقص:

(1) التعريفات، الجرجاني: 83/1، ون. أيضا المعيار: 270/1

(2) المعيار، الغزالي: 268/1

(3) التعريفات، الجرجاني: 111/1

وما كان بالخاصة وحدها، أو بها وبالجنس البعيد، كتعريف الإنسان بالضاحك، أو بالجسم الضاحك. أو بعرضيات تختص جملتها بحقيقة واحدة، كقولنا في تعريف الإنسان: إنه ماش على قدميه، عريض الأظفار، بادي البشرة، مستقيم القامة، ضحاك بالطبع.⁽¹⁾

3.2.1.6) التعريف اللفظي:

هو أن يكون اللفظ واضح الدلالة على معنى فيفصل بلفظ أوضح؛ دلالة على ذلك المعنى، كقولك: الغضنفر الأسد، وليس هذا تعريفا حقيقيا يراد به إفادة تصور غير حاصل، وإنما المراد تعيين ما وضع له لفظ الغضنفر من بين سائر المعاني.⁽²⁾

4.2.1.6) التعريف بالمثال:

وهو تعريف الشيء بذكر مثال له، ومثال الشيء هو في الحقيقة خاصة من خواصه، كتعريف الاسم بأنه أشبه لفظ زيد ورجل.⁽³⁾

5.2.1.6) التعريف بالتقسيم:

وهو تعريف الشيء بذكر الأقسام التي ينقسم إليها، وقسم الشيء خاصة من خواصه ومثاله: تعريف الكلمة بأنها اسم وفعل وحرف.⁽⁴⁾

هذه أهم أنواع الحد قد عرضناها بشكل مختصر جدا، وقد علمت من خلال ما سلف أن أقوى أنواع الحدود والتعريفات ما كان منها بالحد التام، وهو في غاية الصعوبة وأن أضعفها ما كان باللفظ أو التقسيم أو المثال. وأن الأوسط هو الأعدل والأوسط، وأعني ما كان رسوما تامة أو ناقصة، لأنه يمكن من تمييز المحدود عن غيره وهو المقصود من التعريفات، وهذه الميزة لا توجد بوضوح في التعريف

(1) التعريفات، الجرجاني: 111/1

(2) مصدر سابق: 62/1

(3) ن. ضوابط المعرفة: 54

(4) ن. ضوابط المعرفة، الميداني: 59-68 وراجع أيضا: المنطق، العلامة محمد رضا المظفر 77-81، والمصطلح الأصولي، فريد الأنصاري: 195-234.

اللفظي والتقسيم والمثال هذا من جهة، ومن جهة ثانية، فإنه سهل الصياغة ليس في صعوبة الحدود.⁽¹⁾

هذا وقد أبدع الدكتور فريد الأنصاري في بيان أهمية التعريف المصطلحي عند الإمام الشاطبي مبينا أن حدوده غالبا ما كانت عبارة عن رسوم في الغالب الأعم، فليراجع هذا في موضعه ولا نطول بذكره، مادام رحمه الله قد أبدع فيه، بتدقيق لم يسبق إليه.⁽²⁾

ثانيا: في التعريف بالمبادئ العرضية لعلم المقاصد

(7) الحكم:

ونعني بالحكم هاهنا، الحكم الشرعي؛ بمعنى حكم تعلم علم المقاصد؛ بالنسبة للفقيه المجتهد والعامي المقلد، هل معرفة هذا الفن أمر واجب أو مندوب أو مباح؟ وهل يتصور أن يكون مكروها أو حراما في بعض الأحيان خصوصا إذا تعلق الأمر بالعامي؟

(8) الفضل:

وأمل الفضل فهو واضح في ذاته لا يفتقر إلى بيان من خارجه.

(9) الغاية:

وأما الغاية فهي (ما يطلب ذلك العلم لأجله).⁽³⁾ فغاية الفن إذن هي المقاصد والأهداف التي يرجو الواضع تحقيقها بوضعه لذلك الفن، فأرسطو حينما وضع علم المنطق كانت غايته وضع قواعد تعصم عند تطبيقها العقل عن الوقوع في الخطأ، والتناقض والمحال. والشافعي حينما وضع رسالته في أصول الفقه كانت غايته هي تقليل الخلاف بين مدرسة أهل الرأي والحديث، وأيضا وضع أصول للفهم وضوابط للاستنباط، وسيبويه حينما وضع علم النحو كانت غايته وضع قواعد تعصم اللسان عن

(1) لعلي سامي النشار كلام جميل حول نقد الحد المنطقي الأرسطي عند ابن تيمية، كما أخذه عن الشكاك، وبعد مناقشة طويلة لآراء ابن تيمية حول الحد المنطقي انتهى إلى أن الحد عند ابن تيمية هو تمييز المحدود عن غيره لا أكثر قال في ذلك: (فالغاية من الحد إذن عند ابن تيمية هي التمييز بين المحدود وغيره، أما تصور المحدود فلا يستطيع القيام به (...)) وذلك يحصل بالوصف اللازم للحدود طردا وعكسا، الذي يلزم من ثبوته ثبوت المحدود ومن انتفائه انتفاؤه (مناهج البحث: 162) فواضح أن موقف ابن تيمية رحمه الله في الحد يناقض تماما موقف الغزالي، فبينما الأول قد اشترط الحد بالذاتيات، فإن الثاني قد أبطل ذلك واكتفى باللوازم والعرضيات، والحق أن أقرب مذهب إلى الصواب هو مذهب ابن تيمية رحمه الله إن لم يكن عين الصواب، وذلك لوعورة إيراد جميع الذاتيات في التعريف.

(2) راجعه في المصطلح الأصولي: الفصل الثالث من القسم الأول (نظرية التعريف الأصولي ونقد الحد المنطقي عند الشاطبي): 195.

(3) أبجد العلوم، القنوجي: 42

اللحن في الكلام. وهكذا فلكل علم غاية، وإنما يشرف العلم بشرف غايته، ولذلك قال الشاطبي: (كل مسألة مرسومة في أصول الفقه لا ينبغي عليها فروع فقهية، أو آداب شرعية، أو لا تكون عوناً في ذلك؛ فوضعها في أصول الفقه عارية)¹ فالعلم بدون غاية ترف فكري، وفضول علمي، ومضيعة للوقت والجهد. من أجل ذلك كانت الغاية إحدى المبادئ المهمة في العلم.

10 النسبة:

والمراد بالنسبة هنا (العلاقة)؛ أي علاقة علم المقاصد بغيره من علوم الشريعة. غير أننا سنقتصر في هذا السياق على بيان علاقة هذا الفن بعلم الأصول خصوصاً، باعتباره موضوع العصر، ومن أجل تحرير إشكال (النسبة) لأبد من معرفة أقسام هذه النسب أولاً حتى يمكننا أن ننزل علم المقاصد على واحدة منها أو على بعضها فنقول:

1.10 أنواع النسب:

أنواع النسب كثيرة جداً ونحن سنقتصر هنا على أشهرها وأهمها، وما سيساعدنا في مقارنة الإشكالات المتعلقة بهذا البحث، وإليك منها ما يلي:

1.1.10 التباين: وهو ما إذا نسب أحد الشئيين إلى الآخر لم يصدق أحدهما على شيء مما صدق عليه الآخر، فإن لم يتصادقا على شيء أصلاً، فبينهما التباين الكلي، كالإنسان والفرس، ومرجعهما إلى سالتين كليتين⁽²⁾، وإن صدقا في الجملة، فبينهما التباين الجزئي، كالحيوان والأبيض، وبينهما العموم من وجه، ومرجعهما إلى سالتين جزئيتين⁽³⁾.⁽⁴⁾

2.1.10 التساوي: وهي النسبة بين معنى ومعنى آخر مخالف له في المفهوم، إلا أنهما متحدان في الماصدق، مثاله: ضاحك بالقوة وناطق بالقوة، فهما من حيث المعنى مختلفان، لأن حقيقة الضاحكية

¹ م: 37/1

(2) كقولنا: لا شيء من الفرس بإنسان، ولا شيء من الإنسان بفرس

(3) بعض البياض ليس بحيوان، وبعض الحيوان ليس ببياض، وقد تكون جزئيتين موجبتين نحو: بعض البياض حيوان، وبعض الحيوان بياض.

(4) التعريفات، الجرجاني: 51/1

تختلف عن حقيقة الناطقية، ولكنهما من حيث الماصدق الذي يصدقان عليه يتفقان، وماصدقهما هو الإنسان، لأن الإنسان هو الناطق بالقوة وهو عينه الضاحك بالقوة.⁽¹⁾

3.1.10 العموم والخصوص المطلق: هي النسبة بين معنى ومعنى آخر مخالف له في المفهوم، وأحدهما ينطبق على كل ما ينطبق عليه الآخر من دون عكس، مثاله: حيوان وإنسان، فكل حيوان إنسان من غير عكس.⁽²⁾

4.1.10 العموم والخصوص من وجه: هي النسبة بين معنى كلي ومعنى كلي آخر، وكل منهما ينطبق على بعض الأفراد التي ينطبق عليها الآخر، وينفرد بانطباقه على أفراد لا ينطبق عليها الآخر.⁽³⁾

مثاله: حيوان وأبيض، فهما من حيث المفهوم مختلفان لأن حقيقة الحيوانية تختلف عن حقيقة البياضية، غير أنهما يلتقيان في ماصدق مشترك بينهما، وهو الحيوان الأبيض، فهو من جهة الحيوانية حيوان، وهو من جهة اللونية أبيض، فاجتمعا في ماصدق واحد.

غير أن البياضية والحيوانية في الكثير من الأحيان تنفرد كل حقيقة بمصادقها من غير تداخل، فيكون الحيوان حيوانا من غير بياضية، ويكون البياض بياضا من غير حيوانية. فهذه العلاقة إذن هي العموم والخصوص من وجه.

5.1.10 التواطؤ: وهو نسبة وجود معنى كلي في أفراد بالتساوي دون تفاوت كالنقطة.

6.1.10 الترادف: وهو نسبة لفظ إلى لفظ من جهة دلالة كل منهما على المعنى نفسه الذي يدل عليه الآخر، مثاله: الإنسان والبشر مترادفان، والأسد والقسورة والغضنفر ألفاظ مترادفة.

7.1.10 الاشتراك: وهو نسبة معنى إلى معنى آخر من جهة اشتراكهما في لفظ واحد، يدل على كل منهما، عكس الترادف، مثاله: عين فإنه لفظ يدل على ثماني معاني مشتركة كلها حقيقة وليست مجازا، منها العين الجارحة، وعين الماء، والجاسوس، والشمس، والذهب، وذات الشيء... وجون تدل على الأسود والأحمر والأبيض، والقرء، مشترك بين الحيز والطهر.

(1) ضوابط المعرفة: 57

(2) ضوابط المعرفة: 57

(3) نفسه: 58

8.1.10) التخالف: وهو نسبة بين معنى ومعنى آخر من جهة إمكان اجتماعهما، وإمكان ارتفاعهما مع اتحاد الزمان والمكان، مثاله: الأبيض وطويل، وعالم وفصيح.

9.1.10) التضاد: وهو نسبة بين معنى ومعنى آخر من جهة عدم إمكان اجتماعهما، وإمكان ارتفاعهما مع اتحاد المكان والزمان كاليباض والسواد.

10.1.10) التناقض: وهو نسبة بين معنى ومعنى آخر من جهة عدم إمكان اجتماعهما معا وعدم ارتفاعهما معا في شيء واحد وزمان واحد.

ومثاله الليل والنهار، فحيث يوجد النهار يرتفع الليل ، وحيث يوجد الليل يرتفع النهار، لكنهما لا يمكن أن يرتفعا معا بحيث لا يوجد لا ليل ولا نهار لأنه عين التناقض وهو مستحيل لا يمكن تصوره.

11.1.10) التماثل: هي نسبة بين معنى ومعنى آخر مساو له في النتيجة، كالنسبة بين خمسة مضافة إلى خمسة، وثلثين مضروبة في خمسة، من حيث تماثلهما في النتيجة وهي عشرة.

12.1.10) الإضافة: هي نسبة بين معنيين، إدراك كل منهما مرتبط بإدراك الآخر، كإدراك الأبوة متوقف على إدراك البنوة، وإدراك البنوة متوقف على إدراك الأبوة، إذ لا أبوة بدون بنوة كما أن لا بنوة بدون أبوة.⁽¹⁾

ومن خلال ما سبق فإن المادة المقاصدية خلال هذه الأبواب لن تكون متساوية الأطراف، وذلك لأن المبادئ الذاتية تشكل تقريبا ثلثي المبادئ العشرة، وحتى وإن كان الأمر غير مستحسن أكاديميا فلا بأس علينا، فإن القيمة العلمية حينما تعارض القيمة الشكلية دائما ما تكون الغلبة للقيمة العلمية على حساب القيمة الشكلية.

وبعد: وإذ قد فرغنا من تمهيد هذا البحث وبيننا معنى المبادئ عموما، ومعنى المبادئ العشرة خصوصا، وذلك باختصار دون تطويل، وبعد أن اتضح من خلال هذا التمهيد ما نريد الاشتغال عليه في هذه الرسالة نشير قبل أن نطوي صفحات هذا التمهيد أن المادة المقاصدية خلال هذا البحث، لن تكون متساوية الأطراف داخل البابين؛ فعلى سبيل المثال فإن مبدأي: (الحكم و الغاية) لن يكونا في حجم مبدأ (موضوع العلم) ، لأن موضوع العلم هو العلم أصلا، وأما الحكم فيكفي فيه الاختصار دون

(1) ن. ضوابط المعرفة، الميداني: 58-57

التطويل، وقس على هذا باقي المبادئ، فما يحتاج إلى اعتناء واحتفاء، احتفينا به، وما يحتاج إلى تلخيص وتركيز، لخصنا فيه الكلام دون إطناب، وما أمكن فيه الجمع جمعنا كالحكم مع الفضل، والموضوع مع المسائل، وما لم يمكن فيه الجمع لم نجمع، مقدمين الإعتبار العلمي المعرفي على الاعتبار الشكلي الصوري. جامعين بينهما متى أمكن ذلك.

وبناء على التقسيم المنطقي المنهجي السابق، ينتظم البحث فيما تبقى في بابين وخاتمة، الباب الأول نخصه للمبادئ الذاتية وهي (الاسم، والمادة والواضع والموضوع والمسائل). والباب الثاني للمواد العرضية وهي (الحكم والفضل والغاية والنسبة). ثم الخاتمة وهي لأهم نتائج البحث وثماره.

الباب الأول: في المبادئ الذاتية لعلم المقاصد

وتحتہ ستہ فصول:

- الفصل الأول: الأسس
- الفصل الثاني: في المادة
- الفصل الثالث: في الواضع
- الفصل الرابع: الموضوع والمسائل
- الفصل الخامس: في الحد

الفصل الأول: في الاسم

بعد التحقيق والتدقيق، والتتبع والاستقراء، توصلنا إلى أن الاسم الحقيقي لهذا الفن موضوع الدراسة، عند واضعه -أعني الشاطبي- الذي يدور معه الحد وجودا وعدما، هو: (المقاصد) مجردا من أية ضمنية، دون غيره من الأسماء، ك: (مقاصد الشريعة) أو (مقاصد الشارع) أو (المقاصد الشرعية)؟ وإليك الدليل:

على فرض تسليمنا بأن (مقاصد الشريعة) و(مقاصد الشارع) و(المقاصد الشرعية) تؤول في الأخير إلى مفهوم واحد ومن ثم إلى نفس الماصدق، فتكون النسبة فيما بينها مترادف، فإن مصطلح (المقاصد) عند أبي إسحاق الشاطبي يحمل دلالة مغايرة لهذه المصطلحات الثلاث المذكورة، ومن ثم تكون النسبة بينها التباين والتغاير.

فبينما نجد الدكتور أحمد الريسوني يجعل (مقاصد الشارع، ومقاصد الشريعة، والمقاصد الشرعية، كلها عبارات تستعمل بمعنى واحد)⁽¹⁾ نجد في المقابل الدكتور عبد الهادي فاعور يميز بين هذه المفاهيم جاعلا مقاصد الشارع أعم من مقاصد الشريعة، إذ مقاصد الشريعة عنده هي المقاصد الجوينية، وهي المقاصد الضرورية والحاجية والتحسينية، وهي نصف ربع مقاصد الشارع بحسب الشاطبي، إذ مقاصد الشارع عنده أربعة أقسام أولها القصد الابتدائي، وضمنه تحدث عن الضروريات والحاجيات والتحسينيات، فهي جزء من قسم واحد من أقسام مقاصد الشارع، بقيت ثلاثة أقسام وهي: (القصد الإفهامي، والقصد التكليفي، والقصد الامتثالي). فمقاصد الشارع إذن بهذا الاعتبار أعم من مقاصد الشريعة، ومقاصد الشريعة هي جزء من مقاصد الشارع.

وبين هذا الرأي وذاك ذهب الدكتور فريد الأنصاري في إحدى محاضراته في مقاصد الشريعة⁽²⁾ إلى أن مقاصد الشريعة أعم من مقاصد الشارع، إذ هي بحسبه مقاصد للشارع ومقاصد للمكلف، وذلك لأنه نظر إلى المقاصد من زاوية غير التي نظر إليها الدكتور أحمد الريسوني، والدكتور عبد الهادي فاعور، فالدكتور فريد الأنصاري رحمه الله لا ينظر إلى المقاصد باعتبارها مضافة إلى الشريعة إضافة حقيقة بحيث لا تدخل معها مقاصد المكلف، بل مقاصد المكلف عنده تدخل ضمن مقاصد الشريعة،

(1) نظرية المقاصد: 5

(2) محاضرات صوتية في مقاصد الشريعة، المحاضرة الثانية.

وذلك لأن هذه المقاصد -أعني مقاصد المكلف- لا اعتبار لها إلا إذا وافقت قصد الشارع، فآل أمرها إذن إلى مقاصد الشارع، ولعل هذا الأمر ما فصل فيه الشاطبي القول في القصد الامتثالي، وفي مواضع من قصد المكلف.

فنحن إذن بين أنظار ثلاثة¹ هي ليست مختلفة في الحقيقة، وإنما هي مختلفة في الظاهر فقط، أي أن كل واحد ينظر إلى هذه المفاهيم من غير الزاوية التي ينظر إليها الآخر لاتساع حملاتها الدلالية، مع إمكانية الجمع بينها عند التأمل.

فإذا كنا نتحدث عن المقاصد باعتبار الإضافة الحقيقة أي باعتبارها مقاصد للشرعية، فالشرعية تؤول إلى الشارع في نهاية المطاف، والمقاصد التي مصدرها الشارع لا تكون إلا شرعية، ومن هنا كانت مقاصد الشارع والمقاصد الشرعية ومقاصد الشارع متحدة دلالة ومعنى، وهذا ما نتلمسه في كتاب الموافقات، ذلك بأن الشاطبي كثير استعمال هذه المصطلحات، فتارة يعبر بالمقاصد الشرعية وغالبا ذلك في سياق الحديث عن المقاصد الأصلية والتابعة قال رحمه الله: (المقاصد الشرعية ضربان: مقاصد أصلية، ومقاصد تابعة)⁽²⁾ وقال في سياق آخر: (العمل إذا وقع على وفق المقاصد الشرعية، فإما على المقاصد الأصلية، أو المقاصد التابعة)⁽³⁾ وقال أيضا: (وإن كان القصد ثانيا كما نقول في المقاصد الشرعية: إنها مقاصد أصلية ومقاصد تابعة)⁽⁴⁾

وأما عن مقاصد الشارع والمقاصد الشرعية فهي تكاد تكون المقاصد الشرعية نفسها، أو قل هي ذاتها، يتبين ذلك من خلال استقراء نصوص الموافقات ومقارنة بعضها ببعض، ومن بين تلك النصوص قوله في السياق الذي تحدث فيه عن المقاصد الشرعية: (وإن كان القصد ثانيا كما نقول في المقاصد الشرعية: إنها مقاصد أصلية ومقاصد تابعة، والجميع مقصود للشارع)⁽⁵⁾

فأنت ترى أن المقاصد الشرعية هي المقاصد الأصلية والتابعة، وهي مقصودة للشارع، فهي إذن مقاصد للشارع وإن كانت أخص منها، وأما مقاصد الشرعية فقد أبان الشاطبي على أنها مقاصد

(1) هذا على سبيل التمثيل لا الحصر، وقس عليها غيرها من الآراء والأقوال.

(2) م: 300/2

(3) م: 328/2

(4) م: 160/2

(5) م: 160 /2

الشارع عينها، وذلك حين حديثه عن مقاصد الشارع وأنواعها الأربعة التي حصرها في: (قصد الشارع في وضع الشريعة ابتداء، وقصده في وضعها للإفهام، وقصده في وضعها للتكليف بمقتضاها، وقصده في دخول المكلف تحت حكمها؛ فهذه أربعة أنواع)⁽¹⁾ فيصح أن تقول قصد الشارع ومقاصد الشارع، وقصد الشارع الابتدائي، ومقاصد الشارع الابتدائية، وهكذا في كل الأنواع الأخرى.

فقصده الشارع حسب هذا النص هو قصده من وضع الشريعة، بمعنى أنه قصده من الشريعة، فهو إذن مقاصد الشريعة عينها. ومن هنا نستشف أن هذه المفاهيم الثلاثة: (المقاصد الشرعية ومقاصد الشارع ومقاصد الشريعة) تستعمل بمعنى واحد عند أبي إسحاق رحمه الله.

وإذا كنا نتحد عند المقاصد باعتبار تاريخها وأعلامها ونسبتها إلى الأعيان والأعلام، فمقاصد الشريعة أول ما ظهرت على يد الجويني كما ذكرنا؛ أعني - الضرورية والحاجية والتحسينية -، دون مقاصد الشارع الأخرى، لأنها تأخرت تاريخيا، وهذا رأي إذا نظر إليه بهذا الاعتبار، وبهذا القيد فهو صحيح مليح.

وإذا نظرنا إليها باعتبارها حاکمة على مقاصد المكلف، فمقاصد المكلف بهذا الاعتبار تندرج ضمن مقاصد الشريعة، وهو رأي صحيح من هذه الزاوية، رغم أننا نختلف معه من زاوية أخرى وسيأتي بيانها.

وهذا الرأي أيضا له من نصوص الشاطبي ما يعضده لكن لا على الاعتبار والتصديق ولكن على سبيل التجوز وذلك في مقدمة صاحب الموافقات التي تحدث فيها عن أقسام الكتاب أو قل محتوياته وهو بمثابة خطة البحث بتعبيرنا الأكاديمي، فكان القسم الأول: (في المقدمات العلمية المحتاج إليها في تمهيد المقصود، والثاني: في الأحكام وما يتعلق بها من حيث تصورها والحكم بها أو عليها، كانت من خطاب الوضع أو خطاب التكليف، والثالث: في المقاصد الشرعية في الشريعة وما يتعلق بها من الأحكام، والرابع: في حصر الأدلة الشرعية وبيان ما ينضاف إلى ذلك فيها على الجملة وعلى التفصيل، وذكر مأخذها، وعلى أي وجه يحكم بها على أفعال المكلفين، والخامس، في أحكام الاجتهاد والتقليد)⁽²⁾

والذي يعيننا في هذا السياق هو القسم الثالث الذي سماه بالمقاصد الشرعية، مع أن الشاطبي على وعي تام بأن قسم المقاصد يتضمن مقاصد الشارع ومقاصد المكلف، ومع ذلك عبر بالمقاصد

(1) م: 8/2

(2) م: 10/1

الشرعية، والذي يظهر لنا أن المقاصد الشرعية لما كانت هي الغالبة والحاكمة جاء تسمية هذا القسم على وفقها، وكأن الكلام خرج مخرج الغالب الحاكم، وما كان حكمه كذلك لا مفهوم له عند الأصوليين، لأنه سيستدرك هذا الأمر لاحقاً، وسيسمى الكتاب المخصص لهذا القسم بكتاب (المقاصد) لا بكتاب (المقاصد الشرعية) وسيأتي بيان هذا الأمر لاحقاً.

هذا فيما يخص مقاصد الشريعة ومقاصد الشارع، والمقاصد الشرعية، بقي مصطلح (المقاصد) مجرداً من أية ضمنية، فهل هذا المصطلح يشترك مع ما سبق في نفس الحمولة الدلالية.

فأما مقاصد الشارع فإننا نقطع أنها لا تحمل دلالة (المقاصد) لأن المقاصد عند أبي إسحاق كما صرح في بداية كتاب المقاصد نوعان: مقاصد الشارع ومقاصد المكلف. فبناء على هذا التقسيم تكون مقاصد المكلف قسيمة لمقاصد الشارع لا قسماً منها، وبينهما فرق فتنبه! ولذلك لا يمكن أن نحمل الجزئي⁽¹⁾ معنى الكلي⁽²⁾، والجنس معنى النوع مع اتحاد الجهة.

وأما دلالة المقاصد الشرعية ومقاصد الشريعة على معنى (المقاصد) بقي موضع إشكال، فإن ذهبنا على قول الدكتور أحمد الريسوني فإننا نقطع أن هذه المفاهيم لا تدل على معنى (المقاصد) لأنها مترادفة معنى مقاصد الشارع ومقاصد الشارع تقدم أنه أخص من (المقاصد)، وأما على رأي فريد الأنصاري، فالكلام فيه تفصيل لكن خلاصته أن مقاصد الشريعة والمقاصد الشرعية لا تدل دلالة واضحة على (المقاصد) لاعتبارات عدة نجمعها في نقطتين اثنتين:

أولهما: أنا لا نتفق مع الدكتور فريد الأنصاري رحمه الله كون مقاصد المكلف إذا رجعت إلى مقاصد الشريعة عدت منها، لأن مقاصد الشريعة، هي المرادة من الشريعة، وأما مقاصد المكلف فهي نواياهم، وفرق بين هذه وتلك، وإذا وافق قصد المكلف قصد الشارع حكم عليه بالصحة، وإذا خالفه حكم عليه بالبطلان، فمقاصد الشريعة إذن حاكمة على مقاصد المكلف لا مستوعبة لها، وبهذا تكون مقاصد المكلف قسيمة مقاصد الشارع لا قسماً منها.

وثانيهما: لأن قصد المكلف لا يشترط فيه أن يوافق مقاصد الشريعة حتى يكون قصداً للمكلف، بالمعنى العلمي، بل هو من قصد المكلف وافق أو خالف، والشاطبي بحثه على هذا النحو؛ ولكي يعد

(1) الذي هو مقاصد الشارع.

(2) الجنس هو المقاصد لأنها أعم من مقاصد الشارع، وهي جنس لها، ومقاصد الشارع نوع يرجع إليها.

(قصد المكلف) من مقاصد الشريعة حسب فريد رحمه الله لا بد أن يكون موافقا، وهذا ما لم يشترطه الشاطبي رحمه الله، وعمدنا في الباب حديث النيات، قال عليه الصلاة والسلام «إنما الأعمال بالنية، وإنما لامرئ ما نوى، فمن كانت هجرته إلى الله ورسوله، فهجرته إلى الله ورسوله، ومن كانت هجرته إلى دنيا يصيبها أو امرأة يتزوجها، فهجرته إلى ما هاجر إليه»⁽¹⁾ فهذا حديث قوي في الباب يدل على اعتبار نيات المكلفين التي هي مقاصدهم، سواء وافقت أم خالفت، (وإنما لكل امرئ ما نوى) إن خيرا فخييرا وإن شرا فشرا، مما يعني أن دائرة المقاصد الشرعية لا تتسع لدائرة مقاصد المكلف.

والذي يظهر لي بعد دراسة هذه المفاهيم وتحليلها، عند أعلامها وداخل سياقها، أن المصطلح الأحق بأن يسمى به هذا العلم الذي نحن بصددده عند أبي إسحاق هو مصطلح (المقاصد) مجردا من أية ضمنية إضافية وذلك:

أولا: لما سبق ذكره.

وثانيا: لأنه سمي كتابه المخصص لهذا الفن بكتاب (المقاصد) لا بكتاب (المقاصد الشرعية) أو (مقاصد الشريعة) أو (مقاصد الشارع)، أو غيرها من التسامي.

وثالثا: لأن الشاطبي حينما أراد تعريف المقاصد بالتقسيم ذكر مصطلح (المقاصد) مجردا من أية ضمنية فقال رحمه الله: (والمقاصد التي ينظر فيها قسمان: أحدهما يرجع إلى قصد الشارع والآخر يرجع إلى قصد المكلف)⁽²⁾

ورابعا: لأن مصطلح (المقاصد) محلى بالألف واللام، الذي يفيد الاستغراق والعموم، بمعنى أنه مصطلح يستوعب مقاصد الشارع ومقاصد المكلف معا، ويستوعب معها أيضا المقاصد الشرعية ومقاصد الشريعة، ومقاصد القرآن والسنة.

وخامسا: لأن الباحثين في المقاصد، وجدناهم يغفلون مقاصد المكلف، في بحوثهم ومؤلفاتهم إن على مستوى التعريف، أو على مستوى المباحث، فلا تجد لهم حديثا عن مقاصد المكلف إلا بالعرض لا بالذات، وبالإضافة لا بالحقيقة، بينما حقه أن يبحث قسما مستقلا من قسم المقاصد كما بحثه أبو

(1) صحيح البخاري، كتاب الأيمان والنذور، باب: النية في الأيمان، رقم الحديث: (6689): 140/8

(2) م: 8/2

إسحاق رحمه الله، فالذي يتضح إذن أن تقييد المقاصد بضميمة من قبيل (الشرعية) أو (الشريعة) أو (الشارع) يقلص من حجم المقاصد حدا وتعريفا، ودراسة وبحثا.

وعليه يكون اسم هذا العلم عند أبي إسحاق رحمه الله: (علم المقاصد)، لأنه جامع لغيره، والنسبة بينه وبين باقي المصطلحات العموم والخصوص المطلق لا الترادف، وبينهما فرق، ولذلك كان الاسم الذاتي الحقيقي لهذا العلم، وقد نعبر بعلم مقاصد الشريعة تجوزا، ولكن يبقى الاسم الأصيل لهذا العلم (المقاصد) مجردا من الضمائم والإضافات وهو الذي جعلناه في عنوان هذه الرسالة.

في ختام الكلام عن مبدأ الاسم نلفت الانتباه إلى أنه قد يطلق اسم (مقاصد الشريعة) ويراد به ذلك العلم الذي أصله الشريعة بغض النظر عن انتمائه أهو مقاصد الشارع أم مقاصد المكلف، وإنما من حيث هو من جملة علوم الشريعة كأصول الدين، وأصول الفقه، والفقه، والحديث وغيرها من العلوم، باعتبارها علوم الشريعة، أو قل لقبا على علم مخصوص، فتكون بهذا الوجه (مقاصد الشريعة) مرادفة لعلم (المقاصد) لأنها من جملة علوم الشريعة، لكننا لا نجد هذا الاستعمال غالبا على كتابات المعاصرين، دليلنا على ذلك تغييب مقاصد المكلف كثيرا في كتاباتهم كما ذكرنا، ولذلك نستحسن البقاء على هذا الاسم المجرد من الضمائم ونسبي هذا العلم (علم المقاصد).

الفصل الثاني: في المادة

سبقَت الإشارة في تمهيد البحث أن مادة علم المقاصد هي التي يتعامل معها الواضع لوضع العلم، ومن خلال تتبع نصوص الشاطبي، تبين لنا أن علم المقاصد استُمد من الكتاب والسنة واللغة والتفسير والفقه وأصوله وعلم الكلام باعتبارها مواد صلبية، ومن المنطق باعتباره مادة مُلحّية.

وقد سمينَا الأولى بالصلبية⁽¹⁾، على غرار اصطلاح الشاطبي، ونعني بها هاهنا المواد التي تشكل صلب العلم وأسه، وجوهره، أو قل: أركانه وركائزه، وسمينا الثانية مُلحّية⁽²⁾، على غرار اصطلاحه أيضا، ونعني بها المواد التكميلية والتحسينية، فلنجعل المبحث الأول في المواد الصلبية والمبحث الثاني في المواد الملحّية.

(1) تحدث الشاطبي عن معنى (الصلي) في المقدمة التاسعة وهي التي خصصها لما هو من صلب العلم وما هو من ملحّه وما ليس من صلبه ولا من ملحّه، قال في الموافقات: (من العلم ما هو من صلب العلم ومنه ما هو مُلحّ العلم لا من صلبه، ومنه ما ليس من صلبه ولا ملحّه) (م: 107/1)، فأما الصلي من العلم فقد عرفه بقوله: (ما كان قطعيا أو راجعا إلى قطعي) م: 107/1، ونحن قد وظفنا لازم استعمال الشاطبي للمصطلح وليس حقيقته، فنحن لا نعني به في هذا السياق ما هو قطعي في العلم أو راجع إلى قطعي، وإنما نعني بالصلي ما كان من مواد الاستمداد القوية التي تشكل أس العلم، لأن القطعي أو الرجوع إلى القطع من لوازمه القوة والصلابة.

(2) يرجع الملح عند الشاطبي إلى ضميمّة العلم (ملح العلم) ويعني عنده: (ما لم يكن قطعيا ولا راجعا إلى أصل قطعي بل إلى ظني) م: 110/1، ونحن هنا نستعمل لازم هذا المفهوم، إذ لما كان غير قطعي ولا راجعا إلى قطعي، كان ضعيفا، ولذلك سمي ملحيا، فكذلك هذه المواد الملحّية التي ستأتيك في المتن لا تشكل صلب العلم، وإنما تزيد جمالية وحسنا.

وقد أثّرنا أن نميز بين (المواد الصلبية) و(المواد الملحّية) بتوظيف اصطلاح الشاطبي، وذلك لأن مواد استمداد العلم ليست على درجة واحدة فمنها ما هو صلي قوي يشكل أركان العلم، وقواعده، ومن دونه لا يمكن أن يتشكل العلم، ومنه ما هو ملحّي تحسيني يزداد العلم به جمالية وحسنا، لكن قد يتشكل العلم من غير الاستناد إليه، فاستعرنا من الشاطبي هذا الاستعمال، ومنه ما ليس بصلي ولا بملحي وتوظيفه إفساد للعلم وخروج به عن موضوعه وغرضه، وهذا القسم الأخير لم ندرجه في مواد الاستمداد.

المبحث الأول: في المواد الصلبة:

وتحتة سبع مواد انتظمت لنا في أربعة مطالب على النحو الآتي:

- **المطلب الأول: في الكتاب والسنة بمنهج الاستقراء المعنوي**
- **المطلب الثاني: في علم الكلام**
- **المطلب الثالث: في الفقه**
- **المطلب الرابع: في أصول الفقه الفقه**

المطلب الأول: في الكتاب والسنة بمنهج الاستقراء المعنوي

يمكن القول دون مغالاة إن المادة الرئيسة التي شكلت علم المقاصد عند أبي إسحاق الشاطبي هي نصوص الكتاب والسنة بمنهج الاستقراء المعنوي.

فأما كون نصوص الكتاب والسنة مادة لعلم المقاصد فهي مقدمة لا تحتاج إلى دليل، ووضوحها في ذاتها يغني عن توضيحها، فلننزل عنها إلى بيان منهج أخذ هذه المدرك في استمداد علم المقاصد وهو (الاستقراء المعنوي) فنقول:

أولاً: في معنى الاستقراء المعنوي عند الشاطبي:

(1) في تعريف الاستقراء المعنوي:

الاستقراء المعنوي عند الشاطبي يعني: تتبع الأدلة الجزئية الشرعية الأغلبية المتفقة على معنى كلي مفيدة للقطع فيه.

فكان من خواص الاستقراء المعنوي عند الشاطبي ما يلي:

الخاصية الأولى: أنه: (تتبع) وهو الجنس الذي تشترك فيه كافة أنواع الاستقراء.

الخاصية الثانية: أنه تتبع (للأدلة الجزئية الشرعية) وذلك لأن هذه الأدلة هي الهادي الموصل إلى المطلوب، وهي إما أن تكون آيات قرآنية أو أحاديث نبوية، أو أقوال فقهية، أو حكم تربوية صوفية. وذلك لأن الشاطبي كما وجدناه يستقري الكتاب والسنة لبناء الكليات المقاصدية، وجدناه أيضاً يستقري الأقوال الفقهية، والحكم التربوية الصوفية لبناء الكليات المقاصدية أيضاً، لأنها ترجع أساساً إلى الشريعة لا تخرج عنها. ولهذا قال رحمه الله مفصلاً عن منهجه، وأركان بناء مشروعه: (فإنه بحمد الله أمر قررته الآيات والأخبار، وشد معاقده السلف الأخيار، ورسم معلمه العلماء الأخبار، وشيد أركانه أنظار النظار)¹

فخرج بالجزئية الأدلة الكلية الاجمالية، وخرج بالشرعية الأدلة غير الشرعية، كاللغوية والمنطقية.

¹ م: 13/1

الخاصية الثالثة: أنه تتبع (أغلب) احترازا عن التتبع (الكلي التام) لأنه في غاية الصعوبة والمشقة، وهي الخاصة التي يشترك فيها مع الأصوليين. إذ معظم استقراءاتهم في إثبات الأدلة والوقائع أغلبيه غير تامة ولا كلية.

الخاصية الرابعة: أنه استقراء لجزئيات متفقة على (معنى كلي واحد): بمعنى أن الكثير من النصوص الجزئية والأقوال الفقهية، والحكم التبروية، تتفق على معنى واحد كلي، ذلك الاتفاق هو الذي أعطى لهذا الكلي خاصية القطعية وهي:

الخاصية الخامسة: أنه مفيد (للقطع) وهو العرض العام اللازم للاستقراء المعنوي عند الشاطبي، الذي يشترك فيه مع المناطقة، إذ إن من لوازم هذا الاستقراء المعنوي، أنه يؤدي إلى القطع الذي يبحث عنه الشاطبي في كل مقاصده وأصوله.

(2) في بيان مقتضيات التعريف من نصوص الشاطبي:

بعد ذلك نعود إلى حدود التعريف المذكور فنقول:

فأما كونه تتبعا أغلبيا: وليس (كليا) فيدل عليه من نصوص الشاطبي قوله: (إن الأمر العام والقانون الشائع هو ما تقدم؛ فلا تنقضه الأفراد الجزئية الأقلية؛ لأن الكلية إذا كانت أكثرية في الوضعيات انعقدت كلية، واعتمدت في الحكم بها وعليها، شأن الأمور العادية الجارية في الوجود، ولا شك أن ما اعترض به من ذلك قليل، يدل عليه الاستقراء؛ فليس بقادح فيما تأصل).⁽¹⁾

وقوله: (لما كان قصد الشارع ضبط الخلق إلى القواعد العامة وكانت العوائد قد جرت بها سنة الله أكثرية لا عامة، وكانت الشريعة موضوعة على مقتضى ذلك الوضع؛ كان من الأمر الملتفت إليه إجراء القواعد على العموم العادي، لا العموم الكلي التام الذي لا يختلف عنه جزئي ما)⁽²⁾

وضابط الشاطبي في هذا المسألة أن الأحكام الشرعية تابعة للأحكام العادية، لأن التشريع جاء بعد الخلق، فكان بذلك تابعا له، ولما كانت الأحكام العادية في جملتها أكثرية لا كلية، إذ من خصائصها

(1) م: 175/4

(2) م: 14/4

أنها قابلة للاختراق بإذن خالقها، كانت الأحكام الشرعية على هذا القانون الأغلب الأکثر، لا الكلي الشمولي، فكان الاستقراء الأغلب أيضا كافيا في الوصول إلى الكليات الشرعية.

ولذلك وجدناه لا يحصي جميع النصوص الشرعية ويديرها تحت الكلية، لأنها لا تحصى كثرة، بل يكتفي ببعضها، اكتفاء يطمئن معه إلى أنه موف بالغرض والمقصود ثم يقول بعد ذلك:

والأدلة على هذا تفوت الحصر⁽¹⁾

والأدلة على هذا المعنى لا تنحصر⁽²⁾

والأدلة على هذا المعنى كثيرة⁽³⁾

والأدلة على هذا المعنى أكثر من أن تحصى⁽⁴⁾

والأدلة على هذا الأصل تبلغ القطع على كثرتها⁽⁵⁾

إلى غير ذلك من النصوص التي لا تحصى كثرة في مثل هذا المعنى.

وأما كونه تتبعاً للمعنى الواحد وليس للفظ الواحد: فيدل عليه من نصوص الشاطبي قوله:

(الاعتناء بالمعاني الماثورة في الخطاب هو المقصود الأعظم، بناء على أن العرب إنما كانت عنايتها بالمعاني، وإنما أصلحت الألفاظ من أجلها، وهذا الأصل معلوم عند أهل العربية، فاللفظ إنما هو وسيلة إلى تحصيل المعنى المراد، والمعنى هو المقصود)⁽⁶⁾

وقوله: (وإنما الأدلة المعتبرة هنا المستقرأة من جملة أدلة ظنية تضافرت على معنى واحد حتى أفادت فيه القطع؛ فإن للاجتماع من القوة ما ليس للافتراق، ولأجله أفاد التواتر القطع، وهذا نوع

(1) م: 321/2

(2) م: 7/3

(3) م: 406/2 و 31/3 و 257/5 و 284/5

(4) م: 83/1

(5) م: 223/1

(6) م: 138/2

منه، فإذا حصل من استقراء أدلة المسألة مجموع يفيد العلم؛ فهو الدليل المطلوب، وهو شبيه بالتواتر المعنوي⁽¹⁾

وقوله: (وإذا تأملت أدلة كون الإجماع حجة، أو خبر الواحد أو القياس حجة؛ فهو راجع إلى هذا المساق؛ لأن أدلتها مأخوذة من مواضع تكاد تفوت الحصر وهي مع ذلك مختلفة المساق، لا ترجع إلى باب واحد؛ إلا أنها تنتظم المعنى الواحد الذي هو المقصود بالاستدلال عليه، وإذا تكاثرت على الناظر الأدلة عضد بعضها بعضاً، فصارت بمجموعها مفيدة للقطع)⁽²⁾

وقوله في سياق إثبات العموم المعنوي أنه يثبت ب: (استقراء مواقع المعنى حتى يحصل منه في الذهن أمر كلي عام؛ فيجري في الحكم مجرى العموم المستفاد من الصيغ)⁽³⁾

هذا إلى غير ذلك من النصوص التي لا تحصى كثرة، مما تدل دلالة قاطعة، على أن مقصود الشاطبي كان هو مضمون اللفظ وجوهره، بحيث إنك إذا ما أقمت مقارنة ظاهرية بين النصوص المستقراة التي يعرضها أبو إسحاق لوجدت ضرباً من التنافر والتدافع (الظاهري) بينها، لكنك إذا عبرت إلى سرها ومضمونها، وجدتها تتفق في الجملة على معنى مشترك يدفع ذلك التناقض الظاهري بينها، ذلك المعنى المشترك هو جوهر منهج الاستقراء المعنوي عند الشاطبي.

وأما كونه مفيداً للقطع: فذلك لأمرين أساسيين:

الأمر الأول: لكونه معنوياً وليس لفظياً وهذه نكتة سبقت الإشارة إليها.

والأمر الثاني: لكون الموصّل إليه به⁽⁴⁾ المراد عند الشاطبي لا ينبغي أن يكون إلا قطعياً، ومن ذلك أصول الفقه، التي قال عنها في أول مقدمة من مقدماته (إن أصول الفقه قطعية لا ظنية)⁽⁵⁾ وبيان قطعيتها عنده (ظاهر بالاستقراء المفيد للقطع)⁽⁶⁾

(1) م: 28/1

(2) م: 30-29/1

(3) م: 57/4

(4) أي: الاستقراء

(5) م: 18/1

(6) م: 18/1

وأما النصوص الدالة على إفادة الاستقراء المعنوي للقطع: فهي الأخرى لا تحصى كثرة، وقد سبق بعضها، لكننا نورد هاهنا نصا يشفي الغليل في هذا الموضوع يبين فيه الشاطبي أنجع المناهج التي يمكنه من الوصول إلى قطعية المقاصد، حيث يسلك في ذلك منهج السبر والتقسيم؛ نفيًا وإثباتًا، إلى أن يصل إلى المنهج الأصلح للبلوغ إلى القطع، وهو الاستقراء المعنوي، ونحن نتبع سببه وتقسيمه لهذه الأدلة واحدة واحدة، حتى نصل معه إلى روح المسألة.

قال رحمه الله: (كون الشارع قاصدا للمحافظة على القواعد الثلاث: الضرورية، والحاجية والتحسينية، لا بد عليه من دليل يستند إليه، والمستند إليه في ذلك، إما أن يكون دليلا ظنيا أو قطعيا، وكونه ظنيا باطل، مع أنه أصل من أصول الشريعة، بل هو أصل أصولها، وأصول الشريعة قطعية، حسبما تبين في موضعه، فأصول أصولها أولى أن تكون قطعية، ولو جاز إثباتها بالظن، لكانت الشريعة مظنونة أصلا وفرعا، وهذا باطل، فلا بد أن تكون قطعية، فأدلتها قطعية بلا بد.

فإذا ثبت هذا، فكون هذا الأصل مستندا إلى دليل قطعي مما ينظر فيه، فلا يخلو أن يكون عقليا (أو نقليا)⁽¹⁾ أو استقراء على ما سيأتي بعد.

ثم لما حصر المستند في (العقلي، والنقلي، والاستقراء)، وهي أمور ثلاثة انتقل بعد ذلك إلى سبرها وتنخيلها، فأبطل العقلي، لأنه راجع إلى تحكيم العقل في شرع الله وهو باطل، ثم انتقل بعد ذلك إلى الأدلة النقلية، فحصر الأدلة الممكنة لإفادة القطع في المسألة وهي إما النص أو الإجماع، والنص إما متواتر لا يحتمل متنه التأويل أو آحاد، فكونه آحادا باطل لأنه ظني في مسألة قطعية، وأما المتواتر، فمتنازع في وجوده، وعلى فرض وجوده ينبغي أن يكون في كل مسألة تفرض في الشريعة، ومسألتنا غير واضح أنها منه، كما أنه موقوف على مقدمات عشر⁽²⁾ كلها ظنية، والموقوف على الظني ظني، فبطل الاستمسك به.

وأما الإجماع فلا بد أن يستند إلى نقل متواتر، وهو أنواع، منه ما يرجع إلى دليل ظني فهو ظني ولا متمسك به في المسألة، ومنه ما يرجع إلى دليل قطعي فيكون قطعيا، ومسألتنا غير واضحة أنها منه، فبطل التمسك به أيضا.

(1) م: 79/2

(2) هذه المقدمات العشر هي: (نقل اللغات، وآراء النحو، وعدم الاشتراك، وعدم المجاز، وعدم النقل الشرعي أو العادي، وعدم الإضمار، وعدم التخصيص للعموم، وعدم التقييد للمطلق، وعدم الناسخ، وعدم التقديم والتأخير، وعدم المعارض العقلي) م: 80/2

وبعد أن رفض الشاطبي جميع هذه الطرق الممكنة للوصول إلى القطع مبينا أنها لا تفيد قطعاً بمنهج علمي رصين، وقد أطلال النفس في ذلك، انتهى إلى أن المنهج الأقدر على الوصول إلى القطع هو الاستقراء المعنوي فقال: (وإنما الدليل على المسألة ثابت على وجه آخر هو روح المسألة، وذلك أن هذه القواعد الثلاث لا يرتاب في ثبوتها شرعاً أحد ممن ينتهي إلى الاجتهاد من أهل الشرع، وأن اعتبارها مقصود للشارع).

ودليل ذلك استقراء الشريعة، والنظر في أدلتها الكلية والجزئية، وما انطوت عليه من هذه الأمور العامة على حد الاستقراء المعنوي الذي لا يثبت بدليل خاص، بل بأدلة منضاه بعضها إلى بعض، مختلفة الأغراض، بحيث ينتظم من مجموعها أمر واحد تجتمع عليه تلك الأدلة، على حد ما ثبت عند العامة جود حاتم، وشجاعة علي رضي الله عنه، وما أشبه ذلك، فلم يعتمد الناس في إثبات قصد الشارع في هذه القواعد على دليل مخصوص، ولا على وجه مخصوص، بل حصل لهم ذلك من الظواهر والعمومات، والمطلقات والمقيدات، والجزئيات الخاصة، في أعيان مختلفة، ووقائع مختلفة، في كل باب من أبواب الفقه، وكل نوع من أنواعه، حتى ألفوا أدلة الشريعة كلها دائرة على الحفظ على تلك القواعد، هذا مع ما ينضاف إلى ذلك من قرائن أحوال منقولة وغير منقولة⁽¹⁾

وهذا المنهج المنخول من بين عدد من المناهج والطرق، هو الذي أعلن عنه الشاطبي في مقدمة الموافقات فقال في ذلك: (ولما بدا من مكنون السر ما بدا ووفق الله الكريم لما شاء منه وهدى، لم أزل أقيد من أوابده، وأضم من شوارده تفاصيل وجملا، وأسوق من شواهد في مصادر الحكم وموارده مبينا لا مجملا، معتمدا على الاستقراءات الكلية، غير مقتصر على الأفراد الجزئية، ومبينا أصولها النقلية بأطراف من القضايا العقلية، حسبما أعطته الاستطاعة والمنة، في بيان مقاصد الكتاب والسنة، ثم استخرت الله تعالى في نظم تلك الفرائد، وجمع تلك الفوائد، إلى تراجم تردها إلى أصولها، وتكون عوناً على تعقلها وتحصيلها؛ فانضمت إلى تراجم الأصول الفقهية، وانتظمت في أسلاكها السنية الهيئية⁽²⁾)

واضح إذن أن الاستقراء المعنوي ينطلق من نصوص الوحي كتاباً وسنة أصالة، ثم من أقوال الفقهاء وحكم العظماء تبعاً، من أجل بناء كليات استقرائية قطعية، بيد أننا ههنا في هذا المبحث

(1) م: 82/2

(2) مقدمة المؤلف: 9/1

المخصص للكتاب والسنة لن نتحدث عن الفقه، لأنه سيأتي معنا، وأما التصوف فهو يشترك مع الفقه باعتبار كل منهما يمدان المستقري بالحكم الغائية الجزئية المؤثرة في التشريع على وجه كلي، ولذلك نرجئ الحديث عنهما إلى مادة الفقه في المواد الصلبية، ونقدم هنالك بعض الأمثلة والنماذج من الفقه ليتبين الغرض المطلوب، ونعطف ههنا إلى إكمال ما كنا بصده من بيان مادة الكتاب والسنة.

ثانيا: في بيان كيفية استمداد الشاطبي للمقاصد من خلال الاستقراء المعنوي

بعد أن تبينا معنى الاستقراء المعنوي عند الشاطبي ووقفنا مع حدوده وأركانه، نأتي بعد ذلك لنبين كيف استفاد الشاطبي رحمه علم المقاصد من نصوص الكتاب والسنة عن طريق الاستقراء المعنوي، وقصدا لاستجلاء هذا المعنى نورد بعض الأمثلة من كتاب المقاصد لتكون أمثلة تحتدى في هذا الباب، وذلك بأن الشاطبي صار على منهج واحد في الموافقات كله، فإذا بان منهج الشاطبي في مثال واحد فليعلم أنه يطرد في باقي الأمثلة والمسائل، فنلضرب لذلك مثالا بإثبات المقدمة المسلمة وهي (أن وضع الشرائع إنما هو لمصالح الناس في العاجل والأجل).

نتجاوز في هذا السياق المعنى الكلامي لهذه المقدمة ونتركه إلى حينه مع مادة (الكلام) من هذا الفصل، لكي نعبر إلى المعنى المقاصدي للمقدمة، وهو أن وضع الشرائع إنما هو لمصالح العباد في العاجل والأجل؛ في الحال والمآل؛ في الدنيا والآخرة، من حيث هي مقدمة مقاصدية لا مقدمة كلامية فنقول:

ومن أجل بيان منهج الشاطبي في إثبات المقدمة الكلامية المقاصدية (إن وضع الشرائع إنما هو لمصالح العباد في العاجل والأجل) نقوم بدراستها وفق الخطوات التالية:

الخطوة الأولى: في عرض الأدلة

أورد الشاطبي رحمه الله لإثبات هذه المقدمة المقاصدية، اثنا عشر دليلا؛ كلها آيات قرآنية، ونحن نوردها هاهنا ثم نقوم بتحليلها في خطة لاحقة، قصد استجلاء المنهج الاستقرائي المعنوي في استمداد المقاصد الشرعية من خلال الكتاب والسنة.

الدليل الأول: قوله تعالى: ﴿رُسُلًا مُّبَشِّرِينَ وَمُنذِرِينَ لِيَلَّا يَكُونَ لِلنَّاسِ عَلَى اللَّهِ حُجَّةٌ بَعْدَ الرُّسُلِ﴾⁽¹⁾

الدليل الثاني: قوله تعالى: ﴿وَمَا أَرْسَلْنَاكَ إِلَّا رَحْمَةً لِّلْعَالَمِينَ﴾⁽²⁾

الدليل الثالث: قوله تعالى: ﴿وَهُوَ الَّذِي خَلَقَ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضَ فِي سِتَّةِ أَيَّامٍ وَكَانَ عَرْشُهُ عَلَى الْمَاءِ لِيَبْلُوَكُمْ أَيُّكُمْ أَحْسَنُ عَمَلًا﴾⁽³⁾

الدليل الرابع: قوله تعالى: ﴿وَمَا خَلَقْتُ الْإِنْسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ﴾⁽⁴⁾

الدليل الخامس: قوله تعالى: ﴿الَّذِي خَلَقَ الْمَوْتَ وَالْحَيَاةَ لِيَبْلُوَكُمْ أَيُّكُمْ أَحْسَنُ عَمَلًا وَهُوَ الْعَزِيزُ الْعَفُورُ﴾⁽⁵⁾

الدليل السادس: قوله تعالى: ﴿مَا يُرِيدُ اللَّهُ لِيَجْعَلَ عَلَيْكُمْ مِنْ حَرَجٍ وَلَكِنْ يُرِيدُ لِيُطَهِّرَكُمْ وَلِيُتِمَّ نِعْمَتَهُ عَلَيْكُمْ لَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ﴾⁽⁶⁾

الدليل السابع: قوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا كُتِبَ عَلَيْكُمُ الصِّيَامُ كَمَا كُتِبَ عَلَى الَّذِينَ مِنْ قَبْلِكُمْ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ﴾⁽⁷⁾

الدليل الثامن: قوله تعالى: ﴿أَفِمِ الصَّلَاةِ إِنَّ الصَّلَاةَ تَنْهَى عَنِ الْفَحْشَاءِ وَالْمُنْكَرِ وَلَذِكْرُ اللَّهِ أَكْبَرُ﴾⁽¹⁾

(1) سورة النساء، الآية: 164

(2) سورة الأنبياء، الآية: 107

(3) سورة هود، الآية: 7

(4) سورة الذاريات، الآية: 56

(5) سورة الملك، الآية: 2

(6) سورة المائدة، الآية: 7

(7) سورة البقرة، الآية: 182

الدليل التاسع: قوله تعالى: ﴿وَمِنْ حَيْثُ خَرَجْتَ بَوَلِّ وَجْهَكَ شَطْرَ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ وَحَيْثُ مَا كُنْتُمْ بَوُّوْهُ وَأُجُوهُكُمْ شَطْرَهُ، لِيَلَّا يَكُونَ لِلنَّاسِ عَلَيْكُمْ حُجَّةٌ﴾⁽²⁾

الدليل العاشر: قوله تعالى: ﴿إِذْ لِلَّذِينَ يُفْتَلُونَ بِأَنَّهُمْ ظَلِمُوا وَإِنَّ اللَّهَ عَلَىٰ نَصْرِهِمْ لَقَدِيرٌ﴾⁽³⁾

الدليل الحادي عشر: قوله تعالى: ﴿وَلَكُمْ فِي الْفِصَاصِ حَيَوةٌ يَا أُولِي الْأَلْبَابِ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ﴾⁽⁴⁾

الدليل الثاني عشر: قوله تعالى: ﴿وَإِذْ أَخَذَ رَبُّكَ مِنْ بَنِي آدَمَ مِنْ ظُهُورِهِمْ ذُرِّيَّتَهُمْ وَأَشْهَدَهُمْ عَلَىٰ أَنفُسِهِمْ أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ قَالُوا بَلَىٰ شَهِدْنَا أَنْ تَقُولُوا يَوْمَ الْقِيَامَةِ إِنَّا كُنَّا عَنْ هَٰذَا غَافِلِينَ﴾⁽⁵⁾

الخطوة الثانية: في تحليل الأدلة

ولتحليل هذه الاستقراءات المعنوية نذكر القارئ الكريم بتعريف الاستقراء المعنوي وبخصائصه، حتى يتسنى لنا تحليل هذه الأدلة على وفقه فنقول وبالله التوفيق:

سبق في تعريف الاستقراء المعنوي أنه عبارة عن (تتبع الأدلة الجزئية الأغلبية المتفقة على معنى واحد مفيدة للقطع فيه).

كما سبق أيضا تحديد أهم خواصه وهي كونه (تتبعاً للأدلة) وهذا التتبع (أغلب) كما أنه يخص (المعنى الواحد) لا اللفظ الواحد. فلنشرع إذن في تحليل هذه الخواص خصيصة، خصيصة.

(أ) في بيان خصيصة (تتبع الأدلة) من أدلة المقدمة المسلمة الاثني عشر:

(1) سورة العنكبوت، الآية: 45

(2) سورة البقرة، الآية: 149

(3) سورة الحج، الآية: 38

(4) سورة البقرة، الآية: 178

(5) سورة الأعراف، الآية: 172

وهذه الخصيصة واضحة من خلال الآيات الاثنتي عشرة التي سبق عرضها.

فالدليل الأول عبارة عن الآية الخامسة والستين بعد المائة (165) من سورة النساء.

والدليل الثاني عبارة عن الآية السابعة بعد المائة (107) من سورة الأنبياء.

والدليل الثالث عبارة عن الآية السابعة (7) من سورة هود.

والدليل الرابع عبارة عن الآية السادسة والخمسين (56) من سورة الذاريات.

والدليل الخامس عبارة عن الآية الثانية (2) من سورة الملك.

والدليل السادس عبارة عن الآية السادسة (6) من سورة المائدة.

والدليل السابع عبارة عن الآية الثالثة والثمانين بعد المائة (183) من سورة البقرة.

والدليل الثامن عبارة عن الآية الرابعة والخمسين (54) من سورة العنكبوت.

والدليل التاسع عبارة عن الآية الخمسين بعد المائة (150) من سورة البقرة.

والدليل العاشر عبارة عن الآية التاسعة والثلاثين (39) من سورة الحج.

والدليل الحادي عشر عبارة عن الآية التاسعة والسبعين بعد المائة (179) من سورة البقرة.

والدليل الثاني عشر والأخير عبارة عن الآية الثانية والثمانين بعد المائة (182) من سورة

الأعراف.

وهذا يعني أن الشاطبي من أجل الاستدلال على المقدمة المقاصدية، عمد إلى تتبع اثنتي عشرة آية من خلال عشر سور من القرآن الكريم وهي: (النساء، الأنبياء، هود، الذاريات، الملك، المائدة، البقرة، العنكبوت، الحج، والأعراف)، فتبين بذلك بيانا قطعيا أن خصيصة التتبع كانت حاضرة في استقراء أبي إسحاق، لأن أدلته عبارة عن آيات في سور متنوعة من القرآن، تحتاج إلى تتبع، وذلك ما صنعه فعلا.

(ب) في بيان خصيصة (التتبع الأغلي) من أدلة المقدمة المسلمة الاثني عشر:

وهذه الخصيصة هي الأخرى واضحة من خلال ما سبق عرضه، وذلك بأن الشاطبي لم يعمد إلى استقراء سور القرآن وآياته كلها، وإنما اكتفى بآيات معينة منها، هذا مع أنه رحمه الله إلى جانب ذلك، لم يذكر ولا حديثا واحدا في تتبعه واستقراءه، حيث اكتفى بمجرد تتبع الآيات القرآنية.

وبناء على ما سلف تكون هذه الأدلة أغلبية لا كلية، وهذا ما يدل عليه قوله رحمه الله: (وإذا دل الاستقراء على هذا، وكان في مثل هذه القضية مفيدا للعلم، فنحن نقطع بأن الأمر مستمر في جميع تفاصيل الشريعة)⁽¹⁾ بمعنى أنه لم يستقر كل تفاصيل الشريعة، وإن قد كان توصل إلى هذا المقصد بأكثر مما ذكر من الآيات القرآنية والأحاديث النبوية، وإن لم يدونها في الموافقات، وإنما ذكر هذه الآيات الاثني عشرة من أجل بيان المنهج والتمثيل له، فإذا هو أغلبي لا كلي.

ج) في بيان خصيصة (تتبع المعنى الواحد) من أدلة المقدمة المسلمة الاثني عشر:

وهذا الأمر يتطلب منا الوقوف مع الأدلة الجزئية التي سبق عرضها واحدة، واحدة، قصد إجلاء المعنى المشترك بينها، والذي هو روح المسألة، وسر الاستقراء المعنوي الشاطبي، وذلك من خلال إقامة مقارنة بين ثنائية (الموضوع) و (المعنى) في هذه الأدلة الاثني عشر، ثم الخروج في الأخير باطمئنان تام إلى وحدة المعنى مع اختلاف الموضوع ومن ثم إلى تحقق خصيصة (المعنى الواحد) في استقراء أبي إسحاق الشاطبي، من أجل ذلك نعود إلى هذه الأدلة الاثني عشر ونقوم بتحليلها واحدة واحدة والبدء بـ:

الدليل الأول: إن الموضوع الذي يتناوله الدليل الأول هو بعثة الرسل وإقامة الحجة على الخلق، وأما المعنى المستفاد من بعثة الرسل فهو هداية الناس، وصلاحتهم في الدنيا والآخرة، وتصريحه سبحانه وتعالى، أنه أرسل رسله حتى لا يكون لخلقه عليه حجة سبحانه وتعالى، دليل على أنه قد راعى مصالح خلقه، في دنياهم وأخراهم، وهذا واضح.

الدليل الثاني: وموضوعه هو البعثة المحمدية، وأما المعنى المقصود منها؛ فهو الرحمة العالمية، التي تجلت على العالمين كلهم إنسا وجنا، إنسانا وحيوانا، الأمر الذي نستشف منه، أن في البعثة المحمدية صلاحا للعباد في العاجل والأجل، وهو أيضا كسابقه وضوحا وجلاء.

(1) م: 13/2

الدليل الثالث والخامس: موضوع الأول خلق السماوات والأرض، وموضوع الثاني خلق الموت والحياة، وهما وإن اختلفا في مضوع الخلق، إلا أنهما يتفقان في المعنى المقصود، وهو الابتلاء والاختبار، وهو وإن كان في ظاهر الأمر لا يوحى إلى مصلحة مفهومة عقلا، بيد أنها موجودة ولا بد شرعا، وذلك بأنك إذا عبرت إلى سر هذا الابتلاء وجدته مليئا بالأسرار والحكم، فإن في الابتلاء من المصالح ما لا يعلمه إلا الله سبحانه، ففي هذا الأمر إذن؛ صلاح للعباد في العاجل والآجل، وهذا ما أراد الشاطبي أن ينبه عليه سواء علينا أعقلنا هذه الحكم أم لم نعقلها.

الدليل الرابع: موضوعه خلق الجن والإنس، وأما المعنى المقصود، فهو العبادة، ولا ريب أن في العبادة مصلحة للعباد في العاجل والآجل لا يختلف فيها اثنان ولا يتناطح عنها كبشان، في الدنيا متعة روحية، وراحة نفسية، وأمن وسلام، وفي الآخرة فوز بالجنان.

الدليل السادس: موضوعه الدين باعتباره وضعا إلهيا، وأما المعنى المقصود منه فهو رفع الحرج والمشاق، وتطهير العباد وإتمام النعم، ولا شك أن في كل مذكر صلاحا للعباد في المعاش والمعاد.

الدليل السابع: موضوعه الصيام، وأما المعنى المقصود منه فهو تحصيل التقوى، والكلام عن التقوى تلو الكلام عن العبادة، فهو من جنسها، وأحد فروعها، وقد تبين أن في العبادة صلاحا للعباد في الدنيا والآخرة، فإذا كان يكون في التقوى أيضا صلاح لهم في حالهم ومآلهم.

الدليل الثامن: موضوعه الصلاة، وأما المعنى المقصود منها فهو النهي عن الفحشاء والمنكر، وتحقيق ذكر الله الأكبر، إضافة إلى مصالح أخرى استأثر الله بعلمها.

فإذن؛ تكون الصلاة خادمة للمعنى الكلي العام وهو أن وضع الشرائع إنما هو لمصالح العباد في العاجل والآجل وهو المطلوب.

الدليل التاسع: موضوعه التوجه نحو القبلة (الكعبة)، وأما المعنى المقصود منه فهو أن لا تترك لليهود حجة يحتجون بها على المسلمين، فيقولون: (يترك ديننا ويتبع قبلتنا).

ذكر الطبري وابن كثير وغيرهما في تفسيرهم أن اليهود كانوا يقولون: (ما درى محمد وأصحابه أين قبلتهم حتى هديناهم نحن! وقولهم: يُخالفنا محمد في ديننا ويتبع قبلتنا! فهي الحجة التي كانوا يحتجون بها على رسول الله صلى الله عليه وسلم وأصحابه، على وجه الخصومة منهم لهم، والتمويه منهم بها على الجهال وأهل الغباء من المشركين.

فقطع الله جل ثناؤه ذلك من حجتهم وحسمه، بتحويل قبلة نبيه صلى الله عليه وسلم والمؤمنين به، من قبلة اليهود إلى قبلة خليله إبراهيم عليه السلام. وذلك هو معنى قول الله جل ثناؤه: (لئلا يكون للناس عليكم حجة)، يعني ب"الناس"، الذين كانوا يحتجون عليهم بما وصفت⁽¹⁾

ولا شك أن في تحويل القبلة مصلحة للإسلام والمسلمين، وقطع دابر اليهود والمنافقين، وسد الذريعة أمام تشويش الناس في دينهم، أن يفتتنوا بعقيدة اليهود كونها صحيحة لأن الرسول وأصحابه يصلون في اتجاه بيت المقدس، ولا شك أن في كل هذا صلاحاً للعباد في العاجل والآجل وهو المقصود الذي ساق من أجله الشاطبي هذا الدليل.

الدليل العاشر: وموضوعه الإذن بالقتال، قال المباركفوري: (والصحيح الذي لا مندوحة عنه أن هذا الإذن إنما نزل بالمدينة بعد الهجرة، لا بمكة ولكن لا يمكن القطع بتحديد ميعاد النزول)⁽²⁾

وقد ذكر سبحانه علة هذا الإذن عقبه، وذلك من خلال وصف هؤلاء المأذون لهم بالقتال كونهم (ظُلموا)، ولا جرم أن رفع الظلم مقصد عظيم من مقاصد الشارع، ولذلك كان على الله -فضلاً ونعمة لا إيجاباً وإلزاماً سبحانه وتعالى- نصر المؤمنين، ولا شك إذن أن في كل هذا (الإذن بالقتال لعللة الظلم) و (نصر الله لعباده) مصالح في العاجل والآجل معاً، فله الحمد في الأولى وله الحمد في الآخرة.

الدليل الحادي عشر: موضوعه القصاص، وأما المعنى المقصود منه فهو الحياة المترتبة عنه، وذلك بأن في القصاص ردع وزجر، وتخويف للناس أن يسفك بعضهم دم بعض، فتسفك دماؤهم قصاصاً، فيكون في ذلك الزجر، والردع، والتخويف حياة للناس، ولا شك أن في ذلك مصلحة لهم في دنياهم وأخراهم، مصلحة في الدنيا؛ حتى تستمر لهم الحياة، ومصلحة في الآخرة؛ وذلك بتخويف المقدم على القتال حتى لا يقتل فيعاقب في الدنيا، ويوعد بالعذاب في الآخرة.

الدليل الثاني عشر: موضوعه التقرير على التوحيد، وإشهاد الناس على ربوبيه الله سبحانه، وهذا من الحكم التي تظهر وقد تخفى، وقد يكشف سبحانه سرها للبعض، لكنها أبداً تخدم القاعدة

(1) جامع البيان في تأويل القرآن: 200/3 وانظر أيضاً: الكشف للزمخشري: 206/1، المحرر الوجيز لابن عطية: 225/1، الجامع لأحكام القرآن للقرطبي: 170/2، تفسير القرآن العظيم لابن كثير: 463/1، الدر المنثور في التفسير بالمأثور لجلال الدين السيوطي: 359/1، فتح القدير للشوكاني: 181/1، وغيرها من التفاسير التي تتفق على أن في استقبال الكعبة قبلة للمسلمين مصلحة راجحة.

(2) الرحيق المختوم: 148

الكبرى وهي أن وضع الشرائع إنما هو لمصالح العباد في العاجل والآجل، وذلك لما ثبت في علم الكلام قطعية هذه الكلية المقاصدية.

ومن خلال تحليل هذه الأدلة الاثني عشر نجد أنها تختلف موضوعاً، تتفق معنى ومقصوداً، فهي من حيث الموضوع، اثنا عشر موضوعاً، لكنها من حيث المعنى المراد بالاستقراء تتفق على معنى واحد، وهو أن (وضع الشرائع إنما هو للمصالح) وبما أنها تتفق على نفس المعنى، فإذا لا بد وأن يكون هذا المعنى قطعياً، لأن في الاجتماع من القوة ما ليس للافتراق.

وهذا لا يعني أن هذه الأدلة لا تعطي سوى هذا المعنى، وإنما المراد في هذا السياق أن احتفاء الشاطبي في كل هذه الأدلة إنما كان بهذا المعنى خاصة، لأنه هو الكلية المقاصدية التي يريد الاستدلال على قطعيتها، ولمزيد من التوضيح نلخص ما سبق في الجدول التالي:

الدليل	الموضوع	المعنى
الدليل الأول	بعثة الرسل	صلاح العباد في العاجل والآجل
الدليل الثاني	البعثة المحمدية	الرحمة: (صلاح العباد في العاجل والآجل)
الدليل الثالث	أصل الخلقة (السماوات والأرض)	صلاح العباد في العاجل والآجل
الدليل الرابع	أصل الخلقة (الجن والإنس)	صلاح العباد في العاجل والآجل
الدليل الخامس	أصل الخلقة (الموت والحياة)	صلاح العباد في العاجل والآجل
الدليل السادس	التكليف بالدين	صلاح العباد في العاجل والآجل
الدليل السابع	الصيام	صلاح العباد في العاجل والآجل

الدليل الثامن	الصلاة	صلاح العباد في العاجل والآجل
الدليل التاسع	القبلة	صلاح العباد في العاجل والآجل
الدليل العاشر	الجهاد	صلاح العباد في العاجل والآجل
الدليل الحادي عشر	القصاص	صلاح العباد في العاجل والآجل
الدليل الثاني عشر	التوحيد	صلاح العباد في العاجل والآجل

من خلال هذا الجدول، ومن خلال ما سبق عرضه من تحليل وتفصيل، نلاحظ أن الأدلة تختلف وتتنوع، وتتنوع معها الموضوعات، بيد أن القاسم المشترك بين كل هذه الأدلة ومواضيعها هو المعنى الواحد الذي تشترك فيه، وهو صلاح الناس في المعاش والمعاد وهذا هو جوهر الاستقراء المعنوي.

فإذا تبين لك منهج الشاطبي، في استمداد علم المقاصد، من خلال نصوص القرآن والسنة، بمنهج الاستقراء المعنوي، فاعلم أن هذا المنهج يطرد في كتابه كله؛ من أوله إلى آخره، فقس على هذا المثال، غيره من الأمثلة، ولا نطول عليك بتكرار أمثلة أخرى هي على نفس المنوال والمنهج، فيكفيك أن تقوم بإسقاط هذا النموذج على غيره.

وبهذا يكون قد نجز قولنا في الكتاب والسنة كمادة صلبية في استمداد علم المقاصد ويتلوه علم الكلام، وهو في:

المطلب الثاني: في علم الكلام

قد لا أغالي إن قلت إن المادة الكلامية هي الأخرى بالإضافة إلى الكتاب والسنة، مادة صلبية من أهم مواد استمداد علم المقاصد، والدليل على ذلك ما سيأتي، من أن أهم فكرة المقاصد عند الشاطبي خرجت من علم الكلام، فالقصد التشريعي إنما استمد من الإرادة في علم الكلام، ومسألة التعليل التي تشكل جوهر نظرية المقاصد عند الشاطبي راجعة إلى المقدمة التي وسمها بالكلامية وهي (أن وضع الشرائع إنما هو لمصالح العباد في العاجل والآجل)، التي سبق عرض أدلتها وتحليلها، ونفي

القول بالتحسين والتقبيح العقليين انبنت عليه مباحث مقاصدية كثيرة، إلى غير ذلك من الأمور التي تبين أن علم الكلام عند الشاطبي قامت على أساسه أهم أفكار المقاصد.

يقول الدكتور فريد الأنصاري: (ومن أبرز المصطلحات الأصولية ذات الأصل الكلامي، عند أبي إسحاق، مصطلح المصلحة، والمفسدة، والعلة، والحكمة، والأسباب، والقصد، والإرادة، ونحوها.

وقد قامت على هذه المصطلحات قضايا نظرية، ذات أصل كلامي، كمسألة التحسين والتقبيح، التي ارتبطت بمصطلحي المصلحة والمفسدة، كما ارتبط هذان بمصطلحات العلل، والحكم، والأسباب، ارتباطاً عضوياً⁽¹⁾)

وبإمعان النظر نجد مسألة الإرادة الكلامية، والمقدمة الكلامية في القول بالمصالح المتفرعة عن أصل التحسين والتقبيح العقليين؛ هي أهم الأصول الكلامية للنظر المقاصدي عند الشاطبي، فلنفرد لكل واحدة فقرة خاصة تكرر عليها بالبيان والتوضيح.

أولاً: الإرادة ذات الأصل الكلامي أساس القصد التشريعي عند الشاطبي:

ترجع نظرية المقاصد عند الإمام الشاطبي إلى معنى الإرادة في علم الكلام، وذلك بأن الإرادة جنس تتفرع إلى نوعين: إرادة خلقية قدرية، وإرادة تشريعية تكليفية، فأما الأولى فقد حظيت بها البحوث الكلامية، وأما الثانية فقد اهتمت بها البحوث الأصولية والمقاصدية، وعنها تفرعت نظرية المقاصد بخاصة (مقاصد الشارع) عند الشاطبي.

هذا بيان جملي ولنترك تفصيله لأبي إسحاق الشاطبي.

ذهب الشاطبي في المسألة الأولى من مبحث الأوامر والنواهي من كتاب الأدلة إلى أن: (الأمر والمنهي يستلزم طلباً وإرادة من الأمر؛ فالأمر يتضمن طلب المأمور به وإرادة إيقاعه، والمنهي يتضمن طلباً لترك المنهي عنه وإرادة لعدم إيقاعه، ومع هذا؛ ففعل المأمور به وترك المنهي عنه يتضمنان أو يستلزمان إرادة، بها يقع الفعل أو الترك أو لا يقع.

وبيان ذلك أن الإرادة جاءت في الشريعة على معنيين:

(1) المصطلح الأصولي: 183

أحدهما: الإرادة الخلقية القدرية المتعلقة بكل مراد؛ فما أراد الله كونه كان، وما أراد أن لا يكون فلا سبيل إلى كونه، أو تقول وما لم يرد أن يكون؛ فلا سبيل إلى كونه.

والثاني: الإرادة الأمرية المتعلقة بطلب إيقاع المأمور به وعدم إيقاع المنهي عنه، ومعنى هذه الإرادة أنه يجب فعل ما أمر به ويريضاه، ويجب أن يفعله المأمور ويريضاه منه، من حيث هو مأمور به، وكذلك النهي يجب ترك المنهي عنه ويريضاه.

فالله عز وجل أمر العباد بما أمرهم به؛ فتعلقت إرادته بالمعنى الثاني بالأمر؛ إذ الأمر يستلزمها لأن حقيقته إلزام المكلف الفعل أو الترك؛ فلا بد أن يكون ذلك الإلزام مراداً، وإلا لم يكن إلزاماً ولا تصور له معنى مفهوم.

ولأجل عدم التنبه للفرق بين الإرادتين وقع الغلط في المسألة؛ فربما نفى بعض الناس الإرادة عن الأمر والنهي مطلقاً⁽¹⁾، وربما نفاهما بعضهم عما لم يؤمر به مطلقاً وأثبتها في الأمر مطلقاً، ومن عرف الفرق بين الموضعين لم يلتبس عليه شيء من ذلك⁽¹⁾

(1) الظاهر أنه من جملة من يقصد الغزالي حيث إنه يعبر عن الإرادة بمعنى (الإرادة الخلقية التكوينية) باصطلاح الشاطبي، وذلك واضح من خلال نصوصه فقد كتب يقول: (فإن ثبت أن الأمر يرجع إلى هذه الإرادة لزم اقتران الأمر، والإرادة في حق الله تعالى حتى لا تكون المعاصي الواقعة إلا مأموراً بها مرادة، إذ الكائنات كلها مرادة، أو ينكر وقوعها بإرادة الله فيقال: إنها على خلاف إرادته، وهو شنيع إذ يؤدي إلى أن يكون ما يجري في ملكه على = خلاف ما أراد أكثر مما يجري على وفق إرادته، وهي الطاعات، وذلك أيضاً منكر، فما المخلص من هذه الورطة؟ قلنا: هذه الضرورة التي دعت الأصحاب إلى تمييز الأمر عن الإرادة) (المستصفى: 382)

والمقصود ب(الأمر) عند الغزالي في هذا السياق هو (الإرادة التشريعية) بتعبير الشاطبي، والمقصود ب(الإرادة) مجردة عن الضمان عند، هي (الإرادة الخلقية) بتعبير الشاطبي، وله في آخر مبحث الأوامر توضيح طريف يبين فيه تعلق إرادة الشارع بمصلحة المكلفين المقصودة للشارع حيث كتب يقول: (فليس المراد بالطلب الذي هو معنى الأمر إرادة، وتشوقاً لأن المعاصي عندنا مرادة، وهي غير مأمور بها، والطاعات مأمور بها وقد لا تكون مرادة، فإن ما أراد الله واقع، والتشوق على الله محال، وإنما معناه اقتضاء فعله لمصلحة العبد، ولكنه يكون توطئة للنفس على عزم الامتثال أو الترك لما يخالفه لطفاً به في الاستعداد والانحراف عن الفساد، وهذا لطف متصور من الله تعالى، ويتصور أيضاً من السيد أن يستصلح عبده بأوامر ينجزها عليه مع عزمه على نسخ الأمر قبل الامتثال امتحاناً للعبد، واستصلاحاً له) (المستصفى: 409)

فحصول المعصية حسب الغزالي مرادة للشارع، لكن لا على وفق (الإرادة التشريعية) بتعبير الشاطبي، لأن هذه الإرادة تقتضي اجتناب المعاصي من المكلف، وهذا المعنى هو الذي عبر عنه الغزالي بقوله: (معناه اقتضاء فعله لمصلحة العبد، ولكنه يكون توطئة للنفس على عزم الامتثال أو الترك لما يخالفه لطفاً به في الاستعداد والانحراف عن الفساد، وهذا لطف متصور من الله تعالى) وهو ما سماه الشاطبي بالإرادة التشريعية، والغزالي لا يسميه (إرادة) لأنه لا يفرق بين هذه الأخيرة وبين (الإرادة التكوينية) التي على وفقها تحصل المعاصي من المكلف، لأنه مختار في أفعاله، وأفعاله من كسبه، والله تعالى كما يخلق له القدرة على فعل الطاعة يخلق له القدرة على فعل المعصية، ولذلك استثنى القول بأن الأمر يستلزم إرادة لأنه لا يفهم من معنى الإرادة إلا الإرادة الخلقية، فقد سبق قوله: (فالكائنات كلها مرادة، أو ينكر وقوعها بإرادة الله فيقال: إنها على خلاف إرادته، وهو شنيع إذ يؤدي إلى أن يكون ما يجري في ملكه على خلاف ما أراد أكثر مما يجري على وفق إرادته، وهي الطاعات) إذ لو قيل بأن الأوامر مرادة إرادة تكوينية لحصل خلاف ما يريد الشارع لأنه يأمرهم فلا يأثمرون، وينهاهم

ثم قال بعد ذلك: (وحاصل الإرادة الأمرية أنها إرادة التشريع، ولا بد من إثباتها بإطلاق، والإرادة القدرية هي إرادة التكوين، فإذا رأيت في هذا التقييد إطلاق لفظ القصد وإضافته إلى الشارع؛ فالإرادة التشريعية أشير، وهي أيضا إرادة التكليف، وهو شهير في عرف الأصوليين أن يقولوا: "إرادة التكوين"، ويعنون بالمعنى الأول إرادة التكليف ويعنون بالمعنى الثاني الذي يجري ذكره بلفظ القصد في هذا الكتاب، ولا مشاحة في الاصطلاح، والله المستعان)⁽²⁾

وللدكتور فريد الأنصاري رحمه الله تعليق طريف على نصوص الشاطبي التي سبق عرضها حيث كتب يقول: (ومصطلح (القصد) عنده⁽³⁾ ظاهر الأصل الكلامي، إذ إن أساس الاستعمال له هو التقدير الإضافي للشارع، أي بمعنى ضمنية (قصد الشارع)، قبل استعماله بالإضافة إلى (المكلف)، أي قصد المكلف، فعلى الأساس الأول قامت نظرية المقاصد.

هذا وإن قصد الشارع عنده مؤصل تأصيلا كلاميا (...) -إذ إن- الشاطبي عمل على رفع إشكال الاشتراك الحاصل في مصطلح (الإرادة) لأن الأصل فيه هو الاستعمال الكلامي، أي بالمعنى (القدرية) (التكويني)، إلا أنه رحمه الله درج بعد ذلك على استعمال مصطلح (القصد) بدله في شتى المجالات الأصولية، سواء منها الدلالية، أو الاجتهادية، أو المقاصدية، وغيرها، فالأصل في معنى القصد هو (الإرادة) ولا ينصرف عن هذا المعنى إلا بإضافته إلى المكلف، حيث يرادف حينذاك مصطلح (النية))⁽⁴⁾

وواضح من خلال هذه النصوص أن (القصد التشريعي) الذي هو نظرية المقاصد، يرجع إلى البحث الكلامي لمفهوم الإرادة، التي تعتبر جنسا تفرع عنها نوعان من الإرادة: إرادة خلقية وقد بقيت من اهتمام علماء الكلام، وإرادة تشريعية منها خرجت نظرية المقاصد، فاستلمها علماء الأصول والمقاصد ففرعوا عنها ما يتعلق بالبحث في نظرية المقاصد.

فلا ينتهون، والعاصون هم المعظم والجمهور، وإنما تحقيق المسألة ما ذهب إليه أبو إسحاق الشاطبي في التمييز ما بين الإرادتين وهو لطيف في بابه يدفع ذلك التناقض المحال على ذات الله الكاملة.

(1) م: 373/3

(2) م: 370/3-373

(3) يقصد الشاطبي

(4) المصطلح الأصولي: 184

وإذا تبين جليا رجوع نظرية المقاصد عند الشاطبي إلى مبحث الإرادة الكلامية فلننعطف عنه إلى مطلبين هما من أشكال المطالب، وأشدّها تأثيرا على أصول الفقه ومقاصد الشريعة، ويتعلق الأمر، بالتحسين والتقييح العقليين، ومقدمة التعليل بالمصالح، ولما كانت الثانية فرع عن الأولى اقتضى الأمر البدء بالتحسين والتقييح العقليين.

ثانيا: المقدمة الكلامية أساس القول بالمصالح عند الشاطبي

قبل أن يتعرض أبو إسحاق الشاطبي إلى تقسيم نظرية المقاصد إلى (مقاصد الشارع) و (مقاصد المكلف) افتتح كتاب المقاصد بمقدمة كلامية، قال عنها أنها مسلمة في هذا الموضع (وهي أن وضع الشرائع إنما هو لمصالح العباد في العاجل والآجل معا، وهذه دعوى لا بد من إقامة البرهان عليها صحة أو فسادا، وليس هذا موضع ذلك.

وقد وقع الخلاف فيها في علم الكلام، وزعم الفخر الرازي أن أحكام الله ليست معللة بعلة ألبتة، كما أن أفعاله كذلك، وأن المعتزلة اتفقت على أن أحكامه تعالى معللة برعاية مصالح العباد، وأنه اختيار أكثر الفقهاء المتأخرين، ولما اضطر في علم أصول الفقه إلى إثبات العلل للأحكام الشرعية، أثبت ذلك على أن العلل بمعنى العلامات المعرفة للأحكام خاصة، ولا حاجة إلى تحقيق الأمر في هذه المسألة⁽¹⁾

هذا مجمل ما يتعلق بالمقدمة الكلامية ونحن نببحثها في نقطتين: الأولى تتعلق بتحليل مفاهيم المقدمة الكلامية، والثانية تتعلق بتحليل مضامين المقدمة الكلامية، وبيان أبعادها على مستوى التفكير المقاصدي عند الشاطبي.

1) تحليل مفاهيم المقدمة الكلامية:

ذهب الدكتور أحمد الريسوني إلى استشكال المقدمة الكلامية التي سبق عرضها وقال في ذلك: (فقد وصف هذه المقدمة بأنها (مسلمة)، وهذا يعني أنه لا خلاف فيها. ومع ذلك فقد احتاج إلى القول: (وهذه دعوى لا بد من إقامة البرهان عليها صحة أو فسادا)، وليس هذا شأن المسلمات ثم لست أدري ما عني بقوله: (وليس هذا موضع ذلك)؟ مع أن هذا هو أنسب موضع لذلك. ثم هو قد أقام البرهان

(1) م: 12/2

فعلاً على صحة القضية وإن كان بإيجاز شديد. ولعله يشير إلى أن البراهين المفصلة للمسألة ستأتي مثبتة في مواضع أخرى من الكتاب⁽¹⁾

والذي يترجح لدينا أن ما ذهب إليه الدكتور أحمد الريسوني ليس هو المقصود عند الشاطبي وبيان ذلك في تحليل عبارات الشاطبي التي استشكلها الدكتور أحمد الريسوني ولنبدأ بمعنى (المسلمة):

1.1 معنى قول الشاطبي مقدمة (مسلمة):

تستعمل المقدمة المسلمة بإطلاقين:

الإطلاق الأول: تطلق على المقدمات الضرورية التي لا يمكن أن يفرض فيها الخلاف وفي هذا المعنى يقول الشاطبي: (والذي يقال فيه أن خاصية المقدمة النقلية أن تكون مسلمة إذا تحققاتها نقلية؛ فلا تفتقر إلى نظروتأمل إلا من جهة تصحيحها نقلاً، ونظير هذا في العقلية المقدمات المسلمة، وهي الضروريات وما تنزل منزلتها مما يقع مسلماً عند الخصم؛ فهذه خاصية إحدى المقدمتين، وهي أن تكون مسلمة)⁽²⁾ وهذا الذي ذهب إليه الدكتور أحمد الريسوني.

الإطلاق الثاني: تطلق المقدمة المسلمة على المبادئ المحتاج إليها في علم معين، لكنها مستعارة من علم آخر.

وبيان ذلك أن الفقيه مثلاً حينما يريد أدلة أصولية لتوظيفها في استنباط حكم شرعي، فإنه يأخذها مسلمة من أصول الفقه، ولا يتعرض لبيان حجيتها وقطعيتها، وإنما ذلك عمل الأصولي لا عمل الفقيه، فكذلك الأمر في هذه المسألة، (فوضع الشرائع لمصالح العباد في العاجل والأجل) أخذها الشاطبي مسلمة من علم الكلام، ليوظفها في التدليل على نظريته المقاصدية، ولا يضره وقوع الخلاف فيها، كما لا يضر الفقيه وقوع الخلاف في بعض الأصول، ولذلك قال: (وهذه دعوى لا بد من إقامة البرهان عليها صحة أو فساداً، وليس هذا موضع ذلك، وقد وقع الخلاف فيها في علم الكلام)⁽³⁾

فتعبير الشاطبي ب(دعوى) في هذا السياق التي لا بد من إقامة (البرهان عليها) صحة أو فساداً، يدل دلالة ظاهرة، على أنه يعنى بكونها (مسلمة) المعنى الثاني لا الأول، لأن هذه اصطلاحات المنطقة

(1) نظرية المقاصد: 181

(2) م: 234/3

(3) م: 9/2

والمتكلمين، وإذا كان الأمر كذلك فإنما يكفيه أن يأخذ هذه المقدمة مسلمة من علم الكلام لأن إقامة البرهان عليها ليس هذا موضعه.

قال أبو حامد الغزالي بعد بيان أن علوم الشريعة كلها إنما هي علوم جزئية بالنسبة إلى العلم الكلي الذي هو علم الكلام: (ما من علم من العلوم الجزئية إلا وله مبادئ تؤخذ مسلمة بالتقليد في ذلك العلم، ويطلب برهان ثبوتها في علم آخر.

فالفقيه ينظر في نسبة فعل المكلف إلى خطاب الشرع في أمره ونهيه وليس عليه إقامة البرهان على إثبات الأفعال الاختيارية للمكلفين فقد أنكرت الجبرية فعل الإنسان وأنكرت طائفة وجود الأعراض والفعل عرض. ولا على الفقيه إقامة البرهان على ثبوت خطاب الشرع وأن الله تعالى كلاماً قائماً بنفسه هو أمر ونهي، ولكن يأخذ ثبوت الخطاب من الله تعالى وثبوت الفعل من المكلف على سبيل التقليد وينظر في نسبة الفعل إلى الخطاب فيكون قد قام بمنتهى عمله. وكذلك الأصولي يأخذ بالتقليد من المتكلم أن قول الرسول حجة ودليل واجب الصدق، ثم ينظر في وجوه دلالاته وشروط صحته.

فكل عالم بعلم من العلوم الجزئية فإنه مقلد لا محالة في مبادئ علمه إلى أن يترقى إلى العلم الأعلى فيكون قد جاوز علمه إلى علم آخر⁽¹⁾

وهذا الذي يقوله الغزالي عن الفقيه والأصولي، هو تماماً ما فعله الشاطبي المقاصدي، فكما أن الفقيه أخذ مقدمة (نسبة فعل المكلف إلى خطاب الشرع) مسلمة من علم الكلام، مع وقوع الخلاف فيها، كذلك الشاطبي أخذ مقدمة (القول بالمصالح) مسلمة من نفس العلم، مع وقوع الخلاف فيها، وكما أن الفقيه، لا يطالب بإقامة (البرهان) على المقدمة بل تطلب في علم الكلام، فكذلك الشاطبي لا يطالب بإقامة (البرهان) عليها بل تطلب في علم الكلام.

وعليه فإن معنى (المسلمة) عند الشاطبي ترجع إلى هذا الإطلاق الأخير، لا إلى الأول، ولو فهمت على هذا النحو، لاندفع الإشكال الذي أورده الدكتور أحمد الريسوني، وهو قوله: (فقد وصف هذه المقدمة بأنها (مسلمة)، وهذا يعني أنه لا خلاف فيها. ومع ذلك فقد احتاج إلى القول: (وهذه دعوى لا بد من إقامة البرهان عليها صحة أو فساداً)). فالمسلمة هنا غير ما فهم الدكتور أحمد الريسوني.

(1) المستقصى: 7

فإن قيل: قوله (وليس هذا موضع ذلك) ثم تعرضه بعد ذلك إلى بيانها في قوله: (والمعتمد إنما هو أنا استقرينا الشريعة أنها وضعت لمصالح العباد) إلى أن قال: (وإذا دل الاستقراء على هذا، وكان في مثل هذه القضية مفيدا للعلم، فنحن نقطع بأن الأمر مستمر في جميع تفاصيل الشريعة) هو تعرض منه إلى إقامة البرهان على ما قال أن إقامة البرهان عليه ليس هذا موضعه، هذا خلف.

وهو الإشكال الذي عبر عنه الدكتور أحمد الريسوني بقوله: (ثم هو قد أقام البرهان فعلاً على صحة القضية وإن كان بإيجاز شديد. ولعله يشير إلى أن البراهين المفصلة للمسألة ستأتي مثبتة في مواضع أخرى من الكتاب)

قلنا الجواب عنه في تحديد معنى (البرهان) الذي يقصده الشاطبي في هذا السياق وذلك في:

2.1 مقصود الشاطبي ب(البرهان) على دعوى المقدمة الكلامية:

ومقصود الشاطبي بالبرهان يتبين بتحديد معنى (البرهان) ونقول إنه يطلق على وجه الإجمال بإطلاقين أيضاً:

الإطلاق الأول: كل دليل موصل إلى العلم القطعي وهو الذي احتكم إليه الدكتور أحمد الريسوني.

الإطلاق الثاني: وهو إطلاق خاص بالمناطقة: وهو (عبارة عن مقدمتين معلومتين تؤلف تأليفاً مخصوصاً بشرط مخصوص، فيتولد بينهما نتيجة. كقولنا كل جسم مؤلف وكل مؤلف حادث، فلزم أن كل جسم حادث)⁽¹⁾

وهذا المعنى الثاني للبرهان هو الذي نرجح أن الشاطبي قصده بعدة قرائن، وهي أنه ذكر (البرهان) في سياق الحديث عن مقدمة كلامية، فعبر باصطلاحات المناطقة والمتكلمين، حيث عبر (بالمقدمة الكلامية) ثم عبر (بالمسلمة) التي سبق بيان معناها، ثم عبر ب(دعوى)، والدعوى وهي مصطلح منطقي بحث يعني: (نسبة بين مفردين، إذا تحدى به المتحدي، ولم يكن عليه برهان، إن كان في مقابلة الخصم)⁽²⁾ ولذلك يطالب الخصم بالبرهان، لإقامة العلاقة القطعية بين مقدمات القياس،

(1) المستصفي: 42

(2) نفسه: 46

فدخول (البرهان) في مفهوم الدعوى دخول شرطي، بحيث إذا انعدم البرهان، كانت القضية مجرد (دعوى)، وإذا تحقق الاستدلال بالبرهان، تحولت الدعوى إلى مقدمة مسلمة قطعية.

فإذن لزوم البرهان في تعريف (الدعوى)، يدل على أن البرهان المقصود هنا ليس هو البرهان الذي يقصده الدكتور أحمد الريسوني وإنما ما سبق بيانه.

فالحاصل أن عبارات الشاطبي في هذا السياق من قبيل (مقدمة كلامية) و (مسلمة) و (دعوى) و (برهان) و (ليس هذا موضعها) اصطلاحات منطقية وكلامية ، ينبغي أن تبحث من خلال مفهومها عند أصحابها، لا أن تبحث بالمعنى التداولي العام الذي احتكم إليه الدكتور أحمد الريسوني، فالإشارة إلى القول بتناقض نصوص الشاطبي، مع أنها إن فهمت على الشرط الذي ذكر، ارتفع التناقض الظاهر، والله أعلم. هذا وجه.

ووجه آخر: وهو روح المسألة، وذلك بأن الشاطبي لم يقيم الدليل على (المقدمة المسلمة) في علم الكلام، التي ظن الدكتور أحمد الريسوني أنه أقام (البرهان) عليها، وإنما أقام الدليل على نوع آخر من التعليل المصلحي العام، الذي يرجع إليها، هو أساس نظرية المقاصد، من خلال استقراء تفاصيل الشريعة، تماما كما أخذ من جنس (الإرادة) الكلامية سابقا نوع (الإرادة التشريعية) فأقام الدليل عليها وترك النوع الثاني: وهو (الإرادة الخلقية القدريّة) موكولة إلى البحث الكلامي.

ونزيد المسألة بيانا فنقول: إن حديث المتكلمين عن هذه المقدمة المسلمة إنما يسلكون فيه المنهج العقلي، القائم على النفي والإثبات، إذ يفرضون أن خلق الخالق للخلق ووضعه للشريعة، إما أن يكون لمصلحة أو لا لمصلحة، والثاني، باطل لأنه يستلزم العبث على الباري تعالى المنزه عن العبث، وهو محال، فلم يبق إلا أنها للمصلحة، وهذه المصلحة إما أن تعود إلى الله أو إلى المكلف، وباطل أن تعود إلى الله، فلم يبق إلا رجوعها إلى المكلف.⁽¹⁾

فإلى هاهنا انتهى حظ المتكلم، حيث أثبت لنا بأدلة عقلية قطعية يقينية بمنهج السبر والتقسيم، أن وضع الشرائع إنما هو لمصالح العباد في العاجل والأجل، بقي تحديد نوع هذه المقاصد، وحقيقتها، وأقسامها، وغير ذلك من المباحث المتعلقة بها، وذلك حظ المقاصدي والأصولي، وذلك ما اعتنى به أبو إسحاق الشاطبي حيث انعطف عن (البرهان) الكلامي، كمنهج، إلى (الاستقراء المعنوي)

(1) ن. م: 293/2

كمنهج بديل، قصد إثبات أصل المصالح لكن بمعنى خاص للمصالح، لا بالمعنى العام الكلامي للمصالح، إذ قد أخذ مسلما وفرغ منه.

ونزيد المسألة بيانا فوق بيان فنقول: إن بحث المتكلمين لمسألة (التعليل بالمصالح) تختلف عن بحث الأصوليين والمقاصديين لها، حيث إن تناول المتكلمين لها تناول عقدي، تنبني عليه أحكام اعتقادية، وهي تنزيه الذات الإلهية عن العبث، وإثبات ما ينبغي إثباته له من الصفات، ونفي ما يجب تنزيهه عنه من الصفات، إذ لو فرض وضع الشرائع لغير مصلحة لاستلزم ذلك العبث في حق الذات الإلهية الكاملة وهو محال كما سبق.

نعم. له تعلق باستنباط الأحكام بوجه ما ضمني عرضي لازم، لكنه غير مقصود بالأصالة عند المتكلم، لأن موضوع علم الكلام هو إيراد الأدلة اليقينية للدفاع على صحة العقائد الدينية.

وأما تناول الفقهاء والأصوليين والمقاصديين لمسألة (التعليل بالمصالح) فليس الغرض منها بيان ما يجب في حق الله تعالى وما يستحيل وما يمكن، إذ ذلك موضوع المتكلم، وإنما من حيث هي أساس استنباط الأحكام الشرعية، إذ التشريع كله مندوبات وواجبات، مكروهات ومحرمات، ومباحات، يرجع إلى تحقيق المصالح، وفي هذا المعنى يقول أبو إسحاق الشاطبي: (تكاليف الشريعة ترجع إلى حفظ مقاصدها في الخلق، وهذه المقاصد لا تعدو ثلاثة أقسام: أحدها: أن تكون ضرورية، والثاني: أن تكون حاجية، والثالث: أن تكون تحسينية)⁽¹⁾

لا جرم أن الضروريات والحاجيات والتحسينيات، رأس المصالح وأمها. وتكاليف الشريعة بما هي أحكام إنما جاءت لتحقيقها.

وفي هذا المعنى يقول الشلبي: (فعلماء الكلام بحثوا فيه-التعليل- منعا وجوازا من جهة ما يلحق المولى جل وعلا منه من نقص أو كمال، والفقهاء والأصوليون، نظروا إليه من ناحية التشريع، وهل يصح أن يكون أصلا من أصوله أو لا يصح الاعتماد عليه في التفريع، بل الأمر قاصر على النصوص وما شابهها من إجماع وغيره)⁽²⁾ وهذا كلام مليح.

(1) م: 17/2

(2) تعليل الأحكام: 95

فإلى هذا المعنى الثاني (للتعليل بالمصالح) يشير الشاطبي بقوله: (والمعتمد إنما هو أنا استقرينا من الشريعة أنها وضعت لمصالح العباد)⁽¹⁾ وليس إلى المعنى الأول الذي ظنه الدكتور أحمد الريسوني، ومن ثم لا يكون هذا (برهاناً)، لأن المقدمة الكلامية شيء، والدليل الاستقرائي شيء آخر، ولعدم التمييز بين التعليل عند كل من المتكلمين والفقهاء والأصوليين والمقاصديين، أزعج أن الدكتور أحمد الريسوني ظن تعارضاً في كلام الشاطبي.

وذلك لأن البرهان الكلامي، تكون مقدماته عقلية، كقولهم في التدليل على وجود الباري تعالى: كل حادث لا بد له من محدث وهذا العالم حادث فلا بد له من محدث وهو (الله) سبحانه.

وإنما أخذ الشاطبي هذه المقدمة مسلمة، لأنها أسست في علم الكلام تأسيساً عقلياً، سبق بيانه، لا يمكن أن يردده عاقل، سواء كان يقبل الاحتكام إلى النصوص أو لا، وبعد أن أخذها مسلمة وأحال على أن البرهان عليها إنما هو في علم الكلام لمن أراد أن يطلها، ترقى عليها إلى نوع خاص من التعليل هو لازم عن هذه المقدمة الكلامية وهو ما يمكن أن نسميه (التعليل التشريعي)، أي المرتبط بالتشريع للأحكام.

وهذا نكون قد دفعنا التعارض الظاهري عن كلام الشاطبي رحمه الله تعالى، كما نكون قد بينا أصلية علم الكلام بالنسبة لعلم المقاصد في مسألة المصالح، فالله نرجوا التوفيق والسداد والحمد لله رب العالمين.

(2) في تحليل أفكار المقدمة الكلامية:

بعد تحليل أفكار المقدمة الكلامية، سجل أستاذنا الدكتور عبد الحميد العلمي استنباطات فريدة لخصها في الأمور التالية:

الأمر الأول: تنصيبه-يعني الشاطبي- على أن الشروع في الحديث عن المقاصد محتاج إلى مقدمة في التعليل، وهذا ملحظ يزكي ما ذهب إليه من أمر التحقق بالمقاصد موقوف على النظر في الحكم والمصالح.

(1) م: 12/2

الأمر الثاني: ذهابه إلى أن احتياج الموضوع للتعليل يستدعي التسليم بأن وضع الشرائع إنما هو لمصالح العباد في العاجل والأجل معا.

الأمر الثالث: قوله بأن قيام المعارض في التسليم يحتاج إلى إقامة دعوى والبرهنة عليها صحة وفسادا، وليس هذا موضع ذلك، وقد وقع الخلاف فيها في علم الكلام.

الأمر الرابع: نقله عن الرازي في امتناع القول بالتعليل.

الأمر الخامس: إخباره عن تراجع الرازي عن رأيه عندما اضطره الأمر إلى القول بالعلّة في القياس.

الأمر السادس: إعرابه عن رأيه القاضي بقبول القول بالتعليل مبينا أن مستنده فيه هو الاستقراء الذي (لا ينازع فيه الرازي ولا غيره)

الأمر السابع: إنهاؤه هذه المقدمة بإعرابه عن اطمئنانه التام للقول بالتعليل. جاء في الموافقات: (وإذا دل الاستقراء على هذا وكان في مثل هذه القضية مفيدا للعلم، فنحن نقطع بأن الأمر مستمر في جميع تفاصيل الشريعة)⁽¹⁾

كل هذه الاستنباطات التي جاد بها قلم أستاذنا إنما هو متفرع عن (مقدمة كلامية)، وكل هذا يزيدنا اطمئنانا أن المادة الكلامية تشكل نواة الفكر المقاصدي عند الشاطبي.

وبهذا يكون قد نجز كلامنا في المادة الكلامية، وبعدها المادة الفقهية وهي في:

(1) منهج الدرس الدلالي عند الإمام الشاطبي: 300-303 بتصرف

المطلب الثالث: في الفقه

قد لا أغالي إن قلت: إن مادة الفقه في استمداد علم المقاصد عند الشاطبي تضاهي المادة الأصولية وتنافسها، نعم إن الشاطبي لم يصرح بها تصريحه بمادة الأصول، كما في طرق الكشف عن المقاصد، بيد إن إعماده على المادة الفقهية من بداية الموافقات إلى آخره، خاصة في كتاب المقاصد، جعلنا ندرجها في مصاف المواد الصلبية الذاتية.

ومما يؤكد صلبية المادة الفقهية عند الشاطبي عده لها ضمن المواد المستقرة لإفادة العموم المعنوي حيث كتب يقول: (إن لم يكن العموم مكررا ولا مؤكدا ولا منتشرا في أبواب الفقه؛ فالتمسك بمجرد فيه نظر)⁽¹⁾ وبمفهوم المقابلة، إذا كان العموم منتشرا في أبواب الفقه فلا نظرفيه، وهذا مما يدل على القيمة الاستقرائية للمادة الفقهية.

وقوله أيضا بعد التدليل على أصل الحاجيات والتحسينيات كما سيأتي: (والاعتبار في أبواب الفقه يبين ذلك)⁽²⁾

وقوله أيضا في سياق الحديث عن المسببات وهي المقاصد والغايات: (فمن التفت إلى المسببات من حيث كانت علامة على الأسباب في الصحة أو الفساد (...)) فقد حصل على قانون عظيم يضبط به جريان الأسباب على وزان ما شرع، أو على خلاف ذلك (...) وهو أصل عام في الفقه وسائر الأحكام العاديات والتجريبيات، بل الالتفات إليها من هذا الوجه نافع في جملة الشريعة جدا، والأدلة على صحته كثيرة جدا، وكفى بذلك عمدة أنه الحاكم بإيمان المؤمن، وكفر الكافر، وطاعة المطيع، وعصيان العاصي، وعدالة العدل، وجرحه المجرم، وبذلك تنعقد العقود وترتبط المواثيق، إلى غير ذلك من الأمور، بل هو كلية التشريع، وعمدة التكليف بالنسبة إلى إقامة حدود الشعائر الإسلامية الخاصة والعامة)⁽³⁾

(1) م: 70/4

² م: 109/1

³ م: 368-367 / 1

وواضح من خلال هذا النص، أن هذا الأصل إنما تقرر لدى الشاطبي من خلال استقراء الأحكام الفقهية الجزئية، والنظر في غاياتها ومسبباتها. حتى انتظم له من مجموع ذلك أصل كلي هو الالتفات إلى المسببات بالمعنى المؤدي إلى الحكم على الأسباب صحة وفسادا.

وقوله في القصد التعبدى والامتنالي في سياق الاستدلال على ضرورة اتباع قوانين الشريعة في التصوف والسلوك: (وفروع الفقه في المعاملات شاهدة هنا كشهادة العادات، فالموضع مقطوع به في الجملة. وإذا ثبت هذا، فما ظهر في الخارقة من استقامة أو اعوجاج، فمندسوب إلى الرياضة المتقدمة، والنتائج تتبع المقدمات بلا شك، فصار الحكم التكليفي متعلقا بالخوارق من جهة مقدماتها، فلا تسلم لصاحبها، وإذ ذاك لا تخرج عن النظر الشرعي)¹

وإنما كان الموضوع مقطوعا به عند الشاطبي نظرا لاستقراءه لهذا الأصل في فروع الفقه الكثيرة، وذلك لأنه إنما بنى قاعدته التربوية وهي (ضرورة رجوع التصوف والسلوك إلى القوانين الشرعية) بعد استقراء فروع الفقه في معظمها، بحيث وجد أنه ما من فرع فقهي إلا والشريعة حاکمة عليه، فإذن هي حاکمة على سلوك أرباب التصوف أيضا، لأن سلوكهم لا يخرج عن التعبد والامتنال بحال.

وقوله أيضا متحدثا عن الكليات الثلاث: الضرورية والحاجية والتحسينية: (ولم يعتمد الناس في إثبات قصد الشارع في هذه القواعد على دليل مخصوص، ولا على وجه مخصوص، بل حصل لهم ذلك من الظواهر والعمومات، والمطلقات والمقيدات، والجزئيات الخاصة، في أعيان مختلفة، ووقائع مختلفة، في كل باب من أبواب الفقه، وكل نوع من أنواعه، حتى ألفوا أدلة الشريعة كلها دائرة على الحفظ على تلك القواعد، هذا مع ما يضاف إلى ذلك من قرائن أحوال منقولة وغير منقولة)⁽²⁾ فقد عد من جملة الأدلة المثبتة للقواعد الثلاث استقراء جزئيات الأبواب الفقهية وتفصيلها.

هذا إلى جانب نصوص كثيرة تبين بوضوح وجلاء أهمية وصلبية المادة الفقهية في استمداد المقاصد الشرعية.

¹ م: 481/2

(2) م: 82/2

ومن النصوص الإجرائية التنزيلية، التي توضح حضور المنهج الاستقرائي المعنوي عند الشاطبي في الفقه، قوله في سياق الحديث عن قاعدة رفع الحرج: (فكذلك إذا فرضنا أن رفع الحرج في الدين مثلا مفقود فيه صيغة عموم؛ فإننا نستفيد من نوازل متعددة خاصة، مختلفة الجهات متفقة في أصل رفع الحرج، كما إذا وجدنا التيمم شرع عند مشقة طلب الماء، والصلاة قاعدا عند مشقة القيام، والقصر والفطر في السفر، والجمع بين الصلاتين في السفر والمرض والمطر، والنطق بكلمة الكفر عند مشقة القتل والتأليم، وإباحة الميتة وغيرها عند خوف التلف الذي هو أعظم المشقات، والصلاة إلى أي جهة كانت لعسر استخراج القبلة، والمسح على الجبائر والخفين لمشقة النزاع ورفع الضرر، والعفو في الصيام عما يعسر الاحتراز منه من المفطرات كغبار الطريق ونحوه، إلى جزئيات كثيرة جدا يحصل من مجموعها قصد الشارع لرفع الحرج؛ فإننا نحكم بمطلق رفع الحرج في الأبواب كلها، عملا بالاستقراء، فكأنه عموم لفظي، فإذا ثبت اعتبار التواتر المعنوي؛ ثبت في ضمنه ما نحن فيه⁽¹⁾)

وواضح أن كل هذه الاستقراءات إنما هي استقراءات فقهية، تضافرت على معنى واحد أفادت فيه القطع، مما يعني حضور المادة الفقهية بقوة وغزارة في استمداد المقاصد الشرعية.

وإذا كانت قاعدة رفع الحرج ترجع إلى رتبة (الحاجيات) ضمن السلم المقاصدي، فلنردفها بهذا المثال المتعلق بالاستدلال على رتبة (الحاجيات) الذي يبين هو الآخر أهمية المادة الفقهية في استقراء المقاصد الكلية.

قال رحمه الله: (أما الحاجيات، فمعناها أنها مفتقر إليها من حيث التوسعة ورفع الضيق المؤدي في الغالب إلى الحرج والمشقة اللاحقة بفوت المطلوب، فإذا لم تراخ دخل على المكلفين- على الجملة الحرج والمشقة، ولكنه لا يبلغ مبلغ الفساد العادي المتوقع في المصالح العامة، وهي جارية في العبادات، والعادات، والمعاملات، والجنايات:

ففي العبادات: كالرخص المخففة بالنسبة إلى لحوق المشقة بالمرض والسفر، وفي العادات كإباحة الصيد والتمتع بالطيبات مما هو حلال، مأكلا ومشربا وملبسا ومسكنا ومركبا، وما أشبه ذلك، وفي المعاملات، كالقراض، والمساواة، والسلم، وإلقاء التوابع في العقد على المتبوعات، كثمرة الشجر،

(1) م: 4/ 58

ومال العبد، وفي الجنايات، كالحكم باللوث، والتدمية، والقسامة، وضرب الدية على العاقلة، وتضمنين الصناعات، وما أشبه ذلك⁽¹⁾

فقد بدأ رحمه بتحديد معنى الحاجيات، ثم ثنى ببيان الأبواب الفقهية التي يتجلى فيها هذا المعنى، أعني معنى الحاجة الموجب للتيسير والرفق، وذكر من ذلك الأبواب الفقهية التالية: (العبادات، والعادات، والمعاملات، والجنايات) ثم أخذ يمثل لكل باب من هذه الأبواب الفقهية، وهذا يدل على صلبة المادة الفقهية، إذ إن حضور معنى (رتبة الحاجيات) لا يتجلى إلا في الفقهيات، الأمر الذي يتطلب استقراء أوليا للمادة الفقهية قصد استمداد المقاصد الشرعية.

من خلال تتبعنا لتوظيف المادة الفقهية عند الشاطبي يمكن أن نحصي أهم مقاصدها فيما يلي:

أولاً: كثرة استعماله لأقوال المذاهب الفقهية، وأسماء أرباب المذاهب، كأبي حنيفة ومالك والشافعي وأحمد، بيد أن الذي ينبغي أن نشير إليه أن توظيفه لأقوال أرباب هؤلاء المذاهب وأسمائهم، لم يكن على سبيل التمثيل للقاعدة، كما هو شأن الأصولي؛ لا يأتي بالأمثلة الفقهية إلا لتوضيح القاعدة الأصولية، وإنما كان توظيفاً استقرائياً، غرضه الأساس تأسيس الكلية الشرعية المقاصدية، كما سبق التمثيل له بأصل التيسير ورفع الحرج.

ثانياً: توظيفه الكثير لأقوال أتباع المذاهب، ونشير هاهنا إلى نقوله الكثيرة عن أبي حامد الغزالي وأبي بكر بن العربي، من حيث هم فقهاء لا من حيث هم أصوليون.

ثالثاً: كثرة استعماله للمصطلحات والأمثلة التي تنتهي إلى المجال الفقهي؛ كالصلاة، والزكاة، والصيام، والحج، والزواج، والطلاق، والمعاملات؛ والبيع، والقرض، والقراض، والسلم، والمساقاة، والصدقة، والقربات، والشهادة، والإمامة، والندور، والوفاء، والحدود، والقصاص، والتعازير، والقتل، والسرقه، واللوث، والتدمية، والقسامة، وستر العورة، وإزالة النجاسة، وآداب الأكل والشرب واللباس، إلى غير ذلك من المصطلحات التي لا تحصى كثرة.

من خلال كل ما سبق يمكن القول على سبيل الاطمئنان: إن المادة الفقهية مادة صلبة في استمداد المقاصد الشرعية، كما أن حضورها لازم الشاطبي من أول الموافقات إلى آخره، لأن حضورها

(1) م: 22-21

كان تابعا للاستقراء المعنوي، ومعلوم أن الاستقراء المعنوي لازم الشاطبي في الموافقات كلها، فإذن لا بد وأن تكون المادة الفقهية منتشرة في كتاب الموافقات من أوله إلى آخره.

هذا مع أننا لم نطل الكلام كثيرا حول هذه المادة، وذلك لأن مثل هذه الإشارات نحسبها كافية في هذا السياق، لأن الشاطبي استخدمها بواسطة الاستقراء المعنوي، وتقديمنا لمثالي (التيسير ورفع الحرج) وأصل (الحاجيات) نحسبهما كافيين لتنزل على وفقهما باقي الأمثلة، من خلال الاستقراءات الفقهية، والاستقراءات ذات الأصل التربوي السلوكي إذ بنفس المنهج، تحدث الشاطبي عن الضروريات والحاجيات والتحسينيات، والمشقة، والرخصة والعزيمة، وقصد التعبد والامتنال، وقصد المكلف وغير ذلك من مسائل المقاصد.

المطلب الرابع: في علم أصول الفقه

أصول الفقه إذا أطلقت في هذا السياق باعتبارها مادة لعلم المقاصد، فإنها تعني: أدلة الفقه الإجمالية، وهي الكتاب والسنة والإجماع والقياس.

فأما الكتاب والسنة فقد سبقا، وليس فقط أصلا الفقه والفروع، وإنما أصلا الشريعة كلها.

وأما الإجماع فلم يتعرض له الشاطبي إلا عرضا لأن فكرته التجديدية قامت على استقراء نصوص الكتاب والسنة أساسا.

وأما القياس فهو الذي بقي بين أيدينا بعد هذه القسمة وهو الذي صرح به في مواضع، أشار إليه في طرق الكشف عن المقاصد، فلنتعرض أولا لطرق الكشف عن المقصد الشرعي لما لها من علاقة قوية بمادة علم المقاصد.

أولا: طرق الكشف عن المقصد الشرعي:

وقد تحدث الشاطبي عن أربعة طرق منها ونحن نعرضها هاهنا مختصرة لأن الغرض بيان واحدة منها على وجه الخصوص وهي المتعلقة بالقياس، وقد ذكر الشاطبي أن مقصود الشارع يعرف من جهات وهي:

الجهة الأولى: مجرد الأمر والنهي الابتدائي التصريحي:

وفيه قيدان: القيد الأول أن يكون ابتدائياً: ومعنى ذلك أنه مقصود لذاته لا لغيره احترازاً عن الأمر والنهي المقصود به غيره، وذلك كقوله تعالى ﴿فَاسْعَوْا إِلَىٰ ذِكْرِ اللَّهِ وَذَرُوا الْبَيْعَ﴾⁽¹⁾ فهذه الآية جمعت أمراً ابتدائياً مقصوداً لذاته، وأمراً غير ابتدائي مقصوداً لغيره، فقوله تعالى (فاسعوا) أمر ابتدائي المقصود منه السعي لذاته من خلال الآية، وقوله تعالى (وذروا) أمر بترك البيع ولكنه ليس ابتدائياً، وإنما هو راجع إلى السعي، لأن من شأن الانشغال بالبيع أن يفوت السعي إلى الجمعة.⁽²⁾

القيد الثاني كونه تصريحياً: وذلك احترازاً عن الأمر والنهي الضمني، الذي ليس بمصرح به، وهذا تنبيه من الشاطبي على بعض المسائل العقلية المنطقية التي أدخلها الأصوليون في أصول الفقه، وذلك كاعتبار الأمر بالشئ نهياً عن ضده، أو النهي عن الشئ أمراً بواحد من أضداده، ومجرد الصيغة لا تعطي هذه الأمور، ونحن نتحدث عن المقاصد المأخوذة من الصيغة، ولغة العرب لا يفهم منها هذا، وإن سلم فإنما يكون بالقصد الثاني لا الأول، وحديثنا إنما عن المقاصد الأول، لأن المسلك المتبع هاهنا هو لغة العرب الابتدائية الصريحة. نعم لو نزلنا إلى المسلك الثاني المتعلق بالعلل لأمكن ذلك، لكننا هاهنا إنما نتحدث عن مسلك خاص لا يسمح بهذه الأمور.⁽³⁾

الجهة الثانية: اعتبار علة الأمر والنهي:

ومعناه معرفة لماذا أمر الشارع بهذا الفعل؟ ولماذا نهى عن هذا الآخر؟ والعلة إما أن تكون معلومة أو لا، فإن كانت معلومة اتبعت؛ فحيث وجدت وجد مقتضى الأمر والنهي من القصد أو عدمه؛ كالنكاح لمصلحة التناسل، والبيع لمصلحة الانتفاع بالمعقود عليه، والحدود لمصلحة الازدجار.

(وتعرف العلة هنا بمسالكها المعلومة في أصول الفقه، فإذا تعينت؛ علم أن مقصود الشارع ما اقتضته تلك العلة من الفعل أو عدمه، ومن التسبب أو عدمه، وإن كانت غير معلومة؛ فلا بد

(1) سورة الجمعة: الآية 9

(2) ن. م: 134/3

(3) ن. م: 135/3 ون. أيضاً تهذيب الموافقات، محمد بن حسين الجيزاني: 206

من التوقف عن القطع على الشارع أنه قصد كذا أو كذا⁽¹⁾؛ إلا أن التوقف هنا له وجهان من النظر:

أحدهما: أن لا يتعدى المنصوص عليه في ذلك الحكم المعين أو السبب المعين؛ لأن التعدي مع الجهل بالعلة تحكم من غير دليل، وضلال على غير سبيل، ولا يصح الحكم على زيد بما وضع حكما على عمرو، ونحن لا نعلم أن الشارع قصد الحكم به على زيد أو لا؛ لأننا إذا لم نعلم ذلك أمكن أن لا يكون حكما عليه، فنكون قد أقدمنا على مخالفة الشارع؛ فالتوقف هنا لعدم الدليل.⁽²⁾

والثاني: أن الأصل في الأحكام الموضوعة شرعا أن لا يتعدى بها محالها حتى يعرف قصد الشارع لذلك التعدي⁽³⁾؛ لأن عدم نصبه دليلا على التعدي دليل على عدم التعدي إذ لو كان عند الشارع متعديا لنصب عليه دليلا، ووضع له مسلكا، ومسالك العلة معروفة، وقد خبر بها محل الحكم؛ فلم توجد له علة يشهد لها مسلك من المسالك؛ فصح أن التعدي لغير المنصوص عليه غير مقصود للشارع.

وهذا من أعظم مسالك الكشف عن المقصد الشرعي، ولذلك وجب أن نقف معه بشيء من التفصيل والتحليل وذلك بعد بينان المسلكين المتبقيين.⁽⁴⁾

الجهة الثالثة: المقاصد الأصلية والتابعة:

وذلك بأن للشارع في شرع الأحكام العادية والعبادية مقاصد أصلية ومقاصد تابعة.

مثال ذلك النكاح؛ فإنه مشروع للتناسل على المقصد الأول، ويلييه طلب السكن والازدواج، والتعاون على المصالح الدنيوية والأخروية؛ من الاستمتاع بالحلل، والنظر إلى ما خلق الله من المحاسن في النساء، والتجمل بجمال المرأة، أو قيامها عليه وعلى أولاده منها أو من غيرها أو إخوته، والتحفظ من

(1) هذا النص هو الذي يحيلنا إلى أهمية مسالك التعليل في الكشف عن المقاصد، وهو يبين أن المقاصد أعم من مجرد المصالح المفهومة عقلا، إذ معرفة كون النص معللا بمسالك، يعني أن من مقاصد الشارع أن يؤخذ هذا النص مع علته، وأن حكمه المستنبط ملزم للمكلف، كما أن من مقاصد الشارع تعديته إلى غيره قياسا، فدل على أن المقاصد أوسع مفهوما عند الشاطبي.

(2) م: 3/ 135

(3) مجرد نصب الشارع للأحكام عللا عليها، دليل على أنه قصد تعديته ذلك الحكم إلى الفرع، بدليل أن الصحابة أعملوا القياس، وأجمع العلماء على العمل بالقياس، وهذا دليل على أن الشارع قصد تعديته الأحكام المعللة إلى فروعها.

(4) م: 3/ 136، ون. أيضا تهذيب الموافقات، محمد بن حسين الجيزاني: 206

الوقوع في المحذور من شهوة الفرج ونظر العين، والازدياد من الشكر بمزيد النعم من الله على العبد، وما أشبه ذلك فجميع هذا مقصود للشارع من شرع النكاح؛ فمنه منصوص عليه أو مشار إليه، ومنه ما علم بدليل آخر ومسلك استقرئ من ذلك المنصوص، وذلك أن ما نص عليه من هذه المقاصد التوابع هو مثبت للمقصد الأصلي، ومقو لحكمته، ومستجلب لتوالي التراحم والتواصل والتعاطف، الذي يحصل به مقصد الشارع الأصلي من التنازل.⁽¹⁾

الجهة الرابعة: سكوت الشارع:

مما يعرف به مقصد الشارع: السكوت عن شرع التسبب، أو عن شرعية العمل مع قيام المعنى المقتضي له، وبيان ذلك أن سكوت الشارع عن الحكم على ضربين:

أن يسكت عنه لأنه لا داعية له تقتضيه، ولا موجب يقدر لأجله؛ كالنوازل التي حدثت بعد رسول الله صلى الله عليه وسلم؛ فإنها لم تكن موجودة ثم سكت عنها مع وجودها.

أن يسكت عنه وموجبه المقتضي له قائم، فلم يقرر فيه حكم عند نزول النازلة زائد على ما كان في ذلك الزمان؛ فهذا الضرب السكوت فيه كالنص على أن قصد الشارع أن لا يزداد فيه ولا ينقص؛ لأنه لما كان هذا المعنى الموجب لشرع الحكم العملي موجودا ثم لم يشرع الحكم دلالة عليه؛ كان ذلك صريحا في أن الزائد على ما كان هنالك بدعة زائدة، ومخالفة لما قصده.⁽²⁾

تلك إذن هي المسالك أو الجهات أو الطرق الأربعة التي تحدث عنها الشاطبي، والتي بها يعرف ما هو مقصود للشارع مما هو غير مقصود، وقد تنبه الدكتور أحمد الريسوني إلى أهمية الاستقراء المعنوي باعتباره مسلكا أساسيا في الكشف عن المقاصد، وخصه بفقرة معتبرا إياه مسلكا خامسا يضاف إلى المسالك الأربعة عند الشاطبي، وقد أشبعنا فيه القول في مادة الكتاب والسنة فلا نطول بذكره، ونحيل في هذا السياق على جميل صنيعة⁽³⁾.

(1) م: 139/3 ون. أيضا تهذيب الموافقات، محمد بن حسين الجيزاني: 207

(2) م: 157/3 ون. أيضا تهذيب الموافقات، محمد بن حسين الجيزاني: 209

(3) ن. نظرية المقاصد: 283، كما أن للدكتور نعمان جعيم مؤلفا خاصا ب (طرق الكشف عن مقاصد الشارع) تناول فيه بالتفصيل الدقيق ما يعرف به مقصود الشارع مستثمرا ما كتب في تاريخ هذا العلم.

وبعد بيان مسالك الكشف عن المقصد الشرعي نعود إلى المسلك الثاني وهو اعتبار علل الأمر والنهي ونخصه بفقرة تكرر عليه بالبيان نسميها (مسالك التعليل) وذلك في:

ثانياً: مسالك التعليل:

بعد بيان أصل التعليل في المقدمة الكلامية عند الشاطبي، نأتي إلى تفصيل القول في ماهية هذا التعليل (القياسي)، وأنواعه، وذلك لأن هذا التعليل يختلف باختلاف مسالكه، فمنه ما يفهم من مجرد الصيغة، ومنه ما يفهم من جهة ترتيب الحكم على الوصف المصلحة المناسب في نظر العقول، ومنه ما يعرف من جهة الأشباه والنظائر.

هذا مجمل الكلام في مسالك التعليل وإليك التفصيل:

تحدث الشاطبي في المسلك الثاني من مسالك الكشف عن المقصد الشرعي، عن اعتبار علل الأمر والنهي، وأشار إلى أن هذه العلل تعرف بمسالكها المعروفة في أصول الفقه، ونحن نتقصى هذه المسالك ذكراً وتحليلاً، مبينين أوجه ارتباط المقاصد بها فنقول:

اختلفت عبارات الأصوليين في استقصاء هذه المسالك والتعبير عنها، فهناك من ذكر المقبول منها وأعرض عن المردود ولم يتعرض له إلا بالنقض والرد، وهناك من ذكر الكل مبيناً المتفق على قبوله، والمتفق على رده، والمختلف في قبوله أو رده، وهي على الجملة أحد عشر مسلكاً: (الإجماع، والنص، والإيماء والتنبيه، والمناسبة، والشبه، والسبر والتقسيم، وتنقيح المناط، والدوران، والطرء، والعكس، وتحقيق المناط) ولتناول كل واحدة بالتعريف والتمثيل مبينين أوجه استفادة المقاصد منها.

المسلك الأول: الإجماع

وهو مقدم في الرتبة على ظواهر النصوص، لأنه لا يتطرق إليه احتمال النسخ، ومنهم من قدم الكلام على النص لشرفه.

وهو نوعان: إجماع على علة معينة، كتعليل ولاية المال بالصغر. وإجماع على أصل التعليل وإن اختلفوا في عين العلة، كإجماع السلف على أن الربا في الأوصاف الأربعة معلن، واختلفوا في أن العلة ماذا؟

ومثاله: تقديم الأخ للأبوين على الأخ من الأب في الميراث، لامتزاج النسبين، فيقاس عليه ولاية النكاح وغيرها، فإنها أثرت في الإرث إجماعاً ولكن في غيره لوجود العلة فيه.

ومن ذلك أيضاً: إجماعهم على أن الغصب هو علة ضمان الأموال، فيقاس عليه السارق وجميع الأيدي الغاصبة، وإجماعهم على أن البكر الصغيرة مولى عليها في النكاح، فقاس عليها أبو حنيفة الثيب الصغيرة.⁽¹⁾

المسلك الثاني النص:

وذلك إنما يستفاد من صريح النطق أو من الإيماء، أو من التنبيه على الأسباب وهي ثلاثة أضرب:

الضرب الأول: الصريح:

وذلك أن يرد فيه لفظ التعليل كقوله: لكذا أو لعلّة كذا أو لأجل كذا أو لكي لا يكون كذا وما يجري مجراه من صيغ التعليل مثل قوله تعالى: ﴿كَفَى لَّا يَكُونُ دُولَةً بَيْنَ الْأَغْنِيَاءِ مِنْكُمْ﴾⁽²⁾ وقوله: ﴿مِنْ أَجْلِ ذَٰلِكَ كَتَبْنَا عَلَىٰ بَنِي إِسْرَءِيلَ أَنَّهُ مَن قَتَلَ نَفْسًا بِغَيْرِ نَفْسٍ أَوْ فَسَادٍ فِي الْأَرْضِ فَكَأَنَّمَا قَتَلَ النَّاسَ جَمِيعًا وَمَنْ أَحْيَاهَا فَكَأَنَّمَا أَحْيَا النَّاسَ جَمِيعًا﴾⁽³⁾ وقوله تعالى: ﴿ذَٰلِكَ بِأَنَّهُمْ شَاقُوا اللَّهَ وَرَسُولَهُ﴾⁽⁴⁾ وقوله عليه السلام: «إنما جعل الاستئذان لأجل البصر»⁽⁵⁾ وقوله: «إنما نهيتكم لأجل الدافعة»⁽⁶⁾ فهذه صيغ التعليل إلا إذا دل دليل على أنه ما قصد التعليل فيكون مجازاً كما يقال: لم فعلت؟ لأنني أردت أن أفعل فهذا لا يصلح أن يكون علة فهو استعمال اللفظ في غير محله.

(1) البحر المحيط، الزركشي: 234/7

(2) سورة الحشر، الآية: 7

(3) سورة المائدة، الآية: 34

(4) سورة الأنفال، الآية: 13

(5) صحيح البخاري، باب الاستئذان من أجل البصر، حديث رقم: 6241، 54/8

(6) صحيح مسلم، باب: بيان ما كان من النهي عن أكل لحوم الأضاحي بعد ثلاث في أول الإسلام، وبيان نسخه وإباحته إلى متى شاء، حديث رقم: 1561/3، 1971/28.

الضرب الثاني: الإيماء والتنبيه على العلة⁽¹⁾:

وذلك كقوله - عليه السلام - لما سئل عن الهرة: «إنها من الطوافين عليكم أو الطوافات»⁽²⁾ فإنه وإن لم يقل؛ لأنها أو لأجل أنها من الطوافين لكن أوماً إلى التعليل؛ لأنه لو لم يكن علة لم يكن ذكر وصف الطواف مفيداً فإنه لو قال: إنها سوداء أو بيضاء لم يكن منظوماً إذا لم يرد التعليل وكذلك قوله: «فإنه يحشر يوم القيامة ملبياً»⁽³⁾ وقوله جل جلاله: (إنما يريد الشيطان أن يوقع بينكم العداوة والبغضاء)⁽⁴⁾ فإنه بيان لتعليل تحريم الخمر حتى يطرد في كل مسكر.

الضرب الثالث: الإيماء والتنبيه على الأسباب:

(1) تحدث الإمام بدر الدين الزركشي تحت الإيماء بنوعيه (الإيماء على العلل والأسباب) عن تسعة أنواع نلخصها كما يلي:
النوع الأول: تعليق الحكم على العلة بالفاء، كقوله تعالى: (والسارق والسارقة فاقطعوا أيديهما) المائدة: 38.
النوع الثاني: ذكر الوصف بجانب الحكم يفيد العلية: كما في حديث الأعرابي الدال على أن وصف الوقاع علة الإعتاق.
النوع الثالث: التمييز بين حكمين بوصف يشعر بالعلية كقوله عليه السلام: (للراجل سهم ولل فارس سهمان).
النوع الرابع: ذكر أمر عقب أمر لو لم يعلل به الحكم المذكور لكان عرياً عن الفائدة، كذكر درء البيع في سورة الجمعة عقب السعي. فأوماً إلى أن النهي عن البيع معلل بالسعي، لأنه شاغل عن الصلاة.
النوع الخامس: ربط الحكم باسم مشتق، كقوله عليه السلام: (لا تبيعوا الطعام بالطعام) ومنه أخذ الشافعية لتعليل الأصناف الربوية بالطعمية.
النوع السادس: ترتب الحكم على الوصف بصيغة الشرط والجزاء كقوله تعالى: (ومن يتق الله يجعل له مخرجاً) الطلاق: 2، فأوماً إلى أن التقوى علة المخرج.

النوع السابع: تعليل عدم الحكم بوجود مانع كقوله تعالى: (ولو بسط الله الرزق لعباده لبغوا في الأرض) الشورى: 27.
النوع الثامن: إنكاره تعالى على من زعم أنه لم يخلق الخلق لفائدة، (أفحسبتم أنما خلقناكم عبثاً) المؤمنون: 115.
النوع التاسع: إنكاره سبحانه أن يسوي بين المختلفين ويفرق بين المتماثلين، فالأول كقوله تعالى (أفنجعل المسلمين كالمجرمين) القلم: 35، والثاني كقوله تعالى: (والمؤمنون والمؤمنات بعضهم أولياء بعض) التوبة: 71. انظرها مفصلة في البحر المحيط: (260-251/7) و ملخصة في: إرشاد الفحول: 706-709

(2) موطأ مالك، باب الوضوء بسؤر الهرة، حديث رقم: (90)، 54/1 ومسنند أحمد، حديث رقم (5296). والجامع الصحيح للترمذي، حديث رقم: (92)، وسنن أبي داود، حديث رقم: (75). وسنن النسائي الكبرى، حديث رقم: (68). وسنن ابن ماجه، حديث رقم: (367).

(3) صحيح البخاري، باب كيف يكفن المحرم، حديث رقم: 1267-1268، 76/2، وصحيح مسلم، حديث رقم: 1206/93

(4) سورة المائدة، الآية: 91

وذلك بالتنبيه على الأسباب بترتيب الأحكام عليها بصيغة الجزاء والشرط وبالفاء التي هي للتعقيب والتسبيب كقوله عليه السلام: «من أحيا أرضاً ميتة فهي له»⁽¹⁾ وقوله تعالى: ﴿وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ قَاتِفَتَا أَصَابَهُمَا جَزَاءُ بِمَا كَسَبَا نَكَالًا مِّنَ اللَّهِ﴾⁽²⁾

وقوله سبحانه: ﴿الزَّانِيَةُ وَالزَّانِي فَاجْلِدُوا كُلَّ وَاحِدٍ مِّنْهُمَا مِائَةَ جَلْدَةٍ﴾⁽³⁾ وقوله تعالى: ﴿قَلَّمَ تَجِدُوا مَاءً فَتَيَمَّمُوا صَعِيدًا طَيِّبًا﴾⁽⁴⁾

وبهذا يكون قد نجز الكلام في النص مع الإيماء، هذا الأخير الذي يعتبره بعض الأصوليين مسلكاً خاصاً، والبعض منهم يرجعه إلى النص، فإن أرجعوه إلى النص قسموا النص إلى صريح وغير صريح، فالصريح هو الذي صرح فيه بألفاظ التعليل كـ (من أجل ذلك، ولعلة كذا، ولسبب كذا...) وغير الصريح؛ وتحت هذا القسم يتحدثون عن الإيماء.

وإن لم يرجعوه-يعني الإيماء- إلى النص⁽⁵⁾ عنوا بمسلك النص الصريح أو الظاهر في التعليل فقط، دون الإيماء.

هذا تمام القول في النص مع الإيماء وبعده:

المسلك الثالث: المناسبة:

وهي أهم مسالك التعليل وأعقدها، وقد صنفها الإمام الزركشي ضمن الطرق المعقولة، ويعبر عنها بـ (الإحالة) وبـ (المصلحة) وبـ (الاستدلال) وبـ (رعاية المقاصد) ويسمى استخراجها (تخريج المناط) لأنه إبداء مناط الحكم، وهي عمدة كتاب القياس وغمرته ومحل غموضه ووضوحه⁽⁶⁾

(1) موطأ مالك، باب إحياء الأرض بإذن الإمام أو بغير إذن الإمام، رقم الحديث: 833، 295/1، صحيح البخاري، باب من أحيا أرضاً مواتاً، 106/3.

(2) سورة المائدة، الآية: 40

(3) سورة النور، الآية: 2

(4) سورة المائدة، الآية: 7

(5) هذا من حيث تقسيم المسالك لا غير وإلا فإنه يرجع قطعاً إلى النص.

(6) ن. البحر المحيط: 262/7

1) في تعريف المناسب:

1.1) تعريف أبي زيد الدبوسي:

قال في تعريفه: (هو ما لو عرض على العقول تلقته بالقبول)⁽¹⁾

2.1) تعريف الغزالي:

قال في تعريفه: (المناسب هو استدعاء المعنى المصلحة للحكم واقتضاؤه له)⁽²⁾

وقال أيضا: (المعاني المناسبة ما تشير إلى وجوه المصالح وأماراتها)⁽³⁾

وقال أيضا: (المراد بالمناسب: ما هو على منهاج المصالح بحيث إذا أضيف الحكم إليه انتظم مثاله قولنا: حرمت الخمر؛ لأنها تزيل العقل الذي هو مناط التكليف وهو مناسب لا كقولنا: حرمت؛ لأنها تقذف بالزبد؛ أو لأنها تحفظ في الدن فإن ذلك لا يناسب)⁽⁴⁾

3.1) تعريف الرازي:

قال في المحصول: (ذكروا في تعريف المناسب شيئين: الأول أنه الذي يفضي إلى ما يوافق الإنسان تحصيلًا وإبقاءً وقد يعبر عن التحصيل بجلب المنفعة وعن الإبقاء بدفع المضرة لأن ما قصد الملائم لأفعال العقلاء في العادات إبقاءه وإزالته مضرة وإبقاؤه دفع المضرة، الثاني أنه الملائم لأفعال العقلاء في العادات)⁽⁵⁾

4.1) تعريف ابن دقيق العيد:

ومعناه عنده: (أن يكون في إثبات الحكم عقيب مصلحة، ولا يعتبر أن يكون منشأ للحكمة، كالمسفر مع المشقة، بل متى كان في إثبات الحكم عقيب الوصف مصلحة فيكون مناسبًا، كالحاجة مع

(1) ذكره في البحر المحيط: 263/7

(2) شفاء الغليل: 72

(3) شفاء الغليل: 78

(4) المستصفى: 577

(5) المحصول: 158-157/5

البيع، والشكر مع النعمة، فيدل ذلك على التعليل به، إذ قد علمنا أن الشارع لا يثبت حكماً إلا لمصلحة⁽¹⁾

5.1 تعريف الأمدى:

قال في تعريفه: (المناسب عبارة عن وصف ظاهر منضبط يلزم من ترتيب الحكم على وفقه حصول ما يصلح أن يكون مقصوداً من شرع ذلك الحكم)⁽²⁾

6.1 تعريف ابن الحاجب:

وقد عرفه بقوله: (المناسب: هو وصف ظاهر منضبط يحصل عقلاً من ترتيب الحكم عليه ما يصلح أن يكون مقصوداً للعقلاء من حصول مصلحة دينية أو دنيوية، أو دفع مفسدة. فإن كان الوصف خفياً أو ظاهراً غير منضبط فالمعتبر ما يلزمه، وهو المظنة، كالمشقة، فإنها للمقصود ولا يمكن اعتبارها بنفسها، لأنها غير منضبطة، فتعتبر بما يلزمه وهو السفر)⁽³⁾ وهو كتعريف الأمدى مع زيادة (يحصل عقلاً).

ومن خلال هذه التعاريف المتنوعة للمناسبة يمكن أن نسجل الملاحظات التالية:

الملاحظة الأولى: أن المناسبة تصنف ضمن المسالك الاستدلالية، الاستنباطية، وليس ضمن النقل أو الإجماع.⁽⁴⁾

الملاحظة الثانية: قد يجتمع المناسب مع المسلكين؛ النقلى والإجماعى، فيسمى مناسباً مؤثراً، وليس ذلك شرطاً فيه، وإلا ضم إليهما وأدخل تحتهما، وذلك كالصغر فإنه علة للولاية على مال الصغيرة، فاجتمع هنا تأثير الإجماع، ومناسبة الصغر للولاية من جهة العقل، فكان مناسباً مؤثراً.

(1) روضة الناظر: 208/2-209

(2) الإحكام: 270/3

(3) البحر المحيط: 263/7

(4) وقد نبه الغزالي على هذه الدقيقة عند حديثه عن طرق إثبات عليّة الأصل فقسمها إلى ثلاثة أقسام: النقل والإجماع والاستنباط والاستدلال وتحت هذا الأخير تحدث عن المناسبة. انظر المستصفى: 564-574 وأيضاً بدر الدين الزركشى كما مر.

الملاحظة الثالثة: أن المناسبة ترجع إلى رعاية مقصود ملائم لتصرفات الشارع، ومن هذه الجهة كان تقسيم علماء الأصول للمصالح، وسيأتي معنا، ومن هذه الجهة أيضا كان احتفاء الأصوليين المقاصديين بمسلك المناسبة.

الملاحظة الرابعة: أن المناسبة تعني نوط الأوصاف والأفعال والأمارات بأحكامها المناسبة، من جلب نفع، أو دفع ضرر، وذلك بإرجاعها إلى تصرفات الشارع فما كان منها موافقا، كان مناسبا حقيقيا، وما كان مخالفا كان مناسبا وهميا.

الملاحظة الخامسة: ينبغي التمييز بين مسلك المناسبة ومسلك النص: فتعليل تحريم الخمر بالإسكار من جهة المناسبة ليس من قبيل (كل مسكر حرام) فإن هذا لو اعتبر لكان تعليلا من جهة النص غير الصريح لا المناسبة، وإنما المناسبة فوق ذلك، وهي الاجتهاد في طلب المصلحة، في نوط التحريم بالإسكار دون اللون أو الطعم أو الرائحة؛ هذا الاجتهاد هو الذي قاد الأصوليين إلى معنى مناسب وهو حفظ العقل.

والنص وحده (كل مسكر حرام) لا يعطي هذه المناسبة، وإنما النص يعطي مجرد التحريم لعلّة الإسكار، لكن بتفكر العقل في تصرفات الشارع اهتدى إلى المعنى المصلحة المناسب لنوط تحريم الخمر بالإسكار دون غيره، وهو حفظ العقول.

بعد هذا نأتي إلى تقسيم علماء الأصول للمناسب وقد قسموه بعدة اعتبارات منها ما يلي:

(2) في أقسام المناسب وبيان علاقته بالمقاصد (المصلحة):

وقد قسموه بعدة اعتبارات لاحت لهم ونحن نلخصها في مايلي:

(1.2) باعتبار القطع والظن والشك والوهم:

قال في البحر المحيط جامعا لكل هذه الأقسام: (إنه قد يحصل المقصود به من شرع الحكم يقينا، كمصلحة البيع للحل أو ظنا، كالقصاص لحفظ النفس، وقد يحتملها على السواء، كحد الخمر لحفظ العقل، لأن الميل والإقدام مساو للإحجام. وقد يكون نفي الحصول أوضح، كنكاح الأيسة لتحصيل التناسل، ويجوز التعليل بجميع هذه الأقسام، وأنكر بعضهم صحة التعليل بالثالث والرابع،

بناء على أن حصول المقصود منها غير ظاهر، للمساواة في الثالث، والمرجوحية في الرابع. والأصح خلافه، لأن انتفاء ظهور حصول المقصود لا يقدح في صحة التعليل⁽¹⁾

2.2) باعتبار الحقيقة والإقناع:

وقد قسموه إلى حقيقي عقلي، وخيالي إقناعي:

1.2.2) فأما الحقيقي العقلي: فهو الذي ظهرت مناسبته بالبحث والتنقيح، بحيث ارتقى إلى شكل العقلية.

2.2.2) وأما الخيالي الإقناعي: فهو الذي يخيّل في الابتداء مناسبته، فيقطع عن الطرد، الذي ينبو عن المخيل، وإذا سلط عليه البحث، وسدد إليه النظر ينحل حاصله، وينكشف من غير طائل.⁽²⁾

أو بعبارة هو الذي يخيّل إلى المجتهد مناسبته من أول الأمر، فلا يزال يسبر الأوصاف بحثاً حتى ترتفع تلك المناسبة، ويكتشف أنه كان يخيّل إليه أنه مناسب ولكنه غير مناسب، وإنما هو شبيهي على رأي إمام الحرمين في البرهان، بمعنى خرج عن مسلك المناسبة ودخل تحت مسلك الشبه.⁽³⁾

وتحت هذا التقسيم الثنائي للمناسب يأتي تقسيم ثلاثي مصلحي للمناسب وهو:

3.2) باعتبار الضرورة والحاجة والتحسين:

ورائد هذا التقسيم أبو حامد الغزالي، نعم فصل فيه ابن الجويني الكلام في البرهان وأشبع القول فيه، بيد أنه قسمه تقسيماً خماسياً، فجاء تلميذه أبو حامد رحمه الله، ونخل ذلك التقسيم الخماسي في تقسيم ثلاثي بديع على الشكل التالي.

فجعل الضروريات والحاجيات تحت قسم المناسب الحقيقي العقلي، وجعل التحسينيات تحت قسم المناسب الخيالي الإقناعي.

(1): ن. 265/7

(2) شفاء الغليل: 83

(3) ن. البرهان: 87/2

بيد أن بد الدين الزركشي، في البحر المحيط، ذهب إلى إدراج المراتب الثلاث كلها (ضروريات وحاجيات وتحسينيات) تحت الحقيقي العقلي، ثم أورد بعض الأمثلة في المناسب الخيالي تكاد نفسها تكون هي أمثلة (التحسينيات)، مما يعني ضعف هذا التقسيم⁽¹⁾، وقوة تقسيم الغزالي، من أجل ذلك، فإن التقسيم الذي نراه صوابا بحول الله تعالى ما ذهب إليه ابن الجويني وتلميذه الغزالي، وفي ذلك نكتة بديعة تبين دقة الأصوليين في التمييز بين مسالك التعليل سيأتي التنبيه إليها في مسلك الشبه.

ونعود إلى المقصود بالمسألة وهو التقسيم المصلحي للمناسبة فنقول: قال في شفاء الغليل: (جميع المناسبات ترجع إلى رعاية المقاصد. إلا أن المقاصد تنقسم مراتبها:

فمنها: ما يقع في محل الضرورات؛ ويلتحق بأذيالها ما هو تتممة وتكملة لها.

ومنها: ما يقع في رتبة الحاجات؛ ويلتحق بأذيالها ما هو كالتتمة والتكملة لها.

ومنها: ما يقع في رتبة التوسعة والتيسير الذي لا ترهق إليه ضرورة، ولا تمس إليه حاجة؛ ولكن تستفاد به رفاهية وسعة وسهولة.

فيكون لذلك- أيضا مقصودا في هذه الشريعة السمحة السهلة الحنيفة. ويتعلق بأذيالها ولواحقها ما هو في حكم التحسين والتتمة لها. فتصير الرفاهية مهياة بتكميلات⁽²⁾

وقال في المستصفى تحت الأصل الرابع من الأصول الموهومة وهو الاستصلاح: (المصلحة باعتبار قوتها في ذاتها تنقسم إلى ما هي في رتبة الضرورات وإلى ما هي في رتبة الحاجات وإلى ما يتعلق بالتحسينيات والتزيينات وتتقاعده أيضا عن رتبة الحاجات.

(1) ن. البحر المحيط: 265/7-272 قال: (وأما الإقناعي فهو الذي يظهر منه في بادئ الأمر أنه مناسب، لكن إذا بحث عنه حق البحث ظهر بخلافه، كقولهم، في منع بيع الكلب قياسا على الخمر والميتة: إذ كون الشيء نجسا يناسب إذلاله. ومقابلته بالمال في البيع إعزاز له، والجمع بينهما تناقض، فإذا كان هذا الوصف يناسب عدم جواز البيع لأن المناسبة مع الاقتران دليل العلية فهذا - وإن كان مخيلا - فهو عند النظر غير مناسب، إذ، لا معنى لكون الشيء نجسا إلا عدم جواز الصلاة معه، ولا مناسبة بينه وبين عدم جواز البيع. كذا قال الرازي وتبعه الهندي. وقد ينازع في أن المراد بكونه نجسا منع الصلاة معه، بل ذلك من جملة أحكام النجس، وحينئذ فالتعليل بكون النجاسة يناسب الإذلال ليس بإقناعي. (البحر المحيط: 272/7) فمن الأمثلة التي أوردتها تحريم بيع الكلب، قياسا على الخمر بجامع النجاسة، ومعلوم أن هذا التحريم مما لا يقع في مرتبة الضرورة ولا مرتبة الحاجة، وإذا ذهبنا على التقسيم الثلاثي الحاصر فلا بد من أن يرجع إلى مرتبة، فلم يبق إلا مرتبة التحسين، ولأجل هذا عد الغزالي التحسينيات من المناسبات الخيالية الإقناعية.

(2) شفاء الغليل: 83

ويتعلق بأذيال كل قسم من الأقسام ما يجري منها مجرى التكملة والتتمة لها.⁽¹⁾

وبعد عرض هذا التقسيم الإجمالي الثلاثي للمصالح نعرض إلى تفصيل كل مرتبة على حدة:

المرتبة الأولى: (الضروريات):

وتحت هذا القسم تعرض لبيان معنى المصلحة كونها المحافظة على الضروريات الخمس فقال: (أما المصلحة فهي عبارة في الأصل عن جلب منفعة أو دفع مضرة، ولسنا نعني به ذلك، فإن جلب المنفعة ودفع المضرة مقاصد الخلق وصالح الخلق في تحصيل مقاصدهم، لكننا نعني بالمصلحة المحافظة على مقصود الشرع، ومقصود الشرع من الخلق خمسة: وهو أن يحفظ عليهم دينهم ونفسهم وعقلهم ونسلهم ومالهم، فكل ما يتضمن حفظ هذه الأصول الخمسة فهو مصلحة، وكل ما يفوت هذه الأصول فهو مفسدة ودفعها مصلحة)⁽²⁾

المرتبة الثانية: (الحاجيات)

وذلك كتسليط (الولي على تزويج الصغيرة والصغير، فذلك لا ضرورة إليه لكنه محتاج إليه في اقتناء المصالح وتقبيد الأكفاء خيفة من الفوات واستغناما للصالح المنتظر في المال، وليس هذا كتسليط الولي على تربيته وإرضاعه وشراء الملبوس والمطعم لأجله، فإن ذلك ضرورة لا يتصور فيها اختلاف الشرائع المطلوب بها الخلق.

أما النكاح في حال الصغر فلا يرهق إليه توقان شهوة ولا حاجة تناسل، بل يحتاج إليه لصالح المعيشة باشتباك العشائر والتظاهر بالأصهار وأمور من هذا الجنس لا ضرورة إليها. أما ما يجري مجرى التتمة لهذه الرتبة فهو كقولنا: لا تزوج الصغيرة إلا من كفؤ وبمهر مثل، فإنه أيضا مناسب ولكنه دون أصل الحاجة إلى النكاح ولهذا اختلف العلماء فيه)⁽³⁾

المرتبة الثالثة: (التحسينيات)⁽⁴⁾

(1) المستصفى: 321-322

(2) المستصفى: 321-322

(3) شفاء الغليل: 80 والمستصفى: 322

(4) تصنيف التحسينيات ضمن أنواع المناسب تجوز لا غير، لأنه سيأتي معنى أن مرتبة التحسينيات شبيهة لا مناسبة.

وهو ما لا يرجع إلى ضرورة، ولا إلى حاجة؛ ولكن يقع موقع التحسين والتزيين، والتوسعة والتيسير؛ للمزايا والمراتب، ورعاية أحسن المناهج في العبادات والمعاملات، والحمل على مكارم الأخلاق، ومحاسن العادات.

ومثال ذلك: حكم الشرع بسلب العبد أهلية الشهادة، وليس إلى سلب أهليته حاجة ولا ضرورة. ولو قبلت شهادته في حال العدالة: لكان ذلك كقبول فتواه وروايته؛ ولكن: لما كان الرقيق نازل القدرة والرتبة، ضعيف الحال والمنزلة؛ بإثبات يد الاستيلاء عليه والتسخير؛ وكانت الشهادة ونفوذها على الغير منصبا عليا ومقاما سنيا- لم يكن ذلك لائقا بحاله.⁽¹⁾

4.2) باعتبار شهادة الشرع له:

وينقسم إلى مؤثر وملائم وغريب وملغى:

1.4.2) المناسب المؤثر:

وهو ما ظهر تأثيره في عين الحكم بنص أو إجماع، ومعنى ذلك أن يؤثر عين الوصف في عين الحكم، ويكون تأثير عين هذا الوصف في عين هذا الحكم مناسبا، فإن لم يكن مناسبا، وكان مجرد نقلي أو إجماعي، خرج عن قسم المناسب ورجع إلى المسلك النقلي والإجماعي.

وأما الذي ظهر تأثيره بالنص أو الإجماع وظهرت مناسبته للحكم من جهة المصالح، فذلك هو المناسب المؤثر، وهو الذي نريد بيانه وذلك كقوله عليه السلام في تعليل طهارة الهرة: (إنها من الطوافين عليكم والطوافات)⁽²⁾ فقد علل عليه السلام سقوط النجاسة بالطواف، وهي علة ظهر تأثيرها بالنص، وظهرت مناسبتها للعقل، وهي رفع الحرج⁽³⁾، وهو ما لو عرض على العقول لتلقته بالقبول، فهأهنا اعتبر الشارع صلى الله عليه وسلم، عين الوصف وهو (الطواف) في عين الحكم وهو (نفي النجاسة). فكان مؤثرا من جهة النص، مناسبا من جهة العقل.

2.4.2) المناسب الملائم:

(1) شفاء الغليل: 82، ون. أيضا: المستصفى: 323

(2) موطأ مالك، باب الوضوء بسور الهرة، رواية محمد بن الحسن الشيباني، حديث رقم: (67)، 54/1

(3) ن. شفاء الغليل: 86

وهو ما اعتبر جنسه في جنسه، أي ما اعتبر جنس الوصف في جنس الحكم، وهذا أعم من النوع الأول فإنه أخص، لأنه اعتبار عين الوصف في عين الحكم ومن ثم كان أقوى وأرجح من هذا القسم.

ومثال هذا القسم قوله: (لا يجب على الحائض قضاء الصلاة دون الصوم لما في قضاء الصلاة من الحرج بسبب كثرة الصلاة، وهذا قد ظهر تأثير جنسه؛ لأن لجنس المشقة تأثيراً في التخفيف، أما هذه المشقة نفسها وهي مشقة التكرار فلم يظهر تأثيرها في موضع آخر، نعم. لو كان قد ورد النص بسقوط قضاء الصلاة عن الحرائر الحيض وقسنا عليهن الإماء لكان ذلك تعليلاً بما ظهر تأثير عينه في عين الحكم لكن في محل مخصوص فعديناه إلى محل آخر)⁽¹⁾

ومن هذا القسم خرج الاستدلال المرسل، أو (المصالح المرسلة) وهو: رد فرع إلى أصل بمعنى مناسب ملائم لتصرفات الشرع.

وهذا معنى قول الأصوليين في تقريب معناه: أنه ما لم يشهد له أصل معين وإنما تشهد له عمومات الشريعة، لأنه ليس مما اعتبر عينه في عينه، وإنما مما اعتبر جنسه في جنسه، فهو يرجع إلى معنى مصلحي مناسب لتصرفات الشارع على وجع العموم لا على وجه الخصوص.

قال الغزالي: وقد بان -على الجملة- أن المناسب الملائم مقول به باتفاق القائسين؛ وإنما اختلاف القائسين في المناسب الغريب: الذي لا يلائم؛ أو المناسب الملائم: الذي لم يشهد له أصل معين. وهو الذي يلقب -في لسان الفقهاء- بالاستدلال المرسل؛ يعني به الاعتماد على المعنى المناسب المصلحي الذي يظهر في الفرع، من غير استشهاد بأصل معين، ومذهب مالك يشير إلى اتباع المصالح المرسلة؛ وللشافعي فيه تردد رأي⁽²⁾

وفي سياق آخر تعرض له بتفصيل جميل حيث جعل التقسيم المقاصدي الثلاثي للمصالح (ضروريات وحاجيات وتحسينات) معياره في بيان المقبول منه والمردود.

(1) المستصفي: 578

(2) شفاء الغليل: 90

فأما المناسب المرسل الذي يرجع إلى المرتبة التحسينية الأخيرة، فإنه لا يقبل إلا أن يشهد له أصل معين، وأما المناسب المرسل الذي يرجع إلى المرتبة الضرورية أو الحاجية، فإنه يجوز التمسك به إن كان ملائماً لتصرفات الشرع، ما لم يكن غريباً بعيداً، أو مصادماً لنص متعرضاً له بالتغيير.⁽¹⁾

وبذلك يكون الغزالي قائلاً بأصل المصالح المرسلة، وإدراجه له في المستقصى تحت الأصول الموهومة لا يعني رده له، بل ها هو يصرح بقبوله ويحتج له بعمل الصحابة رضي الله عنهم فيقول في ذلك: (ويشهد على جنس ذلك أمر كلي، وهو مثال منقول عن الصحابة: اشتهر بين أئمتهم، وتطابقوا عليه. وذلك ما روي: أن الناس لما تتابعوا في شرب الخمر، واستحققوا الحد المشرع فيه - جمع عمر - رضي الله عنه - الصحابة، واستشارهم واستطلع آراءهم، فضربوا فيه بسهام الرأي؛ حتى قال علي رضي الله عنه : (من شرب سكر، ومن سكر هذى، ومن هذى افتري؛ فأرى عليه حد المفتري)⁽²⁾، فأخذوا بقوله واستصوبوه واستمروا عليه. وهذه هي المصلحة المرسلة التي يجوز اتباع مثلها)⁽³⁾

فبعد هذا التصريح لا يلتفت إلى إدراجه أصل الاستصلاح تحت الأصول الموهومة، لأنه نبه على الوجه الذي يكون فيه الاستصلاح مقبولاً، والوجه الذي يكون فيه مردوداً، ورده الاستصلاح كان لمعنى خاص.

3.4.2 المناسب الغريب:

وهو ما لم يظهر تأثيره بالنص ولا ملاءمته لتصرفات الشرع⁽⁴⁾ بمعنى لم يظهر فيه لا تأثير العين في العين ولا تأثير الجنس في الجنس، فلم تشهد له لا أعيان الأدلة وخواصها ولا أجناسها وعمومها، وهو محل نظر واجتهاد.

مثاله: (تخصيص الوضوء في ترتيبه: بتقديم الوجه على اليدين، وذكر ممسوح بين مغسولين؛ حتى قال الشافعي رحمه الله؛ هذا تنبيه على كون الترتيب على هذا الوجه مقصوداً؛ إذ لو لم يكن مقصوداً: لم يكن هذا الترتيب. وتخصيصه بالذكر - مع إيقاع ممسوح بين مغسولين - أولى من جريانه

(1) ن. شفاء الغليل: 99

(2) موطأ مالك، كتاب الحد في الخمر، حديث رقم: (1826)، 45/2، برواية أبي مصعب الزهري.

(3) شفاء الغليل: 99-100

(4) المستقصى: 578

على ترتيب الخلق: من البداية بالرأس، والانحدار إلى الوجه، والختم بالرجل، إلى غير ذلك: من وجوه الترتيب.

فيمنع الشافعي عن هذا الاستدلال، بأن يقال: سبب هذا الترتيب: تقديم الوجه لأنه أهم الأعضاء بتحصيل النظافة فيه؛ وتأخير الرجل: لأنه أحرى الأعضاء بالبعد من النظافة، لمخالطة التراب في نقل الأقدام، ومماسسة الخف إلى غير ذلك؛ فتبقى اليد والرأس، فكان تقديم اليد أولى: إذ هو آلة تناول ويقع مكشوفاً غالباً؛ والرأس في الغالب مستور بكور العمامة؛ ولذلك خفت وظيفته وهو: المسح.

فهذا فن من الكلام مناسب، يتميز عن قول القائل: قدم الوجه لأنه على شكل الاستدارة مثلاً؛ إلى غير ذلك: من صفات خلقية تنبؤ عن الحكم، إلا أن مثل هذه المعاني- وإن كانت مناسبة- فغير موثوق بها⁽¹⁾

وأما عن اعتبار هذا القسم أو عدم اعتباره فقد رجح الغزالي اعتباره فكتب في ذلك: (والذي نراه -والعلم عند الله تعالى- جواز التعليل بهذا المناسب، وإن لم يكن ملائماً، وليست أقول: إن المسألة قطعية، ولكنها اجتهادية، وإنما المقطوع به في الشرع أصل القياس، أما الحكم بهذا النوع من القياس، فهو في محل الاجتهاد، والظاهر عندي: جواز التعويل عليه، وأنه ملتحق بالمناسب الملائم وإن كان دونه في الظهور، ولكن للمعاني مراتب ودرجات، يظهر أثر تفاوتها عند التوارد، والتزاحم، والترجيح)⁽²⁾

وقال أيضاً: (فالمؤثر (...)) مقدم على المناسب الملائم، والملائم مقدم على الغريب، ولكن المناسب الغريب أيضاً حجة⁽³⁾

وإذا بان وجه الغريب فلننعطف عنه إلى الملغى وهو آخر التقسيمات.

4.4.2 المناسب الملغى:

(1) شفاء الغليل: 77

(2) شفاء الغليل: 92

(3) شفاء الغليل: 93

وهو ما شهد الشرع بإلغائه ورده، ويمثل له الأصوليون بفتوى إلزام أحد السلاطين وقد واقع أهله في رمضان بصيام شهرين متتابعين بدل إطعام ستين مسكينا، لتحقيق الزجر والردع عن انتهاك حرمة الصيام.

يعلق الغزالي عن هذه الفتوى قائلا: (هذا عندنا خروج عن الشرع بالكلية وانسلاخ عن ربة الدين، وهو متداع إلى هدم قواعد الشرع وتحريف حدودها وقيودها، وتغيير ذلك بالأشخاص والأزمنة والأحوال؛ والحكم في جميعها على مخالفة النص بموجب الاستصلاح؛ وذلك أمر باطل على القطع. وهذا ما عنيناه بقولنا: (إن اتباع المصالح على مناقضة النص باطل)، وهذا من ذلك الفن. وإنما تطلب الأحكام من مصالح تجانس مصالح الشرع: إذا فقدنا تنصيب الشرع على الحكم، فأما إذا صادفناه، فالاستصلاحات وتصرفات الخواطر معزولة مع النصوص، فإذا نص الشارع على أمر: وجب مراعاته، فإن فقد النص: تشوفنا إلى درك علة المنصوص، وإثبات الحكم بها. فإن عجزنا: تشوفنا إلى مصالح تضاهي جنس مصالح الشرع)⁽¹⁾

وهذا التعليق الطريف للغزالي على هذه الفتوى ينهنا إلى أمرين مهمين:

أولهما: أن الملاءة لا تعتبر إذا كانت خارجة عن قيود النص، فإن زجر هاتك حرمة رمضان بالوقاع، مما ثبت كونه مرعيا في تصرفات الشارع، لكن على وجه التخيير، لا وجه التعيين والتحديد، أما تعيين أحد الزواجر دون الآخر، تحكم محض، ومخالفة صريحة لقصد الشارع في التخيير، إذ هو (سبحانه) الواضع للواجب المحدد والمقدر، وهو الواضع للواجب المخير، وقصده من الواجب المقدر أن لا يزداد فيه ولا ينقص كعدد الركعات في الصلوات، كما أن قصده من الواجب المخير ترك الخيرة للمكلف أن يتخير منها ما شاء، وإلزامه واحدة بعينها، مع أن الشارع أمره بواحدة لا بعينها، تحكم محض، ومخالفة صريحة لقصد الشارع.

وثانيهما: بيان مراد الغزالي بالاستصلاح المردود، وهو الأصل الموهوم، وذلك ما كان مناقضا لنصوص الشارع ومقاصده، فقد سعى هذا الضرب استصلاحا، مما يعني أن الخلاف في مسألة الاستصلاح في معظمه لفظي اعتباري، أكثر منه حقيقي.

(1) شفاء الغليل: 103

بهذا يكون قد نجز قولنا في مسلك المناسبة وبيان علاقتها القوية بموضوع المقاصد، وقبل أن نطوي هذه الصفحات نورد إشكالا له علاقة قوية بهذا المسلك ثم نجيب عليه، وهو: إذا كان مسلك المناسبة يتبع ما هو معقول المعنى، فكيف نميز بين ما هو معقول المعنى وما هو غير معقول المعنى، وهل للأصوليين في هذا الموضع عبارة مقربة لهذا الإشكال؟

والجواب: إن الشاطبي قد كتب في ذلك كلاما لطيفا، حيث عمد إلى تقسيم أحكام الشرع إلى عبادات وعادات، وأسس في ذلك قاعدتين لطيفتين في الباب، وهي أن الأصل في العبادات التعبد والأصل في العادات الالتفات إلى المعاني.

وقد أشار إلى أن أكثر ما علل به الشارع الحكيم في هذا الباب بالمناسب وهو ما لو عرض على العقول لتلقته بالقبول، ومن هذا الوجه لم يتوسع المالكية في العبادات قياسا، توسعهم في العادات.

ولنجعل هذه النصوص الفريدة لأبي إسحاق مسك الختام في هذا المسلك وهو قوله: (قد علمنا من مقصد الشارع التفرقة بين العبادات والعادات، وأنه غلب في باب العبادات جهة التعبد، وفي باب العادات جهة الالتفات إلى المعاني، والعكس في البابين قليل، ولذلك لم يلتفت مالك في إزالة الأنجاس ورفع الأحداث إلى مجرد النظافة حتى اشترط الماء المطلق، وفي رفع الأحداث النية وإن حصلت النظافة دون ذلك، وامتنع من إقامة غير التكبير والتسليم مقامهما، ومنع من إخراج القيم في الزكاة، واقتصر على مجرد العدد في الكفارات، إلى غير ذلك من المسائل التي تقتضي الاقتصار على عين المنصوص عليه أو ما مثله).

وغلب في باب العادات المعنى؛ فقال فيها بقاعدة المصالح المرسلة والاستحسان الذي قال فيه: (إنه تسعة أعشار العلم) إلى ما يتبع ذلك، وقد مر الكلام في هذا والدليل عليه، وإذا ثبت هذا؛ فمسلك النفي متمكن في العبادات، ومسلك التوقف متمكن في العادات.

وقد يمكن أن تراعى المعاني في باب العبادات، وقد ظهر منه شيء فيجري الباقي عليه، وهي طريقة "الحنفية"، والتعبدات في باب العادات، وقد ظهر منه شيء فيجري الباقي عليه، وهي طريق الظاهرية، ولكن العمدة ما تقدم، وقاعدة النفي الأصلي والاستصحاب راجعة إلى هذه القاعدة⁽¹⁾

(1) م: 3/138-139

وقال أيضا: (إن الشارع توسع في بيان العلل والحكم في تشريع باب العادات كما تقدم تمثيله، وأكثر ما علل فيها بالمناسب الذي إذا عرض على العقول تلقته بالقبول، ففهمنا من ذلك أن الشارع قصد فيها اتباع المعاني، لا الوقوف مع النصوص، بخلاف باب العبادات، فإن المعلوم فيه خلاف ذلك، وقد توسع في هذا القسم مالك رحمه الله، حتى قال فيه بقاعدة المصالح المرسلة، وقال فيه بالاستحسان)⁽¹⁾

وهذه النصوص بالإضافة إلى تمييزها بين العبادات والعادات، وما يقبل منها التعليل بالمناسبات وما لا يقبل، أشارت إلى نكتة فريدة في الباب وهي رجوع أصل الاستصلاح والاستحسان إلى القياس، ولذلك فإن من لم يعرف القياس والعلة، لم يعرف لزوما المصالح والاستحسان. ومن أجل هذا عد الأصوليون الأدلة أربعة وهي الكتاب والسنة والإجماع والقياس من حيث إن معظم باقي الأصول ترجع إليها.

هذا ما تيسر عرضه في مسلك المناسبة وقد عمدنا فيه إلى اختصار شديد، وإن كنا قد أطلعنا فيه الكلام مقارنة مع ما سبق من المسالك وذلك لعلاقتها القوية بالمقاصد، بل هي جوهر القصد الابتدائي عند الشاطبي، وعليه قامت نظرية التجديد الأصولي عنده، من خلال المناسبات، الضرورية والحاجية والتحسينية، بحيث كانت هي الأدوات الإجرائية التي جدد من خلالها أبو إسحاق مباحث الأصول.

(1) م: 523/3

المسلك الرابع الشبه:

(1) في تعريفه:

1.1 تعريف القاضي أبي بكر الباقلاني:

وقد عرفه من خلال التقسيم فقال: (الوصف إما أن يكون مناسباً للحكم بذاته وإما أن لا يناسبه بذاته، لكنه يكون مستلزماً لما يناسبه بذاته، وإما لا يناسبه بذاته ولا يستلزم ما يناسبه، والأول المناسب، والثاني الشبه، والثالث الطرد).⁽¹⁾

2.1 تعريف القاضي أبي يعلى ابن الفراء الحنبلي:

وقد عرفه بالتمثيل فقال: (وصورته: أن يتجاذب الحادثة أصلاً، حاضراً ومبياً، ولكل واحد من الأصلين أوصاف خمسة، (..) غير أنها بأحد الأصلين أكثر شبيهاً، مثل أن كانت بالإباحة أشبه بأربعة أوصاف، وبالحظر بثلاثة أوصاف)⁽²⁾

وهذا التعريف هو الذي نخله ابن قدامة المقدسي في قوله: (قال القاضي يعقوب: هو أن يتردد الفرع بين أصلين: حاضراً ومبياً، ويكون شبهه بأحدهما أكثر)⁽³⁾

مثاله: (الماء المطلق، إذا خالطه مائع طاهر، كالورد، ونحوه: إن كان الغالب الماء، فالحكم له، وإن كان الغالب الورد، فالحكم له.

وكذلك الشهادات: إن كان الغالب الطاعات، فهو عدل مقبول الشهادة، وإن كان الأغلب المعاصي، فهو فاسق مردود الشهادة)⁽⁴⁾

3.1 تعريف الجويني:

(1) ذكره الصفي الهندي في نهاية الوصول: 3341/8 ، والزركشي في البحر المحيط: 53/7، والشوكاني في إرشاد الفحول: 724-725

(2) العدة في أصول الفقه: 1326/4

(3) روضة الناظر: 241/2

(4) العدة في أصول الفقه: 1328/4

وابن الجويني أيضا سلك مسلك شيخه أبي بكر، فجاء بتعريف يقرب من تعريفه، فقال: (قياس المعنى (المناسبة) مستنده معنى مناسب مخيل مشعر به، (...) والشبه لا يناسب ، وهو متميز عن الطرد، فإن الطرد تحكم محض، لا يعضده معنى ولا نص)⁽¹⁾

ثم قال بعد ذلك مبينا هذا المعنى تمثيلا: (وعندي أن الأشباه المغلبة على الظن وإن كانت لا تناسب الأحكام فهي تناسب اقتضاء تشابه الفرع والأصل في الحكم فهذا هو السر الأعظم في الباب فكأن المعنى مناسب للحكم من غير فرض ذكر أصل نظرا إلى المصالح الكلية، والأصل يعني انحصار المصلحة في أصول الشريعة، فإن كل مصلحة لا تنتهز علة، والشبه لو جرد لا يقتضي الحكم، كما لو لم يفرض إلا الوضوء لم يكن في قول القائل طهارة حكمية أو عن حدث اقتضاء النية، لا علما ولا ظنا وإذا ثبت التيمم فذكر الحدث يناسب مشابهة الوضوء للتيمم والشبه من ضرورته مشبه ومشبه به والمعنى مستقل إذا ناسب اقتضاء الحكم لو ثبت الاستدلال والقول به)⁽²⁾

هذا في البرهان وأما في الورقات فقد عرفه بما يلي: (وقياس الشبه هو الفرع المتردد بين أصليين ولا يصار إليه مع إمكان ما قبله)⁽³⁾

4.1 تعريف الغزالي:

قال في تعريفه: (الشبه هو الوصف الذي لا يناسب، ويظن كونه علامة متضمنة للعلّة الغائبة عنا، فيحكم بالاشتراك في الحكم عند الاشتراك فيه)⁽⁴⁾

والغزالي في هذا السياق يعتبر الطرد والشبه بمعنى واحد خلافا للقاضي وأبي المعالي، لذلك أخرج المناسبة من التعريف ولم يخرج الطرد، قال في هذا: (ونعني بالطرد الوصف الذي لا يناسب، ومن أنكر الطرد يلزمه إنكار الشبه، فإنه عين الطرد)⁽⁵⁾

(1) البرهان: 53/2

(2) البرهان: 60/2

(3) الورقات: 26

(4) شفاء الغليل: 141

(5) شفاء الغليل: 142

وفي المستصفى اشترط في الشبه أن يكون مطردا وزيادة، وبيان هذه الزيادة في قوله: (فإذا انضاف إلى الاطراد زيادة ولم ينته إلى درجة المناسب والمؤثر، سمي شبيها، وتلك الزيادة، هي مناسبة الوصف الجامع لعللة الحكم، وإن لم يناسب نفس الحكم)⁽¹⁾

وفي هذا السياق ميز بين الطرد والشبه، كما أنه بين كون الشبه مناسبا، لكن المناسبة فيه؛ مناسبة الوصف لعللة الحكم، بينما المناسبة في المناسب، مناسبة العلة للحكم، فكأن هذه المناسبة مباشرة، والأخرى بواسطة وهذا بديع.

ويمثل له الغزالي بقول الشافعي المشهور في قياس الوضوء على التيمم في وجوب النية (طهارتان فكيف تفترقان).

ثم يعلق على هذا القياس بقوله: (وهذا يوهم الاجتماع في مناسب هو مأخذ النية وأنا يطلع على ذلك المناسب)⁽²⁾ بيد أنه عند النظر والتحديق لا يظهر وجه المناسبة الحقيقية.

مثال آخر وهو: (تشبيه الأرز والزبيب بالتمر والبر لكونهما مطعومين أو قوتين، فإن ذلك إذا قوبل بالتشبيه بكونهما مقدرين أو مكيلين ظهر الفرق، إذ يعلم أن الربا ثبت لسر ومصلحة والطعم والقوت وصف ينبئ عن معنى به قوام النفس، والأغلب على الظن أن تلك المصلحة في ضمنهما لا في ضمن الكيل الذي هو عبارة عن تقدير الأجسام)⁽³⁾

5.1 تعريف الرازي:

والرازي لم يضع تعريفا واضحا للشبه ولكن يمكن أن نستفيد من كلامه في المحصول تعريفا على الوجه التالي: (الشبه هو ما عرف بالنص تأثير جنس الوصف في جنس الحكم)⁽⁴⁾

لا جرم أن هذا التعريف شبيه بتعريف المناسب الملائم، لأنه أيضا اعتبار الجنس في الجنس، وقد سبق بيانه ضمن أقسام المناسب، بيد إن هنالك فرقا دقيقا بين اعتبار الجنس في الجنس في

(1) المستصفى: 587

(2) المستصفى: 589

(3) المستصفى: 589

(4) المحصول: 204/5

الشبه، واعتبار الجنس في الجنس في المناسب للملائم، فالأول ما شهد له عموم الشريعة بالاعتبار والالتفات، إلا أنه لم تظهر وجه المناسبة العقلية فيه، بينما الثاني وهو المناسب للملائم يزيد عنه، كونه مما عهد من تصرفات الشارع الالتفات إليه، مع إدراك العقل وجه المناسبة بين الجنس والجنس.

بيانه بالمثل أن نقول: قول العلماء: في التمثيل للملائم: (لا يجب على الحائض قضاء الصلاة دون الصوم لما في قضاء الصلاة من الحرج بسبب كثرة الصلاة، وهذا قد ظهر تأثير جنسه، لأن لجنس المشقة تأثيراً في التخفيف أما هذه المشقة نفسها-وهي مشقة التكرار- فلم يظهر تأثيرها في موضع آخر)⁽¹⁾

هذا مثال المناسب للملائم، وقد بان أنه مما يعتبر جنسه في جنسه، مع إدراك وجه المناسبة في ذلك، وذلك لأن العقول تدرك وجه التيسير ورفع الحرج لأن في قضاء الصلاة كلفة ومشقة لأنه كثير، بخلاف الصوم لأنه شهر واحد في السنة كلها⁽²⁾، بينما الحيض قد يصل إلى نصف الدهر، وقضاؤه عسير.

وأما مثال الشبه فأمثلة الغزالي السابقة واردة هاهنا.

6.1 تعريف ابن قدامة المقدسي:

وقد نقل تعريفاً وارتضاه لم نقف على صاحبه، ولذلك أحببنا إيراده عنده قال فيه: الشبه هو (الجمع بين الأصل والفرع بوصف يوهم اشتماله على حكمة ما من جلب مصلحة أو دفع مفسدة)⁽³⁾

وهو الذي أورده نجم الدين الطوفي في مختصر الروضة.⁽⁴⁾

7.1 تعريف سيف الدين الأمدى:

(1) المستصفى: 578

(2) مع أن الحائض لا تقضي الشهر كله، وإنما ما أفطرته للمانع.

(3) روضة الناظر: 242/2

(4) ن. مختصر روضة الناظر: نجم الدين الطوفي: 424/3

والآمدي أيضا من بين من سلك مسلك التقسيم في تعريف الشبه فقال-الوصف:- (إما أن يكون (...) مما لم يؤلف من الشارع الالتفات إليه في شيء من الأحكام، أو هو مما ألف من الشارع الالتفات إليه في بعض الأحكام.

فإن كان من الأول، فهو الطردى الذي لا التفات إليه (...) وإن كان الثاني، فهو الشبهى، وذلك لأنه بالنظر إلى عدم الوقوف على المناسبة فيه بعد البحث، يجزم المجتهد بانتفاء مناسبتة، وبالنظر إلى اعتباره في بعض الأحكام يوجب إيقاف المجتهد عن الجزم بانتفاء المناسبة فيه، فهو مشابه للمناسب في أنه غير مجزوم بنفي المناسبة عنه، ومثابه للطردى في أنه غير مجزوم بظهور المناسبة فيه⁽¹⁾

وعليه يمكن القول إن الشبه عند الآمدي هو: الوصف الذي عرف من الشارع الالتفات إليه في بعض الأحكام من غير أن يكون مناسبا ولا طرديا.

وهذا التعريف هو بنفس معنى تعريف الرازى السابق، وذلك لأن المراد باعتبار الجنس في الجنس، هو التفات الشارع إلى الوصف الشبهى في الأحكام، وإنما الفرق بين الآمدي والرازى فرق عبارة لا غير.

ونكتفى بهذه الجملة من التعريفات، فإن الغرض من إيرادها ليس هو حصرها، وإنما الخروج منها بمعنى للشبه متحصل في الذهن.

وبعد عرض هذه التعريفات نسجل الملاحظات التالية:

الملاحظة الأولى: أن قياس الشبه يتردد بين أصلين خلافا للمناسب الذي يرجع إلى أصل واحد، كتحريم النبيذ قياسا على الخمر بجامع الإسكار، هذا في المناسب، رجع إلى أصل واحد وهو الخمر، وأما الشبهى؛ فكتردد العبد بين الحر والمال فمن ألحقه بالحر ملكه، ومن ألحقه بالمال لم يملكه، فقد تردد بين أصلين.

الملاحظة الثانية: أن قياس الشبه ليس قياس علة كالمناسب، وإنما قياس تمثيل، وذلك لأن تأثيره في الحكم لم يأت من ذات العلة، وإنما من شبه إما في الأوصاف أو الأحكام. وهذا معنى قولهم: المناسبة في الشبه تكون بين الوصف والعلة، وفي المناسب تكون بين العلة والحكم.

(1) الإحكام: 296/3

الملاحظة الثالثة: أن قياس الشبه موهم للمناسبة وليس مناسباً.

الملاحظة الرابعة: أن له تعلقاً بالمصالح لكنه غير مباشر.

الملاحظة الخامسة: أنه يشترك مع المناسب الملائم في اعتبار الجنس في الجنس، ويختلف عنه في خفاء المناسبة، وهو معنى التفات الشارع إليه في الأحكام.

(2) في حجية الشبه:

لخص الإمام الشوكاني أقوال الأصوليين في حجية الشبه فيما يلي فقال:

واختلفوا في كونه حجة أم لا على مذاهب:

المذهب الأول: أنه حجة، وإليه ذهب الأكثرون.

المذهب الثاني: أنه ليس بحجة، قال ابن السمعاني: وبه قال أكثر الحنفية، وإليه ذهب من ادعى التحقيق منهم، وإليه ذهب القاضي أبو بكر، والأستاذ أبو منصور، وأبو إسحاق المروزي، وأبو إسحاق الشيرازي، وأبو بكر الصيرفي، والقاضي أبو الطيب الطبري.

المذهب الثالث: اعتباره في الأشباه الراجعة إلى الصورة.

المذهب الرابع: اعتباره فيما غلب على الظن أنه مناط الحكم، بأن يظن أنه مستلزم لعلّة الحكم، فمتى كان كذلك صح القياس، سواء كانت المشابهة في الصورة أو المعنى، وإليه ذهب الفخر الرازي، وحكاه القاضي في (التقريب) عن ابن سريج.

المذهب الخامس: إن تمسك به المجتهد كان حجة في حقه، إن حصلت غلبة الظن، وإلا فلا، وأما المناظر فيقبل منه مطلقاً، هذا ما اختاره الغزالي في (المستصفى)⁽¹⁾

(3) في علاقته بالمقاصد (المصلحة) وبيان رجوع مرتبة التحسينيات إلى الشبه:

(1.3) في علاقته بالمصلحة:

(1) إرشاد الفحول: 726-727

وأما علاقته بالمقاصد بمعنى المصالح، فهو بين في قول الغزالي مبينا معنى الشبه: (بيانه أنا نقدر أن لله تعالى في كل حكم سرا، وهو مصلحة مناسبة للحكم، وربما لا يطلع على عين تلك المصلحة لكن يطلع على وصف يوههم الاشتغال على تلك المصلحة، ويظن أنه مظنتها، وقالها الذي يتضمنها وإن كنا لا نطلع على عين السر، فالاجتماع في ذلك الوصف الذي يوههم الاجتماع في المصلحة الموجبة للحكم يوجب الاجتماع في الحكم)⁽¹⁾

وهو أوضح في تعريف ابن قدامة السالف للشبه، وقد سبق أنه: (الجمع بين الأصل والفرع بوصف يوههم اشتغاله على حكمة ما من جلب مصلحة أو دفع مفسدة)

قال في بيان اشتغال الشبه على المصالح: (لا يخلو: إما أن يكون الحكم لغير مصلحة، أو لمصلحة في الوصف الشبهي، أو لمصلحة في ضمن الأوصاف الأخر، ولا يجوز أن يكون لغير مصلحة، فإن حكم الشارع لا يخلو عن الحكمة.

واحتمال كونه لمصلحة ظاهرة أرجح من احتمال التعبد، واحتمال اشتغال الوصف الشبهي على المصلحة أغلب وأظهر من اشتغال الأوصاف الباقية عليها، فيغلب على الظن ثبوت الحكم به، فتعدى الحكم بتعديه)⁽²⁾.

وقال الأمدى: (ومنهم من فسره بما يوههم المناسبة من غير اطلاع عليها، وذلك أن الوصف المعلل به لا يخلو إما أن تظهر فيه المناسبة، أو لا تظهر فيه المناسبة بوقوف من هو أهل معرفة المناسبة عليها، وذلك بأن يكون ترتيب الحكم على وفقه مما يفضي إلى تحصيل مقصود من المقاصد المبينة من قبل، فهو المناسب)⁽³⁾.

وكلام الأصوليين في بيان هذا المعنى غزير لا نطول به إذا كان المعنى المقصود قد وضح من خلال ما سلف من النصوص، ويمكن أن نلخص من خلال ما سبق علاقة الشبه بالمقاصد في قولنا: إن الشبه هو الجمع بين أصل وفرع بوصف موههم للاشتغال على المصلحة.

2.3) في بيان أن مرتبة التحسينيات شبيهة لا مناسبة:

(1) المستصفي: 587

(2) روضة الناظر: 244/2

(3) الاحكام: 296/3

وهذه هي النكتة التي وعدنا ببيانها عند تعرضنا للتقسيم الثلاثي للمناسب إلى ضروريات وحاجيات وتحسينيات، وبيانها أن نقول: إن إدراج الأصوليين لمرتبة التحسينيات ضمن مسلك المناسبة تجوز منهم لا غير، ومن أجل هذا اخترنا تقسيم الغزالي على تقسيم الزركشي⁽¹⁾، وبيان ذلك أن المناسب الخيالي الإقناعي⁽²⁾ كما سبقت إشارة الغزالي إليه، ليس مناسباً وإنما موهماً للمناسبة، وأما عند حذاق مسالك التعليل العارفين بالمناسبات والخيالات، فإنه لا يعتبر مناسباً.

والأمثلة التي يوردها الأصوليون في مرتبة التحسينيات يعترفون أنها غير مناسبة من ذلك قول الغزالي بعد أن ذكر أمثلة التحسينيات وهي (سلب العبد أهلية الشهادة، واشتراط الشهود والولي في صحة النكاح): (فهذا وأمثاله أمثلة المناسبات الواقعة في الرتبة الأخيرة؛ فإنها من أضعف درجات المناسبات. (...)) ومن خاصية هذه الرتبة أن تغلب فيها المناسبات الخيالية الإقناعية⁽³⁾ وقد سبق أن الخيالات الإقناعية غير مناسبة، وإنما هي موهمة للمناسبة.

هذا من جهة، ومن جهة أخرى وهي أوضح من هذه، أنا نجد مرتبة التحسينيات عند الغزالي تندرج ضمن الخيالي الإقناعي، وقد سبق أن معنى الخيالي الإقناعي هو: الذي يخيل في الابتداء مناسبته، فيقطع عن الطرد الذي ينبو عن المخيل؛ وإذا سلط عليه البحث، وسدد إليه النظر ينحل حاصله، وينكشف عن غير طائل⁽⁴⁾.

ثم قال بعد ذلك موضحاً: (والمعنى بكونه خيالياً إقناعياً، أن الحاذق يسلط البحث على هذا الكلام، فيقول: هذه ألفاظ جمالية ركبت وخيل من مجموعها مناسبة؛ وإذا جرد النظر إلى المعنى في حقيقته وإلى الحكم، انتفتت المناسبة، إذ معنى نجاسته: أن الصلاة لا تصح معه لا المنع من استعماله لنجاسته والكف عن مخامرته؛ فالانتفاع بالنجاسات جائز بالاتفاق؛ ومعنى البيع: نقل الاختصاص ببذل، ولا مناسبة بين بطلان الصلاة باستصحابه)⁽⁵⁾.

(1) ذلك لأن الغزالي جعل مرتبة الضروريات والحاجيات تحت قسم المناسب الحقيقي العقلي، لأن وجه المناسبة فيهما واضح جداً، وجعل مرتبة التحسينيات تحت قسم الخيالي الإقناعي، لأن وجه المناسبة فيها خيالي غامض، بيد أن بدر الدين الزركشي جعل جميع المراتب (ضروريات وحاجيات وتحسينيات) تحت المناسب الحقيقي العقلي.

(2) وهو الذي فرع عليه مرتبة التحسينيات كما سبق في مسلك المناسبة.

(3) شفاء الغليل: 83

(4) شفاء الغليل: 82

(5) شفاء الغليل: 84

هذا معنى التحسينيات الخيالية الإقناعية، أي كونها موهمة للمناسبة.

وتعريف الخيالي الإقناعي بهذا المعنى، هو نفسه تعريف الشبه كما سبق عرضه في مجموعة من التعاريف، كتعريف الغزالي، وابن قدامة، وغيرهم، وكلها تعاريف تتفق على أن قياس الشبه موهمة للمناسبة لا أنه مناسب، فتبين بهذا أن مرتبة التحسينيات شبيهة لا مناسبة عند التحقيق.

هذا وقد أبان ابن الجويني في هذه المرتبة (التحسينيات) بيانا جميلا، حيث ذكر في مبحث تقاسيم العلل في الضرب الثالث الذي سماه (ما لا ينتسب إلى ضرورة، ولا إلى حاجة، وغايته الاستحاثات على مكارم الأخلاق) وهو الذي لخصه الغزالي ومن بعده (بالتحسينيات) أن القياس في هذه المرتبة -أعني التحسينيات- (لا يتصور أن يجري معنويا)⁽¹⁾ ومعنى يجري معنويا عنده: أي مناسبة، وهذا اصطلاح الجويني للعللة المناسبة قال في البرهان: (وأما قياس المعنى فهو الذي يناسب)⁽²⁾

ثم قال بعد أن بين أن مرتبة التحسينيات لا يمكن تصور قياس معنوي مناسب فيها: (نعم لا ينحسم فيه قياس الشبه)⁽³⁾

فقرر أنه مما يجري فيه قياس الشبه، ولا يتصور فيه قياس المناسبة.

فإذن؛ إدراج التحسينيات من الأصوليين ضمن تقسيمات المناسب تجوز منهم لا غير، وإلا فإن التحقيق والتدقيق يستلزم أن تدرج ضمن الشبه والطردي، كما فضل ابن الجويني، وقد أحببنا أن نقف مع هذه الدقيقة، لنبين أن علم المقاصد ليس أمرا هينا، ولا يختزل في مجرد معرفة التقسيم الثلاثي للمصالح (ضروريات وحاجيات وتحسينيات) بل إن هذا التقسيم قد أفنى فيه الأصوليون عمرا طويلا، كما أن الحديث عن المصالح ليس بتلك السهولة التي تتحدث عنها بعض كتب الفكر المقاصدي المعاصر، فإنها تتحدث عن أفكار لا عن علم بقواعد وأسس، وهيئات هيئات.

وبهذا يكون قد نجز كلامنا في مسلك الشبه، وقد وضح من خلال هذا المسلك مع مسلك المناسبة، أن الكليات المقاصدية الثلاث، ترجع إلى هذين المسلكين، فالضروريات والحاجيات ترجع إلى

(1) البرهان: 87/2

(2) البرهان: 62/2

(3) البرهان: 87/2

المناسبة، والتحسينيات ترجع إلى الشبه، فحق على كل من رام التدقيق المقاصدي أن يدقق أولاً في وجه استمداد هذه المراتب وهي مسالك التعليل عند الأصوليين.

هذا عند الأصوليين، بيد إن للشاطبي في مسألة الكليات الثلاث (الضروريات والحاجيات والتحسينيات) إضافة جديدة، سيأتي بيانها في القصد الابتدائي من موضوع العلم بحول الله تعالى.

المسلك الخامس: السبر والتقسيم:

لم تختلف عبارات الأصوليين في تعريف السبر والتقسيم اختلافهم في تعريف الشبه، بل تكاد تعريفاتهم تجتمع على تقسيمه إلى منحصرومنتشر:

فأما المنحصر: فهو الذي يدور بين النفي والإثبات، وهو حجة في العقلية والشرعية.

وصورته: (أن تحصر الأوصاف التي يمكن التعليل بها للمقيس عليه، ثم اختبارها في المقيس، وإبطال ما لا يصلح منها بدليله، وذلك الإبطال إما بكونه ملغى، أو وصفا طرديا، أو يكون فيه نقض، أو كسر، أو خفاء، أو اضطراب، فيتعين الباقي للعلة.

وقد يكون في القطعيات، كقولنا: العالم إما أن يكون قديما، أو حادثا، بطل أن يكون قديما، فثبت أنه حادث.

وقد يكون في الظنيات، نحو أن نقول: في قياس الذرة على البر في الربوية: بحثت عن أوصاف البر فما وجدت ثم ما يصلح للربوية في بادئ الرأي إلا الطعم، والقوت، والكيل، لكن الطعم والقوت لا يصلح لذلك بدليل كذا، فتعين الكيل⁽¹⁾

قال الصفي الهندي: (وحصول هذا القسم في الشرعيات عسر جدا)⁽²⁾

وأما المنتشر فهو الذي لا يدور بين النفي والإثبات أو دار ولكن كان الدليل على نفي عليه ما عدا الوصف المعين فيه ظنيا.⁽³⁾

وفي هذا القسم خلاف عريض بين الأصوليين.

وإذا كان تصور الأول عسر في الشرعيات، والثاني لا يدور بين النفي والإثبات، أو يدور لكن دون الجزم بأن جميع الأوصاف الممكنة للتعليل قد تم سبرها، فمن هذا الوجه اختلف الأصوليون في حجية السبر والتقسيم ودلالته على العلة.

(1) إرشاد الفحول: 711

(2) نهاية الوصول إلى علم الأصول: 3362/8

(3) إرشاد الفحول: 712

وقد نقل الزركشي في البحر كلاماً لأبي العباس القرطبي يقول فيه: (إنه-يعني السبر والتقسيم- شرط لا دليل، لأن الوصف الذي ينفيه السبر إما أن يقطع بمناسبته فهو التخريج، أو يعرف عنها فهو الطردى، ولا يصح أن يعلل به، أو لا يقطع بوجوده فيه ولا عدمها فهو الشبه، فلا بد في العلة من اعتبار وجود المصلحة أو صلاحيتها لذلك)⁽¹⁾

وقد جزم الغزالي في المستصفى (بأنه إذا استقام لم يحتج إلى مناسبة، ونازعه شارحه العبدري أيضاً، لاعتقاده بأن السبر ليس من مسائل العلة، وإنما هو خادم للوصف المناسب، أي به يتقيد الوصف المناسب المختلط بغيره، وقال الإبياري في شرح البرهان: السبر يرجع إلى اختبار في أوصاف المحل وضبطها، والتقسيم يرجع إلى إبطال ما يظهر إبطاله فيها، فإذاً لا يكون من الأدلة بحال. وإنما تسامح الأصوليون بذلك لأن المراد بالدليل هو الذي دل على أن العلة في جملة الأوصاف، والدليل الثاني دل على التعيين، وإلا فالسبر والتقسيم ليس هو دليل)⁽²⁾

قال ابن المنير: (والمسألة القاصمة لمسلك السبر والتقسيم أن المنفي لا يخلو في نفس الأمر من أن يكون مناسباً، أو شياً، أو طرداً، لأنه إما أن يشتمل على مصلحة أو لا، فإن اشتمل على مصلحة، فإما أن تكون منضبطة للفهم أو كلية لا تنضبط، فالأول: المناسبة، والثاني: الشبه.

وإن لم يشتمل على مصلحة أصلاً فهو الطرد المردود، فإن كان ثم مناسبة أو شبه⁽³⁾ (...) السبر والتقسيم، وإن كان عرياً عن المناسبة قطعاً، لم ينفع السبر والتقسيم أيضاً).⁽⁴⁾

وهذا كلام جميل، وبه يتبين وجه استفادة المصالح من السبر والتقسيم، وكلام الأصوليين عن هذا المسلك ينبئ على أنه شرط منهجي، وليس دليلاً قائماً بذاته.

وهذا يكون السبر والتقسيم شرطاً منهجياً على رأي بعض الأصوليين، في إدراك وجه تعلق الأوصاف بالأحكام على وجه المصلحة، إما مناسبة أو شياً، وأمثلة الأصوليين في السبر والتقسيم لا تخرج عن هذا فإنهم ذكروا في ذلك تعليل الربويات إما بالكيل أو الطعم أو الاقتيات، وقد سبق أن

(1) البحر المحيط: 287/7

(2) البحر المحيط: 288/7

(3) فيه سقط كذا ذكر الشوكاني في إرشاد الفحول: 713

(4) إرشاد الفحول: 713

هذه الأوصاف شبيهة، أو مناسبة، فإذاً يكون السبر قد أدى إلى إدراك وجه الشبه، وأما إن خرج عن الشبه أو المناسبة فذلك هو الطرد وهو موضوع الحديث في المسلك السادس.

المسلك السادس: الطرد

وأما الطرد فمن أهم ما ذكروا في تعريفه تعريفيين:

التعريف الأول: هو عبارة عن كون الوصف بحيث لا يوجد إلا ويوجد معه الحكم.⁽¹⁾

التعريف الثاني: الوصف الذي لا يكون مناسباً، ولا مستلزماً للمناسب ويكون الحكم حاصلاً معه في جميع صور حصوله غير صورة النزاع فإن في حصوله معه فيها النزاع، هذا هو المراد من الجريان والاطراد على قول الأكثر.⁽²⁾

من خلال التعريفيين السابقين يتضح أن الطرد مسلك (عادي)، ولهذا عبر عنه الأصوليون بالاطراد والجريان، بمعنى أن الوصف مع الحكم ليس بشبهى ولا بمناسب، وإنما عرف من خلال العادة وجريانها أنه يوجد الحكم عند وجود الوصف فكان علة، قال الشوكاني في تمثيله: (إذا رأينا فرس القاضي واقفاً على باب الأمير، غلب على ظننا كون القاضي في دار الأمير، وما ذاك إلا لأن مقارنتهما في سائر الصور أفاد ظن مقارنتهما في هذه الصورة المعينة)⁽³⁾

والشاطبي يعبر عنه بالعموم العادي، ويرى أن الكليات الشرعية إنما تجري على وفق العموم العادي، قال في ذلك: (لما كان قصد الشارع ضبط الخلق إلى القواعد العامة وكانت العوائد قد جرت بها سنة الله أكثرية لا عامة، وكانت الشريعة موضوعة على مقتضى ذلك الوضع؛ كان من الأمر الملتفت إليه إجراء القواعد على العموم العادي، لا العموم الكلي التام الذي لا يختلف عنه جزئي ما).

أما كون الشريعة على ذلك الوضع؛ فظاهر، ألا ترى أن وضع التكاليف عام؟ وجعل على ذلك علامة البلوغ، وهو مظنة لوجود العقل الذي هو مناط التكليف لأن العقل يكون عنده في الغالب لا

(1) نهاية الوصول: 3373/8

(2) نهاية الوصول: 3371/8

(3) إرشاد الفحول: 728

على العموم؛ إذ لا يطرد ولا ينعكس كلياً على التمام؛ لوجود من يتم عقله قبل البلوغ، ومن ينقص وإن كان بالغاً، إلا أن الغالب الاقتران.

وكذلك ناط الشارع الفطر والقصر بالسفر لعله المشقة، وإن كانت المشقة قد توجد بدونها وقد تفقد معها، ومع ذلك؛ فلم يعتبر الشارع تلك النوادر، بل أجرى القاعدة مجراها، ومثله حد الغنى بالنصاب، وتوجيه الأحكام⁽¹⁾

وقال بعد ذلك: (وإذا ثبت ذلك ظهر أن لا بد من إجراء العمومات الشرعية على مقتضى الأحكام العادية، من حيث هي منضبطة بالمظنات، إلا إذا ظهر معارض؛ فيعمل على ما يقتضيه الحكم فيه، كما إذا عللنا القصر بالمشقة؛ فلا ينتقض بالملك المترف ولا بالصناعة الشاقة، وكما لو علل الربا في الطعام بالكيل؛ فلا ينتقض بما لا يتأتى كيـله لقلـة أو غيرها؛ كالتافه من البر، وكذلك إذا عللناه في النقدين بالثمنية لا ينتقض بما لا يكون ثمننا لقلته، أو عللناه في الطعام بالاقتيات؛ فلا ينتقض بما ليس فيه اقتيات؛ كالحبة الواحدة، وكذلك إذا اعترضت علة القوت بما يقتات في النادر؛ كاللوز، والجوز، والقثاء، والبقول، وشبهها، بل الاقتيات إنما اعتبر الشارع منه ما كان معتاداً مقيماً للصلب على الدوام وعلى العموم، ولا يلزم اعتباره في جميع الأقطار.

كذلك نقول: إن الحد علق في الخمر على نفس التناول حفظاً على العقل، ثم إنه أجرى الحد في القليل الذي لا يذهب العقل مجرى الكثير اعتباراً بالعادة في تناول الكثير، وعلق حد الزنى على الإيلاج وإن كان المقصود حفظ الأنساب؛ فيحد من لم ينزل لأن العادة الغالبة مع الإيلاج الإنزال، وكثير من هذا.

فليكن على بال من النظر في المسائل الشرعية أن القواعد العامة إنما تنزل على العموم العادي⁽²⁾

وهذا معنى الاطراد والجريان عند الأصوليين، ولا يضرب بعد ذلك تخلف جزئية عن هذا الاطراد، (كما أن الغيم الرطب دليل المطر، ثم عدم نزول المطر في بعض الصور لا يقدر في كونه دليلاً)⁽³⁾

(1) م: 14/4

(2) م: 17/4

(3) إرشاد الفحول: 728

بيد أنه ينبغي أن نشير إلى دققة في هذا المسلك، وهي أن هذه الأمثلة التي ساقها الشاطبي، وإن كانت في سياق الحديث عن الاطراد والجريان، الذي يسميه بالعموم العادي، إلا أنه لا يتحدث عنه باعتباره مسلكا محضا، قائما بذاته، وإنما باعتباره مقرونا، إما بمناسبة كما في مثال التعليل بالمشقة، أو بشبهه كما في مثال التعليل بالكيل، أو نص كما في مثال البلوغ. ولا نظفر بمثال للطرد لا يرجع إلى أحد المسالك المقبولة المقول بها عند الأصوليين.

ولكن مراد الأصوليين بالطرد غير هذا المعنى فقد سبق أنه (ما لم يكن مناسبا ولا شبيها) ومن هنا وقع خلاف كبير في حجية الطرد، حيث قال بحجيته البعض، ورده آخرون.⁽¹⁾

والملاحظ أن الاطراد أحد خواص الكليات الشرعية عند الشاطبي وليس مسلكا في إثباتها، وإنما مسلك إثباتها هو الاستقراء المعنوي، قال في الموافقات: (لهذا القسم -يعني الكليات الشرعية- خواص ثلاث، بهن يمتاز عن غيره) ثم قال في الخاصية الأولى: (إحداها العموم والاطراد)⁽²⁾

فالعموم والاطراد خاصة من الخواص في الكليات الشرعية، وليس مسلكا في إثباتها، أما مسلك إثباتها فقد سبق بالتفصيل أنه الاستقراء المعنوي.

وأما الطرد في علل القياس فيظهر أنه عند الشاطبي معتمد؛ إن شرطا أو دليلا ومسلكا، ويدل على ذلك، احتجاجة به من أجل الانتصار لتعليل المالكية للأصناف الربوية بالاعتقالات كما في النص السابق.

فإذا ذهبنا مع نفاة الطرد ووجدنا وصفا طرديا تكون المصلحة المقاصدية راجعة إلى المسلك المقترن بالطرد نصا، أو مناسبة، أو شبيها...، وأما إذا ذهبنا مع الطرديين⁽³⁾، فتكون المصلحة تابعة للحكم الذي كشف عنه الوصف الطردى، من غير إدراك العقل وجه اقتران المصلحة بهذا الحكم، أخذنا بمبدأ التعليل العام، وهو أن وضع الشرائع إنما هو لمصالح العباد في العاجل والآجل.

هذا جملة القول في الطرد وتفصيل الكلام حوله، يرجع فيه إلى مسالك التعليل من كتب الأصول، ويليه مسلك الدوران.

(1) ن. حجية الطرد على وجه التفصيل، إرشاد الفحول: 729

(2) م: 188/1

(3) أي القائلين بالطرد المحض.

المسلك السابع: الدوران

ويعبر عنه الأقدمون ب (الجريان) وب (الطرد والعكس) وهو: أن يوجد الحكم عند وجود وصف ويرتفع عند ارتفاعه في صورة واحدة، كالتحريم مع السكر في العصير، فإنه لما لم يكن مسكرا لم يكن حراما، فلما حدث السكر فيه وجدت الحرمة ثم لما زال السكر بصيرورته خلا زال التحريم، فدل على أن العلة (السكر)⁽¹⁾

وواضح أن الدوران أقوى من الطرد، لأنه طرد وزيادة عكس، وقد اختلف الأصوليون في حجته على مذاهب:

أحدها: أنه يفيد القطع بالعلية، وهو مذهب المعتزلة.

ثانيها: أنه يفيد ظن العلية، بشرط عدم المزاحم؛ لأن العلة الشرعية لا توجب الحكم بذاتها، وإنما هي علامة منصوبة، فإذا دار الوصف مع الحكم غلب على الظن كونه معرفا، وهو مذهب الجمهور.

ثالثها: أنه لا يفيد بمجرد، لا قطعاً ولا ظناً، واختاره الأستاذ أبو منصور، وابن السمعاني، والغزالي، والشيخ أبو إسحاق الشيرازي، والآمدي، وابن الحاجب.⁽²⁾

ومما ينبغي الإشارة إليه أن اختلاف الأصوليين في مسلك الدوران والطرد، إنما هو في الدوران المحض والطرد المحض كما سبق، أما إذا اجتمع الدوران مع مسلك آخر كنص أو مناسبة أو شبه، فإنه لا خلاف فيه، والمثال الذي يورده جمهور الأصوليين وهو إسكار الخمر، هو من قبيل ما اجتمع فيه الدوران مع المناسبة، لأن إسكار الخمر مما يدور معه حكم الحرمة وجودا وعدما، فإننا وجدنا الخمر محرمة عند وجود الإسكار، مباحة عند انتفاء هذا الإسكار، فإن الخمر إذا استحالت خلا وانتفى عنه الإسكار جاز، هذا فيما يتعلق بالدوران.

(1) البحر المحيط: 308/7

(2) ن. إرشاد الفحول: 180

بيد أن الأصوليين لم يأخذوا العلة من طريق الدوران فقط، وإنما أخذوها من مسلك هو أقوى من مجرد الدوران وهو المناسبة، لأن تعليل حرمة الخمر بالإسكار مما لو عرض على العقول لتلقته بالقبول.

وفوق هذا وذاك، فإن الأصوليين في تعليلهم الخمر بالإسكار أخذوها بمسلك ثالث ينضاف إلى ما سبق، وهو الأول عمليا، -أعني مسلك السبر والتقسيم-، فإنهم حصروا الأوصاف الممكنة للتعليل، ونفوا ما لا دخل له في العلية، فبقي لهم وصف واحد مناسب من جهة العقل لمصلحة تحريم الخمر لحفظ العقل، ويدور معه الحكم وجودا وعدما.

وفوق هذا كله؛ فإنهم أخذوا التعليل إلى جانب ما سبق من النص (كل مسكر حرام) فأثبتوا علية تحريم الخمر بالإسكار، بالنص والسبر والمناسبة والدوران، فكان هذا الإثبات من أقوى ما يستدل به على العلة.

فهذا الذي ذكرنا مما لا يمكن أن يحصل فيه خلاف بين الأصوليين وإنما الخلاف وقع في الدوران المحض أو الطرد المحض، لأنه مما يعترض فيه الخصم على المعلن، وذلك لأن الدوران المحض، اجتمع فيه الطرد والعكس، والعكس عند بعض الأصوليين كالجويني والغزالي ليس شرطا في التعليل، لأننا نجد العلة مع انعدام الحكم، كما في بيع العرايا فإنه ربا في الأصل إلا أنه استثنى رفعا للحرج، فعلته المقتضية للتحريم وجدت، مع تخلف حكمها، وهذا كثير في الفقهيات، فدل ذلك على أن العكس ليس بشرط في التعليل، فآل أمر الدوران إلى الطرد وهو مختلف فيه بين الأصوليين.

هذا من جهة، ومن جهة ثانية، فإن الدوران المحض يمكن أن يتحقق مع تخلف الحكم، ويمثل له الأصوليون برائحة الخمر، فإن التحريم يوجد بوجودها وينتفي بانتفائها، لكن مع ذلك لا دخل لها في العلية، وهذا ما يسميه الأصوليون بالوصف الملازم، بمعنى أنه يلزم الحكم من غير أن يكون مؤثرا فيه، كالأبوة والبنوة، والجوهر والعرض، فإن العرض يوجد بوجود الجوهر، وينتفي بانتفائه، من غير أن يكون علة له، فمن هذا الوجه كان الدوران ضعيف التأثير، لاحتمال أن يكون مجرد وصف ملازم لا مؤثر.⁽¹⁾

(1) ن. البحر المحيط: 311/7

بقي أن نشير إلى علاقة الدوران بالمقاصد والمصالح، والكلام فيه تلو الكلام في الطرد، فإذا كان مع الدوران مسلك آخر من نص أو مناسبة أو شبه، فالمقاصد والمصالح تتبع تلك المسالك المفهومة المعاني والحكم والمقاصد، وإن كان الوصف دورانيا محضاً، فالدوران كاشف عن العلة والعلة كاشفة عن الحكم، و في امتثال الحكم مصلحة، أخذاً بمبدأ التعليل العام وهو أن وضع الشرائع إنما هو لمصالح العباد في العاجل والآجل.

المسلك الثامن: تنقيح المناط

(1) في تعريفه:

وحاصله: إلحاق الفرع بالأصل بإلغاء الفرق، بأن يقال: لا فرق بين الأصل والفرع إلا كذا وكذا، وذلك لا مدخل له في الحكم ألينة فيلزم اشتراكهما في الحكم لاشتراكهما في الموجب له، كقياس الأمة على العبد في السرية، فإنه لا فارق بينهما إلا الذكورة، وهو ملغى بالإجماع، إذ لا مدخل له في العلية. وسماه الحنفية (الاستدلال) وأجروه في الكفارات، وفرقوا بينه وبين القياس بأن القياس ما ألحق فيه بذكر (الجامع) الذي لا يفيد إلا غلبة الظن.

و (الاستدلال) ما يكون الإلحاق فيه بإلغاء الفارق الذي يفيد القطع، حتى أجروه مجرى القطعيات في النسخ وجوزوا الزيادة على النص ولم يجوزوا نسخه بخبر الواحد.⁽¹⁾

وقد عرفه الشاطبي بما يلي: (أن يكون الوصف المعتبر في الحكم مذكوراً مع غيره في النص؛ فينقح بالاجتهاد، حتى يميز ما هو معتبر مما هو ملغى، كما جاء في حديث الأعرابي)⁽²⁾ وقد عده الشاطبي من أنواع الاجتهاد الذي يمكن أن ينقطع قبل قيام الساعة.⁽³⁾

(2) في الفرق بين تنقيح المناط والسبر والتقسيم:

ذهب الفخر الرازي إلى أن هذا المسلك هو مسلك السبر والتقسيم، فلا يحسن عده نوعاً آخر⁽¹⁾، إلا أن بعض الأصوليين ميزوا بينه وبين السبر والتقسيم، وذلك لأن بعضهم اعتبر السبر

(1) البحر المحيط: 223/7

(2) م: 21/5

(3) ن. م: 19/5

والتقسيم مسلکا أو شرط مسلک، وتنقيح المناط ليس مسلکا، وإنما نظري الفارق بين الفرع والأصل، فليس تنقيح المناط من طرق إثبات العلة بعينها أصلا، بل هو من طرق إلحاق المسكوت عنه بالمنطوق.⁽²⁾ هذا فرق.

وفرق ثان بين التنقيح والسبر وهو (أنه في السبر يبطل الجمع إلا واحدا، وفي نفي الفارق يبطل واحدا فتعين العلة بين الباقي، والباقي موجود في الفرع، فيلزم اشتماله على العلة ثم على أصله)⁽³⁾

وثمة فرق ثالث بين تنقيح المناط والسبر والتقسيم، وهو أن تنقيح المناط مما يكون الوصف المعلل به فيه منصوحا عليه بخلاف السبر والتقسيم، حيث لا نص فيه وإلا عد مسلکا نقليا.⁽⁴⁾

(3) في الفرق بين تنقيح المناط وتخريج المناط⁽⁵⁾:

وأما الفرق بين تنقيح المناط وتخريج المناط فيظهر في كون (تخريج المناط هو الاجتهاد في استخراج علة الحكم الذي دل النص أو الإجماع عليه من غير تعرض لبيان علته أصلا. وهو مشتق من الإخراج، فكأنه راجع إلى أن اللفظ لم يتعرض للمناط بحال، فكأنه مستور أخرج بالبحث والنظر، كتعليل تحريم الربا بالطعم، فكأن المجتهد أخرج العلة، ولهذا سمي تخريجا. بخلاف (التنقيح) فإنه لم يستخرج، لكونه مذكورا في النص، بل نقح المنصوص وأخذ منه ما يصلح للعلية وترك ما لا يصلح)⁽⁶⁾

(4) في الفرق بين تنقيح المناط وتحقيق المناط⁽⁷⁾:

(1) ذكره في المحصول: 231/5.

(2) ن. البحر المحيط: 325/7

(3) البحر المحيط: 326/7

(4) ن. البحر المحيط: 325/7

(5) عرف الشاطبي تخريج المناط بما يلي: (وهو راجع إلى أن النص الدال على الحكم لم يتعرض للمناط؛ فكأنه أخرج بالبحث، وهو الاجتهاد القياسي، وهو معلوم) م: 22/5 وهو أيضا من الاجتهاد الذي يمكن أن ينقطع قبل قيام الساعة حسب الشاطبي، ن. م: 19/5

(6) البحر المحيط: 325/7

(7) تحقيق المناط عند الشاطبي رحمه الله تعالى يكتسي حمولة دلالية أوسع مما هو عليه عند الأصوليين، وقد قسمه إلى ضربين، عام وخاص، فأما العام فهو المتعلق بأنواع لا بالأشخاص، وهو الذي قال فيه: (أن يثبت الحكم بمدركه -دليله- الشرعي لكن يبقى النظر في تعيين محله) م: 12/5، وأما تحقيق المناط الخاص المتعلق بالأشخاص فقد قال عنه: (أما الثاني، وهو النظر الخاص، فأعلى من هذا وأدق، وهو في الحقيقة ناشئ عن نتيجة التقوى المذكورة في قوله تعالى: (إن تتقوا الله يجعل لكم فرقانا) (الأنفال: 29)

وقد يعبر عنه بالحكمة (...). فتحقيق المناط الخاص نظري كل مكلف بالنسبة إلى ما وقع عليه من الدلائل التكليفية، بحيث يتعرف منه مداخل الشيطان، ومداخل للهوى والحظوظ العاجلة، حتى يلقيها هذا المجتهد على ذلك المكلف مقيدة بقيود التحرز من تلك المداخل)

فأما تنقيح المناط فقد سبق معناه، وأما تحقيق المناط: (فهو أن يتفق على عالية وصف بنص أو إجماع، فيجتهد في وجودها في صورة النزاع، كتحقيق أن النباش سارق. وكأن يعلم وجوب الصلاة إلى جهة القبلة ولكن لا يدرك جهتها إلا بنوع نظر واجتهاد، سمي به لأن المناط، وهو الوصف، علم أنه مناط وبقي النظر في تحقيق وجوده في الصورة المعينة)⁽¹⁾

وبهذا يتضح أن تنقيح المناط وتحقيق المناط، ليسا بمسلكين للتعليل بخلاف تخريج المناط، الذي هو عند إمعان النظر يرجع إلى أحد مسالك التعليل السالفة، إذ هو استخراج العلة بأحد مسالكها المعروفة.

وختاماً نقول: إن مسالك التعليل تشكل نواة الفكر المقاصدي، والشاطبي قد وظفها كثيراً في الموافقات خاصة في القصد الابتدائي، وإن لم ينظر لها، وليس ذلك لقلّة أهميتها، بل لأنه رأى أن الأصوليين قد أشبعوا القول فيها، فاكتفى فيها بمجرد عدها طريقاً من طرق الكشف عن المقصد الشرعي، ولذلك لا يمكن الحديث عن علم المقاصد دون التبحر في القياس الأصولي، ومسالك التعليل.

في ختام حديثنا عن مسالك التعليل باعتبارها أحد أهم طرق الكشف عن المقصد الشرعي، نشير في هذا السياق إلى الشاطبي كان اعتماده على هذا المسلك هو الآخر بطريقة استقرائية، وذلك لأنه لا يقف عند المقصد الجزئي، وإنما غاية الشاطبي هي تأسيس الكلي القطعي، ولذلك فقد استفاد من مسالك التعليل باعتبارها مادة ومنهجاً في الوقت ذاته في استنباط المقاصد الجزئية ثم استقرائها لبناء المقاصد الكلية.

(م: 25/5)، وقد عد الضرب العام منه من أنواع الاجتهاد الذي لا يمكن أن ينقطع حتى ينقطع أصل التكليف، وذلك عند قيام الساعة، وأما الضرب الثاني الخاص منه فقد ألحقه بأنواع الاجتهاد الممكن انقطاعه كتخريج المناط وتنقيح المناط) ن. م: 12/2، وقد جمع الدكور فريد الأنصاري رحمه الله تعالى ما بين التعريفين السابقين لنوعي تحقيق المناط عند الشاطبي في تعريف موجز ومركز قال فيه: (فتحقيق المناط هو مقدمة نظرية تعين محل الحكم، الثابت بمدركه الشرعي، لتزيل المقدمة النقلية عليه) راجع التعريف وبيان قيوده في المصطلح الأصولي: 360.

(1) البحر المحيط: 324/7

المبحث الثاني: في المواد الملحية: (المنطق)

بعد أن أشبعنا الكلام في المواد الصلبة في مطالب أربعة، نأتي بعد ذلك للحديث عن المواد الملحية، وقد سبقت الإشارة أن المواد الملحية لا ترتقي من حيث قوتها ودرجتها إلى المواد الصلبة، إذ المواد الصلبة تكون ذاتية في استمداد المقاصد الشرعية، بينما المواد الملحية، لا تعدو أن تكون مواد عرضية، غير ذاتية ولا صلبة.

ونحن إذا أجلنا النظر في تراث الشاطبي عموماً، وفي الموافقات خصوصاً، وجدناه يكثر من استخدام المنطق، من حيث قواعده وقياساته، ومفاهيمه ومصطلحاته، الأمر الذي قد يثير تساؤل القارئ: لماذا جعلت من المنطق مادة عرضية، مع أن الشاطبي قد أكثر من توظيفه واستثماره؟

والجواب على ذلك أن نقول: إن حقيقة مادة الاستمداد لا تكمن في استعمالها والإكثار منها، وإنما المادة هي التي تشكل أصل العلم وكفى. وهذا ما لا ينطبق على علم المنطق بحيث لو فرض الاستغناء عنه لأمكن تصور وجود علم المقاصد، بخلاف المواد الأخرى كالقرآن والسنة مثلاً، إذ لا يمكن تصور وجود علم المقاصد في غيابهما.

ومن أجل بيان ملحية علم المنطق بالنسبة لعلم المقاصد، يحسن بنا أن نبين منهج الشاطبي في الموافقات حتى يتأتى لنا معرفة موقع المنطق بالنسبة لعلم المقاصد، وباقي المواد الأخرى.

إن منهج الشاطبي في الموافقات يقوم على ما يلي: أنه يأتي بالكلية الشرعية التي انتهى إليها، ثم يقيم عليها الدليل من خلال الاستقراء المعنوي، ثم يفترض الاعتراضات على الكلية، ثم يبطل هذه الاعتراضات واحدة واحدة، ثم ينتهي إلى تقرير الكلية الشرعية من جديد، فمنهجه إذن: يبدأ بالكلية وينتهي إليها⁽¹⁾، فأين يقع علم المنطق من هذا كله؟

إن توظيف الشاطبي لعلم المنطق إنما يكمن بقوة في الخطوتين الثانية والثالثة، حيث إنه في الخطوة الثانية بعد الاستدلال على الكلية بالاستقراء المعنوي؛ من خلال الآيات القرآنية والأحاديث النبوية، والأحكام الفقهية، وغيرها، يردفها بأدلة منطقية عقلية لا تبقي مجالاً للاعتراض حول قطعية الكلية المقاصدية المستقراة.

(1) ن. منهج النظر المعرفي بين أصول الفقه والتاريخ (الشاطبي وابن خلدون أنموذجاً)، الحسان شهيد: 38-39

ويتجلى هذا الاستدلال المنطقي بشكل أكثر وضوحا في الخطوة الثالثة، وهي التي يفترض فيها الاعتراضات على الكلية، والرد عليها، وذلك أن هذه الاعتراضات شبيهة بالجدل والمناظرة، ومن ثم تحتاج إلى حنكة عقلية، وقوة قريحة، وذكاء خارق، وإلمام بالمبادئ المنطقية، والقياسات المنتجة واستثمارها، والعقيدة وتحاشيها، وذلك ما كان يصنع الشاطبي رحمه الله تماما، حيث إنه كان كثيرا ما يصوغ الأجوبة والردود على الاعتراضات على شكل قياسات منطقية، لإقناع الخصم، وليس فقط إفحامه، لأن الشاطبي رحمه الله، يختلف اختلافا كبيرا عن غيره، في توظيف المنطق، إذ إن توظيف الشاطبي للمنطق، كان توظيفا إقناعيا، أكثر منه إفهاميا، لأن غرض الرجل إثبات الكلية التي ينبني عليها عمل بالقصد الأول.⁽¹⁾

ومن ثم كان علم المنطق مجرد مادة عرضية، لأن توظيفه كان توظيفا منهجيا إقناعيا بالدرجة الأولى، لم يكن الغرض منه إثبات الكليات الشرعية والمقاصدية، وإنما إثباتها كان من طريق آخر، وهو ما ذكر في المواد الصلبية، من خلال الاستقرارات المعنوية، لنصوص الكتاب والسنة، ومن خلال الفقه وأصوله، ولكي يتضح توظيف الشاطبي للمنطق بشكل جلي؛ كونه مجرد توظيف عرضي لا غير، نسوق الأمثلة الآتية:

المثال الأول: توظيفه للكلي والجزئي باعتباره مصطلحا منطقيا

مما هو متفق عليه بين الباحثين، أن (الكلي) و (الجزئي) عبارات واصطلاحات منطقية، اشتهرت وانتشرت في المؤلفات المنطقية، منذ وقت مبكر.

ومما هو متفق عليه أيضا بين دُرّاس الشاطبي، بخاصة (الموافقات) منه، أن الرجل كان كثير استعمال مصطلح الكلي والجزئي، ذي الأصل المنطقي، فهل كان استعمال الشاطبي للكلي والجزئي بنفس المعنى المنطقي؟

يذهب الدكتور فريد الأنصاري إلى أن الشاطبي، وإن استعمل المصطلح المنطقي، فإنه قد أفرغه من محتواه، وأعطاه محتوى جديدا، هو اصطلاح الشاطبي الخاص، ويمثل الدكتور الأنصاري رحمه الله في هذا السياق، ب(مقدمتي تحقيق المناط) التي قال الشاطبي عنها: (لما انبنى الدليل على مقدمتين:

(1) هذه أبرز مواطن التوظيف الإقناعي للمادة المنطقية، وإلا فإن هناك مواطن أخرى كثيرة وظف فيها الشاطبي المادة المنطقية سنأتي على ذكرها بعضها.

إحداهما تحقق المناط، والأخرى تحكم عليه، ومر أن محل النظر هو تحقق المناط ظهر انحصار الكلام بين المتناظرين هنالك، بدليل الاستقراء، وأما المقدمة الحاكمة، فلا بد من فرضها مسلمة⁽¹⁾

ثم قال بعد ذلك موضحاً معنى المقدمة هاهنا: (واعلم أن المراد بالمقدمتين ها هنا ليس ما رسمه أهل المنطق على وفق الأشكال المعروفة، ولا على اعتبار التناقض والعكس، وغير ذلك وإن جرى الأمر على وفقها في الحقيقة؛ فلا يستتب جريانه على ذلك الاصطلاح؛ لأن المراد تقريب الطريق الموصل إلى المطلوب على أقرب ما يكون، وعلى وفق ما جاء في الشريعة، وأقرب الأشكال إلى هذا التقرير ما كان بديهياً في الإنتاج أو ما أشبهه من اقتراني أو استثنائي، إلا أن المتحرى فيه إجراؤه على عادة العرب في مخاطباتها ومعهود كلامها، إذ هو أقرب إلى حصول المطلوب على أقرب ما يكون، ولأن التزام الاصطلاحات المنطقية والطرائق المستعملة فيها مبعد عن الوصول إلى المطلوب في الأكثر؛ لأن الشريعة لم توضع إلا على شرط الأمية، ومراعاة علم المنطق في القضايا الشرعية مناف لذلك؛ فإطلاق لفظ المقدمتين لا يستلزم ذلك الاصطلاح)⁽²⁾

وهذا ما جعل الدكتور فريد الأنصاري يطمئن إلى القول: (أن أبا إسحاق كان يحاول الخروج من لغة المنطق باستعمال لغة المنطق)⁽³⁾

عدنا إلى الكلي والجزئي فنقول: إن الشاطبي وإن كان قد أفرغ الكلي والجزئي من معناه المنطقي، فإن هذا الإفراغ لم يكن كلياً، يتضح ذلك من خلال عرض الجوانب التي أفرغ فيها الشاطبي المصطلح، والجوانب التي أبقى فيها الشاطبي الكلي على معناه المنطقي، ولنأخذ على سبيل المثال مصطلح (الكلي) نفسه، لنرى جوانب الإفراغ، وجوانب الإبقاء فيه.

ففيما يخص الأمر الأول؛ أي الجوانب التي أفرغ فيها الشاطبي الكلي عن المعنى المنطقي، وأعاد تركيبه من جديد ليفيد معنى جديداً، هو مفهوم الكلي الشرعي، وليس المنطقي؛ حيث إن الكلي عند المناطق المراد به الكلي العقلي، بينما المراد عند الشاطبي الكلي الشرعي والكلي المقاصدي، وقد سبق

(1) م: 414/5

(2) م: 418/5

(3) المصطلح الأصولي: 211

في تمهيد البحث أن الكلي المنطقي هو: (كل مفهوم ذهني لا يمنع تصوره من وقوع الشركة فيه، وإن كان لا يصدق في الواقع إلا على فرد واحد فقط، أو لا يوجد منه في الواقع أي فرد).

بينما الكلي عند الشاطبي يعني: (مجموع المبادئ والمعاني العامة القطعية التي جاءت بها الشريعة الإسلامية)⁽¹⁾

والملاحظ هاهنا أن الكليات عند الشاطبي تختلف عن الكليات عند المناطقة، من حيث المفهوم والمصدق، أي الجزئيات والأفراد التي تنطبق عليها هذه الكليات.

وأما فيما يخص الأمر الثاني: أي الجوانب التي تشترك فيها الكليات المنطقية مع الكليات الشرعية التي يتحدث عنها الإمام الشاطبي، نجد العموم والقطع، وذلك أن الكلي المنطقي كما ينطبق على جميع جزئياته على سبيل العموم والقطع، ف كذلك الكليات الشرعية عند الشاطبي، فقد ذهب بها مذهب المناطقة، بحيث توصل من خلال الاستقراء المعنوي إلى أن الكلي بالمعنى الذي يقصده الشاطبي، وبالمهج الذي توصل إليها لا يمكن إلا أن يكون مضاهيا للكلي العقلي المنطقي في العموم والقطع، وفي ذلك يقول رحمه الله: (فالوضعيات قد تجري العقليات في إفادة العلم القطعي، وعلم الشريعة من جملتها؛ إذ العلم بها مستفاد من الاستقراء التام الناظم لأشتات أفرادها، حتى تصير في العقل مجموعة في كليات مطردة، عامة، ثابتة غير زائلة ولا متبدلة، وحكمة غير محكوم عليها، وهذه خواص الكليات العقلية)⁽²⁾

واضح من خلال السياق أن المراد بالوضعيات هاهنا: الكليات الشرعية، وعليه يمكن القول: إن الشاطبي لم يعتمد إلى إفراغ المصطلح المنطقي من محتواه جملة وتفصيلا، وإنما إفراغه له كان مشروطا بأمور، منها: أن يكون خارجا على معهود العرب وهو الأمية، بمعنى أن يكون وعرف الفهم، ومنها أن لا ينبنى عليه عمل. وأما إذا كان مما يساعد منهجيا على بناء الأصول، فإن الشاطبي لم يعتمد إلى

(1) يستعمل الشاطبي الكلي والجزئي، والكلية والجزئية، بمعنى آخر، ويعني بالكلي والكلية المداومة، أو الترك جملة، أو النظر في العوارض، (ن. م: 206/1) يتضح ذلك من خلال استقراء كلامه حول الكلي والجزئي والكلية والجزئية التي وجه من خلالها مبحث الأحكام بخاصة مبحث المباح ومن النصوص التي توضح هذا الاستعمال قوله: (إن الإباحة بحسب الكلية والجزئية يتجاوزها الأحكام البوادي؛ فالمباح يكون مباحا بالجزء، مطلوب بالكل على جهة الندب أو الوجوب، ومباحا بالجزء، منهيا عنه بالكل على جهة الكراهة أو المنع) (م: 206/1)

(2) م: 108/1

إفراغه كلياً من محتواه، وسيأتي معنا بعض الأمثلة التي توضح أن الشاطبي وظف بعض مفاهيم المنطق بنفس الاستعمال الذي هو عليه عند المناطقة.

إلى جانب الكلي والجزئي نجد الشاطبي قد استعمل المصطلح المنطقي بشكل كبير جداً، وذلك كالاستقراء، والمقدمة، والدعوى، والقياس الشرطي، والقياس الاقتراضي، والجنس، والفصل، والخاصة، والعرض، والقوة، والفعل، والتلازم، ... وغير ذلك من المصطلحات ذي الأصل المنطقي، وهاك بعضاً منها في المثال الموالي:

المثال الثاني: في توظيفه للكليات المنطقية في التعريف المقاصدي:

وهذا ما نلاحظه بشكل كبير في الموافقات، ومن ذلك في تعريفه للضروريات والحاجيات والتحسينيات.

فقد عرف الضروريات كونها: أنها لا بد منها في قيام مصالح الدين والدنيا.⁽¹⁾

وعرف الحاجيات كونها: أنها مفتقر إليها من حيث التوسعة ورفع الضيق المؤدي في الغالب إلى الحرج والمشقة.⁽²⁾

وعرف التحسينيات كونها: الأخذ بما يليق من محاسن العادات، وتجنب المندسات التي تأنفها العقول الراجحات.⁽³⁾

وكل من الضروريات والحاجيات والتحسينيات، تشترك في جنس عام وهو كونها (كليات) ولذلك سميت بالكليات الثلاث، وعلى هذا الاصطلاح جرى استعمال الشاطبي في الموافقات، بيد أنه لكل كلية فصل، يفصلها ويميزها عن غيرها من الكليات الأخرى، ففصل الضروريات هو (اللابدية) ومعنى اللابدية، أنه يلزم من عدمها العدم، بينما فصل الحاجيات (الافتقار)، ومعنى الافتقار، أنه لا يلزم من عدمها العدم، وإنما الضيق المؤدي في الغالب إلى الحرج، وأما فصل التحسينيات، فهو الكمال والتزيين المعبر عنه بـ: (الأخذ بما يليق من محاسن العادات) ومعنى ذلك، أنها لا ترقى إلى رتبة (اللابدية) فتتعدى

(1) م: 17/2

(2) م: 21/2

(3) م: 22/2

بانعدامها الحياة، ولا ترقى إلى رتبة (الافتقار) فيلزم عن فقدها الحرج والضيق، وإنما فصلها، أن تكون تزيينية تكميلية.

وهذا أنموذج من نماذج كثيرة، يبين توظيف الشاطبي للمصطلح المنطقي في التعريف المقاصدي، والملاحظ أن هذا التوظيف المنطقي لا يمكن أن يرقى إلى رتبة المادة الذاتية، لأن الاستعمال المنطقي هاهنا، من أجل تقريب المفاهيم وتمييزها عن بعضها البعض، لا إنشائها وإبداعها، وذلك لأن معنى الضروريات والحاجيات والتحسينيات، متأصل في الكتاب والسنة والفقه استقراء، وإنما المصطلح المنطقي هنا أخرج المفهوم من الوجود العقلي، إلى الوجود الخارجي، أو قل من القوة إلى الفعل، فإذا لا يعدو أن يكون توظيفاً عرضياً.

المثال الثالث: في توظيفه لدليل التناقض لرد الاعتراضات عن الكلية المقاصدية:

وهذا كثير عند الشاطبي، وذلك أنه عندما يفرغ من إثبات الكلية الشرعية استقراء بالأدلة النقلية، يفترض الاعتراض عليها، ثم يبطلها بالأدلة العقلية، ومن أكثر ما يوظف في رد هذه الاعتراضات، دليل التناقض، ودليل التناقض عنده مفض إلى التكليف بالمحال، وهو تكليف بما لا يطاق، ومن ثم تبقى الكلية الشرعية قطعية، وينتفي عنها الاعتراض، وقد سبق أن التناقض معناه: النسبة بين معنى ومعنى آخر من جهة عدم إمكان اجتماعهما معا وعدم ارتفاعهما معا في شيء واحد وزمان واحد، ومن أمثلة ذلك ما يلي:

أ) توظيفه لدليل التناقض لرد اعتراض (قصد الشارع إلى المشاق والمفاسد)

وفي ذلك يقول: (لو لزم من قصد الشارع إلى التكليف بما يلزم عنه مفسدة في طريق المصلحة قصده إلى إيقاع المفسدة شرعا، لزم بطلان ما تقدم البرهان على صحته من وضع الشريعة للمصالح لا للمفاسد، ولزم في خصوص مسألتنا أن يكون قاصدا لرفع المشقة وإيقاعها معا، وهو محال باطل عقلا وسمعا).

وأیضا؛ فلا يمتنع قصد الطبيب لسقي الدواء المر، وقطع الأعضاء المتأكلة، وقلع الأضراس الوجعة، (...)، وأن يحيي المريض ما يشتهي، وإن كان يلزم منه إذاية المريض؛ لأن المقصود إنما هو

المصلحة التي هي أعظم وأشد في المراعاة من مفسدة الإيذاء التي هي بطريق اللزوم، وهذا شأن الشريعة أبدا⁽¹⁾

وتوظيف الشاطبي لدليل التناقض المنطقي واضح هاهنا، إذ إن قصد الشارع إلى المصالح، وقصده إلى المفاسد في نفس الزمان والمكان والشخص، نقيضان لا يجتمعان، وقد تقدم قصد الشارع إلى المصالح بالدليل النقلي وبالبرهان العقلي، فلو صح قصده إلى المفاسد، لكان قاصدا إلى الشيء ونقيضه، وهو تكليف بالمحال، فلم يبق إلا قصد الشارع للمصالح لا للمفاسد، وهو المطلوب.

بين أن توظيف الشاطبي للدليل المنطقي هنا، كان توظيفا عرضيا وليس ذاتيا، إذ إن قصد الشارع للمصالح، وعدم قصده للمفاسد قد تمحض في الاستقراء المعنوي لنصوص الكتاب والسنة وأقوال العلماء، وقد رأينا أنه أثبت ذلك من خلال مقدمة كلامية وأدلة استقرائية أوصلها إلى اثني عشر دليلا، في مادة الكتاب والسنة وعلم الكلام، وأما التوظيف المنطقي لدليل التناقض هاهنا، لم يكن إلا تابعا لتقرير ما جاء به الدليل النقلي، ودفع الشبه عنه (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)⁽²⁾

(ب) توظيفه لدليل التناقض لرد شبهة (قصد الشارع إلى وقوع الخلاف)

من الكليات الشرعية المقاصدية التي قررها الشاطبي: (الخلاف في المعقول لا في المنقول)، ومعنى ذلك، أن الخلاف إنما يقع في أذهان المجتهدين، وأما أن يقصد الشارع إلى وقوع الخلاف، فذلك محال عقلا، غير واقع شرعا، لذلك يأتي الشاطبي بهذا الاعتراض، معتبرا إياه اعتراضا قويا على الكلية الشرعية المقاصدية فيدفعه من خلال دليل التناقض بطريقة ذكية عبقرية.

ومن أجل دفع هذا التناقض يورد مجموعة من الأدلة المنطقية العقلية، ومن بينها دليل التناقض، وفحواه؛ أن الشارع لو كان قاصدا إلى حصول الاختلاف في الشريعة، وهو أيضا قاصد إلى حصول الاتفاق، لأدى ذلك إلى توارد الأمر والنهي، في زمان واحد، في مكان واحد، وعلى شخص واحد،

(1) م: 219/2

(2) م: 125/1

بحيث يقال له: (افعل)، وفي الوقت نفسه: (لا تفعل)، وهذا عين التكليف بالمحال، وهو تكليف بما لا يطاق.

وفي هذا المعنى يقول الشاطبي: (لو كان في الشريعة مساع للخلاف لأدى إلى تكليف ما لا يطاق؛ لأن الدليلين إذا فرضنا تعارضهما وفرضناهما مقصودين معا للشارع؛ فإما أن يقال: إن المكلف مطلوب بمقتضاهما، أو لا، أو مطلوب بأحدهما دون الآخر، والجميع غير صحيح؛ فالأول يقتضي (افعل)، (لا تفعل) لمكلف واحد، من وجه واحد، وهو عين التكليف بما لا يطاق، والثاني باطل؛ لأنه خلاف الفرض، وكذلك الثالث؛ إذ كان الفرض توجه الطلب بهما؛ فلم يبق إلا الأول فيلزم منه ما تقدم.

لا يقال: إن الدليلين بحسب شخصين أو حالتين؛ لأنه خلاف الفرض، وهو أيضا قول واحد لا قولان؛ لأنه إذا انصرف كل دليل إلى جهة لم يكن ثم اختلاف، وهو المطلوب⁽¹⁾

وتوظيف الشاطبي لدليل التناقض منهجيا هاهنا، كتوظيفه له في رد اعتراض (قصد الشارع إلى المفسد) تماما، وذلك بأنه إنما تعرض لهذا التوظيف المنطقي، بعد أن فرغ من إثبات الكلية الشرعية (الخلاف في المعقول لا في المنقول) استقراء من خلال الكتاب والسنة وأقوال العلماء، فلم يكن توظيفه له في هذا السياق سوى توظيف دفاعي لا أكثر.

هذه بعض الأمثلة على توظيف الشاطبي لدليل التناقض، لرد الشبه المثارة حول الكلية المقاصدية، وقد كان توظيفه لدليل التناقض كثيرا جدا، بحيث ما من كلية وإلا وتجد فيها دليل التناقض لرد الاعتراضات، وذلك لأنه من أقوى الأدلة المنطقية وأسهلها على العقول، إذ يستوي في فهمها الذكي والبليد، ولا يمكن أن ينكرها أحد، وإلا رمي إلى السفاهة والتفاهة، وذلك بناء على شرط الأمية في تحقيق القصد الإلهامي.

فلو قال أحد لعامي: رأيت اليوم الليل والنهار مع العاشرة صباحا لرماه بالسفه أو الجنون، لأن الليل والنهار لا يجتمعان في زمان واحد، ولو قالها لذكي عبقرى، لرماه بما رماه به العامي، من أجل ذلك استثمره الشاطبي كثيرا في رد الاعتراضات، لقوته من جهة، ولسهولته من جهة أخرى، فرحمه الله تعالى من صناع!

(1) م: 63-62/5

المثال الرابع: توظيفه للقياس المنطقي

إلى جانب توظيف الشاطبي للمصطلح المنطقي، والاستدلال المباشر؛ كدليل التناقض المفضي إلى الاستحالة العقلية، نجد الحضور القوي لتوظيف أشكال القياس المنتجة، كالاقتراني، والاستثنائي، وذلك بغية تقوية الكلية المقاصدية، وإضفاء طابع القطع عليها، كما الكليات العقلية، وإليك بعض النماذج من توظيف الشاطبي للقياس المنطقي المنتج لتعزيز الكليات المقاصدية ودفع الاعتراضات عنها:

أ) توظيفه للقياس الاقتراني⁽¹⁾:

وقد وظفه في أمثلة كثيرة من أجل دفع الشبه عن الكلية المقاصدية، ودرء التناقض عنها، ونحن نختار منها مثالا واحدا يتعلق بإثبات معنى قطعية قاعدة (ضرورة مطابقة قصد المكلف لقصد الشارع) المندرجة تحت قسم (مقاصد المكلف) التي جاء فيها: (كل من ابتغى في تكاليف الشريعة غير ما شرعت له؛ فقد ناقض الشريعة، وكل من ناقضها؛ فعمله في المناقضة باطل، فمن ابتغى في التكاليف ما لم تشرع له؛ فعمله باطل)⁽²⁾

يقول الشيخ عبد الله دراز معلقا على كلام الشاطبي: فهذا (دليل منطقي مؤلف من صغرى وكبرى، ثم النتيجة)⁽³⁾

فأما الصغرى فهي قوله: (كل من ابتغى في تكاليف الشريعة غير ما شرعت له؛ فقد ناقض الشريعة)

وأما الكبرى: فهي قوله: (وكل من ناقضها؛ فعمله في المناقضة باطل)

(1) القياس الاقتراني هو: الذي لم يصرح في مقدماته بالنتيجة ولا بنقيضها، ووجودها يكون بالقوة لا بالفعل، أي بأجزائها لا بعيثها، كما في القياس الاستثنائي، مثاله:

أ- كلما كان الماء جاريا كان معتصما.

ب- وكلما كان معتصما كان لا ينجس بملاقاة النجاسة.

ج- كلما كان الماء جاريا كان لا ينجس بملاقاة النجاسة.

فالتنتيجة: (كلما كان الماء جاريا كان لا ينجس بملاقاة النجاسة)، لا وجود لها بالفعل، أي بعينها وصورتها وهيئتها في المقدمتين السابقتين، وإنما وجودها في أجزاء المقدمتين، ولذلك كانت موجودة بالقوة لا بالفعل. ن. المنطق، العلامة محمد رضا المظفر: 162

(2) م: 28/3

(3) م: 417/2، حاشية رقم: 5

وأما النتيجة: (فمن ابتغى في التكاليف ما لم تشرع له؛ فعمله باطل)

والشاطبي هاهنا قد استخدم القياس المنطقي في مطلع الكلية، مما يعني أن غرض الرجل هو إضفاء القوة على كليته المستقرة، وهو مع ذلك لا يجعل من علم المنطق مادة صلبة، لأنه سبق له أن مهد لإثبات الكلية من خلال نصوص الشرع، ثم أردفها بيانا من خلال نصوص الشرع ذاتها، وتعبير الشاطبي عن الكلية الشرعية في مطلعها بأسلوب منطقي في قالب قياس اقتراني، لبيان قوة الكلية المقاصدية، وأنها قطعية، كما الكليات العقلية، كما ذكرنا لا غير، وسيأتي معنا مثال أكثر توضيحا لهذا الأمر في نهاية هذا المبحث.

ب) توظيفه للقياس الاستثنائي⁽¹⁾:

ونختار لذلك مثالا يتعلق بدفع شبهة التجرد المطلق من الحظوظ في الدنيا والآخرة؛ ضمن النوع الرابع من أنواع قصد الشارع وهو القصد التعبدي، وفي ذلك يقول رحمه الله: (لو كان قصد الحظ مما ينافي الأعمال العادية، لكان العمل بالطاعات وسائر العبادات رجاء في دخول الجنة أو خوفا من دخول النار عملا بغير الحق، وذلك باطل قطعاً، فيبطل ما يلزم عنه).

أما بيان الملازمة؛ فلأن طلب الجنة أو الهرب من النار سعي في حظ، لا فرق بينه وبين طلب الاستمتاع بما أباحه له الشارع وأذن له فيه من حيث هو حظ، إلا أن أحدهما عاجل والآخر آجل، والتعجيل والتأجيل في المسألة طردي كالتعجيل والتأجيل في الدنيا لا منافسة فيه، ولما كان طلب الحظ الآجل سائغا كان طلب العاجل أولى بكونه سائغا.

وأما بطلان التالي، فإن القرآن قد جاء بأن من عمل جوزي، واعملوا يدخلكم الجنة، واتركوا تدخلوا الجنة، ولا تعملوا كذا فتدخلوا النار، ومن يعمل كذا يجز بكذا، وهذا بلا شك تحريض على

(1) القياس الاستثنائي الشرطي هو المصرح في مقدماته بالنتيجة أو نقيضها بالفعل لا بمجرد القوة. مثاله:

أ- إن كان محمد عالما فواجب احترامه

ب- لكنه عالم

ج- فمحمد واجب احترامه.

فالنتيجة (ج) موجودة في المقدمة (أ) بالفعل، أي بالصورة والهيئة، بحيث تكررت نفس العبارات، وسي استثنائيا لاشتماله على كلمة الاستثناء ك (لكنه، إلا، ...). ن. المنطق، العلامة محمد رضا المظفر: 162

العمل بحظوظ النفوس، فلو كان طلب الحظ قادحا في العمل، لكان القرآن مذكرا بما يقدر في العمل، وذلك باطل باتفاق، فكذلك ما يلزم عنه⁽¹⁾

واضح أن الشاطبي وظف القياس الاستثنائي هاهنا لدفع شبهة التجرد المطلق من الحظ، وهي دعوى أثارها بعض أرباب التصوف، ومن تبعهم، كون العابدين لا يعبدون طمعا في جنة ولا خوفا من نار، وإنما لا لقصد ولا لحظ، بل لأن الله أحق بالعبادة وكفى.

من أجل إبطال هذه الدعوى يسلك الشاطبي منهج القياس المنطقي الاستثنائي، الذي يتألف من كبرى وصغرى ونتيجة، يمكن أن نعيد صياغتها على الشكل التالي:

الكبرى: لو كان قصد الحظ مما ينافي الأعمال العادية لكان العمل بالطاعات وسائر العبادات رجاء في دخول الجنة أو خوفا من دخول النار عملا بغير الحق.

الصغرى: لكن العمل بالطاعات وسائر العبادات رجاء في دخول الجنة وخوفا من دخول النار عمل بغير الحق باطل. (صغرى)

النتيجة: إذن قصد الحظ مما لا ينافي الأعمال العادية.

وهذا ضرب من القياس الاستثنائي الشرطي المتصل المنتج، حيث وظفه أبو إسحاق الشاطبي في سياق بيان الحظوظ المقبولة، والحظوظ المردودة، ضمن مقاصد الشارع في وضع الشريعة للامثال، وهو الذي اختصرناه في (القصد الامتثالي)، وهو مثال يوضح مدى براعة الشاطبي في توظيف الأشكال المنطقية، توظيفا مقاصديا، بمعنى توظيفها يخدم المادة المقاصدية، من حيث تعزيزها وإثباتها، والدفاع عنها.

المثال الخامس: صياغته للقواعد المقاصدية في قالب قضايا منطقية قطعية

وهذا ما نلاحظه في الكثير من قواعده وكملياته الشرعية والمقاصدية، وذلك بأنه يصوغ الكلية الشرعية في قالب منطقي بحيث تكون قاعدة شرعية ومنطقية في نفس الوقت، ومثال ذلك براعته في صياغة القواعد المتفرعة عن الضروريات والحاجيات والتحسينات، من حيث ترتيبها، وأيضا من حيث

(1) م: 350/2

العلاقة النازمة بينها فقد أسس خمس قواعد مقاصدية منطقية تنظم العلاقة ما بين الكليات الثلاث على الشكل الآتي:

لما كانت المقاصد الضرورية في الشريعة أصل للحاجية والتحسينية تفرع عنها القواعد التالية:

القاعدة الأولى: الضروري أصل لما سواه من الحاجي والتكميلي.

القاعدة الثانية: اختلال الضروري يلزم منه اختلال الباقيين بإطلاق.

القاعدة الثالثة: لا يلزم من اختلال الباقيين بإطلاق اختلال الضروري بإطلاق.

القاعدة الرابعة: يلزم من اختلال التحسيني بإطلاق أو الحاجي بإطلاق اختلال الضروري بوجه

ما.

القاعدة الخامسة: أنه ينبغي المحافظة على الحاجي وعلى التحسيني للضروري.⁽¹⁾

إن المتأمل لهذه القواعد النازمة للعلاقة ما بين المراتب الثلاث، ليجد أنها علاقة منطقية عقلية رصينة، فكما تصح في العاديات والعقليات، تصح في الشرعيات، إذ لا يتصور مجيء الشرع بخلافها، ففي العوائد الجارية في سنن الحياة ونواميسه، نجد أن الضروريات أصل للحاجيات والتحسينيات، ونجد أن انخرام الضروريات يؤدي قطعاً إلى انخرام الباقيات، ولأن الضروريات له علاقة مع الحاجيات والتحسينيات، فإن الخلل الواقع بإطلاق في الحاجيات والتحسينيات مؤد إلى خرم في الضروريات وإن كان على وجه جزئي غير كلي، من أجل ذلك وجب المحافظة على الحاجيات والتحسينيات لأجل الضروريات.

فهي إذن قواعد مقاصدية شرعية في قالب منطقي، مما جعلها في قوة القواعد المنطقية العقلية القطعية، وهذا يدل على أن الرجل كان يطوع المنطق تطويعاً لصالح تأسيس علم المقاصد، لا أن المنطق هو الذي كان يطوعه ويوجهه.

حاصل القول وجماع الكلام في مادة المنطق عند الشاطبي أن يقال: إن المادة المنطقية كانت حاضرة بقوة وغزارة، وبحكمة ودراية، إلى درجة قال معها الشيخ عبد الله دراز في إحدى حواشيه على

(1) م: 31/2

الموافقات: (فهو رحمه الله في طريقة الجدل صناع)⁽¹⁾ يشير إلى طريقة رد الشاطبي رحمه الله للاعتراضات حول الكليات الشرعية والمقاصدية، بطريقة جدلية منطقية، باستثمار القياسات الاستثنائية والاقترافية.

لكن قوة هذه المادة وحضورها الغزير، لم يجعل منها مادة حاکمة على المادة الأصولية والمقاصدية، ولم تكن مصدرا لها بحال، بل كانت محكومة بها تابعة لها، وهذا هو جوهر الفرق في استعمال المادة المنطقية بين الشاطبي وبين غيره ممن سبقه كالغزالي في المستصفى وغيره.

في ختام مبحث هذه المادة المنطقية العرضية يمكن أن نجمل مقاصد توظيف الشاطبي للمادة المنطقية عموما في النقاط التالية:

أولا: تعريف المصطلح الأصولي والمقاصدي، وهو في هذا يوظف الأجناس والفصول والخواص والأعراض، لكن لا بطريقة المبالغين في حصر الذوات والتعريف بالحدود، وإنما بما يحقق مقصد الإفهام، ويميز المصطلحات والمفاهيم عن غيرها لا غير.

ثانيا: تعزيز الكلية الشرعية المستنبطة من خلال الاستقراءات المعنوية القرآنية والحديثية والفقهية...، ودفع التناقض المتوهم عنها، وهو في هذا كثيرا ما يوظف، الاستدلال المباشر؛ كدليل التناقض والاستحالة، والاستدلال غير المباشر؛ كأنواع وأشكال القياسات المنطقية المنتجة.

ثالثا: صياغة الكليات المقاصدية والشرعية في قالب منطقي لتأكيد قطعيتها.

هذا دون أن ننكر أن للتوظيف المنطقي عند الشاطبي مقاصد أخرى لم نقف عليها، غير أن ما ذكره يعتبر من أهم ما يمكن الحديث عنه في هذا المبحث.

وبفراغنا من المنطق باعتباره مادة عرضية، يكون قد نجز كلامنا في (المادة) باعتبارها أحد المبادئ العشرة من مبادئ علم المقاصد، ويتلوها (الواضع)، فماذا عنه؟

(1) م: 567/3، حاشية رقم: 2

الفصل الثالث: في الواضع

واضع علم المقاصد هو الإمام أبو إسحاق بن موسى الشاطبي الغرناطي الأندلسي (ت 790هـ)⁽¹⁾ وليس غيره ممن سبقه أو ممن أتى بعده، وبيان هذه الدعوى فيما يلي:

لقد اتفق معظم الباحثين على أن الإرهاصات الأولى للفكر المقاصدي إنما ترجع في بداية أمرها إلى الإمام الجويني رحمه الله وخاصة فيما نظر له في كتابيه (البرهان) و(الغياتي)، إلا أن نظرية المقاصد لم تكتمل إلا مع الإمام الشاطبي، فكان بذلك المؤسس الحقيقي لعلم المقاصد⁽²⁾.

فإن تشوف أحد إلى مزيد من البيان، حتى يحصل له بذلك الاطمئنان نقول له هاك البرهان، نلخصه لك في أمور خمس حسان:

أولها: أن الإمام الشاطبي أول من وضع كتابا خاصا للمقاصد، بمقدمة وخاتمة، جمع فيه معظم القضايا والمسائل.

وثانها: أن الإمام الشاطبي قد جمع كل ما كتبه المتقدمون حول المقاصد وأضاف، فقد تحدث عن القصد الإلهامي الذي جاء به الإمام الشافعي في الرسالة تحت مقاصد الشارع.

(1) لم نتعرض لترجمة الإمام الشاطبي رحمه الله تعالى وذلك لسببين رئيسين، الأول وهو أن الرجل خاصة في الواقع المعاصر قد أصبح أعرف من أن يعرف، حيث داع صيته بين المتخصصين وغير المتخصصين، والسبب الثاني وهو أننا قد سبقنا بالكثير من الدراسات التي قد ترجمت للرجل ترجمة كافية شافية، ولذلك فإنه يكفي في هذا السياق أن أحيل على ما دونه الدكتور حميد العلي في منهج الدرس الدلالي حيث عرج على ذكر أهم المؤلفات التي اعتنت بالترجمة للشاطبي سواء من القديم أو من الحديث (ن. منهج الدرس الدلالي عند الشاطبي: 29-54).

(2) ذهب الدكتور أحمد وفاق بن مختار إلى أن الإمام الشافعي (أول من صنف في أصول علم المقاصد ووطد أركانها في كتاب الرسالة) (مقاصد الشريعة عند الإمام الشافعي: 468)، والحق أنه تأثر بمقولة لمشرفه الدكتور فريد الأنصاري رحمه الله تعالى حينما قال في إحدى محاضراته في مقاصد الشريعة أن أول من ألف في المقاصد هو الشافعي وليس الشاطبي، ولو أقمنا مقارنة بين رسالة الشافعي وموافقات الشاطبي لوجدنا أن هذا الكلام فيه من المبالغة الشيء الكثير، فالشافعي وبناء على طلب ابن مهدي كان مقصوده الأول تدوين قواعد للفهم والاستنباط، أي قواعد تعين على فهم مراد الشارع واستنباط الأحكام بناء على ذلك الفهم. وأما الشاطبي فقد تكلم على عين مراد الشارع في كتاب المقاصد، وأما حديث الشافعي رحمه الله تعالى عن الكليات الثلاث والضروريات الخمس،... وغير ذلك مما يعد من القواعد الأساس لعلم المقاصد، والذي تمسك به صاحب الكتاب للقول بأسبقية الشافعي لتأسيس علم المقاصد، فلم يكن إلا عرضا، بخلاف تناول الشاطبي للمقاصد فقد كان تناولا أصيلا، والخلاصة إن القراءة المنصفة لكتاب الرسالة مع مقارنتها بالموافقات، كافية للتوصل إلى أنه لم يكن غرض الشافعي تأسيس علم مقاصد الشريعة بالمفهوم الذي جاء بعده ككليات غائية، وأن ذلك كان من نصيب الشاطبي رحمه الله.

وتحدث عن الضروريات والحاجيات والتحسينيات التي جاء بها الإمام الجويني في القصد الابتدائي من مقاصد الشارع.

وتحدث عن المصالح والمفاسد التي جاء بها العزبن عبد السلام في نفس الموضوع.

وتحدث عن الوسائل والمقاصد التي جاء بها القراني تحت بخاصة تحت مبحث السبب من كتاب الأحكام.

ثم إنه إلى جانب كل هذا وذاك أضاف إضافات متميزة، فقد أضاف في القصدي الإفهامي شرط الأمية إلى جانب شرط العربيه التي جاء به الشافعي في رسالته، وأضاف القصد التكليفي، والقصد الامتثالي، إضافة إلى جعله مقاصد المكلف قسما خاصا من أقسام المقاصد، وهذا الأمر لم يسبق إليه في حدود ما نزع، حتى اكتملت معه نظرية المقاصد، باكتمال موضوعها.

هذا، ناهيك عن الكتب الأخرى - الأدلة والأحكام والاجتهاد- والمقدمات، التي كانت المادة المقاصدية تجري فيها جريان الدم في العروق، إضافة إلى كتاب الاعتصام الذي يعتبر بمثابة امتداد تطبيقي لمقاصد المكلف، ولعل هذا الأمر ما سنقف عليه بشيء من التفصيل في الباب الموالي بحول الله.

وثالثها: أن الإمام الشاطبي يعتبر حلقة وصل بين المتقدمين والمعاصرين، حتى إنك إذا طالعت الفكر المقاصدي عند المتقدمين تجد الإمام الشاطبي حاضرا بقوة، باعتباره ختام مسك جمع واستوعب أهم ما كتبه السابقون، وإذا طالعت الفكر المقاصدي عند المعاصرين تجد الإمام الشاطبي حاضرا وبقوة أيضا باعتباره المؤسس الحقيقي لما كتبه اللاحقون بدءا بالطاهر ابن عاشور إلى وقتنا الحاضر⁽¹⁾.

ورابعها: أن الذين جاؤوا بعد الشاطبي إنما اعتنوا بدراسة ما كتبه الشاطبي، وبنوا عليه، مع إضافات لا تنكر، لكنه يبقى هو المؤسس للعلم والمشيد أركانه، والحاضر موضوعه، فما هو الشيخ ابن

(1) لنا بحث بعنوان (التطور التاريخي لمقاصد الشريعة الإسلامية تأصيلا وتفعيلا) تقدمنا به لنيل الماجستير في الآداب، بكلية الآداب والعلوم الإنسانية سايس فاس، سنة 2015، تحت إشراف فضيلة الدكتور عمر جدية، قمنا من خلاله برصد تطور علم المقاصد منذ عصر الصحابة حتى الواقع المعاصر، وكان من النتائج التي توصلنا إليها والتي قمنا بتوظيفها في هذا البحث أن أبا إسحاق الشاطبي هو أول واضع لعلم المقاصد، وخلاصة هذه الفكرة ما ذكرناه في المتن، وتفصيل الكلام حولها يوجد في البحث.

عاشور يصرح في كتابه (مقاصد الشريعة) أنه إنما يقتفي آثار الإمام الشاطبي⁽¹⁾، أضف إلى ذلك أن بعض الباحثين وهو عبد المجيد تركي ذكر أن كتاب المقاصد للشيخ الطاهر ابن عاشور مستلهم كله من الموافقات للشاطبي⁽²⁾، وذكر الدكتور أحمد الريسوني أن طرق الكشف عن المقاصد التي تحدث عنها الشيخ ابن عاشور مستلهمة مما كتبه الشاطبي في هذا السياق⁽³⁾.

وخامسها: أن معظم الباحثين المدققين في هذا المجال يعترفون للإمام الشاطبي بالسيادة في هذا العلم بدءا بالإمام محمد عبده وانتهاء بآخر من كتب ويكتب في هذا المجال وإليك بعض النصوص:

يقول محقق كتاب الموافقات مشهور آل سلمان: (أجمع مترجمو الشاطبي والباحثون المتأخرون - ولا سيما في علم (مقاصد الشريعة)- على أن الشاطبي هو الإمام الذي فتح الباب واسعا لطلبة العلم وأهله للتطلع إلى أسرار الشريعة وحكمها، ومهد لهم طريق التعامل مع مقاصدها وكلياتها، جنبا إلى جنب مع نصوصها وجزئياتها، بل يكاد هؤلاء أن يتفقوا على أن الشاطبي هو مبتدع هذا العلم (المقاصد) كما ابتدع سيبويه علم النحو، وابتدع الخليل بن أحمد علم العروض.

وهذه شذرات من كلام العلماء والباحثين في مدح هذا الكتاب:

يقول الشيخ محمد الفاضل ابن عاشور عن هذا الكتاب وأثره في التفكير الإسلامي بعد عصره: (ولقد بنى الإمام الشاطبي حقا بهذا التأليف هرما شامخا للثقافة الإسلامية، استطاع أن يشرف منه على مسالك وطرق لتحقيق خلود الدين وعصمته، قل من اهتدى إليها قبله؛ فأصبح الخائضون في معاني الشريعة وأسرارها عالية عليه، وظهرت مزية كتابه ظهورا عجيبا في قرننا الحاضر والقرن قبله؛ لما أشكلت على العالم الإسلامي عند نهضته من كبوته أوجه الجمع بين أحكام الدين ومستجدات الحياة العصرية، فكان كتاب (الموافقات) للشاطبي هو المفزع وإليه المرجع لتصوير ما يقتضيه الدين

(1) مقاصد الشريعة: 7

(2) مناظرات في أصول الشريعة: 481 قال: (بيد أن الفقهيين اللذين أسهما في عصرنا بكل وضوح في إبراز أصالة الموافقات على خروجه هما الشيخ الطاهر ابن عاشور والشيخ عبد الله دراز، أولهما بتأليفه لكتابه المستلهم من الموافقات- يقصد العلامة الطاهر ابن عاشور-. وقال في موضع آخر: (ويتابع الشيخ الطاهر ابن عاشور حديثه مقررًا أن الذي لا ريب فيه أن هنالك فقهاء منقطعي النظر، ومنهم المصريان ابن عبد السلام الشافعي، مؤلف القواعد، والقرافي المالكي، مؤلف (الفروق)، وقد تصورا تأليفا من نوع (المقاصد) وحاولا أكثر من مرة أن يؤسسا هذا العلم، ومع ذلك إن الرجل الفذ الذي خصص كتابا بأكمله لهذا الموضوع هو الشاطبي، ولا يخفى ابن عاشور أنه قد اتخذ مثلا في تأليف كتابه المقاصد (المناظرات: 482)

(3) نظرية المقاصد عند الإمام الشاطبي: 282

من استجلاب المصالح، وتفصيل طرق الملاءمة بين حقيقة الدين الخالدة وصور الحياة المختلفة المتعاقبة)⁽¹⁾

ويذهب أبوه الشيخ محمد الطاهر ابن عاشور إلى أن الشاطبي هو (الرجل الذي أفرد هذا الفن بالتدوين ويوازن الشيخ عبد المتعال الصعيدي بين الشاطبي في ابتداعه علم المقاصد، وبين الشافعي في ابتداعه علم الأصول؛ فيقول: "بهذا يكون للشاطبي ذلك الفضل الكبير بعد الإمام الشافعي؛ لأنه سبق هذا العصر الحديث بمراعاة ما يسعى فيه روح الشريعة، أو روح القانون، وهذا باهتمامه بمقاصد الشريعة)⁽²⁾

ويذهب صبحي المحمصاني إلى أن ما (ابتدعه الشاطبي من علم المقاصد يفوق ما في كثير من الشرائع القريبة المعاصرة؛ فقد حلل مقاصد الشريعة والمصالح التي بنيت عليها أحكامها بصورة لم تصل إليها كثير من الشرائع الغربية الحالية؛ فأوجب في الأحكام الشرعية أن تطبق وفاقا للمقاصد التي وضعت لها)⁽³⁾

وذهب رشيد رضا إلى أن الشاطبي (يعد بكتاب (الموافقات) نظيرا لابن خلدون في (المقدمة) فكلاهما ابتدع من التأليف ما لم يسبق إليه، كما أنهما انتهيا إلى وضع واحد هو أن الأمة الإسلامية التي ابتدع لها هذان العبقران كتابيهما، أو علميهما الجديدين، لم تقبل على إبداعيها العجيب، ولم تنتفع به)⁽⁴⁾

ولماذا نذهب بعيدا؛ فالشاطبي نفسه كان يرى أنه هو الذي ابتكر هذا العلم؛ فيقول: (فإن عارضك دون هذا الكتاب عارض الإنكار، وعمي عنك وجه الاختراع فيه والابتكار، وغر الظان أنه شيء ما سمع بمثله، ولا أُلِف في العلوم الشرعية الأصلية أو الفرعية ما نسج على منواله، أو شكل بشكله، وحسبك من شر سماعه، ومن كل بدع في الشريعة ابتداعه -فلا تلتفت إلى الإشكال دون اختبار- ولا ترم بمظنة الفائدة على غير اعتبار)⁽⁵⁾

(1) أعلام الفكر الإسلامي في تاريخ المغرب العربي: 76

(2) مقاصد الشريعة، الطاهر ابن عاشور: 8

(3) مقدمة في إحياء علوم الشريعة: 22

(4) مقدمة الاعتصام: 4/1

(5) م: 12/1

ونختم بكلام مليح لشيخ المقاصديين في عصرنا وهو الدكتور أحمد الريدوني فقد كتب تحت مقدمة سماها (علم مقاصد الشريعة من الولادة الكامنة⁽¹⁾ إلى الولادة الكاملة⁽²⁾) يقول: إن (الكثير من الدارسين يعتبرون، أو يصرحون، بأن الشاطبي هو مؤسس علم مقاصد الشريعة، وأن هذا العلم قد ولد فعلا في ضمن كتابه (الموافقات). ففي هذا الكتاب الفذ نجد قسما مستقلا مخصصا للمقاصد ومسمى باسمها (كتاب المقاصد).

وهذا القسم، أو هذا الكتاب، لا يتميز فقط بمباحثه وتبويبه ونظرياته ومصطلحاته وقواعده، وبكونه هو أكبر أقسام الكتاب، بل يتميز حتى بوجود مقدمة وخاتمة خاصتين به، مما يعني استقلاله التام بموضوعه ومحتواه داخل كتاب الموافقات.

وبناء عليه، يمكننا أن نعتبر وبدون تكلف ولا مبالغة أن ولادة علم المقاصد قد تمت على يد الإمام الشاطبي، ولكنها جاءت وظلت "ولادة ضمنية كامنة"، باعتبار أنها بقيت ضمن مؤلف أصولي⁽³⁾

وقبل أن أطوي هذه الصفحات المتعلقة بوضع علم المقاصد أشير إلى مسألة في غاية الأهمية تتعلق بالتمييز بين أول من وضع العلم فسمي مؤسسه، وإليه يرجع نسبه، وأول من افتتح الكتابة في الفن وبينهما فرق كبير.

وذلك بأن الكثير ممن يفتتح الكتابة في علم ما، ومع ذلك لا يسمى واضعه، كما افتتح أبو أسود الدؤلي الكتابة في النحو بأمر من علي بن أبي طالب كرم الله وجهه، بيد إن وضعه قد عزي لسيبويه باتفاق الجمهور الأعظم، وهكذا في سائر العلوم والفنون، وما أمر علم الأصول عنا ببعيد فقد ادعت الشيعة الإمامية أن أبا محمد الباقر هو من أول من ألف في علم الأصول، وزعم الأحناف أن صاحبي أبي حنيفة محمد وأبو يوسف هما أولا من ألف في الأصول، لكن الحقيقة خلاف ذلك، لأننا لا نتحدث عن أول من تحدث عن بعض مسائل علم الأصول وأفرد لها مؤلفا خاصا، وإنما نتحدث عن أول من

(1) يقصد بالولادة الكامنة: ميلاد علم المقاصد على يد الشاطبي ضمن كتاب الموافقات فهو وإن ولد واستقل بكل مبادئه العشرة فإن ولادته تكمن ضمن مؤلف أصولي وهو الموافقات.

(2) يقصد بالولادة الكاملة: استقلال علم المقاصد عن علم الأصول على مستوى التأليف بعد الشاطبي خاصة مع ابن عاشور ومن بعده فهي ولادة كاملة لا كامنة.

(3) القواعد الأساس لعلم المقاصد: مقدمة الكتاب: 5

ألف في علم الأصول مستوعبا قضاياها ومسائله، مبوبا مباحثه وفصوله، وهذا ما لم يفعله غير الشافعي، كما كاد أن يجمع على ذلك معظم الباحثين والدارسين لأصول الفقه.

وعلى هذا الأساس لن يكون الحكيم الترمذي، أو الففال الشاشي، أو أبو المنصور الماتوريدي، أو الجويني أو الغزالي أو العزبن عبد السلام، أو غيرهم أول من وضع علم المقاصد، بل الإمام الشاطبي هو أول واضع لهذا الفن، وهذا يعني أن تعريف المقاصد ينبغي أن يتقيد بمفهومه عند واضعه وموضوعه عند واضعه وغايته عند واضعه -أعني الإمام الشاطبي رحمه الله- وهكذا في كل مبادئ هذا العلم الأخرى، كما تقيد الأصوليون في كل ما ذكر بما رسمه الإمام الشافعي. وحينما كان الأصوليون يرون أن البعض قد بدأ يخرج عن الحدود المرسومة كانوا يتوجهون إليهم بسهام النقد حتى يبقى العلم باحثا في موضوعه، مسترشدا بغاياته التي وضع لأجلها، ولعل الشاطبي أحد هؤلاء الأعلام الناقدين والمجددين كما سنرى بحول الله تعالى.

الفصل الرابع: في الموضوع والمسائل

بعد تنزيل معنى الموضوع كما سبق تعريفه في تمهيد هذا البحث على ما كتبه الشاطبي رحمه الله اهتدينا بهديه سبحانه إلى أن موضوع علم المقاصد هو: (قصد الشارع وقصد المكلف) وذلك لأن حصر موضوع الفن في هذين الطرفين محقق لما ذكره المنطقة؛ أعني قولهم ما يبحث فيه عن أعراضه الذاتية، فالعلم هو علم المقاصد، وعلم المقاصد يعرض له أمران هما الجديران بالبحث فيه باعتباره فنا، وهما (قصد الشارع) و(قصد المكلف).

وذلك بأن الإمكان العقلي يقتضي إما أن تكون هذه المقاصد راجعة إلى (الشارع) فإذا هي (مقاصد للشارع)، وإما تكون راجعة إلى (المكلف)، فهي إذن (مقاصد للمكلف)، ولا ثالث لهذين الاثنين، إلا المجموع منهما وهو موضوع العلم، ولذلك نجد الشاطبي يفتح كلامه في كتاب المقاصد بحصر موضوع هذا الفن حيث قال: (والمقاصد التي ينظر فيها قسمان: أحدهما يرجع إلى قصد الشارع، والآخر إلى قصد المكلف)⁽¹⁾

وتأمل قولهم في تعريف موضوع العلم كونه (ما يبحث فيه عن أعراضه الذاتية) وقارنه بما قاله الشاطبي في مطلع كتاب المقاصد (والمقاصد التي ينظر فيها قسمان: أحدها يرجع إلى قصد الشارع، والآخر يرجع إلى قصد المكلف)، تهتدي إلى أن موضوع هذا الفن هو (قصد الشارع وقصد المكلف)؛ وذلك لأن موضوع العلم ما يبحث فيه في ذلك العلم، وهو ما قاله الشاطبي نصاً، حيث قال: (والمقاصد التي ينظر فيها)، أي التي يبحث فيها قسمان (قصد الشارع، وقصد المكلف)، وهما أعراضها الذاتية، فإذا كان علم المقاصد علماً يبحث في قصد الشارع وقصد المكلف.

وتأمل أيضاً ما كتب وما يمكن أن يكتب في علم المقاصد، تجده إما راجعاً إلى قصد الشارع أو إلى قصد المكلف، دون أن يخرج عنهما، أو عن أحدهما، فإن خرج عنهما وجدته في حقيقة الأمر يرجع إلى علم آخر غير علم المقاصد، فدل ذلك على أن حصر الشاطبي لموضوع العلم كان في منتهى الدقة والتقسيم العقلي المنطقي المنهجي. بحيث لا يزداد عليه ولا ينقص لأنه جامع مانع.

(1) م: 8/2

وأما عن مسائل علم المقاصد عند أبي إسحاق الشاطبي فهي كثيرة جدا، لو أردنا بسطها لجئنا بما دون في الموافقات مع الاعتصام، ودون ذلك خرط القتاد، ولذلك سنعمد إلى إحصاء مسائل كتاب المقاصد، وذلك بأن نظرية المقاصد إنما تأصلت أساسا في كتاب المقاصد، وفي غيره تفصلت واستثمرت، ولذلك بيان نرجئه إلى (الغاية) بحول الله تعالى.

من المعلوم أن الشاطبي قسم المقاصد إلى قسمين: (قصد الشارع وقصد المكلف)، وقسم قصد الشارع إلى أربعة أنواع، وأما قصد المكلف فلم يقسمها إلى أنواع وإنما تناولها في اثنتي عشرة مسألة.

فأما القصد الابتدائي فقد تناوله في ثلاثة عشرة مسألة.

وأما القصد الإفهامي فقد تناوله في خمس مسائل.

وأما القصد التكليفي فقد تناوله في اثنتي عشرة مسألة.

وأما القصد الامتثالي فقد تناوله في عشرين مسألة.

وبذلك يكون مجموع مسائل (قصد الشارع) خمسين مسألة، وإذا أضفنا إليه مسائل (قصد المكلف) الاثنتي عشرة يكون مجموع مسائل كتاب (المقاصد) عند أبي إسحاق الشاطبي اثنتين وستين مسألة، وتحتها تسعة وأربعون فصلا، مما يجعلنا نقول على سبيل الاطمئنان أن مبدأ المسائل باعتباره أحد المبادئ العشرة لعلم المقاصد متحقق، فهي هو الشافعي في الرسالة لم يدون إلا مسائل معدودة ومع ذلك عد بها واضع علم الأصول عند المحققين، فما بالك ومسائل المقاصد عند أبي إسحاق الشاطبي قد نيفت على الستين مسألة، دون إدخال ما دونه في كتاب الأحكام والأدلة والاجتهاد وكتاب الاعتصام، وما وظفه في الفتاوى وغيرها.

وبما أن هذه المسائل هي التي تكون موضوع العلم عند أبي إسحاق الشاطبي، والذي حصرناه في (قصد الشارع وقصد المكلف) فلا جرم لا يمكن الفصل بين (الموضوع) و(المسائل) لأن الموضوع إنما يتأسس على مسائل، ولذلك جمعنا بينهما في هذا الفصل، هذا وتجدر الإشارة إلى أننا لن ندرس جميع مسائل (الفن) لأن ذلك لا يمكن في هذا الدراسة، إذ جميع المسائل تشكل كتاب المقاصد بأكمله، ولذلك فإننا سنعمد على منهج التتبع والاستقراء، بغية تقريب طرفي موضوع العلم بشكل مختصر ومركز فنقول:

قال في الموافقات: (والمقاصد التي ينظر فيها قسمان: أحدها يرجع إلى قصد الشارع والآخر يرجع إلى قصد المكلف).

فالأول يعتبر من جهة قصد الشارع في وضع الشريعة ابتداءً، ومن جهة قصده في وضعها للإفهام، ومن جهة قصده في وضعها للتكليف بمقتضاها، ومن جهة قصده في دخول المكلف تحت حكمها؛ فهذه أربعة أنواع⁽¹⁾

وقد تبين من خلال نص الشاطبي أن علم المقاصد عبارة عن بنية مركبة من قسمين كبيرين وهما قصد الشارع وقصد المكلف، وقصد الشارع بمفرده بنية مركبة، وكل متكامل أيضاً، فهو أربعة أنواع، وأما القسم الثاني المتعلق بمقاصد المكلف، فلم يقسمه إلى أنواع، وإنما بحثه في مسائل فقط.

ولذلك سنبحث مقاصد الشارع بأقسامه الأربع، على أن نبحث مقاصد المكلف متمماً لموضوع هذا الفن مجرداً من المسائل والتقسيمات على غرار صنيع الشاطبي رحمه الله، وذلك في مبحثين اثنين، نجعل الأول للطرف الأول من موضوع العلم وهو (قصد الشارع)، ونجعل الثاني في الطرف الثاني المكمل لموضوع العلم وهو (قصد المكلف).

(1) الموافقات: 8/2

المبحث الأول: في الطرف الأول من موضوع الفن (قصد الشارع)

وتحتة أربعة مطالب:

- **المطلب الأول: في القصد الابتدائي**
- **المطلب الثاني في القصد الإنمائي**
- **المطلب الثالث: في القصد التكميلي**
- **المطلب الرابع: في القصد الامتثالي**

المطلب الأول: في القصد الابتدائي:

القصد الابتدائي في اصطلاح الشاطبي هو: إرادة الشارع في وضع الشريعة للمصالح.

واليك شرح مقتضيات التعريف:

أما قولنا: إرادة الشارع في وضع الشريعة: فهي الإرادة التشريعية التي سبق بيان مفهومها في (المادة) وهي جنس التعريف الذي تشترك فيه كل الأنواع الأربعة لمقاصد الشارع كما سيأتي.

وأما قولنا: للمصالح: فهو خاصة التعريف؛ وهو تفصيل للمقدمة المسلمة التي افتتح بها قبل أن ينتقل إلى تفصيل القول في قصد الشارع وقصد المكلف جاء في مطلعها (إن وضع الشرائع إنما هو لمصالح العباد في العاجل والأجل معا)⁽¹⁾

غير أن مفهوم المصلحة عند أبي إسحاق الشاطبي رحمه الله تعالى مفهوم واسع جدا، يحتاج إلى بيان وتدقيق، كما يحتاج إلى سبر وتقسيم، ونخل وتمييز، وقصد المصلحة من وضع الشريعة اعتبره الشاطبي قصدا ابتدائيا، وبه كانت تسميته، ومن هنا بنى الشيخ عبد الله دراز تعليقا طريفا فقال:

(أي: بالقصد الذي يعتبر في المرتبة الأولى، ويكون ما عداه كأنه تفصيل له، وهذا القصد الأول هو أنها وضعت لمصالح العباد في الدارين؛ فإن هذا في المرتبة الأولى بالنسبة إلى قصده في أفهامها (...)) وكذا بالنسبة إلى قصده في وضعها للتكليف بمقتضاها (...)) وهكذا من تفاصيل هذه الأنواع الثلاثة في مقاصد الشرع من وضع الشريعة؛ فإنها تعتبر في المرتبة الثانية بالنسبة للقصد في أصل وضعها، كما سيأتي له بسط ذلك كله على وجه لم يسبق إليه رحمه الله)⁽²⁾

من خلال ما سبق يتضح أن حدود التعريف أمران مهمان وهما:

أولا: كونها إرادة تشريعية وهي جنسها.

ثانيا: كونها لأجل المصلحة وهي خاصتها.

(1) م: 9/2

(2) م: حاشية الشيخ عبد الله دراز على الموافقات برقم: (1): 8/2

فأما الأول وهو الجنس فقد سبق إشباع القول فيه في مبدأ (المادة)، وأما الثاني وهو (المصلحة)، فهو موضوع البحث، وبيانه في:

أولاً: في مفهوم المصلحة عند الشاطبي:

المصلحة في اصطلاح الشاطبي تعني: ما ثبت كونه مقصوداً للشارع بالتشريع جلباً أو دفعاً، عاجلاً أم آجلاً على جهة الكلية.

(1) في بيان معنى قولنا ما ثبت كونه مقصوداً:

وبيان ذلك في نقاط خمس كما يلي:

النقطة الأولى: دخل بهذا القيد (ما ثبت كونه مقصوداً) ما كان معقول المعنى في ذاته من المصالح وما كان غير معقول المعنى.

النقطة الثانية: ودخل به المصالح الكلية الخمس؛ وهي: حفظ الدين والنفس والنسل والعقل والمال.

النقطة الثالثة: ودخل به المصالح الضرورية والحاجية والتحسينية.

النقطة الرابعة: ودخل به المصالح الدنوية والأخروية.

النقطة الخامسة: ودخل به وسائل ما سبق من المصالح.

ولكل ما ذكر أدلته من نصوص الشاطبي كما سترى بحول الله.

أما أنها تشمل معقول المعنى وغير معقوله: فذلك لأن معنى المصلحة عند الشاطبي يختلف عن معناها عند غيره، لأن كل تشريع يتضمن مصلحة علمها من علمها وجهلها من جهلها، والعبادات والعادات في ذلك سواء.

ويظهر ذلك من خلال تتبع نصوص أبي إسحاق الاستقرائية لإثبات المقدمة الكلامية التي قال في مطلعها (إن وضع الشرائع إنما هو لمصالح العباد في العاجل والآجل معاً)⁽¹⁾ فقد أتى بنصوص للتدليل

(1) م: 9/2

على أصلية اعتبار المصالح، مما يعجز العقل عن إدراك معقولية المصلحة فيها، وليس له في ذلك إلا الإيمان والتسليم بمقتضاها ومن ذلك الدليل الثاني عشر الذي أورده لإثبات أصل التعليل وهو قوله تعالى: ﴿وَإِذْ أَخَذَ رَبُّكَ مِنْ بَنِي آدَمَ مِنْ ظُهُورِهِمْ ذُرِّيَّتَهُمْ وَأَشْهَدَهُمْ عَلَى أَنْفُسِهِمْ أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ قَالُوا بَلَى شَهِدْنَا أَنْ تَقُولُوا يَوْمَ الْقِيَامَةِ إِنَّا كُنَّا عَنْ هَذَا غَافِلِينَ﴾⁽¹⁾

يقول عبد الهادي فاعور في تعليق طريف على إيراد الشاطبي لهذا الدليل القرآني: (وفي هذا النص الأخير لا نلمس مصلحة معقولة، فالشاطبي استدل بهذا النص الأخير وعده دليلاً على التعليل بالمصلحة، والمصلحة هي كي لا يقولوا يوم القيامة إنا كنا عن هذا غافلين، والفعل المعلن هو إلهاد الله للناس على أنفسهم بعد أخذهم من ظهور بني آدم، والإنسان لا يملك إزاء هذا النص إلا أن يقرره ويؤمن به وبما فيه (...). وليس فيه شاهد في هذا الموضع إلا على أن فعل الله سبحانه وتعالى له غاية أو نتيجة مقصودة. وهذا الفعل لله غايته والمقصود منه قطع حجة العباد يوم القيامة)⁽²⁾

هذا ما قاله، وهو قول يبين إبطال دعوى من يزعم انحصار المصالح في المناسبات العقلية التي إذا عرضت على العقول تلقتها بالقبول، مبينا أن هنالك من المصالح والعلل ما هي فوق حدود العقل وإدراكه.

وأما أنها تشمل الكليات الخمس فهو أمر واضح لأنها المصالح المشتركة بين جميع الشرائع ولذلك قالوا عنها إنها مراعاة في كل ملة جاء في الموافقات: (ومجموع الضروريات خمسة، وهي: حفظ الدين، والنفس، والنسل، والمال، والعقل، وقد قالوا: إنها مراعاة في كل ملة)⁽³⁾

وأما أنها تشمل الضرورية والحاجية والتحسينية: وذلك لأن مصلحة المحافظة على هذه الكليات الثلاث هو الأصل الذي وضعت لأجله الشريعة ابتداء، قال في الموافقات: (تكاليف الشريعة ترجع إلى حفظ مقاصدها في الخلق، وهذه المقاصد لا تعدو ثلاثة أقسام، أحدها أن تكون ضرورية والثاني أن تكون حاجية والثالث أن تكون تحسينية)⁽⁴⁾ والمراتب الثلاث غير الضروريات الخمس.

(1) سورة الأعراف، الآية: 172

(2) المقاصد عند الشاطبي: 228

(3) م: 20/2

(4) م: 17/2

وأما أنها تشمل المصالح الدنيوية والأخروية، وهي: إسعاد المكلف في الدارين معا حتى يكون منعما على الإطلاق، وذلك لأن هذه المصلحة هي منتهى المصالح، وغاية المقاصد من إنزال الشرائع قال الإمام الشاطبي: (ثبت أن الشارع قد قصد بالتشريع إقامة المصالح الأخروية والدنيوية)⁽¹⁾

وأما أنها تشمل وسائل ما سبق من المصالح فلاستعمال الشاطبي للمصلحة وإطلاقها على الوسيلة والاستدلال على هذا الأمر سيأتي معنا.

وهذه الاستشهادات التي نقلناها لإثبات ما دخل في تعريف المصلحة إنما هي مسائل كلييات عند الشاطبي أثبتها بالأدلة اليقينية عن طريق استقراء الجزئيات فلا حاجة للاستدلال عليها والشاطبي قد كفانا مؤونة ذلك.

والذي بقي بعد هذا هو بيان تغاير هذه الإطلاقات الداخلة ضمن مفهوم المصلحة، وذلك لأن الضروريات الخمس ليست هي المراتب الثلاث، ولا هذه وتلك هي نفسها المصالح الدنيوية والأخروية، وحتى الضروريات الخمس، ليست هي الضروريات ضمن المراتب الثلاث، وبيان ذلك في مسألتين ثنتين:

المسألة الأولى: في بيان تغاير مفهوم الضروريات الخمس مع مفهوم الضروريات والحاجيات والتحسينيات ضمن مفهوم المصلحة.

إن إقامة الدليل على تغاير هذه المفاهيم يتوقف على معرفة هذه المفاهيم في ذاتها، ولما كانت الضروريات الخمس واضحة في ذاتها، فلنترقى عليها ولنقدم قبل الشروع في بيان هذا التغاير تعريفا للضروريات والحاجيات والتحسينيات حتى نتبين جليا وجه التغاير بين الأمرين فنقول:

اعتنى الأصوليون بهذه المراتب الثلاث أيما اعتناء لكننا نشير هاهنا إلى ثلاثة أعلام منهم اطلعوا بالريادة والسيادة في هذا المجال: أولهم الإمام أبو المعالي الجويني، وثانهم الإمام أبو حامد الغزالي، وثالثهم الإمام الشاطبي، والغرض من الاختصار على هؤلاء الثلاثة بيان ذلك التغاير الذي وعدنا به وهو المطلوب فنقول:

أولا: الإمام أبو المعالي الجويني:

(1) م: 62/2

فأما الإمام أبو المعالي الجويني فيرجع إليه الفضل في التأسيس لهذه المراتب الثلاث إذ يعتبر-في حدود بحثنا- أول من أسس هذه المراتب الثلاث (الضروريات والحاجيات والتحسينيات) في كتابه البرهان، وذلك من خلال تقسيمه لأنواع العلل إلى خمس مراتب ونحن نوردها هاهنا لمزيد من البيان:

قال رحمه الله: الباب الثالث: في تقاسيم العلل والأصول ونحن نقسمها خمسة أقسام:

أحدها: ما يعقل معناه وهو أصل ويؤول المعنى المعقول منه إلى أمر ضروري.

والثاني: ما يتعلق بالحاجة العامة ولا ينتهي إلى حد الضرورة.

والثالث: ما لا يتعلق بضرورة حاقة ولا حاجة عامة ولكنه يلوح فيه غرض في جلب مكرمة أو في نفي نقيض لها ويجوز أن يلتحق بهذا الجنس طهارة الحدث وإزالة الخبث.

والرابع: ما لا يستند إلى حاجة وضرورة وتحصيل المقصود فيه مندوب إليه.

والخامس من الأصول: ما لا يلوح فيه للمستنبط معنى أصلا ولا مقتضى من ضرورة أو حاجة أو استحاث على مكرمة وهذا يندر تصويره جدا.⁽¹⁾

وبعد السبر والتقسيم بين أن القسم الرابع يرجع عند النظر إلى الثالث⁽²⁾، والقسم الخامس متعذر وجوده أو عسير جدا فخرج من القسمة، فبقي الحصر ثلاثيا إذن: وهو الضروريات والحاجيات والتحسينيات، ولكنه مع ذلك يحتاج إلى سبر وتقسيم وتنخيل، ولعل أبرز من اعتنى بتنخيل هذه الأقسام بعد الجويني تلميذه الغزالي.

ثانيا: الإمام أبو حامد الغزالي:

أما الإمام أبو حامد الغزالي فقد مشى على خطى شيخه أبي المعالي، فاعتنى بتلك المراتب تنخيلا، فتلخصت له في ثلاث، فقرب معانيها ومثل لها بأمثلة واضحة، دون أن يشير إلى القسمين (الرابع والخامس) لأنهما خرجا عن القسمة المنخولة.

قال في شفاء الغليل: (فجميع المناسبات ترجع إلى رعاية المقاصد. إلا أن المقاصد تنقسم مراتبها:

(1) البرهان في أصول الفقه: 80-78/2

(2) ن. البرهان: 88/2

فمنها: ما يقع في محل الضرورات؛ ويلتحق بأذيالها ما هو تتممة وتكملة لها.

ومنها: ما يقع في رتبة الحاجات؛ ويلتحق بأذيالها ما هو كالتتمة والتكملة لها.

ومنها: ما يقع في رتبة التوسعة والتيسير الذي لا ترهق إليه ضرورة، ولا تمس إليه حاجة؛ ولكن تستفاد به رفاهية وسعة وسهولة؛ فيكون لذلك- أيضا -مقصودا في هذه الشريعة السمحة السهلة الحنيفية. ويتعلق بأذيالها ولواحقها ما هو في حكم التحسين والتتمة لها. فتصير الرفاهية مهيأة بتكميلاتها⁽¹⁾

وهذا نص واضح في تنخيل المراتب الخمس السابقة وسبرها واطراح ثنتين منها مع الإبقاء على مجرد ثلاث، وهي التي اصطلح عليها جمهور الأصوليون فيما بعد حتى إنه ليلاحظ شبه إجماع عليها. فالجويني مؤسسها والغزالي ناقلها.

وإذا كان الجويني مؤسسها والغزالي ناخلا، فما جديد الشاطبي في مسألة الضروريات والحاجيات والتحسينيات؟

ثالثا: الإمام أبو إسحاق الشاطبي:

وأما الإمام أبو إسحاق الشاطبي فقد كان مبدعا في هذا المبحث أيما إبداع، في جوانب عديدة مديدة، لكننا نكتفي في هذا السياق بثنتين منها، يتعلق الأول بإبداعه في حد هذه المصطلحات ورسم مفاهيمها، ويتعلق الثاني باتخاذ الاستقراء المعنوي طريقا لإدراك الكليات الثلاث بديلا عن القياس الأصولي الغزالي الجويني. فماذا عن الأول؟

الجانب الأول: في تعريف الشاطبي للمراتب الثلاث:

لعل من أهم ما جاء به الشاطبي في هذا السياق هو تعريفه للضروريات والحاجيات والتحسينيات تعريفا أميا⁽²⁾، تفهمه العامة كما تفهمه الخاصة، بحيث إنه ميز كل مرتبة عن الأخرى، بخاصة جعلتها واضحة في ذاتها.

(1) ص: 79

(2) أميا: هنا تعني بسيطا سهل الفهم.

فقال في تعريف الضروريات هي: (التي لا بد منها في قيام مصالح الدين والدنيا بحيث إذا فقدت لم تجر مصالح الدنيا على استقامة، بل على فساد وتهارج وفوت حياة، وفي الأخرى فوت النجاة والنعيم، والرجوع بالخسران المبين)⁽¹⁾

وقال في تعريف الحاجيات هي: (التي يفتقر إليها من حيث التوسعة ورفع الضيق المؤدي في الغالب إلى الحرج والمشقة اللاحقة بفوت المطلوب، فإذا لم تراعى دخل على المكلفين على الجملة الحرج والمشقة، ولكنه لا يبلغ مبلغ الفساد العادي المتوقع في المصالح العامة)⁽²⁾

وقال في تعريف التحسينيات: (الأخذ بما يليق من محاسن العادات، وتجنب الأحوال المندسات التي تأنفها العقول الراجحات، ويجمع ذلك قسم مكارم الأخلاق)⁽³⁾

فرسم هذه المراتب الثلاث بتعريف لم يتكلف فيه جميع الذاتيات، والبحث وراء الماهيات، وإنما ميز كل مرتبة بخاصة جعلتها تتميز عن الأخرى تميزاً واضحاً في ذاتها.

فميز الضروريات بخاصة (اللابدية) بمعنى كونها لا يتصور قيام حياة بدونها، وببقية التعريف كله: (في قيام مصالح الدين والدنيا بحيث إذا فقدت لم تجر مصالح الدنيا على استقامة، بل على فساد وتهارج وفوت حياة، وفي الأخرى فوت النجاة والنعيم، والرجوع بالخسران المبين) إنما هو في بيان هذه الخاصة، بحيث لو اكتفى فقط بخاصة ((اللابدية)) لكان كافياً في التعريف.

وميز الحاجيات بخاصة (الافتقار) ومعلوم فرق ما بين (الافتقار) و(اللابد)، فالذي هو في حالة (اللابدية) معرض للهلاك والزوال، أما الذي هو في حالة (افتقار) فهو معرض للحرج والضيق فقط دون أن يؤدي إلى زوال أو هلاك، ولذلك جاء بقية التعريف: (من حيث التوسعة ورفع الضيق المؤدي في الغالب إلى الحرج والمشقة اللاحقة بفوت المطلوب، فإذا لم تراعى دخل على المكلفين على الجملة الحرج والمشقة، ولكنه لا يبلغ مبلغ الفساد العادي المتوقع في المصالح العامة) في بيان هذه الخاصة (الافتقار) مما لو اقتصر عليها لكان كافياً في التعريف وإنما جاء به لمزيد من البيان متخلفاً بذلك بالقرآن لأنه إنما أنزل من أجل البيان.

(1) م: 18-17/2

(2) م: 21/2

(3) م: 22/2

وميز التحسينيات بخاصة (المحاسن) على غرار صنيع الجويني⁽¹⁾ والغزالي⁽²⁾ ومعلوم أن المحاسن لا ترتقي إلى رتبة (الافتقار) فهي بالضرورة لا ترتقي إلى رتبة (اللابدية) فهي إذن تحقق رتبة كمال المصلحة، فكانت بذلك جملة المصالح تتألف من مراتب ثلاث: أحدها ضروري والثاني حاجي والثالث تحسيني، فمن حقق المرتبة الأولى فقد حقق الضروري، وهو كاف لكنه مفضول بمن حقق الأولى مع الثانية أي: الضروري مع الحاجي، ومن حقق المراتب الثلاث كلها، فقد حقق كمال المصلحة، والشريعة إنما جاءت لتراعي كمال المصالح للمكلف.

هذا عن الرسوم والحدود التي تبين مدى دقة أبي إسحاق الشاطبي في تعريف الضروريات والحاجيات والتحسينيات، وهي إضافة نوعية لعلم المقاصد الشرعية، فماذا عن الإبداع الثاني؟

الجانب الثاني: في الفرق بين مأخذ الكليات الثلاث عند الجويني والغزالي وعند الشاطبي.

إضافة إلى ما أبدعه الشاطبي من رسم الكليات الثلاث رسماً ميز من خلاله بين هذه المفاهيم، فإنه أيضاً تميز باختلافه عمن سبقه بخاصة الجويني والغزالي في مأخذ ومدرك هذه المراتب الثلاث، جعل منه اختلاف تكامل وتنوع، لا اختلاف تناقض وتضاد، وبيان ذلك في الآتي:

إذا كانت الكليات الثلاث (الضرورية والحاجية والتحسينية) عند كل من الإمامين الجويني والغزالي، تتفرع عن المناسبة في مبحث القياس، فإذاً يكون مدرك هذه الكليات هو القياس بالمناسبة، فقد سبق أنها تتفرع عن تقاسيم العلل كما عند الجويني، وأما عند الغزالي فقد بين بشكل أخص نوع هذه العلل وهي العلل المناسبة، كما جاء في نص سابق عنه: (فجميع المناسبات ترجع إلى رعاية المقاصد. إلا أن المقاصد تنقسم مراتبها: فمنها: ما يقع في محل الضرورات؛ ويلتحق بأذيالها ما هو تتممة وتكملة لها. ومنها: ما يقع في رتبة الحاجات؛ ويلتحق بأذيالها ما هو كالتتمة والتكملة له، ومنها: ما يقع في رتبة التوسعة والتيسير الذي لا ترهق إليه ضرورة)⁽³⁾

فكان بذلك القياس هو مأخذ هذه المراتب الثلاث حسب الجويني والغزالي، فهو مدركها وأصلها، والقياس المرتكز على قانون العلل المناسبة ليس على وزان واحد ولذلك كانت هذه المراتب تختلف من

(1) ن: البرهان: 79

(2) ن. المستصفى: 175 وشفاء الغليل: 79

(3) شفاء الغليل: 79

حيث القطعية والظنية، فبينما نجد الضروريات والحاجيات عند الغزالي قطعية لأنها ترجع إلى المناسب الحقيقي العقلي، نجد التحسينيات لا ترقى إلى مرتبة القطعيات وإن كانت معتبرة، لأنها ترجع إلى المناسب الخيالي الإقناعي.

وذلك بأن المناسب ينقسم من هذه الجهة إلى ضربين:

الضرب الأول: مناسب حقيقي عقلي: وهو الذي لا يزال يزداد على البحث والتنقيير والسبر وضوحاً، ويرتقي بمزيد التأمل إلى شكل العقلية.

الضرب الثاني: مناسب خيالي إقناعي وهو: الذي يخيل في الابتداء مناسبتة، فيقطع عن الطرد الذي ينبو عن المخيل؛ وإذا سلط عليه البحث، وسدد إليه النظر ينحل حاصله، وينكشف عن غير طائل.⁽¹⁾

ويصنف الغزالي بعد ذلك (الضروريات مع الحاجيات) ضمن القسم الأول، بينما يصنف (التحسينيات) ضمن القسم الثاني⁽²⁾ فكانت بذلك مرتبة الضروريات والحاجيات قطعية لأنها في حكم الأحكام العقلية والأحكام العقلية لا يقبل فيها الظن، وكانت التحسينيات ظنية وذلك بأنها مما يخيل إلى المجتهد كونها مناسبة في أول البحث فلا يزال يسبرها وينخلها حتى ينتفي وجه المناسبة التي ظهرت أول الأمر.⁽³⁾

وقد أشبعنا القول في هذا الأمر في مادة العلم ضمن المطلب المخصص لعلم الأصول وإنما أعدنا منه ما يساعدنا على إقامة المقارنة.

بينما الأمر عند الشاطبي يختلف عنه عند الجويني والغزالي، وإن اتفق في بعض الوجوه فإنه لا يطرد في جميعها، وذلك بأن هذه المراتب الثلاث كلها؛ بما فيها التحسينيات عند الشاطبي؛ قطعية لا ظنية فيها، وهو بهذا يخالف ما هو مألوف عند الجويني وتلميذه الغزالي، ومنشأ هذا الخلاف راجع إلى مأخذ هذه الكليات عند الشاطبي، وغيره كالجويني والغزالي.

(1) شفاء الغليل: 83

(2) ن. نفسه: 83-84

(3) ن. نفسه: 84

فبينما نجد القياس بمسلك (المناسبة) مأخذا واضحا لمرتبي (الضروريات والحاجيات) وبمسلك الشبه مأخذا (للتحسينات) عند الجويني والغزالي، نجد في مقابل ذلك (الاستقراء المعنوي) هو المأخذ البديل لهذه الكليات الثلاث عند الشاطبي من خلال نصوص الكتاب والسنة، قال في الموافقات: (كون الشارع قاصدا للمحافظة على القواعد الثلاث: الضرورية، والحاجية والتحسينية، لا بد عليه من دليل يستند إليه، والمستند إليه في ذلك، إما أن يكون دليلا ظنيا أو قطعيا، وكونه ظنيا باطل، مع أنه أصل من أصول الشريعة، بل هو أصل أصولها، وأصول الشريعة قطعية، حسبما تبين في موضعه، فأصول أصولها أولى أن تكون قطعية، ولو جاز إثباتها بالظن، لكانت الشريعة مظنونة أصلا وفرعا، وهذا باطل، فلا بد أن تكون قطعية، فأدلتها قطعية بلا بد)⁽¹⁾

ثم واصل الشاطبي يسبر ويسقم الأدلة المحتملة الموصلة إلى القطع إلى أن وصل إلى تنقيح الدليل الذي يراه مناسبا ليكون مأخذ هذه الكليات الثلاث فقال عنه: (وإنما الدليل على المسألة ثابت على وجه آخر هو روح المسألة، وذلك أن هذه القواعد الثلاث لا يرتاب في ثبوتها شرعا أحد ممن ينتهي إلى الاجتهاد من أهل الشرع، وأن اعتبارها مقصود للشارع.

ودليل ذلك استقراء الشريعة، والنظر في أدلتها الكلية والجزئية، وما انطوت عليه من هذه الأمور العامة على حد الاستقراء المعنوي الذي لا يثبت بدليل خاص، بل بأدلة منضاف بعضها إلى بعض، مختلفة الأغراض، بحيث ينتظم من مجموعها أمر واحد تجتمع عليه تلك الأدلة، على حد ما ثبت عند العامة جود حاتم، وشجاعة علي رضي الله عنه، وما أشبه ذلك)⁽²⁾

إن روح المسألة على حد تعبير الشاطبي هو الاستقراء المعنوي، وبه ثبت عند الشاطبي قطعية اعتبار هذه المراتب الثلاث جملة، فاستوت من هذه الجهة؛ أي من حيث اعتبار جملة الكليات الثلاث: (الضروريات والحاجيات والتحسينيات)، لأنه كما ثبت اعتبار رتبة (الضروريات) بأدلة شرعية مستقراة من الكتاب والسنة، على حد الاستقراء المعنوي المفيد للقطع، فكذلك (التحسينيات) ثبت كونها معتبرة في الشرع بنفس (جنس) الأدلة، ومن خلال المنهج نفسه، فهما في هذا الأمر سواء، وإنما التغاير بينهما يقع في الرتبة، فتكون بهذا الضروريات في الرتبة الأولى والحاجيات في الرتبة الثانية، بينما التحسينيات في الرتبة الثالثة. ولا تناقض بين هذا وذاك.

(1) م: 79/2

(2) م: 81/2

بينما إذا ذهبنا بناء على مأخذ الغزالي والجويني، لا يكون الأمر كما هو عند الشاطبي، ولا تكون قوة اعتبار الضروريات كقوة اعتبار التحسينيات، وذلك للاختلاف في المأخذ والمُدرك، إذ مأخذ الضروريات مع الحاجيات عندهم هو المناسب الإقناعي العقلي فكانتا بذلك قطعية، بينما مأخذ ومُدرك التحسينيات يقل قوة عن سابقه إذ يُؤخذ من المناسب الخيالي الإقناعي، الذي يرجع عند التحديق إلى الشبه، فضعفت بذلك قوته الدلالية.

فإذا جئنا إلى مأخذ هذه المراتب عند الشاطبي كان المَدرك واحداً في جميع المراتب الثلاث وهو (الاستقراء المعنوي)، فكانت التحسينيات قطعية كما كانت الضروريات والحاجيات قطعية، فأتضح بذلك أن مأخذ هذه الكليات الثلاث عند الجويني والغزالي قياسية بحثة، وهي عند الشاطبي استقرائية معنوية بحثة، مما جعلنا نطمئن إلى تصنيفها عند الشاطبي ضمن المقاصد لا ضمن الأصول وإن كانت لا تنفك عنها انفكاكاً كلياً إلى حد القطعية المعرفية.

ولهذا وجدنا الشاطبي يعيب على الأصوليين تغييرهم الاستقراء المعنوي كمأخذ للأدلة الشرعية فكتب في ذلك يقول: (وإذا تأملت أدلة كون الإجماع حجة، أو خبر الواحد أو القياس حجة؛ فهو راجع إلى هذا المساق؛ لأن أدلتها مأخوذة من مواضع تكاد تفوت الحصر وهي مع ذلك مختلفة المساق، لا ترجع إلى باب واحد؛ إلا أنها تنتظم المعنى الواحد الذي هو المقصود بالاستدلال عليه، وإذا تكاثرت على الناظر الأدلة عضد بعضها بعضاً، فصارت بمجموعها مفيدة للقطع؛ فكذلك الأمر في مأخذ الأدلة في هذا الكتاب، وهي مأخذ الأصول؛ إلا أن المتقدمين من الأصوليين ربما تركوا ذكر هذا المعنى والتنبيه عليه، فحصل إغفاله من بعض المتأخرين؛ فاستشكل الاستدلال بالآيات على حديثها، وبالأحاديث على انفرادها؛ إذ لم يأخذها مأخذ الاجتماع، فكرر عليها بالاعتراض نصاً نصاً، واستضعف الاستدلال بها على قواعد الأصول المراد منها القطع، وهي إذا أخذت على هذا السبيل غير مشككة، ولو أخذت أدلة الشريعة على الكليات والجزئيات مأخذ هذا المعترض؛ لم يحصل لنا قطع بحكم شرعي ألبتة؛ إلا أن نشرك العقل، والعقل إنما ينظر من وراء الشرع؛ فلا بد من هذا الانتظام)⁽¹⁾

(1) م: المقدمة الثالثة: 30/1

وهذا نص بديع يلفت الانتباه إلى المأخذ الأصيل للأدلة الأصولية عموماً والمصالح منها، فلتأخذ من نصوص القرآن مباشرة عن طريق الاستقراء المعنوي فإن أخذها عن طريق القياس، أخذ بواسطة، والأخذ المباشر أولى وأقوى من الأخذ بواسطة.

فليتنبه في هذا السياق إلى جديد الشاطبي في مبحث المقاصد، فإن للرجل تدقيقات وتحقيقات.

جنأنا إلى تغاير مفهوم الضروريات الخمس مع مفهوم الضروريات والحاجيات والتحسينيات وهو روح المسألة فنقول:

إن معنى الضروريات الخمس عند الشاطبي يختلف عن معنى الضروريات ضمن المراتب الثلاث، وذلك بأن هذه المراتب الثلاث وإن سُلِمَ كونها مصالح على اصطلاح الشاطبي لأنه مما ثبت كونها مقصودة بالتشريع، فهي بالنسبة للضروريات الخمس وسائل، ولأن المصالح الضرورية (الخمس) لا تحفظ إلا بها، سميت مصالح، لأن المصلحة عند الشاطبي ما ثبت كونه مقصوداً للشارع بالتشريع، ومن هنا كانت الأحكام كلها مصالح، لأن الدخول فيها على تمام شروطها وأركانها وانتفاء موانعها يستلزم قطعاً ترتب مصالحها، إن عاجلاً أم آجلاً، فضلاً من الله ونعمة.

وعلى هذا الأساس تكون الضروريات الخمس هي المقاصد التي ينبغي حفظها، والمحافظة عليها لكي يسعد الإنسان في دنياه وآخره، ويتصل بهذه الضروريات الخمس ما يحفظها ويحافظ عليها مراتب ثلاث. فهي تحفظ من جهات ثلاث: (من جهة ضرورية، ومن جهة حاجية، ومن جهة تحسينية)، غير أن المرتبة الضرورية لما كانت قريبة جداً من الضروريات الخمس نفسها، كأنها اشتركت معها في نفس المفهوم، فحفظ الدين مثلاً بما هو مفهوم كلي لا بد منه في قيام مصالح الدين والدنيا، وكذلك حفظ النفس والنسل والعقل والمال، بما هي مفاهيم كلية مجردة، وذلك لأنه لو (عدم الدين عدم ترتب الجزاء المرتجى، ولو عدم المكلف لعدم من يتدين، ولو عدم العقل لارتفع التدين، ولو عدم النسل لم يكن في العادة بقاء، ولو عدم المال لم يبق عيش)⁽¹⁾

وكذلك وسائل حفظ هذه الكليات أيضاً ينطبق عليها نفس المفهوم، فالإيمان في الدين، والأكل والشرب في النفس، والزواج في النسل، وتحريم الخمر في العقل، وجملة المعاملات في المال أيضاً، أمور لا بد منها لقيام مصالح الدين والدنيا بحيث إذا فقدت لم تجر على استقامة، مع أنها ليست هي ذات

(1) م: 32/2

الضروريات الخمس، وإنما هي وسائلها وذرائعها، غير أنها لما لم تكن بينهما مرتبة من المراتب كأنها اشتركت معها في نفس الحقيقة والماهية، مع أنه يمكن التمييز بينهما عقلا، إذ الدين وضع إلهي وهو واجب الحفظ، وأما الإيمان والصلاة والزكاة والصدقة والبر.. فهي تدين بشري وفرق بين الوضع الإلهي والتدين البشري، غير أن الأول إذا انعدم انعدمت معه الحياة، والثاني إذا انعدم انعدم الأول فانعدمت بذلك الحياة فكأنه هو ولكنه ليس هو.

ولهذا نجد الشاطبي رحمه الله في الموافقات يطلق الضروريات بإطلاقين:

الإطلاق الأول: بما هي ضروريات خمس قال في الموافقات: (ومجموع الضروريات خمسة، وهي: حفظ الدين، والنفس، والنسل، والمال، والعقل، وقد قالوا: إنها مراعاة في كل ملة)⁽¹⁾

الإطلاق الثاني: بما هي وسائل لحفظ هذه المقاصد الخمسة، وذلك بأنه لما عرف الضروريات بما هي خمس، ذكر أن حفظها يكون من جانب الوجود والعدم، وكان مما ذكر في هذا السياق أن (أصول العبادات راجعة إلى حفظ الدين من جانب الوجود، كالإيمان والنطق بالشهادتين، والصلاة، والزكاة، والصيام، والحج، وما أشبه ذلك. والعبادات راجعة إلى حفظ النفس والعقل من جانب الوجود أيضا، كتناول المأكولات والمشروبات، والملبوسات، والمسكونات، وما أشبه ذلك. والمعاملات راجعة إلى حفظ النسل والمال من جانب الوجود، وإلى حفظ النفس والعقل أيضا، لكن بواسطة العادات)⁽²⁾

ثم لما تعرض للتمثيل لهذه الضروريات لم يمثل بالدين والنفس والعقل والنسل والمال من حيث هي ضروريات وإنما قال: (فلو فرضنا ارتفاع أصل البيع من الشريعة، لم يمكن اعتبار الجهالة والغرر، وكذلك لو ارتفع أصل القصاص؛ لم يمكن اعتبار المماثلة فيه، (..)، وكما إذا سقط عن المغنى عليه أو الحائض أصل الصلاة، لم يمكن أن يبقى عليهما حكم القراءة فيها، أو التكبير، أو الجماعة، أو الطهارة الحديثة أو (..) وكذلك نقول: إذا كان أصل الصلاة منهيًا عنه قصدا، أو الصيام كذلك، كالنهي عن الصلاة في طرقي النهار، والنهي عن الصيام في العيد، فكل ما تتصف به من مكملاتها مندرج تحت أصل النهي)⁽³⁾ فتأمل!

(1) 20/2

(2) م: 19-18/2

(3) م: 34-33/2

فالبيع، والقصاص، والمعاملات، والصلاة، والصيام... الممثل بها في نصوص الإطلاق الأول لم تكن سوى وسائل للضروريات، وهي هنا في الإطلاق الثاني ضروريات بالذات، الأمر الذي جعل الدكتور جمال الدين عطية رحمه الله يخصص فقرة في كتابه (نحو تفعيل مقاصد الشريعة) عنوانها ب: (مراتب الضروري والحاجي والتحسيني تتعلق بالوسائل لا بالمقاصد)⁽¹⁾ مستشكلا في هذا السياق إطلاق الأصوليين للمراتب الثلاث كونها مقاصد.

بيد أن الإشكال يندفع بتبين معنى المقاصد والمصلحة عند الشاطبي رحمه الله تعالى، وذلك أن كون هذه المراتب الثلاث وسائل من وجه لا يستلزم كونها ليست مقاصد من وجه آخر، بل هي أم المقاصد عند الشاطبي لأن بها تحفظ أم المصالح وهذا بديع فتأملوه، فإن هذه المراتب الثلاث التي أبى الدكتور جمال الدين عطية تسميتها بالمقاصد هي أصل وضع الشريعة وتكاليفها قال في الموافقات: (تكاليف الشريعة ترجع إلى حفظ مقاصدها في الخلق، وهذه المقاصد لا تعدو ثلاثة أقسام: أحدها: أن تكون ضرورية. والثاني: أن تكون حاجية، والثالث: أن تكون تحسينية).⁽²⁾

وأنت ترى أنه سماها مقاصد، وتسمية الشاطبي للمراتب الثلاث بالمقاصد متواتر في الموافقات، فكيف بعد هذا يرفض الدكتور جمال الدين عطية تسميتها بالمقاصد.⁽³⁾

ولعل هذا التمييز المفهومي بين الإطلاقين الأول والثاني للضروريات، قد لا يكون بهذه الصعوبة إذا نزلنا إلى مرتبة الحاجيات التي تبعد عن الضروريات الخمس بمرتبة الضروريات، فهي مفتقر إليهما من حيث التوسعة ورفع الحرج نعم. غير أن انعدامها لا يؤدي إلى فوت المصالح جملة، فكانت بذلك لا تشترك مع الضروريات الخمس في خاصة (اللابدية) كما تشترك معها الضروريات من حيث هي مرتبة وسلية، لأن خاصة تعريفها -الحاجيات- ورسمها التي تميزها عن غيرها أنها (مفتقر) إليهما من حيث التوسعة ورفع الحرج، لا أنها مفتقر إليهما لقيام مصالح الدنيا والآخرة، غير أنها هي أيضا مما يحفظ بها

(1) ن. نحو تفعيل مقاصد الشريعة: 51

(2) م: 17/2

(3) يمكن أن يراجع في هذا السياق مقالة علمية من تحريرنا في موضوع: قراءة في كتاب نحو تفعيل مقاصد الشريعة للدكتور جمال الدين عطية وهو منشور بمجلة المسلم المعاصر العدد 173، خصصنا الجزء الثاني منه لدراسة نقدية للكتاب، من بين ما ناقشنا فيه الكاتب رحمه الله جعله المراتب الثلاث من الوسائل لا من المقاصد.

الدين والنفس والنسل والعقل والمال، فالدين مثلا كمندوبات الفرائض مع الفرائض، والنفس كالتوسعة في المباحات والعادات، وهكذا باقي الضروريات الخمس.

وأما التحسينيات فأمرها أوضح من أن يوضح، فالذي يستخلص من هذا أن الضروريات والحاجيات والتحسينيات هي وسائل لحفظ الضروريات الخمس، وكل من الضروريات الخمس والمراتب الثلاث يسمى مصلحة عند الشاطبي.

وعلى العموم إن خدمة الضروريات والحاجيات والتحسينيات للمقاصد الخمس أمر واضح، غير أن مرتبة هذه الخدمة متفاوتة، فخدمة الضروريات ليست هي خدمة الحاجيات، ولا خدمة هذه وتلك هي خدمة التحسينيات.

ولما كانت الضروريات أهم هذه الوسائل خدمة للمقاصد الخمسة كانت أصلا لغيرها من الوسائل الخادمة، فكانت بذلك أصلا للحاجيات والتحسينيات، ولذلك لزم من اختلالها بإطلاق اختلالهما بإطلاق، ولا يلزم من اختلالهما بإطلاق اختلال الضروري بإطلاق، نعم يلزم من اختلالهما بإطلاق اختلال الضروري بوجه ما، لأنها وسائل خادمة، وهي القواعد التي سبق الحديث عنها في مادة المنطق.

المسألة الثانية: تغاير مفهوم الضروريات الخمس، والمصالح الضرورية والحاجية والتحسينية مع المصالح الدنيوية والأخروية ضمن مفهوم المصلحة:

ربما يظهر في بادئ النظر أن مفهوم الضروريات الخمس، والمصالح الضرورية والحاجية والتحسينية، متوافق مع مفهوم المصالح الدنيوية والأخروية، لكن بإمعان النظر يظهر أنهما متغايران لا متوافقان، وبيان ذلك أن تعريف كل واحدة من الكليات الثلاث، لا ينطبق على معنى المصالح الدنيوية والأخروية، وإن صح من بعض الوجوه فإنه لا يطرد في جميعها.

ولنعد إلى تعريف الضروريات لنكتشف الفرق بينهما وقد سبق أنها هي: التي لا بد منها في قيام مصالح الدين والدنيا بحيث إذا فقدت لم تجر مصالح الدنيا على استقامة، بل على فساد وتهارج وفوت حياة، وفي الأخرى فوت النجاة والنعيم، والرجوع بالخسران المبين.⁽¹⁾

(1) م: 18-17/2

بتدقيق النظر في عبارات التعريف نجد أن المصالح الضرورية وسواء علينا أقلنا بما هي ضروريات خمس، أو بما هي وسائل حفظ هذه الضروريات، ليست هي عين المصالح الدنوية أو الأخروية، بل وسيلتها وذريعتها، ولا غبار أن تكون المقاصد مقاصد من وجه وسائل من وجه آخر، كما أن القصد الإفهامي والتكليفي وسيلتان للقصد التعبدية، والقصد التعبدية وسيلة للقصد الابتدائي كما سيأتيك في هذه الدراسة بحول الله.

وتأمل رعاك الله قول الشاطبي في التعريف، فهو يجعل الضروريات هي عين (اللابدية) في قوله: (هي التي لا بد منها) وذلك لأن قيام المصالح الدنوية والأخروية لا تتأتى إلا بها، فهي إذن ذريعة المصالح الدنوية والأخروية لا عينها، ولذلك قال في تنمة التعريف رحمه الله: (في قيام مصالح الدين والدنيا بحيث إذا فقدت لم تجر مصالح الدنيا على استقامة، بل على فساد وتهارج وفوت حياة، وفي الأخرى فوت النجاة والنعيم، والرجوع بالخسران المبين) لأن (في) هنا المتصلة ب (قيام مصالح الدارين) تفيد السببية لأنها بمعنى (لام التعليل) أي بمعنى (لقيام المصالح).

فتلخص من مجموع ما ذكرناه أن ما يدخل في ماهية التعريف بالذات هو قوله (التي لا بد منها) لأنها فصل التعريف، أما ما تبقى من التعريف وإن كان داخلا في التعريف فبالعرض اللازم بناء على من يرى الحد باللوازم والأعراض، لا بالذات، وبيان ذلك يكون بمثال مزيل للبس والإشكال.

فحفظ الدين مثلا وهو من الضروريات مصلحة في ذاته لأنه مما ثبت كونه مقصود الحفظ، بالإيمان والصلاة والصيام والجهاد والحدود... هذا من حيث كونه ضروريا بناء على الرسم الذي وضعه أبو إسحاق، فعين حفظ الدين من هذا الوجه إذن مصلحة، ثم إن حفظ الدين من وجه آخر سبب في سعادة الإنسان في الدارين وهو معنى المصالح الدنوية والأخروية، وبهذا يتبين الفرق ما بين الأمرين.

وقد يظهر ذلك متقاربا في المصالح الضرورية مع الدنوية، أما في المصالح الأخروية فيكون الفرق بينا واضحا، وإنما الحد ينطبق على المصالح الوجودية، فلا يصح أن يقال مثلا في مصلحة الفوز بالجنان أنها لا بد منها لقيام حياة الدين والدنيا، أو يقال في مفسدة دخول النار-أجارنا الله وإياكم- عكس ما ذكر، لأن أفراد هذه الأجناس من المصالح المذكورة لسيت من أفراد حد الضروريات الذي ساقه أبو إسحاق فوجب التمييز.

وما قيل عن الضروريات يقال عن الحاجيات والتحسينيات، فتلخص من مجموع ما ذكرناه أن المصالح الضرورية والحاجية والتحسينية ليست هي عين المصالح الدنوية والأخروية!

(2) في معنى قولنا: مرادا للشارع بالتشريع:

(1.2) في بيان ما يخرج بهذا القيد:

خرج بهذا القيد: (مرادا للشارع في التشريع): المصلحة الخلقية: وهي الراجعة إلى الإرادة التكوينية القدريّة، إذ إن في خلق الإنسان مثلا مصلحة ينبغي أن يحمّد الله عليها، (ولكنها ترجع إلى الإرادة التكوينية الخلقية وكلامنا عن الإرادة التشريعية التي تترتب عليها أحكام شرعية فالقصد التشريعي شيء، والقصد الخلقي شيء آخر، لا ملازمة بينهما)⁽¹⁾

وخرج بهذا القيد أيضا: المصالح والمفاسد من حيث مواقع الوجود في الأعمال العادية: وذلك أن الشاطبي قسم المصالح الدنيوية والأخروية من حيث النظر إلى جهتين: من جهة مواقع الوجود، ومن جهة تعلق الخطاب الشرعي بها، فأما الجهة الأولى فتخرج من مفهوم المصلحة باصطلاح أبي إسحاق وهي التي قال عنها: (المصالح الواقعة في الوجود مشوبة بتكاليف ومشاق، قلت أو كثرت، تقتزن بها أو تسبقها أو تلحقها، كالأكل، والشرب، واللباس، والسكنى، والركوب، والنكاح، وغير ذلك، فإن هذه الأمور لا تنال إلا بكد وتعب.

كما أن المفاسد الدنيوية ليست بمفاسد محضة من حيث مواقع الوجود، إذ ما من مفسدة تفرض في العادة الجارية إلا ويقتزن بها أو يسبقها أو يتبعها من الرفق واللطف ونيل اللذات كثير)⁽²⁾

فلهذا لم يخلص في الدنيا لأحد جهة خالية من شركة الجهة الأخرى. فإذا كان ذلك كذلك، فالمصالح والمفاسد الراجعة إلى الدنيا إنما تفهم على مقتضى ما غلب، فإذا كان الغالب جهة المصلحة، فهي المصلحة المفهومة عرفا، وإذا غلبت الجهة الأخرى، فهي المفسدة المفهومة عرفا، ولذلك كان الفعل ذو الوجهين منسوبا إلى الجهة الراجعة، فإن رجحت المصلحة، فمطلوب، ويقال فيه: إنه مصلحة، وإذا غلبت جهة المفسدة، فمهرب عنه. ويقال فيه: إنه مفسدة.³

فالحاصل أن المصالح والمفاسد لا تتمحض في الوجود وإنما تتمحض في الشرع، ومعنى تمحضها في الشرع أنها مصالح حقيقية غير مشوبة بشيء من المفاسد لا من قريب ولا من بعيد، وكذلك المفاسد

(1) م: 50/2

(2) م: 44/2

³ م: 45/2

في نظر الشارع غير مشوبة بشيء من المصالح مطلقا، وهو معنى القيد الذي أخرجنا به المصالح العادية أعني قولنا: (مرادا للشارع بالتشريع) وذلك لأنها لو كانت مقصودة للشارع لكانت معتبرة ، ولو كانت معتبرة لاجتمع الأمر والنهي على محل واحد فحصل من ذلك تكليف بما لا يطاق وهو عين المحال.⁽¹⁾

2.2) في بيان ما يدخل بهذا القيد:

ويدخل بهذا القيد (مرادا للشارع بالتشريع) المصالح والمفاسد باعتبار الجهة الثانية: أي باعتبار تعلق الخطاب الشرعي بها وهي التي قال عنها أبو إسحاق: (وأما النظر الثاني فيما من حيث تعلق الخطاب بها شرعا فالمصلحة إذا كانت هي الغالبة عند مناظرتها مع المفسدة في حكم الاعتیاد، فهي المقصودة شرعا، ولتحصيلها وقع الطلب على العباد، ليجري قانونها على أقوم طريق وأهدى سبيل، وليكون حصولها أتم وأقرب وأولى بنيل المقصود على مقتضى العادات الجارية في الدنيا، فإن تبعها مفسدة أو مشقة، فليست بمقصودة في شرعية ذلك الفعل وطلبه، وكذلك المفسدة إذا كانت هي الغالبة بالنظر إلى المصلحة في حكم الاعتیاد، فرفعها هو المقصود شرعا، ولأجله وقع النهي، ليكون رفعها على أتم وجوه الإمكان العادي.

فالحاصل من ذلك أن المصالح المعتبرة شرعا أو المفاسد المعتبرة شرعا هي خالصة غير مشوبة بشيء من المفاسد، لا قليلا ولا كثيرا، وإن توهم أنها مشوبة، فليست في الحقيقة الشرعية كذلك؛ لأن المصلحة المغلوبة أو المفسدة المغلوبة إنما المراد بها ما يجري في الاعتیاد الكسبي من غير خروج إلى زيادة تقتضي التفات الشارع إليها على الجملة، وهذا المقدار هو الذي قيل إنه غير مقصود للشارع في شرعية الأحكام.

وهذا يتبين في أعلى المراتب في الأمر والنهي، كوجوب الإيمان وحرمة الكفر، ووجوب إحياء النفوس ومنع إتلافها، وما أشبه ذلك، فكان يكون الإيمان الذي لا أعلى منه في مراتب التكليف منهي عنه، من جهة ما فيه من كسر النفس عن إطلاقها وقطعها عن نيل أغراضها وقهرها تحت سلطان التكليف الذي لا لذة فيه لها، وكان الكفر الذي يقتضي إطلاق النفس من قيد التكاليف، وتمتعها بالشهوات من غير خوف، مأمورا به أو مأذونا فيه؛ لأن الأمور المملوذة والمخرجة عن القيود القاهرة مصلحة على الجملة، وكل هذا باطل محض، بل الإيمان مطلوب بإطلاق، والكفر منهي عنه بإطلاق،

(1) ن. م: 45/2

فدل هذا على أن جهة المفسدة بالنسبة إلى طلب الإيمان وجهة المصلحة بالنسبة إلى النهي عن الكفران غير معتبرة شرعا، وإن ظهر تأثيرها عادة وطبعاً⁽¹⁾

وهذا النص الأخير للشاطبي يبين بوضوح تام خروج المصالح والمفاسد الدنوية من جهة مواقع الوجود عن مفهوم المصلحة عند الشاطبي، إذ لو دخلت في مفهوم المصلحة لما وجدت مصلحة ولا مفسدة حقيقية، ولما استتب تكليف، ولما استمرت حياة، ولعم الهرج وفوت المطلوب، وإنما أدخلها الشاطبي في هذا السياق ليبين خروجها عن مفهوم المصلحة الشرعية.

وبهذا نقطع بخاصة من خواص المصلحة عند أبي إسحاق الشاطبي رحمه الله وهي (الشرعية) فلا اعتبار بمصالح الدنيا المشوبة بالمفاسد، كما لا اعتبار بمفاسدها المشوبة بالمصالح، وإنما الاعتبار بما تمحض في الشرع، إذ (المصالح المجتلبة شرعا والمفاسد المستدفة) إنما تعتبر من حيث تقام الحياة الدنيا للحياة الأخرى، لا من حيث أهواء النفوس في جلب مصالحها العادية، أو درء مفاسدها العادية⁽²⁾ كما أن (وضع الشريعة إذا سلم أنها لمصالح العباد، فهي عائدة عليهم بحسب أمر الشارع، وعلى الحد الذي حده، لا على مقتضى أهوائهم وشهواتهم)⁽³⁾

فالشرعية إذن في معنى المصلحة عند الشاطبي خاصة لازمة قطعية لا يمكن تخلفها بحال، ومع ذلك لم تبصرها أبصار دعاة (الهوى)⁽⁴⁾ في عصرنا، ثم بعد ذلك يستدلون بالشاطبي ونصوص الشاطبي، أي تناقض علمي هذا وأي تناقض فكري ومنهجي من طرف دعاة الهوى؟!.

وكما دخل بهذا القيد المصالح والمفاسد الدنيوية من حيث تعلق خطاب الشرع بها، دخل به أيضا المصالح والمفاسد الأخروية، وهي على ضربين عند الشاطبي أيضا:

(1) م: 48-46/2

(2) م: 63/2

(3) م: 294/2

(4) الراجع أن الذين يحتجون بالمصلحة لرد النصوص الشرعية، قطعية كانت أو ظنية، إنما يتدعون باسم المصلحة من أجل شرعية أهوائهم لا أقل ولا أكثر، لأنهم في حقيقة الأمر يشرعون للهوى وليس للمصلحة، لأن المصلحة لا يمكن أن تتعارض مع نصوص الشرع بحال، فهم يقلبون حقائق المصطلحات ويعبرون بالمصلحة، والأجدر أن يعبروا باللهوى، لأن كل أفكارهم إنما تملها أهواؤهم وقصور عقولهم في معرفة السر المصلحة في نصوص الشرع. ولذلك نلج في هذا السياق على تسميتهم ب(دعاة الهوى) لا ب(دعاة المصلحة).

الأول: (أن تكون خالصة لا امتزاج لأحد القبيلين بالآخر، كنعيم أهل الجنان، وعذاب أهل الخلود في النيران، أعاذنا الله من النار وأدخلنا الجنة برحمته.

والثاني: أن تكون ممتزجة، وليس ذلك إلا بالنسبة إلى من يدخل النار من الموحدين، في حال كونه في النار خاصة، فإذا أدخل الجنة برحمة الله رجع إلى القسم الأول، وهذا كله حسبما جاء في الشريعة، إذ ليس للعقل في الأمور الأخروية مجال، وإنما تتلقى أحكامها من السمع⁽¹⁾

(3) في بيان معنى قولنا: جلبا أو دفعا:

وأما قولنا: (جلبا أو دفعا): يدخل به المصلحة والمفسدة معا باصطلاح المتقدمين والمتأخرين، فالأولى مرادة بالتشريع جلبا، والثانية مقصودة بالتشريع دفعا، وهذا مراد الشاطبي بالمصلحة وهو اختصار طريف في بابه، فأما إطلاق المصلحة على (المصلحة والمفسدة معا) فيدل عليه من الموافقات نصوص كثيرة ننقل منه نصا واحدا لشهرته بين الباحثين والقراء وذلك في مقدمة التعليل الكلامية (إن وضع الشرائع إنما هو لمصالح العباد في العاجل والآجل)⁽²⁾ والمصلحة هنا تطلق على الجلب كما تطلق على الدفع.

ومن هنا عرف الغزالي قبل الشاطبي المصلحة بالمعنيين معا فقال (أما المصلحة فهي عبارة في الأصل عن جلب منفعة أو دفع مضرة)⁽³⁾ وبعده العز بن عبد السلام فقال في وصف الشريعة: (والشريعة كلها مصالح إما تدرا مفاسد أو تجلب مصالح)⁽⁴⁾ مما يعني اقتضاء مصطلح المصلحة للمعنيين معا وهذا الذي سار عليه الشاطبي رحمه الله تعالى.

ويدخل بقولنا (جلبا أو دفعا) أيضا؛ الحفظ الوجودي والعدمي، فأما الوجودي: وذلك ما يقيم أركان المصالح ويثبت قواعدها وأما الحفظ العدمي وذلك ما يدرأ عنها الاختلال الواقع أو المتوقع.⁽⁵⁾

(4) في معنى قولنا على سبيل الكلية:

(1) م: 54/2

(2) م: 9/2

(3) المستصفي: 174

(4) قواعد الأحكام: 11

(5) ن. م: 18/2

وأما قولنا: على سبيل الكلية: فهو معنى القطع الذي اشترطه الشاطبي في كل أصوله والمصلحة منه، بل هي رأس أصوله، وقد خرج بهذا القيد جملة من المفاهيم تطلق ويراد بها المصلحة غير أنها على اصطلاح أبي إسحاق ليست مصلحة ولا مفسدة وذلك كالغرض والمنفعة والمضرة والألم واللذة والحظ وغير ذلك.

إن هذه المفاهيم كلها، لا تعني المصلحة الشرعية عند أبي إسحاق، بل ولا يمكن أن تعرف بها لأنها خارجة عن ماهيتها فلا هي من الأجناس ولا من الفصول ولا من الخواص في شيء كما ستري، وفي هذا المعنى يقول الباحث عبد الهادي فاعور: (فالمصلحة عند الشاطبي هي ما ثبت قطعاً كونه مقصوداً للشارع، والمفسدة ما ثبت قطعاً كونه ممنوع الوقوع شرعاً. أما المنافع والمضار فهي راجعة إلى حظوظ العبد وما يحب وما يكره، ولذلك فبعض المنافع محرمة وبعض المضار جائزة)⁽¹⁾

إن القارئ لنصوص الشاطبي التي جاءت بالعرض لا بالذات في سياق الحديث عن المصلحة ربما يخيّل إليه دخول المصالح النوعية والخاصة في معنى المصلحة عند الشاطبي، ودرءاً لهذا التوهم⁽²⁾

(1) المقاصد عند الشاطبي: 257

(2) ومنهم العلامة الطاهر ابن عاشور رحمه الله، حيث أدخل المصالح الخصوصية في معنى المصلحة عند الشاطبي حيث قال: (وعرفها الشاطبي - يعني المصلحة- في مواضع من كتابه (عنوان التعريف) بما يتحصل منه بعد تهذيبه أنها: ما يؤثر صلاحاً أو منفعة عمومية أو خصوصية وملاءمة قارة في النفوس في قيام الحياة) (مقاصد الشريعة: 72) ثم قال بعد ذلك إن هذا التعريف (أقرب التعاريف السابقة إلى تعريفنا ولكنه غير منضبط) (الكتاب: نفس الصفحة) وأحال في هذا السياق على صفتين وهما 13 و 14 من الجزء الثاني من الكتاب طبعة تونس، مع أن المصلحة عند الشاطبي شغلت أكثر أجزاء الموافقات.

والحقيقة أنه لا توجد مصلحة خاصة عند الشاطبي وإذا تأمل القارئ الكريم ما قدمناه من نصوص الشاطبي في المتن ما أحسب أنه يبقى هنالك مجال لإقحام المصالح الخاصة في مفهوم المصلحة عند الشاطبي، ومن النصوص الواضحة المبينة لرفض الشاطبي للمصالح الخصوصية قوله رحمه الله: (مقاصد الشارع في بث المصالح في التشريع أن تكون مطلقة عامة، لا تختص بباب دون باب، ولا بمحل دون محل، ولا بمحل وفاق دون محل خلاف، وبالجمله الأمر في المصالح مطرد مطلقاً في كليات الشريعة وجزئياتها.

ومن الدليل على ذلك ما تقدم في الاستدلال على مطلق المصالح، وأن الأحكام مشروعة لمصالح العباد، ولو اختصت لم تكن موضوعة للمصالح على الإطلاق، لكن البرهان قام على ذلك، فدل على أن المصالح فيها غير مختصة (الموافقات: 86/2)

هذا وقد عرف رحمه الله المصلحة عند الشاطبي بعبارات ومعان ترفضها نصوص الشاطبي رفضاً مطلقاً، ثم بعد ذلك وصفها بعدم الاطراد، طبعاً لا تطرد بهذا المعنى الذي في ذهن الطاهر ابن عاشور رحمه الله، وهو الذي نزع أنه لا يمثل المعنى الذي في موافقات الشاطبي، أما إذا أخذت المصلحة بمعناها عند صاحبها فما أظنها إلا تطرد وتنعكس.

ومما هو جدير بالذكر أن الشاطبي رحمه الله لم يضع تعريفاً واضحاً للمصلحة يمكن أن يحاكم إليه، وإنما ترك لنا نصوصاً ومباحث هنا وهناك لا بد أن تتبع وتستقرى قصد بناء المفهوم العام للمصلحة عنده.

كما أنه عرفها عنده ب(المنفعة)، والشاطبي يرفض تعريف المصالح بالمنافع رفضاً تاماً، نعم تضمن حديثه عن المنافع ضمن الحديث عن المصلحة ولكن الكلام عن المنفعة ضمن المصلحة ينبغي أن يقرأ في سياقه ويربط بسوابقه ولواحقه، ولو تتبعنا كلام الشاطبي عن المنفعة لوجدنا أنه ينتهي إلى أن المنفعة إضافية وليست حقيقية، ولذلك لا بد لها من الترجيح الشرعي فإذا ترجحت وتمحضت في الشرع ارتقت

الذي قد يسقط المصلحة في مجال الظنيات، الشيء الذي لن يرضاه الشاطبي، لأن المصلحة أساس أصول الفقه، وأصول الفقه في الدين قطعية لاطنية كما ثبت عنده في أول مقدمة الكتاب، لذلك فإن الشاطبي عقد أربع مسائل لبيان قطعية المصلحة عنده⁽¹⁾. وهي (السابعة والتاسعة والعاشر والحادية عشرة).

فأما المسألة السابعة والحادية عشرة فقد جاء بهما لتأكيد قطعية المصلحة وكليتها جاء في السابعة: (إذا ثبت أن الشارع قد قصد بالتشريع إقامة المصالح الأخروية والدنيوية، فذلك على وجه لا يختل لها به نظام، لا بحسب الكل ولا بحسب الجزء، وسواء في ذلك ما كان من قبيل الضروريات أو الحاجيات أو التحسينيات، فإنها لو كانت موضوعة بحيث يمكن أن يختل نظامها أو تنحل أحكامها، لم يكن التشريع موضوعا لها، إذ ليس كونها مصالح إذ ذاك بأولى من كونها مفسد، لكن الشارع قاصد بها أن تكون مصالح على الإطلاق، فلا بد أن يكون وضعها على ذلك الوجه أبديا وكليا وعاما في جميع أنواع التكليف والمكلفين من جميع الأحوال، وكذلك وجدنا الأمر فيها، والحمد لله.

وأیضا، فسيأتي بيان أن الأمور الثلاثة كلية في الشريعة، لا تختص على الجملة، وإن تنزلت إلى الجزئيات، فعلى وجه كلي، وإن خصت بعضها، فعلى نظر الكلي، كما أنها إن كانت كلية، فليدخل تحتها الجزئيات، فالنظر الكلي فيها منزل للجزئيات، وتنزله للجزئيات لا يخرم كونه كليا، وهذا المعنى إذا ثبت دل على كمال النظام في التشريع، وكمال النظام فيه يأبى أن ينخرم ما وضع له، وهو المصالح⁽²⁾

من حيث التعبير الاصطلاحي إلى أن تكون مصالح، وأما المنافع على إطلاقها فلا يمكن أن تكون مصالح، إذ هي ممتزجة الطرفين تحتاج إلى اجتهاد وترجيح، وللمصطلحات عند الأصوليين عامة والشاطبي خاصة حرمة وأية حرمة، أليست الحروب الواقعة بيننا اليوم سوى حروب مفاهيم ومصطلحات، ولذلك وجب التمييز بين المنفعة والمصلحة عند الشاطبي. ولهذا نجد الشاطبي كما عاب على الرازي زعمه أن أحكام الله ليست معللة بعلة البتة كما أن أفعاله كذلك (في المقدمة الكلامية، 9/2)، يعيب عليه إطلاق القول بأن (الأصل في المنافع الإذن وفي المضار المنع) (الموافقات: 66/2) لأن المنافع غالبا أن تكون إضافية لا حقيقية، والمصالح التي يتحدث عنها الشاطبي قطعية، فكيف بعد هذا يمكن أن نعتبر المنفعة خاصة تعريف المصلحة عند الشاطبي؟!

كما أننا نجد غياب المصلحة الأخروية في تعريفه رحمه الله، مع أن الشاطبي بين بيانا شافيا كافيا، أن المصالح ضربان دنوية وأخروية مما هو مبين في المتن، وعلى العموم إن المصلحة عند الشاطبي قطعية لا ظنية، وعامة لا خاصة، ودنيوية وأخروية، وما نرى العلامة الطاهر ابن عاشور إلا قد جانب الصواب في تعريفه للمصلحة عند الشاطبي رحمه الله جميعا.

(1) هذا فيما يتعلق فقط بالقصد الابتدائي أما إن حكمنا الموافقات كلها فالمسائل والنصوص حول قطعية المصالح والكليات أكثر من أن تحصى.

(2) م: 62/2

ثم قال في المسألة الحادية عشرة متمما ومعززا هذا المعنى: (مقاصد الشارع في بث المصالح في التشريع أن تكون مطلقة عامة، لا تختص بباب دون باب، ولا بمحل دون محل، ولا بمحل وفاق دون محل خلاف، وبالجمله الأمر في المصالح مطرد مطلقا في كليات الشريعة وجزئياتها)⁽¹⁾

وأما في المسألة التاسعة فقد أرسى قطعية المصالح مبينا وجه اقتناص هذا القطع وهو الاستقراء المعنوي قائلا: (كون الشارع قاصدا للمحافظة على القواعد الثلاث: الضرورية، والحاجية والتحسينية، لا بد عليه من دليل يستند إليه، والمستند إليه في ذلك، إما أن يكون دليلا ظنيا أو قطعيا، وكونه ظنيا باطل، مع أنه أصل من أصول الشريعة، بل هو أصل أصولها، وأصول الشريعة قطعية، حسبما تبين في موضعه، فأصول أصولها أولى أن تكون قطعية، ولو جاز إثباتها بالظن، لكانت الشريعة مظنونة أصلا وفرعا، وهذا باطل، فلا بد أن تكون قطعية، فأدلتها قطعية بلا بد (...) ودليل ذلك استقراء الشريعة، والنظر في أدلتها الكلية والجزئية، وما انطوت عليه من هذه الأمور العامة على حد الاستقراء المعنوي الذي لا يثبت بدليل خاص، بل بأدلة منضاف بعضها إلى بعض، مختلفة الأغراض، بحيث ينتظم من مجموعها أمر واحد تجتمع عليه تلك الأدلة، على حد ما ثبت عند العامة جود حاتم، وشجاعة علي رضي الله عنه، وما أشبه ذلك)⁽²⁾

وأما المسألة العاشرة فقد أوضح من خلالها أن الكليات الاستقرائية صحيحة قطعية، وإن تخلف عن مقتضاها بعض الجزئيات، لإمكان أن تكون تلك الجزئيات المتخلفة لجكم خارجة عن مقتضى الكلي، فلا تكون داخلة تحته أصلا، أو تكون داخلة لكن لم يظهر لنا وجه دخولها، أو داخلة في نظرنا، لكن عارضها على الخصوص ما هي به أولى، فلم تقدح بذلك في قطعية المصالح المستقراة وهو بهذا يدراً توهم إعادة الجزئي المتخلف على الكلي المستقراً بالظن.⁽³⁾

فنحن إذن بين مسائل أربع أو مقدمات أربع، كلها تؤكد قطعية المصالح، فالسابعة والحادية عشرة تثيران هذه القطعية على شكل (دعوى) بالمعنى المنطقي، والعاشرة تبرهن عليها عن طريق بيان اقتناص هذا القطع وهو الاستقراء المعنوي المفيد للقطع الذي لا يمكن أن ينازع فيه من عرفه، والعاشرة تدرأ احتمال توهم ظنية المصالح بتخلف بعض الأفراد الجزئيات عن مقتضى الكلي، بمعنى

(1) م: 86/2

(2) م: 81-79/2

(3) ن: م: 84/2

إحاطة الشاطبي بقطعية المصالح من جميع الوجوه المحتملة بحيث لا يبقى معها احتمال القول بظنية المصالح، فكيف بعد هذا يصح أن يدخل العلامة الطاهر ابن عاشور المصالح (الخصوصية)⁽¹⁾ في تعريف المصلحة على اصطلاح أبي إسحاق رحمه الله؟

إن أصل هذا التدقيق العلمي من أبي إسحاق الشاطبي يرجع إلى البعد المقاصدي في الحد المفهومي للمصطلح الشرعي، ولا أراه يرجع إلى تأثر الشاطبي بالنظرة الأشعرية في موضوع المصلحة والمفسدة كما تحدث الدكتور أحمد الريوسني، أو إلى آثار علم الكلام على علم أصول الفقه بالمعنى السلبي العدمي⁽²⁾ وذلك لأن أصل المسألة هو إثبات حاكمية الشرع، دون العقل، ومن هنا أخرج الشاطبي من جملة المصالح؛ المنافع، والمضار، والآلام، والأغراض، لأن كل هذه الأمور إما ترجع إلى الأهواء النفسية، أو إلى التقديرات العقلية، وهي كلها لا تصح بالموازن الشرعية.

فأما عدم صحة الأولى فلأنها على خلاف وضع الشريعة إذ ثبت أن (المقصد الشرعي من وضع الشريعة إخراج المكلف عن داعية هواه، حتى يكون عبدا لله اختيارا، كما هو عبد لله اضطرارا)⁽³⁾

وأما عدم صحة الثانية: فلأن المنافع والمضار والأغراض... إذا خصت بنظر العقول كانت أمورا إضافية لا حقيقية، ومعنى كونها إضافية (أنها منافع أو مضار في حال دون حال، وبالنسبة إلى شخص دون شخص، أو وقت دون وقت؛ فالأكل والشرب مثلا منفعة للإنسان ظاهرة، ولكن عند وجود داعية الأكل، وكون المتناول لذيذا طيبا، لا كريها ولا مرا، وكونه لا يولد ضررا عاجلا ولا آجلا، وجهة اكتسابه لا يلحقه به ضرر عاجل ولا آجل، ولا يلحق غيره بسببه أيضا ضرر عاجل ولا آجل، وهذه الأمور قلما تجتمع، فكثير من المنافع تكون ضررا على قوم لا منافع، أو تكون ضررا في وقت أو حال، ولا تكون ضررا في آخر، وهذا كله بين في كون المصالح والمفاسد مشروعة أو ممنوعة لإقامة هذه الحياة، لا لنيل الشهوات، ولو كانت موضوعة لذلك، لم يحصل ضرر مع متابعة الأهواء، ولكن ذلك لا يكون، فدل على أن المصالح والمفاسد لا تتبع الأهواء)⁽⁴⁾

(1) ن. مقاصد الشريعة: 72

(2) أي بمعنى كون كل ما جاء من علم الكلام من نقاشات لا تؤثر إلا سلبا على العلوم الشرعية وهذا تعميم له خطورته وأضراره.

(3) م: 289/2

(4) م: 65/2

وإذا ثبت هذا فإنه (لا يستمر إطلاق القول بأن الأصل في المنافع الإذن، وفي المضار المنع، كما قرره الفخر الرازي، إذ لا يكاد يوجد انتفاع حقيقي ولا ضرر حقيقي، وإنما عامتها أن تكون إضافية)⁽¹⁾

وإذا تأملت هذا وجدت دقة الاستعمال المصطلحي لدى أبي إسحاق الشاطبي، فهو لا يتساهل في الاستعمال المصطلحي، فيعبر بما يحتمل أن يكون مقرباً للمفهوم، وكأني بالشاطبي رحمه الله قد تنبه إلى الخطر المحذوق بهذا المصطلح - أعني مصطلح المصلحة - خاصة كونه ذريعة الجاهلين والمتحاملين على شريعة رب العالمين، ولذلك كان من الأصول التي قررها كصمام أمان للمصالح الشرعية أولاً: كونها لا تحسن فيها للعقل ولا تقبح، بمعنى أن الحاكم فيها هو الشرع وحده كما أسلفنا، ثم لا يكفي أن تخضع لسلطة الشرع وحاكميته دون الهوى والعقل، بل لا بد لها أن تكون قطعية.

وبخاصة التعريف هذه (الكلية) أخرجنا ما أخرجنا من المفاهيم والمصطلحات، وذلك لأن المنافع والمضار والآلام بحسب الشاطبي مفاهيم عقلية، وتقديرات نفسية إضافية، لا بد أن ترجع إلى الشرع، فإذا رجعت إلى الشرع وتمحضت فيه وثبت رجحانها ارتقت من حيث التعبير الاصطلاحي إلى وسمها ب(المصالح) بدل الأغراض والمنافع، وإذا ثبت رجحانها ارتقت من المضار والآلام... إلى التعبير عنها ب(بالمفاسد) وأما إن لم ترجع إلى الشرع ولم تحكم إليه بقيت على حالها ولا مدخل لها في ماهية المصلحة الشرعية.

من أجل ذلك (يمنع من أن يكون وضع الشريعة على وفق الأغراض، وإنما يستتب أمرها بوضعها على وفق المصالح مطلقاً، وافقت الأغراض أو خالفها)⁽²⁾ لأن الأغراض تتعدد ومقصد الشارع متحد.

وقطعيتها - أعني المصالح - عند الشاطبي كقطعية الأصول، بل هي الأولى بالقطعية خاصة وأنها غاية الغايات كما أسلفنا، فهي ليست خاصة بزمان دون زمان، ولا مكان دون مكان، ولا مكلف دون مكلف، ولذلك كانت المصالح الضرورية والحاجية والتحسينية كليات الشريعة، (فلا تجد فيها بعد كمالها نسخاً، ولا تخصيصاً لعمومها، ولا تقييداً لإطلاقها، ولا رفعاً لحكم من أحكامها، لا بحسب

(1) م: 66/2

(2) م: 66/2

عموم المكلفين، ولا بحسب خصوص بعضهم، ولا بحسب زمان دون زمان، ولا حال دون حال⁽¹⁾ وكذلك المصالح الدنيوية والأخروية والعبادية، فمن أتى بعبادة بكمال أركانها وشروطها وانتفاء موانعها ترتب له عن ذلك مسبباتها وهي مصالحها كائنا من كان! وذلك أن (وضع السبب مكمل الشروط، يقتضي قصد الواضع إلى ترتب المسبب عليه)⁽²⁾ فضلا منه ونعمة.

وهذا كل ما نعينه بقطعية المصالح الشرعية وعمومها، والمفاسد منها أيضا إذ سبقت الإشارة أنها داخلة في مفهومها، فهل يبقى بعد هذا التدقيق المصطلحي مجال لإدخال مصالح المرتزقة وأصحاب الأهواء والأغراض المعلولة، لعمر الله إن أبا إسحاق سد عليهم تلكم الذريعة بباب مصطلحي من حديد ولكنهم فتحوه جهلا وتحاملا، فحرفوا نصوصه، وأولوا معانيه، وأفسدوا مقاصده، وهو بريء مما يقولون، والله أعلم بما يصفون.

تلخص مما سبق أن المصلحة عند الشاطبي تطلق بعدة اعتبارات:

فهي تطلق على ما كان معقول المعنى وغير معقول المعنى، سواء كان من العبادات أو العادات، ويتضح ذلك من خلال استقراء النصوص التي جاء بها في المقدمة الكلامية لإثبات أن وضع الشرائع إنما هو لمصالح العباد في العاجل والآجل.

وتطلق على الكليات الخمس وهي حفظ الدين والنفس والنسل والعقل والمال.

وتطلق على الكليات الثلاث وهي الضروريات والحاجيات والتحسينيات.

وتطلق على وسائل الكليات الخمس والمراتب الثلاث، كالصلاة والطهارة وأخذ الزينة مع الدين، والزواج وسننه وآدابه مع النسل، والأكل والشرب وآدابه مع النفس، وتحريم قليل الخمر وكثيره مع العقل، والبيع ومنع الغرر مع المال.

وتطلق على المصالح الدنيوية والأخروية من حيث تعلق خطاب الشرع بها، وهي أمر زائد على ما سبق من ضروريات خمس، أو مراتب ثلاث، فإسعاد الإنسان في الدارين مصلحة حقيقية وهي أمر غير الضروريات والحاجيات والتحسينيات، أو حفظ الدين أو النفس أو النسل أو العقل أو المال، وإنما هو

(1) م: 109/1

(2) م: 145/1

أمر يأتي بعد هذه المصالح، ويمكن أن نقول هو منتهى المصالح وغاياتها، فسعادة الإنسان في الدنيا منتهى ما يريد في هذه الدار، وفوزه بالجنة غاية ما يريد في تلك الدار، وهي مصالح مغايرة لمعنى الضروري والحاجي والتحسيني وغيره من الكليات الخمس أو الست. وهذا معنى قولنا ما ثبت كونه مقصودا للشارع بالتشريع، إذ المصالح في الوجود مصالح من وجه وسائل من وجه، ومن أجل ذلك تحدث من تحدث عن وسائل الوسائل ومقاصد المقاصد.⁽¹⁾

و نضيف هنا إطلاقا آخر لم يسبق بيانه وهو أنها تطلق على المسببات والنتائج والمعاني والغايات... وهذا إطلاق لغوي إضافي وليس إطلاقا معنويا، أو قل هذه مرادفات يمكن أن يحتاج إليها في التعريف اللفظي للمصلحة إن عجز عن الحد أو الرسم، ولذلك لم ندرجها ضمن حدود المصلحة، وذلك لأن المسببات والنتائج هي نفسها المصالح والغايات.

فالمسببات هي نفسها مصالح الدنيا أو مفسدها، وهي نفسها مصالح الآخرة أو مفسدها، لأن المسببات هي نتيجة الأسباب، ونتيجة الأسباب هي إما مصالح أو مفسدات قال في الموافقات: (نسبة المسببات إلى أسبابها، كنسبة الشبع إلى الطعام، والإرواء إلى الماء، والإحراق إلى النار، والإسهال إلى السقمونيا، وسائر المسببات إلى أسبابها)⁽²⁾ فالشبع والإرواء مصلحة وهو مسبب، والإحراق مفسدة وهو مسبب، وهذا أمر واضح لا يحتاج إلى بيان. وقس على هذا سائر المرادفات.

ولا أزعم أن هذه الإطلاقات المذكورة للمصلحة هي جميع الإطلاقات، كما لا أدعي حصرا للمصلحة عند الشاطبي في هذه الإطلاقات، وإنما هي أفراد الماهية الكلية، وهي معظم الإطلاقات وأهمها، وتبقى المصلحة عند الشاطبي هي (ما ثبت كونه مقصودا للشارع بالتشريع إن جلبا أو دفعا، عاجلا أم آجلا على سبيل الكلية) هذا تعريفها ورسمها، فما من مفهوم تحققت فيه هذه الخواص الذاتية والعرضية فهو مصلحة على اصطلاح الشاطبي، وما من مفهوم تخلفت عنه بعض الخواص أحدها فليست مصلحة في اصطلاحه والحمد لله الذي لا معلم سواه.

(1) للدكتور أحمد الريسوني مؤلف بعنوان: (مقاصد المقاصد)

(2) م: 363/1

ثانياً: جوانب التجديد في مفهوم المصلحة عن الشاطبي:

ومن خلال هذه الدراسة المفهومية لمصطلح المصلحة عند الشاطبي رحمه الله نتلمس الحس المصطلحي النقدي والتجديدي في هذا المبحث من طرف أبي إسحاق الشاطبي، كما نتلمس النفس العلمي الرفيع للإمام رحمه الله، يظهر ذلك من خلال إضافاته البديعة في هذا الموضوع التي لم تعهد عند الأصوليين بهذا النمط والجدة وقد سبق بيان بعضها في هذه الدراسة.

ويظهر ذلك أيضاً من خلال مناقشته لمجموعة من الأعلام الأصوليين في موضوع المصلحة والمفسدة؛ من ذلك:

مناقشته للرازي في إطلاقه القول بأن الأصل في المنافع الإذن وفي المضار المنع⁽¹⁾ وقد مر معنا.

مناقشته للقرافي في استشكله لمسائل ثلاث:

المسألة الأولى: علاقة التحسين والتقبيح العقلين عند كل من المعتزلة والأشاعرة بمسألة المصالح والمفاسد ولم يجب عنها وقد أجاب عنها الشاطبي⁽²⁾.

المسألة الثانية: اعتراضه على الرازي؛ بناء على امتزاج المصالح والمفاسد، تعريفه للرخصة كونها (جواز الإقدام مع قيام المانع)⁽³⁾⁽⁴⁾

المسألة الثالثة: استشكل القرافي إطلاق القول بالمصالح إلا على اعتبار أن المصيب في الاجتهاد واحد، ونقله في ذلك جواب شيخه ابن عبد السلام أن ذلك لا يكون إلا مسائل الإجماع أما في مسائل الخلاف فلا⁽⁵⁾، وقد دفع الشاطبي رحمه الله استشكل التلميذ والأستاذ، بأدلة قوية إلى درجة قال معها الشيخ عبد الله دراز: (وقد أصاب كل الإصابة وملك عليهما جميع النوافذ)⁽⁶⁾

(1) ن. الوافقات: 66/2

(2) ن. م: 68/2

(3) ن. هذا التعريف في كتاب المحصول للرازي، التقسيم السادس: في وصف الفعل بالرخصة والعزيمة ونص الرازي بتمامه: (الفعل الذي يجوز للمكلف الإتيان به إما أن يكون عزيمة أو رخصة وذلك لأن ما جاز فعله إما أن يجوز مع قيام المقتضى للمنع أو لا يكون كذلك فالأول الرخصة والثاني العزيمة) الكتاب: 120/1

(4) ن. م: 72/2

(5) ن. الموافقات: 86/2

(6) م: حاشية رقم: (2): 249/2

مناقشته للعز بن عبد السلام في مسألة إطلاق القول بإدراك العقل لجملة المصالح الدنيوية دون الأخروية⁽¹⁾ وقد مر معنا في حاشية سابقة.

كل هذه الإضافات والمناقشات في موضوع المصلحة، تجعلنا نقول: إن الشاطبي رحمه الله قد شيد صرحا جديدا لمفهوم المصلحة، وقام بغريلة حقيقية لكل ما التصق بهذا المفهوم عبر تاريخ الأصول بما لا دخل له في معناه، إما بسبب امتزاج علم الأصول بالمنطق والكلام، أو بسبب غير ذلك، فرأى الشاطبي أن العقل في بعض المواطن تصدر الحاكمية دون أن يكون له الحق في ذلك، فأعاد الحاكمية للشرع، ونحت بذلك مفهوما جديدا قديما للمصلحة أساسه: (الشرعية)، وغايته: (الشرعية) فرحمه الله رحمة واسعة.

المطلب الثاني: في القصد الإفهامي

لما فرغ الإمام الشاطبي من الحديث عن القصد الابتدائي، وهو منتهى⁽²⁾ المقاصد وأولها⁽³⁾، ولأجله وضعت الشريعة في أصولها وفروعها انتقل رحمه الله للحديث عن وسائل تحقيق هذا القصد الابتدائي، فثنى بالقصد الإفهامي، بعد الابتدائي، وذلك في تسلسل منطقي عجيب، إذ أول ما يجب على المكلف هو فهم التكليف، وأي خلل في الفهم سينتج عنه خلل في الامتثال قطعا، ولما كان التكليف متوجها إلى الأذهان قبل الجوارح والأركان، كان البدء بالقصد الإفهامي ثم التكليفي ثم الامتثالي فماذا يعني القصد الإفهامي عند الشاطبي؟

القصد الإفهامي عند الشاطبي يعني: إرادة الشارع في وضع الشريعة عربيه أميةً قصد إجراء الفهم فيها على وزن الاشتراك الجمهوري تحقيقا للقصد التعبدي.

وإليك بيان التعريف:

فأما قولنا: إرادة الشارع في وضع الشريعة: فهو جنس تشترك فيه كل الأنواع الأربعة لمقاصد الشارع وقد سبق بيانه.

(1) ن. م: 77/2

(2) منتهى المقاصد: لأن المكلف غاية ما يمكن أن يحصل هو المحافظة على الضروريات والحاجيات والتحسينيات للسعادة في الدارين.

(3) أول المقاصد: لأنه القصد الذي وضعت الشريعة لأجله أول ما وضعت ابتداء.

وأما قولنا على وفق اللسان العربي الأمي: فهو خاصة القصد الإفهامي عند الشاطبي؛ وذلك لأن قصد الشارع من وضع الشريعة هو فهم خطابها لامتنال أحكامها، إذ لا يتصور امتثال دون فهم، والعمل آخر الخطوات مرحلة، إذ البدء بالعلم⁽¹⁾ ثم الإرادة ثم القدرة ثم التنفيذ أو الامتنال ولما كان تحصيل الفهم أمرا ضروريا لتوقف أمر التكليف عليه كان لا بد من طلبه لجمهور المكلفين⁽²⁾، ومن أجل ذلك كانت الشريعة عربية أمية.

فتلخص من ذلك أن القصد الإفهامي في الشريعة المحمدية لا يحصل إلا بمقتضى أمرين:

الأول: أن هذه الشريعة عربية فعلى مقتضى لسان العرب تفهم.

الثاني: أن هذه الشريعة أمية فعلى مقتضى معهود العرب الأمي تؤخذ.

ففهمها عربي، وأخذها أمي.

ولكل من عربيه الشريعة وأميتها تعلق كبير بفهم خطابها قصد امتثال أحكامها ومن أجل ذلك لا بد أن نفرّد كل واحدة بنقطة خاصة، فلتكن الأولى في عربيه الشريعة والثانية في أميتها. وذلك بعد شرح بقية التعريف وهو قولنا:

(1) المقصود بالعلم هنا الفهم ولا يتصور علم دون فهم وإن أمكن فخارج عن موضوعنا، وقد بوب البخاري رحمه الله في صحيحه بابا سماه باب العلم قبل القول والعمل (كتاب العلم: 24/1) وقال في الفروق: (حكى الغزالي في إحياء علوم الدين والشافعي في رسالته الإجماع على أن المكلف لا يجوز له أن يقدم على فعل حتى يعلم حكم الله تعالى فيه، ويدل عليه من جهة القرآن قوله تعالى حكاية عن نوح - عليه السلام: (إني أعوذ بك أن أسألك ما ليس لي به علم) (هود: 47) إذ معناه ما ليس لي بجواز سؤاله علم وذلك أنه - عليه السلام - لما عوتب على سؤال الله عز وجل لابنه أن يكون معه في السفينة لكونه سأل قبل العلم بحال الولد، وأنه مما ينبغي طلبه أم لا) (... فطلب العلم واجب عينا في كل حالة يقدم عليها الإنسان فمن باع يجب عليه أن يتعلم ما عينه الله وشرعه في البيع، ومن أجر يجب عليه أن يتعلم حكم الله تعالى في الإجارة، ومن قارض يجب عليه أن يتعلم حكم الله تعالى في القراض ومن صلى يجب عليه أن يتعلم حكم الله تعالى في تلك الصلاة، وهكذا الطهارة وجميع الأقوال والأعمال فمن تعلم وعمل بمقتضى ما علم فقد أطاع الله تعالى طاعتين، ومن لم يعمل فقد عصى الله معصيتين. ومن علم ولم يعمل بمقتضى علمه فقد أطاع الله تعالى طاعة وعصاه معصية فمن هنا قال الشافعي - رحمه الله تعالى - طلب العلم قسمان فرض عين وفرض كفاية، فرض العين علمك بحالتك التي أنت فيها وفرض الكفاية ما عدا ذلك) (الفروق للقرافي: 162/2)

(2) لا أعني المجتهدين منهم فقط بل لعموم المكلفين لأن خطاب الشريعة من حيث التكليف بها عام غير خاص فكان فهمه عاما غير خاص أيضا.

قصد إجراء الفهم في الشريعة على وزان الاشتراك الجمهوري: وذلك لكي يستطيع جمهور المكلفين فهم تكاليف الشريعة من أجل امتثال أحكامها، وهي من أجل ذلك كانت عربية أمية وسيأتي مزيد بيان لهذا القيد.

وأما قولنا: تحقيقا للقصد التعبدي: فهو عرض عام للتعريف لأنه لا يدخل في حقيقة القصد الإفهامي وماهيته وإنما هو من لوازمه وعوارضه، بيان ذلك أن القصد التعبدي والذي معناه إجمالا دخول المكلف في التكليف⁽¹⁾، إنما هو من ثمرة فهم الخطاب الشرعي المنزل على وفق عربية الشريعة وأميتها، لقيامهما على السهولة واليسر؛ فأما سهولة عربيتها فلقيامها على البيان، وأما سهولة أميتها فلقيامها على البساطة الخالية من التعقيد والتعسير كما سترى بأدلته بحول الله.

أولاً: هذه الشريعة عربية فعلى مقتضى لسان العرب تفهم

سبقت الإشارة إلى أن كلا من عربية الشريعة وأميتها يخدمان القصد الإفهامي، فهما بمثابة ركيزتين عليهما يعول المكلف في فهمه للخطاب، ويختل باختلال أحدهما فهم المكلف في التكليف، والمبالغة فيهما تنطع وتشديد، والقصور جهل وتضليل.

ولكي نفهم جيداً ركنية كليهما في تحصيل معنى القصد الإفهامي لا بد من الاقتراب أكثر من مفاهيمها عند أبي إسحاق فماذا يعني بعربية الشريعة أولاً؟

تعني عربية الشريعة عند الشاطبي: إنزال الشريعة على معهود لسان العرب من أجل البيان الموجب للفهم والإذعان.

وبيان ذلك أن الشرائع حينما نزلت، إنما نزلت بالبيان ليحصل بذلك الانقياد والإذعان، قال تعالى: ﴿وَمَا أَرْسَلْنَا مِنْ رَّسُولٍ إِلَّا بِلِسَانٍ قَوْمِهِ لِيُبَيِّنَ لَهُمْ﴾⁽²⁾ فالقصد من اللسان إذن هو البيان وهذا أمر قطعي لا غبار عليه.

هذا فيما يخص الشرائع السابقة، وأما الشريعة المحمدية، فلما كانت شريعة عامة كلية، لا تختص بالعرب دون العجم، ولا بالأبيض دون الأحمر، كانت بين احتمالين اثنين لا ثالث لهما: إما أن

(1) سيأتي معنا تعريف القصد التعبدي وهو آخر أنواع مقاصد الشارع عند الشاطبي.

(2) سورة إبراهيم: الآية: 5

تنزل على وفق اللسان العربي، أو على وفق غير اللسان العربي، ولما كانت البعثة النبوية في بداية الأمر في قوم عرب يتكلمون بلسان عربي مبين، كان من الأولى منطقاً أن ينزل القرآن بلسان العرب خاصة، إذ لا يقبل ذولب أن ينزل القرآن أعجمياً في بيئة عربية، إذ لم يكن دخول الأعاجم في الإسلام بشكل واضح إلا بعد وفاة النبي صلى الله عليه وسلم.

قال في البحر المحيط: (أورد ابن السمعاني سؤالاً حسناً، وهو أنه كان من تقدم من الأنبياء - عليهم السلام - مبعوثاً إلى قومه خاصة فجاز أن يكون مبعوثاً بلسانهم. أما نبينا محمد - صلى الله عليه وسلم - فمبعوث إلى جميع الأمم، فلم صار مبعوثاً بلسان بعضهم؟ أجاب: بأنه لا يخلو إما أن يكون - عليه السلام - مبعوثاً بلسان جميعهم، وهو خارج عن العرف والمعهود من الكلام، ويبعد بل يستحيل أن ترد كل كلمة من القرآن مكررة بكل الألسنة، فتعين أن يكون بلسان بعضهم، وكان اللسان العربي أحق من كل لسان، لأنه أوسع وأفصح، ولأنه لسان أولى بالمخاطبين)⁽¹⁾

ولهذا نجد الشاطبي رحمه الله يقرر أن هذه الشريعة المباركة عربية لا مدخل للألسن الأعجمية فيها⁽²⁾ وجدير بالذكر أن الشاطبي هنا لا يقرر عربية القرآن فقط وإنما عربية الشريعة جملة، والقرآن منها فكان بذلك عربياً، لأن المقصود من الشريعة البيان وهو أحد مسالك الإفهام الموصل إلى الانقياد والإذعان كما سبق.

ولما كانت السنة أيضاً أحد مصادر التشريع وجاءت في بيئة عربية ما كان لها إلا أن تكون عربية، فحصل من مجموع ذلك أن الشريعة عربية لا مدخل للألسن الأعجمية فيها.

إن الشاطبي رحمه الله وهو يقرر عربية الشريعة يتجاوز تلك الخلافات الكلامية حول عربية الشريعة، لأن المنكرون لعربيته قصارى جهدهم أن يأتوا ببعض الكلمات الأعجمية المذكورة في القرآن⁽³⁾، وهي كلمات إذا أحصيتها وجدتها معدودة عدا، فتبقى الشريعة في (جملتها) أي في عمومها وكلها لا في خصوص بعض ألفاظها عربية لا مدخل للألسن الأعجمية فيها.

(1) الزركشي: 182/2

(2) م: 101/2

(3) من ذلك قالوا: الحروف التي توجد في أوائل السور ليست عربية، والمشكاة حبشية، والاستبرق والسجيل فارسيان، والقسطاس من لغة الروم (...) وكذلك التنور، والحمير، والرمان، واللبن، والدينار، والدرهم، وغير ذلك من الألفاظ التي ذهب البعض إلى أنها غير عربية

ثم يلتفت إلى البحث المقصود وهو (أن القرآن نزل بلسان العرب على الجملة، فطلب فهمه إنما يكون من هذا الطريق خاصة، لأن الله تعالى يقول: ﴿إِنَّا أَنْزَلْنَاهُ قُرْآنًا عَرَبِيًّا لَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ﴾⁽¹⁾ وقال: ﴿بِلِسَانٍ عَرَبِيٍّ مُبِينٍ﴾⁽²⁾

وقال: ﴿لِسَانَ الَّذِي يُلْحِدُونَ إِلَيْهِ أَعْجَمِيٌّ وَهَذَا لِسَانٌ عَرَبِيٌّ مُبِينٌ﴾⁽³⁾ وقال: ﴿وَلَوْ جَعَلْنَاهُ قُرْآنًا أَعْجَمِيًّا لَقَالُوا لَوْلَا فُصِّلَتْ آيَاتُهُ أَأَعْجَمِيٌّ وَعَرَبِيٌّ﴾⁽⁴⁾

إلى غير ذلك مما يدل على أنه عربي وبلسان العرب، لا أنه أعجمي ولا بلسان العجم، فمن أراد فهمه، فمن جهة لسان العرب يفهم، ولا سبيل إلى تطلب فهمه من غير هذه الجهة، هذا هو المقصود من المسألة.⁽⁵⁾

فوجود بعض الكلمات الأعجمية التي نطقت بها العرب، أو أعجمية خالصة على فرض التسليم بها لا يقدر في كون الشريعة عربيّة اللسان، إذ اللسان واللغة متغايران لا مترادفان، فقد تستعمل بعض الألفاظ الأعجمية لكن في سياق لسان عربي، ولا يقدر ذلك في البيان ولا في اللسان، مادامت الألفاظ نادرة لا تشكل بمجموعها وتركيبها لسانا.

قال في البحر المحيط: (لا خلاف أنه ليس في القرآن كلام مركب على غير أساليب العرب)⁽⁶⁾ وهذا هو المقصود باللسان، ووجود بعض الألفاظ على افتراض التسليم الجدلي لا يضر، ما دام التركيب في جملته عربيا خاضعا لأساليب العرب واستعمالها، ولذلك لم يكن ممكنا فهم الشريعة إلا على وفق لسان العرب.

ونازعهم فيها البعض. ن. إرشاد الفحول للشوكاني مع حاشية محمد صبيح حلاق: 111 (وانظر أيضا إحصاء أوسع وأوعب في الإتيان في علوم القرآن للسيوطي: 142-129/2).

(1) سورة يوسف الآية: 2

(2) سورة الشعراء: 195

(3) سورة النحل: 103

(4) سورة فصلت: 43

(5) م: 102/2

(6) الزركشي: 187/2

فالحاصل مما تقدم أن هذه الشريعة المباركة نزلت أول ما نزلت في بيئة عربية فكان من مقتضى ذلك أن تكون عربية، لكي يتم فهم الخطاب قصد الامتثال، هذا معنى عربية الشريعة.

وإذا ثبت هذا وأن الشريعة عربية لا مدخل للألسن الأعجمية فيها فينبني على هذا الأصل قواعد أصولية وفقهية وتفسيرية منها: ما أشار إليه في هذا السياق في كتاب المقاصد، وفصل فيه القول تطبيقاً وتمثيلاً في كتاب الأدلة وهو أن: (كل معنى مستنبط من القرآن غير جارٍ على اللسان العربي؛ فليس من علوم القرآن في شيء)⁽¹⁾ وبناء على هذا الأصل انتقد رحمه الله تفسير غلاة الباطنية، وبين بطلانه بالأمثلة الكافية الشافية⁽²⁾، كونه لم يجمع شرطي التفسير المقبول التي تحدث عنهما (أحدهما: أن يصح على مقتضى الظاهر المقرر في لسان العرب، ويجري على المقاصد العربية، والثاني: أن يكون له شاهد نصاً أو ظاهراً في محل آخر يشهد لصحته من غير معارض.⁽³⁾

وواضح أن الشرط الأول مخرج على أصل عربية الشريعة، وأما الثاني فلأنه إن لم يكن له شاهد في محل آخر أو كان له معارض صار من جملة الدعاوى التي تدعى على القرآن، والدعوى المجردة غير مقبولة باتفاق العلماء.⁽⁴⁾

وفي هذا السياق يشير الشاطبي رحمه الله إلى أن التفسير الصحيح هو الذي ينشد الوسطية من غير تفريط ولا إفراط، فأما التفريط فبالقصور في فهم اللسان ومقاصد العرب في استعمالها، وأما الإفراط فبالمبالغة في الاعتناء بالألفاظ حتى يخرج ذلك بهم عن تشويه المعاني، أو الإفراط في الاعتناء بالمعنى الإفرادي على حساب المعنى التركيبي⁽⁵⁾، ولذلك يقرر الشاطبي في كتاب المقاصد قاعدة جلية

(1) م: 224/4

(2) من التفاسير التي ردها الشاطبي رحمه الله تعالى بناء على هذا الأصل (عربية الشريعة) تفاسير غلاة الصوفية ومن ذلك قولهم في: ("الجنابة": إن معناها مبادرة المستجيب بإفشاء السر إليه قبل أن ينال رتبة الاستحقاق، ومعنى "الغسل" تجديد العهد على من فعل ذلك، ومعنى "الطهور" هو التبري والتنظيف من اعتقاد كل مذهب سوى متابعة الإمام، و"التيمم" الأخذ من المأذون إلى أن يشاهد الداعي أو الإمام، و"الصيام" الإمساك عن كشف السر، و"الكعبة" النبي، و"الباب" علي، و"الصفاء" هو النبي، و"المروة" علي، و"التلبيه" إجابة الداعي.. الموافقات: 233/4، وإنما رد كل هذا التفاسير لأنها خرجت عن إعمال أصل عربية الشريعة في تفسيرها، فكان منها ما كان.

(3) م: 232/4

(4) م: 232/4

(5) ن: م: 261/4

القدر وهي: أن يكون الاعتناء بالمعنى التركيبي هو المقصود الأعظم دون المعنى الإفرادي. اللهم إلا إذا كان المعنى التركيبي يتوقف على المعنى الإفرادي.⁽¹⁾

ويقدم الشاطبي في بيان هذه القاعدة مثالين من تعامل الصحابة مع القرآن:

المثال الأول: والذي كان المعنى التركيبي فيه واضحا لا يحتاج إلى المعنى الإفرادي وذلك أن عمر بن الخطاب رضي الله عنه قرأ: ﴿وَبَلَّغَهُمُ الْوَعْدَ﴾⁽²⁾ فقال: ما الأب؟ ثم قال: ما كلفنا هذا، أو قال: ما أمرنا بهذا (...) وظاهر هذا كله أنه إنما نهى عنه لأن المعنى التركيبي معلوم على الجملة، ولا ينبغي على فهم هذه الأشياء حكم تكليفي.⁽³⁾

وأما المثال الثاني: والذي يتوقف فيه المعنى التكريبي على المعنى الإفرادي: ما روي عن عمر نفسه في قوله تعالى: ﴿أَوْ يَأْخُذْهُمْ عَلَى تَخَوُّفٍ﴾⁽⁴⁾، فإنه سأل عنه على المنبر، فقال له رجل من هذيل: التخوف عندنا التنقص، ثم أنشده:

تخوف الرجل منها تامكا قدرا كما تخوف عود النبعة السفن

فقال عمر: أيها الناس تمسكوا بديوان شعركم في جاهليتكم، فإن فيه تفسير كتابكم، فليس بين الخبرين تعارض لأن هذا قد توقف فهم معنى الآية عليه بخلاف الأول.

فلو كان فهم اللفظ الإفرادي يتوقف عليه فهم التركيبي، لم يكن تكلفا.⁽⁵⁾

فخلاصة القول إن القصد الإفهامي؛ القائم على أساس عربيه الشريعة باعتباره الركيزة الأولى، كان عند الشاطبي أصلا بنى عليه مسائل أصولية وفقهية وتفسيرية، وجدد به أمورا شرعية، وجعله الحاكم في فهم المسائل الشرعية، وأثبت به تفاسير ورد به أخرى بناء على مدى احتكامها إليه.

هذا عن عربيه الشريعة فماذا عن أميتها؟

(1) ن. م: 139/2

(2) سورة عبس: الآية: 31

(3) م: 139/2

(4) سورة النحل: 47

(5) م: 139/2-140

ثانيا: هذه الشريعة المباركة أمية فعلى مقتضى أميتها تؤخذ

لقائل أن يقول عريبه الشريعة فهمناها، وعلاقتها بالقصد الإفهامي عقلناها، فما علاقة أمية الشريعة بقصد الإفهام؟ وكيف تتصور أمية مع الإفهام ؟ أليس من الأجدر الخروج عن الأمية لتحصيل قصد الفهم والإفهام؟

والجواب عن ذلك يكمن في بيان معنى أمية الشريعة عند الشاطبي فماذا تعني إذن؟

تعني أمية الشريعة عند الشاطبي: إنزال الشريعة على مقتضى معهود العرب من البساطة والتيسير، قصد إجراء الفهم في الشريعة على وزان الاشتراك الجمهوري الذي يسع عموم المكلفين دون استثناء.

ومعنى نزول الشريعة على مقتضى معهود العرب من البساطة والتيسير: أن العرب كانت أمة بسيطة تعيش على بساطتها من غير تعقيد ولا تعسير، إلا بعدما اتصلت بغيرها من الأعاجم فدخلها التعقيد الذي لم تكن تعرفه⁽¹⁾ وهذا هو فحوى الأمية عند الشاطبي، إذ إنه ينسب الأمية إلى الشريعة، وهي في الحديث منسوبة إلى الأمة، مما يعني استحالة تفسيرها بنقيض القراءة والكتابة والحساب، اللهم إلا أن تكون من لوازمها لا من ذاتها، وذلك لأن نسبة الأمية إلى الأمة وهي (عاقلة) أمر جائز، أما نسبة الأمية إلى الشريعة فهو أمر مسحيل لغة وعقلا، إذ لا يقال ولا يصح أن يقال: (الشريعة لا تكتب ولا تقرأ!).

قال في الموافقات: (إن الشريعة التي بعث بها النبي الأمي صلى الله عليه وسلم إلى العرب خصوصا وإلى من سواهم عموما، إما أن تكون على نسبة ما هم عليه من وصف الأمية أولا، فإن كان كذلك، فهو معنى كونها أمية، أي: منسوبة إلى الأميين، وإن لم تكن كذلك، لزم أن تكون على غير ما عهدوا، فلم تكن لتتنزل من أنفسهم منزلة ما تعهد، وذلك خلاف ما وضع عليه الأمر فيها، فلا بد أن تكون على ما يعهدون، والعرب لم تعهد إلا ما وصفها الله به من الأمية، فالشريعة إذا أمية)⁽²⁾

(1) ن. الفكر السامي: 400/1

(2) 111/2

وهذا يعني أن رأي الشاطبي رحمه الله في معنى الأمية غير رأي من سبقه⁽¹⁾ وعليه يفسر قوله صلى الله عليه وسلم («إنا أمة أمية، لا نكتب ولا نحسب، الشهر هكذا وهكذا وهكذا») وعقد الإبهام في الثالثة «والشهر هكذا، وهكذا، وهكذا» يعني تمام ثلاثين⁽²⁾ بالبساطة والسهولة والمرونة، لا بالمعنى الحرفي للكتابة والحساب، وذلك لأن المقصود من الحديث هو بيان سماحة الشريعة وسهولتها، في فهم خطاياها وأخذ أحكامها، فلا تحتاج إلى حساب ولا إلى فلك ولا إلى منطق، ولا إلى قراءة أو كتابة، وكم من قارئ جاهل وكم من أمي عالم عارف.

والذي يزيد هذا الأمر بيانا ما ساقه من آثار وأخبار تبين أن المقصود من الحديث ليس هو عين القراءة والكتابة والحساب، وإنما اليسر والبساطة والسهولة، فكان مما ساق قوله عليه الصلاة والسلام: (إذا أقبل الليل من هاهنا، وأدبر النهار من هاهنا، وغربت الشمس، فقد أفطر الصائم)⁽³⁾

وقوله صلى الله عليه وسلم: (لا تصوموا حتى تروا الهلال، ولا تفطروا حتى تروه فإن غم عليكم فأكملوا العدة ثلاثين)⁽⁴⁾

(1) فسرت الأمية المذكورة في الحديث بعدة تفسيرات أشهرها: ما جاء في الحديث بمعنى نقيض القراءة والحساب، فالأمية هو الذي لا يقرأ ولا يكتب ولا يحسب، قال في روح المعاني: (والمشهور عند أهل التفسير أن الأمي من لا يكتب ولا يقرأ من كتاب وعند أهل الفقه من لا يعلم شيئا من القرآن كأنه بقي على ما تعلمه من أمه من الكلام الذي يتعلمه الإنسان بالضرورة عند المعاشرة 513/3) وفسرت أيضا بما يقابل أهل الكتاب، بمعنى أن أهل الكتاب لا يوصفون بالأميين لأن لديهم كتابا، بينما المسلمون قبل نزول القرآن لم يكن لهم كتاب، قال في نفس الكتاب المذكور (وقيل سعى بذلك لأنه لم يكتب ولم يقرأ من كتاب وذلك فضيلة له لاستغنائه بحفظه واعتماده على ضمان الله له عنه بقوله (سنقرئك فلا تنسى) (سورة الأعلى: 6) وقيل سعي بذلك لنسبته إلى أم القرى وفي كشف الأسرار سعى العرب أميين لأنهم كانوا على نعت أمهاتهم مذ كانت بلا خط ولا كتاب).

وهذه التأويلات كلها بعيدة عن المراد الذي يقصده الشاطبي، فأما الأول فلأن عدم الكتابة والقراءة غير مطرد بل كتب الصحابة على عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم، وكتبت وثيقة الصلح كتبها علي من الصحابة وسهيل بن عمرو من المشركين وكان أنثذ لما يسلم، وكتب الملوك بعد صلح الحديبية، فهذا غير مطرد، وقد قيل إنما سميت الأمة أمية بناء على العام الأغلب أنه كان لا يكتب، ولكن هذا إن سلم فيبقى خاصا بزمان النبوة والرسالة لكن الشاطبي رحمه الله يقرر أن هذه الشريعة أمية، ومعنى كونها أمية أي أن أميتها عامة مطلقة في كل زمان ومكان، وليست خاصة بزمان النبوة والرسالة، وإلا رفعت أميتها بعدما أصبح الناس يقرؤون ويكتبون ويحسبون، ولرفعت الأمية عن الأمة في عصرنا هذا الذي أصبح الأمي فيه بمعنى لا يكتب ولا يقرأ عار مخجل، وكذلك يحمل أمر الكتاب، أي أنها كانت أمية قبل نزول الكتاب (القرآن)، وإذن لم تعد أمية بعد نزوله، وخلاصة القول إن هذه الوجوه المذكورة لا يقصدها الشاطبي بالأمية خاصة وأنه ينسب الأمية إلى الشريعة لأن هذا الوصف (الأمية) مصاحب للشريعة في كل الأزمنة والعصور فلا يمكن حمله إلا على البساطة والسهولة والمرونة واليسر لما ينبني على ذلك من أحكام فقهية وآداب شرعية.

(2) صحيح مسلم: كتاب الصيام، باب صيام رمضان لرؤية الهلال، 761/2، رقم الحديث: 1080

(3) صحيح مسلم: كتاب الصيام، باب بيان وقت انقضاء الصوم وخروج النهار، 772/2، حديث رقم: 1100

(4) صحيح البخاري: كتاب الصوم، باب هل يقال رمضان أو شهر رمضان، 4/113، رقم: 1900

ثم قال معلقاً: (ولم يطالبنا بحساب مسير الشمس مع القمر في المنازل، لأن ذلك لم يكن من معهود العرب ولا من علومها، ولدقة الأمر فيه، وصعوبة الطريق إليه، وأجرى لنا غلبة الظن في الأحكام مجرى اليقين وعذر الجاهل فرفع عنه الإثم، وعفا عن الخطأ، إلى غير ذلك من الأمور المشتركة للجمهور، فلا يصح الخروج عما حد في الشريعة، ولا تطلب ما وراء هذه الغاية، فإنها مظنة الضلال، ومزلة الأقدام)⁽¹⁾

وهذا لا يعني إنكار تفاوت الفهوم ولا ذم كل العلوم، وأن الناس في الفهم على وزن واحد، وإنما المقصود من المسألة أن القدر الزائد على فهم الجمهور غير مكلف به شرعاً (نعم لا ينكر تفاضل الإدراكات على الجملة، وإنما النظر في القدر المكلف به)⁽²⁾

وإنما كانت كذلك لكي لا يكون في فهمها مشقة ولا عنت، فبأمتها كانت جارية على قانون المصالح المتحدث عنه في القصد الابتدائي، قال في الموافقات: (هذه الشريعة المباركة أمية؛ لأن أهلها كذلك، فهو أجرى على اعتبار المصالح)⁽³⁾ فإذاً هي ترجع إلى قانون اعتبار المصالح، وهي بهذا؛ أي بما هي عليه من الأمية، تسع جمهور المكلفين من غير استثناء وهو معنى قولنا في تنمة التعريف:

قصد إجراء الفهم في الشريعة على وزن الاشتراك الجمهوري الذي يسع جميع المكلفين دون استثناء: وذلك بأن تكون (التكاليف الاعتقادية والعملية مما يسع الأمي تعقلها، ليسعه الدخول تحت حكمها بأن تكون من القرب للفهم، والسهولة على العقل، بحيث يشترك فيها الجمهور من كان منهم ثاقب الفهم أو بليداً، فإنها لو كانت مما لا يدركه إلا الخواص، لم تكن الشريعة عامة، ولم تكن أمية، وقد ثبت كونها كذلك، فلا بد أن تكون المعاني المطلوب علمها واعتقادها سهلة المأخذ (...)) فالحاصل أن الواجب في هذا المقام إجراء الفهم في الشريعة على وزن الاشتراك الجمهوري الذي يسع الأميين كما يسع غيرهم)⁽⁴⁾ وهذا واضح.

وهذه هي الحكمة العظمى والغاية الأسمى من أمية الشريعة عند الشاطبي، ولذلك أضافها إلى عموم الشريعة لأن (ال) هاهنا المتصلة بالشريعة تفيد الاستغراق والعموم، حتى تكون أمية الشريعة

(1) م: 144/2

(2) م: 142/2

(3) م: 109/2

(4) م: 141-138/2

ليس وصفا وحسب يناط بالأمة في زمن النبوة، ويعني عدم الكتابة والقراءة والحساب، بل قاعدة في فهم الشريعة تحكم في كل زمان ومكان، فيحمل خطاب الشريعة على معهود العرب من البساطة والسهولة والمرونة واليسر بما يتأتى به التكليف.

فالأمة إذن قائمة على البساطة المطلقة التي تسع المشترك الجمهوري من حيث الفهم دون استثناء، بحيث إذا تعذر الفهم على مكلف ما، اختبر حاله تجده إما مجنونا أو معتوها أو صغيرا وفي كل تلك الحالات لا تكليف.

وأمية الشريعة عند الشاطبي كعربيته، وهي الركيزة الثانية التي يقوم عليها القصد الإفهامي، وهي كلية قطعية عنده لا يدخلها الظن أو التشكيك، ولذلك نجد الشاطبي حينما أراد الفخر الرازي وهو البارع في العلوم العقلية أن يدخلها ويشترطها لفهم الشريعة، تصدى له الشاطبي رحمه الله بناء على هذا الأصل فرد ما يحكى عنه أنه (جعل علم الهيئة وسيلة إلى فهم قوله تعالى: ﴿أَقْلَمَ يَنْظُرُونَ﴾ إِلَى السَّمَاءِ بِوَفْهِمْ كَيْفَ بَنَيْنَاهَا وَزَيَّنَّاهَا وَمَا لَهَا مِنْ فُرُوجٍ)⁽¹⁾

كما رد أيضا زعم الحكيم ابن رشد (في كتابه الذي سماه بـ)فصل المقال فيما بين الشريعة والحكمة من الاتصال(أن علوم الفلسفة مطلوبة؛ إذ لا يفهم المقصود من الشريعة على الحقيقة إلا بها)⁽²⁾ معتبرا أنه (لو قال قائل: إن الأمر بالضد مما قال لما بعد في المعارضة)⁽³⁾

ودليل الشاطبي على رد هذه الآراء والزعوم، أنها مجرد أفراد جزئية، ومسألته كلية قطعية، والجزئي لا ينهض معارضا للكلية، لأن هذه الأقوال تخرج الشريعة من متناول الاشتراك الجمهوري، إلى أن تصبح في متناول خواص الفلاسفة والأطباء، وهذا زعم من غير دليل.

دليل آخر للشاطبي وهو أن سلف الأمة قد بلغوا في فهم الشريعة غاية الفهم، وقد شهد لهم بذلك النبي صلى الله عليه وسلم والجم الغفير، مع أنهم لم يكونوا آخذين بهذه العلوم⁽⁴⁾، وقد ساعده

(1) سورة ق، الآية: 6

(2) م: 198/4

(3) نفسه

(4) ن. م: 127/2، 142/2، 198/4

الغزالي في هذا السياق، حيث إن أبا حامد في نظر الشاطبي هو الرجل الذي قتل هذه الأمور خبرة، وصرح فيها بالبيان الشافي في مواضع من كتبه.⁽¹⁾

لا يعترض في هذا السياق أن الشاطبي ذكر أن العرب كان لها اعتناء بجملة من العلوم العقلية والكونية وغيرها كالنجوم، والأنواء، والتاريخ، والعيافة، والزجر، والكهانة، والطب، والبلاغة، وضرب الأمثال، وغيرها من العلوم والفنون.⁽²⁾

لأننا الجواب عند الشاطبي في نفس السياق، أن هذه العلوم وإن كانت عقلية فإنها لا تخرج على مقتضى الأمية، إذ إن اعتناء العرب بها كان اعتناء أميا، لا كاعتناء أهل الكتاب بحيث يتعمقون في دقائقها وجزئياتها، وعلى هذا الأساس نبه القرآن إلى الاهتداء بالنجوم، والليل والنهار، والشمس والقمر، وزينة السماء، والماء والمطر، والريح والرياح، وغير ذلك.⁽³⁾

قال الشاطبي في سياق الحديث عن اعتناء العرب بعلم الطب: (كان في العرب منه شيء لا على ما عند الأوائل، بل مأخوذ من تجارب الأميين، غير مبني على علوم الطبيعة التي يقررها الأقدمون، وعلى ذلك المساق جاء في الشريعة، لكن على وجه جامع شاف قليل يطلع منه على كثير)⁽⁴⁾

وهذا نص واضح يبين ما كانت عليه العرب من الأمية في علم الطب، وما قيل عنه يقال عن غيره من العلوم العقلية والطبيعية وغيرها، وهو ما يلخصه الشاطبي في قوله بعد إيراده جملة من تلك العلوم المذكورة: (فهذا أنموذج ينهك على ما نحن بسبيله بالنسبة إلى علوم العرب الأمية)⁽⁵⁾

إن العرب كانت أمة أمية في مجموع حياتها وعيشها، وفنونها وعلومها، فجاءت الشريعة على وفق ذلك، فتحصل من ذلك (أن الواجب في هذا المقام إجراء الفهم في الشريعة على وزان الاشتراك الجمهوري الذي يسع الأميين كما يسع غيرهم)⁽⁶⁾

(1) ن. م: 198/4

(2) ن. م: 126-112/2

(3) ن. م: 113-112/2

(4) م: 120/2

(5) م: 122/2

(6) م: 138/2

وأما قولنا في خاتمة التعريف: (تحقيقا للقصد التعبدي): فهو العرض العام للتعريف وهو ما أشار إليه الشاطبي بقوله: (ليسعه الدخول تحت حكمها)¹

وبناء عليه تلخص من مجموع ما سبق، أن القصد الإفهامي عند أبي إسحاق الشاطبي والذي يعني قصد الشارع في وضع الشريعة من أجل الإفهام، قائم على ركنين أساسيين، أحدها فهم الشريعة على مقتضى العريبه، وهو ما استفاده من رسالة الشافعي، والثاني أخذها على مقتضى الأمية، وهو ما أضافه وأبدعه في القصد الإفهامي، وذلك لتكون في متناول المشترك الجمهوري، حتى يسع جمهور المكلفين الدخول تحت أحكامها⁽²⁾ وكل هذا ما عنيناه في تعريفنا للقصد الإفهامي كونه: (إرادة الشارع في وضع الشريعة عريبه أمية قصد إجراء الفهم فيها على وزان الاشتراك الجمهوري تحقيقا للقصد التعبدي).

¹ م: 138/2

(2) وهو القصد التعبدي أو الامتثالي وهو آخر أنواع قصد الشارع وسيأتي معنا بعد بحول الله تعالى.

المطلب الثالث: في القصد التكليفي

إذا كان الشاطبي رحمه الله بمقتضى التسلسل المنطقي قد ثنى بالقصد الإفهامي بعد القصد الابتدائي، فقد يتبادر إلى الذهن أن يردف القصد الإفهامي بالقصد التعبدي، إذ بعد تحصيل الفهم والإفهام، لم يبق إلى التعبد والامتثال، غير أن الشاطبي يرى أن هنالك أمرا آخر لا يقل أهمية عن الإفهام، بل يأتي بعده مرتبة، ويقف إلى جانبه ركنا لتحصيل التعبد والامتثال، وهو (قدرة المكلف على ما كلف به قدرة تامة ليس معها مشقة ولا حرج).

فهب أن المكلف فهم عن الشارع خطابه، بيد أنه عندما جاء لتزليل ذلك الخطاب من الذهن فهما إلى الجوارح عملا، وقف عاجزا ولم يجد له عزما، بسبب عدم قدرته أصلا، أو بسبب ثقله عليه، فلم يستطع بذلك امتثالا.

من أجل ذلك فإن الشاطبي لما فرغ من بيان يسر الشريعة وسهولتها على الأذهان من خلال بيان ركني القصد الإفهامي وهما؛ إنزال الشريعة عربيية أمية، تعرض لبيان يسر الشريعة على الجوارح والأركان أيضا، وهذا هو المعنى الإجمالي للقصد التكليفي عند الشاطبي فما رسمه إذن؟

القصد التكليفي عند الشاطبي هو: إرادة الشارع في وضع الشريعة خالصة من المشاق قصد تيسير دخول المكلفين في التكليف.

إن الملاحظ من خلال التعريف مع مقارنته بتعريف الأقسام السابقة لقصد الشارع⁽¹⁾ نجد أن فصله الذي ميزه عن الأنواع السابقة هو قولنا (خالصة من المشاق) وأما أول التعريف وهو قولنا: (إرادة الشارع في وضع الشريعة) فهو جنس تشترك فيه كل أنواع مقاصد الشارع الأربعة.

وأما قولنا في خاتمة التعريف (قصد دخول المكلفين في التكليف) فليس بداخل في ذاتيات القصد التكليفي وحقائقه، وإنما هو من أعراضه ولوازمه، ومعنى ذلك إجمالا أن القصد التكليفي، شأنه شأن القصد الإفهامي السالف يعتبر مقدمة للقصد التعبدي والامتثالي وهو آخر أنواع (قصد الشارع) وهو معنى قولنا: (قصد تيسير دخول المكلفين في التكليف).

(1) نعي بذلك كلا من القصد الابتدائي والقصد الإفهامي.

فيبقى إذن أن الذاتي في التعريف هو المشقة من حيث هي مرفوعة شرعا، ورفعها هو أساس دخول المكلف في التكليف، أي هو أساس القصد التعبدي أو الامتثالي الذي سيأتي.

فالمشقة مع القصد التكليفي كالمصلحة مع القصد الابتدائي و أمية الشريعة وعربيتها مع القصد الإفهامي، من أجل ذلك وسيرا على منهج البيان والتقريب لا بد أن نفرّد المشقة بفقرة خاصة، ليزداد بذلك القصد التكليفي بيانا ووضوحا.

لكن قبل ذلك نشير إلى أن ضابط المشقة عند الشاطبي، أنها ما كانت سببا للترخص، ولذلك سنحاول أن نستقري نصوص أبي إسحاق في هذا السياق بناء على هذا الضابط من أجل استخلاص تعريف للمشقة.

ولما كان الشاطبي رحمه الله لم يعرف المشقة إلا تقسيما بالأنواع، التي منها سندستنبط تعريف المشقة اصطلاحا، بطريق القسمة والتركيب، فلتكن النقطة المخصصة للأنواع، قبل النقطة المخصصة للتعريف وبالله التوفيق.

أولا: في أنواع المشقة عند الشاطبي

قسم الشاطبي رحمه الله تعالى التكاليف الشرعية في القصد التكليفي إلى قسمين: القسم الأول وهو ما لا يدخل تحت قدرة المكلف، والقسم الثاني ما كان داخلا تحت قدرته، وتحت هذا القسم تحدث عن المشقة وأنواعها، بما يعني أن القسم الأول والذي (ليس داخلا تحت مقدور المكلف) لن يبحثه الشاطبي ضمن مفهوم المشقة، هذا ظاهر ما ذكره في المسألة الخامسة، وهو ما كان حقا بحيث إنه بحثه في المسائل الخمس الأولى من القصد التكليفي.

بيد أنه عندما تعرض لتقسيم المشقة إلى تلك الأنواع الخمسة التي انتظمت له في أربعة كما سيأتي، تحدث في النوع الأول عن ما كان غير مقدور للمكلف واعتبره من أنواع المشقة ولذلك ارتأينا أن ندرس هذا القسم (الذي لا يدخل تحت مقدور المكلف) ضمن أنواع المشقة فإليك هذه الأنواع مختصرة.

ذكر الشاطبي رحمه الله تعالى أن المشقة في اللغة من شق علي شيء يشق شقا ومشقة إذا أتعبني، ومنه قوله تعالى ﴿وَتَحْمِلْ أُنْفَالَكُمْ﴾ إِلَى بَلَدٍ لَّمْ تَكُونُوا بَلِغِيهِ إِلَّا بِشِقِّ

لَا أَنْفُسٍ⁽¹⁾ والشق هو الاسم من المشقة، وهذا المعنى إن أخذ مطلقاً من غير نظر إلى الوضع العربي اقتضى أربعة أوجه اصطلاحية:

النوع الأول: تكليف ما لا يطاق

وهو ما لا قدرة للمكلف على فعله، وإنما دخل في معنى المشقة على الرغم بأن الجوارح لا قدرة لها على فعله، وما لا قدرة للجوارح على فعله لا يعد مشقة؛ لأن المشقة هنا نفسية أكثر منها بدينية، (فتكليف ما لا يطاق يسمى مشقة، من حيث كان تطلب الإنسان نفسه بحمله موقعاً في عناء وتعب لا يجدي، كالمقعد إذا تكلف القيام، والإنسان إذا تكلف الطيران في الهواء، وما أشبه ذلك، فحين اجتمع مع المقدور عليه الشاق الحمل إذا تحمل في نفسه المشقة، سمي العمل شاقاً والتعب في تكلف حمله مشقة)⁽²⁾

النوع الثاني: المقدور اللاعتيادي⁽³⁾:

ومعنى كونه مقدوراً للمكلف أي أنه دون القسم الأول الذي لا طاقة للمكلف على فعله ابتداء كقيام المقعد.

فهذا النوع مقدور فعلاً، غير أنه خارج عن المعتاد في الواقع المألوف فمن أجل ذلك لحق بالمكلف مشقة من هذه الجهة، بحيث صار (يشوش على النفوس في تصرفاتها، ويقلقها في القيام بما فيه تلك المشقة)⁽⁴⁾

وقد قسمه إلى قسمين:

الأول: نصطلح على تسميته ب (المشقة الذاتية)، ومعنى كونه مشقة ذاتية؛ أي أنه مشقة بالجزء والكل معاً، سواء فعل مرة واحدة أو على سبيل المدوامة، فمشقته ذاتية حقيقية، وذلك بأن المشقة فيه (مختصة بأعيان الأفعال المكلف بها، بحيث لو وقعت مرة واحدة لوجدت فيها، وهذا هو الموضع

(1) سورة النحل: 7

(2) م: 207/2

(3) اللاعتيادي: هو اختصار لقول الشاطبي خارج عن حكم الاعتیاد.

(4) م: 207/2

الذي وضعت له الرخص المشهورة في اصطلاح الفقهاء، كالصوم في المرض والسفر، والإتمام في السفر، وما أشبه ذلك⁽¹⁾

فالمشقة الذاتية إذن موجبة للترخص.

الثاني: ونصطلح عليه ب (المشقة العرضية)، وذلك أن المشقة هنا مشقة بالكل⁽²⁾ لا بالجزء، فهي مشقة عرضية عرضت للمكلف بسبب مداومته ومبالغته في الأعمال التي لم يوجها الشارع أصلاً، فهي تفترق عن المشقة الذاتية من حيث كانت الأولى مشقة بذاتها، أما هذا القسم فإنما نشأت مشقته بالمداومة والمبالغة، بحيث، (إذا نظر إلى كليات الأعمال والدوام عليها، صارت شاقة، ولحقت المشقة العامل بها ويوجد هذا في النوافل وحدها إذا تحمل الإنسان منها فوق ما يحتمله على وجه ما، إلا أنه في الدوام يتعبه، حتى يحصل للنفس بسببه ما يحصل لها بالعمل مرة واحدة في الضرب الأول، وهذا هو الموضع الذي شرع له الرفق والأخذ من العمل بما لا يحصل مللاً، حسبما نبه عليه نهيه عليه الصلاة والسلام عن الوصال، وعن التنطع، والتكلف...) فهذه مشقة ناشئة من أمر كلي، وفي الضرب الأول ناشئة من أمر جزئي⁽³⁾

يقول الدكتور يوسف العالم متحدثاً عن هذا الضرب: (وضابط ذلك أن العمل إذا كان يؤدي الدوام عليه إلى الانقطاع عنه أو عن بعضه، أو إلى وقوع خلل في صاحبه أو نفسه أو ماله، أو حال من أحواله، فالمشقة هنا خارجة عن المعتاد)⁽⁴⁾

فالمشقة العرضية إذن موجبة للرفق.⁽⁵⁾

(1) م: 207/2

(2) من الجدير بالتنبيه أن المراد بالكل هنا المداومة على ما سيأتي بيانه في المتن.

(3) م: 208-207/2

(4) المقاصد العامة للشريعة الإسلامية، يوسف العالم: 37

(5) بمعنى أن المكلف يجب عليه الرجوع إلى ما ندبه إليه الشارع أول الأمر من الأخذ بالوسطية والاعتدال.

النوع الثالث والرابع: المقدور الاعتيادي⁽¹⁾:

ومعنى كونه مقدورا اعتياديا، أي أنه مما اجتمع فيه خاصيتان، خاصية القدرة على الفعل، فافترق بها عن المشاق التي من قبيل ما لا يطاق من هذه الجهة، وخاصية الاعتقاد، فافترق بها عن المشاق المقدورة الخارجة عن حكم الاعتقاد من هذه الجهة.

والحقيقة أن هذا النوع يجمع نوعين عند الشاطبي وهما الثالث والرابع ولذلك جمعنا بينهما وهما:

النوع الثالث: وهو الذي يمكن أن نصلح عليه ب (المشقة التكليفية) وهي المشقة الناشئة عن دخول المكلف في التكليف، لأن التكليف زيادة على ما جرت به العادة (شاق على النفس، ولذلك أطلق عليه لفظ (التكليف)، وهو في اللغة يقتضي معنى المشقة؛ لأن العرب تقول: (كلفته تكليفا) إذا حملته أمرا يشق عليه وأمرته به، و(تكلفت الشيء) إذا تحملته على مشقة، وحملت الشيء تكلفته إذا لم تطقه إلا تكلفا، فمثل هذا يسمى مشقة بهذا الاعتبار؛ لأنه إلقاء بالمقاليد، ودخول في أعمال زائدة على ما اقتضته الحياة الدنيا⁽²⁾ لكنه ليس خارجا عن حكم الاعتقاد.

النوع الرابع: وهو الذي يمكن أن نصلح عليه ب(مشقة مخالفة الهوى) وهذا النوع لازم عن الذي قبله إذ (التكليف إخراج للمكلف عن هوى نفسه، ومخالفة الهوى شاقة على صاحب الهوى مطلقا، ويلحق الإنسان بسببها تعب وعناء، وذلك معلوم في العادات الجارية في الخلق)⁽³⁾

فهذه خمسة أوجه من حيث النظر إلى المشقة في نفسها، انتظمت في أربعة⁽⁴⁾

وبتدقيق النظر في هذه الأنواع الخمسة المنتظمة في أربعة نجد أنها تؤول عند التأمل إلى ثلاثة فقط:

النوع الأول: وهو ما كان غير مقدور للمكلف ابتداء.

(1) الاعتيادي: هو اختصار لقول الشاطبي: (غير خارج عن حكم الاعتقاد)

(2) م: 209/2

(3) م: 209/2

(4) ن. م 209-206/2

النوع الثاني: ما كان مقدورا للمكلف غير أنه خارج عن حكم الاعتياد وهذا النوع سبق أنه يتفرع إلى ضربين:

الأول: اصطلاحنا عليه ب: (المشقة الذاتية): أي أنه مشقة بالذات، بالجزء والكل معا ومن أجله وضعت الرخص.

الثاني: اصطلاحنا عليه ب: (المشقة العرضية): أي أنه ليس مشقة بالجزء لكنه مشقة بالكل، ومن أجله شرع الأخذ الرفق.

النوع الثالث: ما كان مقدورا معتادا؛ وهو النوع الثالث والرابع عند الشاطبي جعلناه نوعا واحدا غير أنه ينقسم إلى ضربين:

الأول: وهو الذي اصطلاحنا عليه ب: (المشقة التكليفية).

الثاني: وهو الذي اصطلاحنا عليه ب: (مشقة مخالفة الهوى).

وهذا التقسيم الثلاثي لأنواع المشقة عند الشاطبي هو الذي سيكون معتمدنا في المبحث الآتي فليستصحب حتى يتيسر فهم اصطلاح الشاطبي للمشقة من خلاله.

هذا وتجدر الإشارة إلى أن تقسيم الشاطبي للمشقة إلى هذه الأنواع الأربعة التي اختصرناها في ثلاثة لا يعني دخول جميعها في معنى المشقة عنده، وإنما هو تقسيم عام للمشاق سيأتي عند الشاطبي في مسائل أخرى نخلها وسبرها، ونفي ما يخرج عن معنى المشقة وما يدخل فيها، لأن المشقة الحقيقية هي المشقة الشرعية، فما تعريفها عند الشاطبي إذن؟

ثانيا: في تنخيل هذه الأنواع وتعريف المشقة عند الشاطبي

(1) في تنخيل هذه الأنواع:

بعد أن ذكر الشاطبي رحمه الله تعالى هذا التقسيم العام للمشقة، أخذ بعد ذلك ابتداء من المسألة السادسة في نخل هذه الأنواع سبرا وتقسима وذلك للخروج بمعنى المشقة الشرعية، التي تعتبر مشقة في نظر الشارع، كما قام قبل ذلك بنخل مفهوم المصلحة ليخرج في الأخير بمعنى المصلحة الشرعية.

ونحن إذا أجلنا النظر في هذه الأنواع الثلاثة للمشقة نجد أن النوع الأول⁽¹⁾ داخل في مفهوم المشقة بلا نزاع.

وأما النوع الأخير وهو المتعلق بالمشقة المقدورة الاعتيادية بضربيه، فخرج عن معنى المشقة بلا خلاف.

فأما خروج الضرب الأول منه وهو: (المشقة التكليفية) فيدل عليه من نصوص الشاطبي قوله: (لا ينافي في أن الشارع قاصد للتكليف بما يلزم فيه كلفة ومشقة ما، ولكن لا تسمى في العادة المستمرة مشقة، كما لا يسمى في العادة مشقة طلب المعاش بالتحرف وسائر الصنائع؛ لأنه ممكن معتاد لا يقطع ما فيه من الكلفة عن العمل في الغالب المعتاد، بل أهل العقول وأرباب العادات يعدون المنقطع عنه كسلان، ويذمونه بذلك، فكذلك المعتاد في التكليف)⁽²⁾ فالحاصل إذن: (أن التكليف بالمعتادات وما هو من جنسها لا مشقة فيه كما تقدم)⁽³⁾

وأما خروج الضرب الثاني منه وهو: (مشقة مخالفة الهوى) فيدل عليه من نصوص الشاطبي الغزيرة الكثيرة قوله: (الشارع إنما قصد بوضع الشريعة إخراج المكلف عن اتباع هواه، حتى يكون عبدا لله، فإذا مخالفة الهوى ليست من المشقات المعتبرة في التكليف، وإن كانت شاقة في مجاري العادات؛ إذ لو كانت معتبرة حتى يشرع التخفيف لأجل ذلك، لكان ذلك نقضا لما وضعت الشريعة له، وذلك باطل، فما أدى إليه مثله)⁽⁴⁾

بقي النوع الثالث⁽⁵⁾ وهو المنقسم إلى مشقة بالذات ومشقة بالعرض.

فالذي يتلخص من خلال استقراء نصوص الشاطبي أن الأول يدخل في معنى المشقة، وأما الثاني فيخرج.

(1) وهو ما كان غير مقدور للمكلف.

(2) م: 214/2

(3) م: 220/2

(4) م: 264/2

(5) وهو المقدور غير المعتاد، بقسميه: الذاتي والعرضي.

أما دخول هذا الأول فظاهر إذ لما كان مشقة بالأصالة والذات كان هو المقصود الأول عند الشاطبي بمصطلح المشقة.

وأما خروج الثاني مع أنه مشقة: فلأنه مشقة من صنع المكلف، وليس مشقة بوضع الشرع له مشقة، أي أنه ليس مشقة عرضت للمكلف في تكليف شرعي أوجبه الشارع أو نهى عنه، وإنما حصل للمكلف عرضا بسبب مبالغته في التكليف، والشارع لم يأمره به أصلا، وإنما أمره بخلاف ذلك، والنصوص التي توضح هذا المعنى أكثر من أن تحصى ذكر منها الشاطبي في الموافقات استقراء كثيرا.⁽¹⁾

وإنما المشقة عند الشاطبي ما كانت علة للترخص، وهذا الضرب الثاني وهو المشقة العرضية، غير موجب للترخص، إذ لا تكليف به أصلا، وإنما الذي يقال لمن هي عرضت له: عد إلى طرف التوسط والاعتدال فإن الشريعة إنما جاءت على مقتضى هذا الأصل.

فالحاصل أن الذي يدخل في معنى المشقة أمران: أولهما: ما كان غير مقدور للمكلف، وثانيهما: ما كان مقدورا غير معتاد راجعا إلى المشقة الذاتية.

ويخرج عن معنى المشقة ما كان مقدورا غير معتاد راجعا إلى المشاق العرضية، وما كان مقدورا معتادا من التكاليف الشرعية ومشاق مخالفة الهوى.

لذلك إذا وقع التكليف بإحدى المشاق المنفية عن حقيقة المشقة الشرعية فلا يسمى التكليف بها تكليفا بالمشقة شرعا لأن (المشقة قد تبلغ في الأعمال المعتادة ما يظن أنه غير معتاد ولكنه في الحقيقة معتاد، ومشقته في مثله مما يعتاد؛ إذ المشقة في العمل الواحد لها طرفان وواسطة، طرف أعلى بحيث لو زاد شيئا لخرج عن المعتاد، وهذا لا يخرج عن كونه معتادا، وطرف أدنى بحيث لو نقص شيئا لم يكن ثم مشقة تنسب إلى ذلك العمل، وواسطة هي الغالب والأكثر، فإذا كان كذلك، فكثير مما يظهر ببادئ الرأي من المشقات أنها خارجة عن المعتاد لا يكون كذلك لمن كان عارفا بمجاري العادات، وإذا لم تخرج عن المعتاد، لم يكن للشارع قصد في رفعها، كسائر المشقات المعتادة في الأعمال الجارية على العادة فلا يكون فيها رخصة، وقد يكون الموضوع مشتبه فيكون محلا للخلاف)⁽²⁾

(1) ن.م: 234/2

(2) م: 271/2

وإذا تبينا ما يدخل في المشقة من الأنواع وما يخرج منها، فلنجمع ذلك في تعريف جامع فنقول:

(2) في تعريف المشقة عند الشاطبي:

تلخص مما سبق أن المشقة في اصطلاح أبي إسحاق تعني: ما ثبت كونه مانعا من التكليف إن فعلا أو تركا، بأن كان غير مقدور للمكلف، أو مقدورا لا اعتياديا ذاتيا.⁽¹⁾ وإليك البيان:

فأما قولنا: ما ثبت: فهو جنس التعريف العام.

وأما قولنا: مانعا من التكليف: أي مانعا شرط التكليف أو سببه⁽²⁾ وذلك لما ثبت في الأصول الشرعية أن شرط التكليف قدرة المكلف على ما كلف به قدرة ثامة بحيث لا يتأتى معها حرج ولا تشويش.

وأما قولنا إن فعلا أو تركا: خرج به المباح لأن المباح لا تدخله المشقة، وإن دخل في التكليف بوجه آخر مذكور في كتب الأصول تغليبا، وبيان ذلك أن المشقة عند أبي إسحاق هي علة الترخيص⁽³⁾، والرخصة لا تكون في المباحات، لأنها عين المباحات إذا أطلقت حقيقة، ومن ثمة لم تدخل المشقة المباحات، وإنما تدخل ما كلف الشارع به إلزاما كالوجوب والحرمة، أو غير إلزام كالندب والكراهة.

والممانعة من التكليف فعلا كالمقعد لا يستطيع القيام للصلاة، والممانعة من التكليف تركا كالمضطر تهلك مهجته بعدم أكل الميتة.

قال الشاطبي بعد بيان هذا المعنى إن: (كون الشارع لا يقصد إدخال المشقة على المكلف عام في المأمورات والمنهيات)⁽⁴⁾ وهو معنى قولنا: (إن فعلا أو تركا).

وأما قولنا بأن كان غير مقدور للمكلف أو مقدورا لا اعتياديا ذاتيا:

(1) غير اعتيادي هو اختصار لقول الشاطبي خارج عن حكم الاعتقاد. واعتيادي اختصار لقول الشاطبي غير خارج عن حكم الاعتقاد.

(2) قال في الموافقات: (ثبت في الأصول أن شرط التكليف أو سببه القدرة على المكلف به، فما لا قدرة للمكلف عليه لا يصح التكليف به شرعا وإن جاز عقلا) (م: 171/2)

(3) قال في الموافقات: (إن سبب الرخصة المشقة) (484/1)

(4) م: 257/2

فهذان خاصتان للمشقة الشرعية تلخصتا من نخل القسمة السابقة، وهما اللتان تميزان المشقة الشرعية عن غيرها من المشاق العادية أو العقلية أو الشخصية.

وقد سبق بيان هذين الخاصتين بما لا يعوزنا إلى زيادة بيان فلنكتف بما ذكر.

فخرج بهذين الخاصتين؛ المشقة المقدورة غير المعتادة الراجعة إلى المشقة العرضية، وخرج أيضا المشقة المقدورة المعتادة، فإنها وإن سميت مشقة عادة، غير أنها في نظر الشارع ليست كذلك؛ لأنها معتادة لعموم المكلفين، وإنما المشقة الحقيقية ما كانت غير مقدورة أو مقدورة غير معتادة.

وخرج بقولنا (ذاتيا) بعد قولنا: (مقدورا لاعتياديا) المشاق المقدورة للاعتيادية العرضية وقد سبق بيانها.

وبهذا التدقيق الاصطلاحي لدى أبي إسحاق الشاطبي في القصد التكليفي، يتبين أن الشارع الحكيم الرحيم، قد راعى، جميع شروط دخول المكلف في التكليف، بحيث ما وجدت تكليفا شاقا، فتلمسه، إما تجده مرفوعا عن المكلف أصلا، أو تجد بجانبه رخصة تيسره وتخففه وتجعله في حكم الاعتياد، وبذلك كانت الشريعة عامة كلية، وجب أن يدخل تحت قانونها كل مكلف، وهو مقتضى القصد التعبدية فماذا عنه؟

المطلب الرابع: في القصد الامتثالي

إذا كان الشاطبي رحمه الله قد بدأ بالقصد الابتدائي وهو القصد الغائي الذي يرشد المكلف إلى نقطة الوصول لكي تستقيم له نقطة الانطلاق دون انحراف، وثنى بالقصد الإفهامي وهو الركن الأول للتكليف، ثم القصد التكليفي وهو الركن الثاني للتكليف، فبين أن الشريعة عربية أمية فإذن هي سهلة الفهم والمأخذ، وبين أن المشقة مرفوعة في هذه الشريعة، فإذن هي سهلة التنزيل والامتثال، فإذن يكون قد تيسر أمر التكليف، واجتمعت شرائطه فهما وقدرة، فعلى مقتضى التسلسل المنطقي لم يبق إلا أمر واحد يحول دون القصد الابتدائي (تحقيق المصالح) وهو دخول المكلف في التكليف، فماذا يعني عند الشاطبي؟

القصد الامتثالي عند الشاطبي يعني: إرادة الشارع دخول المكلف تحت أحكام الشريعة: إن على مقتضى المقاصد الأصلية أو التابعة، تحقيقاً للمصالح الشرعية.

واليك البيان:

فقولنا: إرادة الشارع: جنس في التعريف سبق في كل أنواع مقاصد الشارع.

وقولنا : دخول المكلف تحت أحكام الشريعة: فصل في التعريف يميزه عن غيره من التعاريف الثلاثة المتقدمة، وذلك لاشتماله على خاصيتين:

الخاصة الأولى: وهي (المكلف): وهو غير موجود في التعريفات السابقة، وذكر (المكلف) في القصد الامتثالي هنا ذاتي غير عرضي، فهو جزء في ماهية التعريف، إذ يستحيل تعبد بغير مكلف.

وهذا النوع الأخير (القصد التعبدي) من مقاصد الشارع هو النوع الوحيد الذي ذكر الشاطبي في استهلاله (المكلف) حيث قال: (قصد الشارع في دخول المكلف تحت أحكام الشريعة)⁽¹⁾ مما يعني أنه ختام الحديث عن مقاصد الشارع، وبداية الحديث عن مقاصد المكلف، ولذلك جعل بعده مباشرة قسم مقاصد المكلف.

(1) م: 289/2

ولعلي مسبقاً بهذه الالتفاتة بالدكتور أحمد الريسوني حيث قال بعد أن فرغ من تلخيص هذا النوع الرابع من مقاصد الشارع: (ملاحظة أخيرة حول مسائل هذا النوع -الذي هو آخر أنواع مقاصد الشارع- وهي: أن مباحثه -أو بعضها على الأقل- ذات تشابه وتقارب، مع مباحث القسم الثاني (مقاصد المكلف) وفيها نوع من التمهيد لها)⁽¹⁾

وطبيعي أن يكون المكلف في هذا النوع الأخير أحد خواصه⁽²⁾، لأنه لا يقوم إلا به، ويدخل في ماهيته، وأما في باقي الأنواع فلا يذكر إلا عرضاً، فأما المقاصد الابتدائية فأمرها واضح إذ لا دخل فيها للمكلف لا من قريب ولا من بعيد لأنها من خلق الله وحده، وإنما الذي من كسب المكلف السبب، وهو الذي نتحدث عنه، قال في الموافقات: (إن الذي للمكلف تعاطي الأسباب، وإنما المسببات من فعل الله وحكمه، لا كسب فيه للمكلف، وهذا يتبين في علم آخر)⁽³⁾

فالمسببات والتي هي المصالح والغايات، سواء كانت دنيوية أو أخروية، ليس للمكلف فيها كسب ولا تأثير، فإذا دخله فيها لا يكون ذاتاً وإنما يكون عرضياً وذلك حين الحديث عن أسباب هذه المسببات؛ هل أوتيت على كمال شروطها وأركانها، وانتفاء موانعها، وهذا من مقتضيات القصد التعبدية الذي نحن فيه.

وأما القصد الإفهامي ثم التكليفي، فلا دخل للمكلف لأحد منهما بالذات أيضاً، لأن الشاطبي رحمه الله حينما كان يتحدث عن هذين النوعين كأنه كان يمهد أرضية التكليف فإذا انتهى من ذلك جاء دخول المكلف في التكليف وهو الذي نحن فيه.

ولذلك كانت أغلب مسائل هذا النوع متداخلة مع مسائل قسم مقاصد المكلف، وإذا جمعتهم معا بانت لك نظرية المقاصد عند الشاطبي لأنه وظف الأنواع الثلاثة السابقة واستثمرها في هذا السياق لأن القصد حصول التعبد الذي يحقق المصالح والغايات.

ولارتباط مسائل القصد التعبدية بقصد المكلف وجدنا الشيخ عبد الله دراز يذكر في تعليق له على بعض مسائل الشاطبي (وهي المسألة الرابعة) أنه كان من (الأنسب للمؤلف أن يؤخرها إلى مسائل

(1) نظرية المقاصد: 143

(2) بمعنى أحد خواص القصد التعبدية والامتثالي.

(3) م: 302/1

القسم الثاني من الكتاب المتعلقة بمقاصد المكلف نفسه⁽¹⁾ بيد أن الشاطبي رحمه الله خير بما كان يصنع.

ولارتباط مسائل القصد التعبدى بقصد المكلف أيضا، وجدنا الفيلسوف المغربي طه عبد الرحمن، يجمع بين (القصد التكليفي) و (القصد التعبدى) وقسم (مقاصد المكلف)⁽²⁾ تحت ما أسماه ب (نظرية القصد)⁽³⁾

الخاصة الثانية: أن يكون دخول المكلف محققا لمعنى التعبد والامتنال، وذلك بأن يكون على وفق ما رسمه الشارع، لا يخرج عنه ولا يتعداه قال في الموافقات:

(لوروعي قصد الشارع لكان العمل امتثالا)⁽⁴⁾

وقال أيضا: (فالعامل بالمقاصد الأصلية عامل في هذه الأمور في نفسه امتثالا لأمر به، واقتداء بنبيه عليه الصلاة والسلام)⁽⁵⁾

وقال أيضا: (ومن ذلك أن المقصد الأول إذا تحرره المكلف يتضمن القصد إلى كل ما قصده الشارع في العمل من حصول مصلحة أو درء مفسدة، فإن العامل به إنما قصده تلبية أمر الشارع، إما بعد فهم ما قصد، وإما لمجرد امتثال الأمر، وعلى كل تقدير، فهو قاصد ما قصده الشارع)⁽⁶⁾

(1) م: 328/1، حاشية رقم (1)

(2) لا نساير الدكتور طه عبد الرحمن في هذا الجمع ما بين نوعين من مقاصد الشارع وهما (القصد التكليفي) و (القصد التعبدى) مع القسم الثاني من المقاصد وهو (قصد المكلف) لأنه إن ظهر وجه العلاقة بين قصد المكلف، والقصد الامتثالي، فإننا نرى إدراج (القصد التكليفي) ضمن ما أسماه الدكتور طه عبد الرحمن بـ (نظرية القصد)، أمر بعيد عن المعنى الذي يقصده الشاطبي، وذلك أن (القصد التكليفي) كما سبق بيانه ودراسته مفصلا يقوم على رفع الحرج والمشاق، ودخول المكلف فيه لم يكن واضحا، بل لم يأت إلا عرضا من الشاطبي، كما أن هذه الأنواع الثلاثة لا يمكن الجمع بينها ضمن نظرية واحدة، بيد أن الفيلسوف طه عبد الرحمن يركز في هذه النظرية على نظرية القصد بما هي متعلقة أساسا بالمكلف، على اعتبار أن نظرية المقاصد وهي المتعلقة بالقصد الابتدائي أساسا، هي التي تمثل إرادة الشارع، وهذا خلاف الواقع في الموافقات تماما بل تركيز الشاطبي في (القصد التكليفي) كان أساسا على إرادة الشارع وليس على مقاصد المكلف؛ بمعنى إرادته رفع المشاق عن المكلفين في التكليف، وأحسب أن الشاطبي كان واعيا ودقيقا في تقسيمه لمقاصد الشارع، وذلك لأن لكل من: (القصد التعبدى) و (قصد المكلف) مفهوما خاصا عند الشاطبي.

(3) ن: تجديد المنهج في تقويم التراث: 100

(4) م: 330/2

(5) م: 339/2

(6) م: 340/2

ومن هنا يتضح أن دخول المكلف في التكليف ينبغي أن يكون امتثالاً وتعبدًا، لا تابعاً للأغراض والأهواء.

ولذلك شكل هذا الأمر منطلق الشاطبي نحو بيان ما يكون امتثالاً وما لا يكون، وما يكون امتثالاً بالأصالة، وما يكون امتثالاً بالتبع، وهو مقتضى قولنا:

إن على مقتضى المقاصد الأصلية أو التابعة: وهي خاصة التعريف تبين كيفية دخول المكلف في التكليف بحيث يكون امتثالاً، وذلك بأن الامتثال الشرعي لا يحصل إلا بأحد أمرين:

الأول: أن يكون على مقتضى المقاصد الأصلية وهو درجة الكمال في الامتثال، والثاني: أن يكون على مقتضى المقاصد التابعة: وهو دون الأول في الرتبة غير أنه غير خارج عن حدود القصد الامتثالي، وما دون هذين الوجهين تعد لحدود الله وانتهاك لحرماته، خارج عن حد القصد التعبدية.

أو بعبارة، إن المكلف في دخوله العمل على مراتب ثلاث:

أولها: التجرد من الحظ مطلقاً وذلك عمل بالمقاصد الأصلية.

والثاني: العمل بالحد في حدود ما أذن به الشرع وذلك عمل بالمقاصد التابعة.

والثالث: عمل بالحد والهوى المخالف للشرع وذلك هو الحظ المذموم.

فالأول والثاني يدخلان في معنى الامتثال مع تفاوت الرتبة بينهما، وهما المرادان بتعريف القصد الامتثالي، وما خرج عنهما عمل بالحد والغرض المذموم، وهو القسم الثالث.

فلنعقد فقرة خاصة للمقاصد الأصلية وأخرى للمقاصد التابعة¹، حتى إذا بان المقصود منهما وهو القصد الامتثالي، كان ما سواههما مما خرج عنهما من المقاصد التي لم يلحظها الشارع في تصرفاته.

¹ لأستاذنا الدكتور ادريس اوهنا كتاب نافع في هذا الباب عنوانه ب(المقاصد التعبدية والحظوظ النفسية) جمع فيه بين الأسلوب العلمي الرصين المحكم، والأسلوب التربوي العملي، قسمه بالإضافة إلى المقدمة والخاتمة إلى فصلين، الفصل الأول تحدث فيه عن الجانب النظري المتعلق بقصد المكلف الأصلي وقصده التبعي، وأما الفصل الثاني فقد خصصه للحديث عن قصد التعبد وقصد الحظ من حيث التعريف بالقصدين، وحالات المكلف بحسب قصده التعبد أو الحظ أوهما معاً: وقد تحدث عن أربع حالات، الحالة الأولى: قصد المكلف التعبد أو الامتثال مجرداً عن الحظ، واعتبرها أرق حالات التعبد والامتثال، الحالة الثانية: قصده التعبد بالقصد الأصلي والحظ بالقصد التبعي، وذلك لا يخلو إما أن يكون في العبادات أو العادات، فأما إن كان في العادات فلا إشكال، وأما إن كان في العبادات، فإن كان الحظ أخروياً فلا إشكال، وإن كان دنيوياً فهو محل إشكال، وأما الحالة الثالثة فهي أن يقصد الحظ بالقصد

أولاً: في المقاصد الأصلية

المقاصد الأصلية عند الشاطبي هي: (التي لا حظ فيها للمكلف، وهي الضروريات المعتمدة في كل ملة، وإنما قلنا: إنها لا حظ فيها للعبد من حيث هي ضرورة؛ لأنها قيام بمصالح عامة مطلقة، لا تختص بحال دون حال، ولا بصورة دون صورة، ولا بوقت دون وقت، لكنها تنقسم إلى ضرورة عينية، وإلى ضرورة كفاية)⁽¹⁾

أو بعبارة: هي التي لا يتأتى فيه حظ للمكلف بالذات وإن تأتى له ذلك بالعرض، لتعلقها بحفظ الضروريات المراعاة في كل ملة تعلقا مباشرا، إما عن طريق واجبات عينية أو كفاية.

فمعنى كونها: (لا حظ فيها للمكلف)؛ لا يعني أنها مجردة من الحظ مطلقا، وإنما معنى ذلك: أن المكلف ملزم بحفظها شاء أم أبى، وقد يتأتى له من وراء ذلك حظ وإنما بالعرض لا بالذات، مما لو فرض كونها مبرأة من الحظوظ جملة لكان مأمورا بها أيضا، هذا معنى كونها لا حظ فيها للمكلف.

وإلى هذا المعنى يشير الشاطبي في قوله: (ما ليس فيه للمكلف حظ بالقصد الأول يحصل له فيه حظه بالقصد الثاني من الشارع)⁽²⁾ فإذا كان الشارع لم يجعل له حظا بالقصد الأول، وأمره بمجرد الامتثال حفظا للضروريات الخمس؛ إما عن طريق واجبات عينية أو كفاية، فقد تكفل له بضمان حظه بالقصد الثاني.

الأصلي والتعبد بالقصد التبعي، وهو أيضا لا يخولو إما أن يكون في العبادات أو العادات، فأما إن كان في العبادات، فإن كان الحظ أخرويا فهو معتبر لأنه تعبد وامتثال فآل أمره إلى اعتبار قصد التعبد بالقصد الأول، وإن كان الحظ دنيويا فقد مال أستاذنا إلى عدم اعتباره، وأن لا أجر يترتب عليه، لأن المكلف جعل الموضوعات الشرعية قنطرة لابتغاء الحظوظ الدنيوية، وهو مخالفة صريحة لقصد الشارع، وأما إن كان في العادات، فقد اعتبره صحيحا باعتبار ترتب آثاره عليه في الدنيا، أما باعتبار ترتب الثواب عليه فلا، لأنه من جهة ترتب الآثار الدنيوية لم تقع منه مخالفة، ولم يناقض مقصود الشارع، ومن جهة ترتب الثواب لم يغلب جانب التعبد وإنما جانب الحظ المأذون فيه شرعا، فترتب له المسبب بناء على ما قصد. وأما الحالة الرابعة وهي أن يقصد الحظ مجردا عن الامتثال، فإن تعلق الأمر بالعبادة فلا أجر ولا ثواب كالمصلي بقصد الرياضة، والمتوضئ بقصد التبرد، وأما في العادات، فالأمر هنا لا يخلو أن يكون بناء على الإذن الشرعي، أو الهوى المخزي، فإن كان بناء على الإذن الشرعي فلا إشكال كالمتمتع بالزواج بناء على إذن الشارع في ذلك، وإن كان بناء على الهوى المخزي، فصاحبه مفرط من حيث القصد وإن وافق من حيث العمل، كالواطئ زوجته بالعقد الشرعي لما لم يجد وسيلة إلى الزنا. وعلى العموم فالكتاب نافع جدا، ويمتاز بالتقسيم المحكم، والترتيب المنطقي الرصين، والاعتماد على أمهات المصادر في الباب كالأحياء للغزالي وقواعد الأحكام للعزبن عبد السلام، ومدارج السالكين لابن القيم، والقواعد النورانية لشيخ الإسلام ابن تيمية، إضافة إلى الموافقات للشاطبي.

(1) م: 300/2

(2) م: 310/2

وذلك بأننا (نعلم أن الشارع شرع الصلاة وغيرها من العبادات لا لنحمد عليها، ولا لننال بها في الدنيا شرفا وعزا أو شيئا من حطامها، فإن هذا ضد ما وضعت له العبادات، بل هي خالصة لله رب العالمين، ...) وهكذا شرعت أعمال الكفاية لا لينال بها عز السلطان، ونخوة الولاية، وشرف الأمر والنهي، وإن كان قد يحصل ذلك بالتبع⁽¹⁾

وإنما كان ذلك كذلك لتعلقها بحفظ الضروريات الخمس تعلقا مباشرا بحيث إذا لم تراعى اختلت هذه الضروريات بإطلاق، لأنها لا تختص بزمان دون زمان ولا مكان دون مكان ولا إنسان دون إنسان، وهي على ضربين إما واجبات عينية أو كفاية.

فأما العينية فواجبة على كل مكلف في نفسه، فهو مأمور بحفظ دينه ونفسه ونسله وعقله وماله⁽²⁾.

وأما الكفاية: فمن حيث كانت منوطة بالغير أن يقوم بها على العموم في جميع المكلفين، لتستقيم الأحوال العامة التي لا تقوم الخاصة إلا بها⁽³⁾ وذلك ك(الولايات العامة، من الخلافة، والوزارة، والنقابة، والعرافة، والقضاء، وإمامة الصلوات، والجهاد، والتعليم وغير ذلك من الأمور التي شرعت عامة لمصالح عامة إذا فرض عدمها أو ترك الناس لها انخرم النظام)⁽⁴⁾

هذا عن المقاصد الأصلية ويتلوها الحديث عن المقاصد التابعة، وذلك في:

ثانيا: في المقاصد التابعة

وأما المقاصد التابعة عند الشاطبي: فهي التي روعي فيها حظ المكلف، فمن جهتها يحصل له مقتضى ما جبل عليه من نيل الشهوات والاستمتاع بالمباحات، وسد الخلات⁽⁵⁾ وذلك (كقيام الإنسان

(1) م: 309/2

(2) ن: م: 300/2

(3) م: 302/2

(4) م: 305/2

(5) م: 303/2

بمصالح نفسه وعياله، في الاقتيات، واتخاذ السكن، والمسكن واللباس، وما يلحق بها من المتطلبات، كالبيع، والإيجارات، والأنكحة، وغيرها من وجوه الاكتساب التي تقوم بها الهياكل الإنسانية⁽¹⁾

وجدير بالتنبيه أن المقاصد التابعة عند الشاطبي مقاصد شرعية، وهي تغاير وتخالف معنى (الأغراض) و (الأهواء)، ولا تتعارض مع المقاصد الأصلية، لأنها تابعة، لكن قد يحصل التعارض بينها وبين المقاصد الأصلية متى جعلها المكلف في رتبة المقاصد الأصلية وهي في رتبة المقاصد التابعة، وذلك من خلال تحكيم الأهواء والأغراض، فهي بذلك لم تبقى مقاصد تابعة بل أصبحت مقاصد متبوعة، ومقاصد الشارع الأصلية تابعة، وهذا قلب للقوانين الفقية، والأحكام الشرعية.

وتأملوا غزوة أحد فإنها خير مثال ناطق على ما نقول، فمن المعلوم أن مقاصد الجهاد الأصلية إعلاء كلمة الله في الأرض، وله أيضا مقاصد تابعة كالغنائم والسبايا وغير ذلك، فلما كان الصحابة رضي الله عنهم محافظين على هذه القوانين الشرعية، جاعلين كل مقصد في موضعه، أصليا كان أو تبعيا، كانت بداية المعركة لصالحهم بإذن ربهم، ولما قلبوا القوانين الشرعية، وجعلوا المقاصد التابعة أصلية، والأصلية تابعة، حيث غرتهم الغنائم وخالفوا الأوامر، غار عليهم خالد بن الوليد من ورائهم وكان آنئذ لما يسلم فهزموها هزيمة ساحقة، حتى فتن الصحابة وظن أن النبي صلى الله عليه وسلم قد مات.

فالحاصل أن المقاصد التابعة مقاصد شرعية ولكن بما هي تابعة لا متبوعة، فإن جعلها المكلف متبوعة أصلية، فهي إذن لم تعد تابعة، وخرجت من مجال المباحات إلى مجال الممنوعات قال في الموافقات: (العمل إذا وقع على وفق المقاصد الشرعية، فإما على المقاصد الأصلية، أو المقاصد التابعة (...)) فإذا وقع على مقتضى المقاصد الأصلية بحيث راعاها في العمل، فلا إشكال في صحته وسلامته مطلقا⁽²⁾

(1) م: 305/2

(2) م: 328/2

وقال أيضا بعد ذلك: (العمل إذا وقع على وفق المقاصد التابعة، فلا يخلو أن تصاحبه المقاصد الأصلية، أو لا. فأما الأول؛ فعمل بالامتثال بلا إشكال، وإن كان سعيًا في حظ النفس، وأما الثاني، فعمل بالحظ والهوى مجرداً)⁽¹⁾

وهذه نصوص في بيان دخول المقاصد التابعة في دائرة المقاصد الشرعية عند الشاطبي، كما أنها فوق ذلك، نصوص في تنخيل معنى المقاصد التابعة عند الشاطبي.

ولا يقال في هذا السياق إن الشاطبي ميز بين نوعين من المقاصد التابعة، فجعل الأول الذي صاحبه المقاصد الأصلية، داخلاً في معنى الامتثال، بينما جعل الثاني وهو الذي خلا من مصاحبة القصد الأصلي خارجاً عن معنى الامتثال، فليتم التمييز بين هذين الضربين من المقاصد التابعة أثناء التعريف لأننا نقول:

إن الضرب الثاني⁽²⁾ وإن تُؤهم أنه داخل في معنى القصد التابع فهو في حقيقة الأمر ليس قصداً تابعاً، وبيان ذلك أن التابع يستلزم متبوعاً، والمكلف في هذه الحالة قد فُرض أنه دخل في حظه مجرداً من اعتبار القصد الأصلي، فإذاً يكون القصد التابع هنا قصداً أصلياً، لأنه غير تابع لمقاصد الشريعة الأصلية، هذا من جهة.

ومن جهة ثانية فإن الشاطبي قرر في غير موضع أن القصد التابع له شرط؛ وهو ألا يعود على القصد المتبوع بالإبطال، وهو ما أكدته أستاذنا أديس أوهنا بقوله: (أما إذا كان -يقصد القصد التابع- بحيث يعود اعتباره عليه بالإبطال، فإنه لا يعد قصد تبعياً للشارع، ولا يدخل في مفهومه بحال)⁽³⁾

(1) م: 344/2

(2) وهو الذي يؤول إلى الأهواء والأغراض.

³ الأصلي والتبعي في الاجتهاد الأصولي من خلال الموافقات للشاطبي: 237. وفي كتابه (المقاصد التعبدية والحظوظ النفسية) زاد الأمر توضيحاً وبحثاً، بحيث تحدث عن سبعة شروط لاعتبار القصد التبعي وهي: (أ) أن يكون من شأنه تقوية المقصد الأصلي، (ب) أن يكون ذلك الحظ مما اعتبره الشرع، (ج) أن لا يصير قصد التعبد والامتثال أخف بسبب قصد الحظ، (هـ) التوسط وعدم المبالغة في الالتفات إلى الحظوظ، (و) أن لا يصحب قصد حظ النفس قصد الإضرار بالغير. (ز) أن يقتزن الالتفات إلى الحظ بالتسبب. راجع هذه الشروط في الكتاب: 110-126.

وكل ما ذكره أستاذنا نسايره عليه إلا ما يتعلق بالشرط الأول، وهو أن يكون من شأنه تقوية المقصد الأصلي، وبعبارة أصرح في كتابه (الأصلي والتبعي: 237): (أن يكون خادماً ومكملاً ومؤكدًا لقصده الأصلي)، وذلك لأنه لا يُشترط في القصد التابع عند الشاطبي تأكيد القصد الأصلي، لأنه قد سبق أنه مما اعتبر فيه حظ المكلف بالأصالة وأنه غالباً ما يدور في دائرة المباحات التي لا يترتب عليها ثواب أو

عقاب، بمعنى غالبه أن يكون ضمن أبواب العادات والعقود المعاملات، وهذا هو المقصود أساسا بالقصد التابع عند الشاطبي، نعم يجيء استعمال القصد التابع بمعنى المؤكد، لكنه ليس شرطا فيه وفرق بين دخوله في معنى القصد التابع وبين اشتراط هذا المعنى في القصد التابع، وإلا لصار من شروط الأكل والشرب واللباس والتمتع بمطلق الطيبات، استحضر النية فيها باعتبارها مؤكدة لحفظ المصالح، وهذا على مذهب أرباب الأحوال، أما على مذهب العوام فهو حرج ومشقة، ولعل الأمر الذي يدفع إلى اشتراط التأكيد والخدمة التأثير اللغوي لمعنى (التابع) إذ التابع يستلزم متبوعا يؤكد ويخدمه، وهو الأمر الذي جعل الشيخ عبد الله بين ييه يستشكل إطلاق الشاطبي (المقاصد التابعة) على بعض الأمور التي لا تخدم المقاصد الأصلية مستدركا على الشاطبي ضرورة اشتراط الخدمة كما تفضل أستاذنا قال حفظه الله: (فالأصلي هو المقصود أصالة أو بالقصد الأول، والتابع هو ما كان وسيلة أو شرطا ومكملا للمقصد الأصلي) المشاهد: 28، وقال أيضا: (وينبغي أن نفرق هنا بين بعض المتقابلات في القصور ولو من خلال إدراج مصطلح الثانوي في وصف القصد التابع؛ لأنه نازل في الرتبة عن المقصد الأصلي، لكونه شرطا له أو مكملا، أو وسيلة) المشاهد: 29 فهو لا يتصور المقصد التابع إلا أن يكون شرطا أو مكملا أو وسيلة.

والحقيقة أن الشيخ عبد الله بن بيه اعتمد في تأصيل معنى المقاصد الأصلية عند الشاطبي أصالة على ما كُتب في طرق الكشف عن مقاصد الشارع، والدليل على ذلك أنه أورد تعقيقه على نص الشاطبي الذي اقتبس من أواخر كتاب المقاصد وهو يتحدث عن طرق الكشف عن قصد الشارع الأربعة حيث مثل للمقاصد الأصلية والتابعة بالزواج كونه مشروع للتناسل بالقصد الأول، وبليه طلب السكن، والازدواج والتعاون على المصالح الدنوية والأخروية، باعتبارها مقاصد تابعة، ومعلوم أن حديث الشاطبي عن المقاصد الأصلية والتابعة ههنا حديث عرضي وليس ذاتيا، لأنه لم يكن مقصود الشاطبي بالأصالة بيان معنى المقاصد الأصلية والتابعة في هذا السياق وإنما المقصود أصالة عنده هو بيان أن (المقاصد الأصلية والتابعة) من طرق الكشف عن مقاصد الشارع، وأما بيان حقيقتها واصطلاحها، فينبغي أن يؤخذ من القسم الرابع من أقسام (قصد الشارع) وهو الذي نحن بصده، وهو (القصد الامتثالي أو التعبدية) وإذا كان شيخنا الأصولي والمقاصدي يعتبر السياقين متعارضين فينبغي أن يعتمد في تعريفه للمقاصد التابعة خصوصا لا على ما كُتب في أواخر كتاب المقاصد أعني في (طرق الكشف عن قصد الشارع) وإنما على ما كتبه الشاطبي في القصد التعبدية، إذ هو المقصود عند الشاطبي أصالة في بيان حقيقة المقاصد الأصلية والتابعة وأدلتها وأقسامها وشروطها، بحيث إنها شغلت أكثر أجزاء كتاب المقاصد بالمقارنة مع الأنواع الأخرى وبلغت مسائلها عشرين مسألة، وإذن يكون المعنى المقصود بالمقاصد التابعة هو ذكرناه لا ما ذهب إليه فضيلته، هذا على أننا لا نرى تناقضا بين السياقين وإنما نرى إمكانية الجمع بينهما وذلك أن المقاصد التابعة هي ما روعي فيها حظ المكلف كما سبق، وشرطها الأساس الجامع لشروطها الفرعية هو أن لا تعود على القصد الأصلي بالإبطال، فإذا كنون ههنا أمام ثلاثة فروض؛ إما أمام مقاصد تابعة خادمة فإذا لا إشكال في الاعتبار لعدم تخلف الشرط بالإضافة إلى كونها خادمة، وإما أمام مقاصد هادمة، فإذا لا إشكال في عدم الاعتبار لتخلف الشرط، وإما أمام مقاصد غير خادمة ولا هادمة للمقاصد الأصلية، وهذه أيضا معتبرة. وكل هذه الأحوال الثلاثة ممكنة التصور، وله أمثلة واضحة عند الشاطبي؛ فالأولى كالصلاة بقصد التعبد وبقصد نيل الأجر والفوز في الآخرة، والثانية كالصلاة بقصد الرياء ونيل السمعة، والثالثة، كالحج بقصد التعبد أصالة والتجارة تبعا، والغزو بقصد إعلاء كلمة الله أصالة والسبي والغنمة تبعا، هذا إن كانت مقترنة بمقاصد أصلية تعبدية، وقد رأيت أن التجارة مع الحج، والغنمة والسبي مع الغزو، لا يمكن أن نقول إنها وسائل أو شروط أو مكملات، إذ لا علاقة للتجارة من حيث هي كسب محض، بالحج من حيث هو تعبد محض، وقل الأمر نفسه بالنسبة للغنمة والسبي مع إعلاء كلمة الله، وأما إذا لم تقتزن بها فلا إشكال مطلقا، كالأكل والشرب ومطلق التمتع بالطيبات، فهي جائزة معتبرة لا يشترط فيها سوى أن لا تهدم مصلحة كلية، ولعل فضيلة الشيخ عبد الله بن بيه نظر إليها نظرا كلياً، إذ النظر الكلي يقتضي أن تكون خادمة أو هادمة، كما أصل الشاطبي للمباح تماما، لكن نظر الشاطبي للمقاصد التابعة كان نظرا مطلقا مجردا، وما كتبه في المباح أصل في الباب بل المقاصد التابعة معظمها ينتهي إلى دائرة المباح كما سبق، فمن حيث هي مجردة مطلقة أي من حيث هي ذاتها عينها لا يشترط فيها أن تكون خادمة كما لا يشترط في المباح أيضا، وإلا لم يكن هنالك في الوجود حكم اسمه (المباح) ولصار المقاصد التابعة إما واجبة أو مندوبة، وإما مكروهة أو محرمة، وأما من حيث النظر الكلي إليها بمعنى بغض النظر إليها في ذاتها فصحيح ما ذهب إليه شيخنا، ولا تخلو في هذه الحالة إما أن تكون خادمة فتعتبر أو تكون هادمة فلا تعتبر. وخلاصة القول: إن استقراء نصوص الشاطبي في مسألة (المقاصد التابعة) تنبينا على أن شرط التأكيد والخدمة كما ذهب إلى ذلك الشيخ عبد الله بن بيه وأستاذنا الدكتور ادريس اوها لم يشترطه الشاطبي رحمه الله في المقاصد التابعة، وأن الشرط الأم هو أن لا تعود على الأصلية بالإبطال.

ومعلوم أن تخلف الشرط يقتضي تخلف المشروط عقلا، كذا سمعا، فكان بهذا كأنه جزء من ماهية المشروط، قال في الموافقات: (فإن قيل: أفلا تكون الجهة المغلوقة مقصودة للشارع بالقصد الثاني، فإن مقاصد الشارع تنقسم إلى ذينك الضربين. فالجواب أن القصد الثاني إنما يثبت إذا لم يناقض القصد الأول، فإذا ناقضه، لم يكن مقصودا بالقصد الأول ولا بالقصد الثاني)⁽¹⁾

وهذا نص مليح في بيان خروج القصد التابع المناقض للمقصد الأصلي عن معنى المقاصد التابعة (الشرعية)، وإنما كانت تابعة لما كانت مجردة عن نظر المكلف وتصرفه فيها، فلما أخرجها من رتبة التابعات إلى رتبة المتبوعات، لم تكن بذلك مقصودة للشارع لا بالقصد الأول ولا بالقصد الثاني.

ولذلك حطها الشاطبي عن رتبة (القصد التابع) إلى رتبة (قصد الحظ والهوى) وهذا بديع فتأملوه، فإنه المعيار الذي يُميز به بين المقاصد التابعة ومقاصد الأغراض والحظوظ والأهواء.

وعلى العموم فإن الشاطبي في نهاية كتاب المقاصد قد حصر العلاقة بين المقاصد التابعة والأصلية في ثلاثة أقسام كما يلي:

أحدها: ما يقتضي تأكيد المقاصد الأصلية، وربطها، والوثوق بها، وحصول الرغبة فيها؛ فلا إشكال أنه مقصود للشارع؛ فالقصد إلى التسبب إليه بالسبب المشروع موافق لقصد الشارع فيصح. والثاني: ما يقتضي زوالها عينا؛ فلا إشكال أيضا في أن القصد إليها مخالف لمقصد الشارع عينا؛ فلا يصح التسبب بإطلاق.

والثالث: ما لا يقتضي تأكيدا ولا ربطا، ولكنه لا يقتضي رفع المقاصد الأصلية عينا؛ فيصح في العادات دون العبادات.⁽²⁾

ولعل أجمع مثال لهذه المقاصد الثلاثة - أعني الأصلية والتابعة والهوى المذموم - ما رواه مالك في الموطأ عن زيد بن أسلم، عن أبي صالح السمان، عن أبي هريرة، أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال: (الخیل لرجل أجر، ولرجل ستر، وعلى رجل وزر، فأما الذي هي له أجر، فرجل ربطها في سبيل الله. فأطال لها في مرج أو روضة، فما أصابت في طيلها ذلك من المرج أو الروضة، كان له حسنات. ولو

(1) م: 53/2

(2) م: 154/3-155، وهذا ينبك على أن شرط المقاصد التابعة هو أن لا تعود على المقاصد الأصلية بالإبطال.

أنها قطعت طيلها ذلك، فاستنت شرفا أو شرفين، كانت آثارها وأرواثها حسنات له. ولو أنها مرت بنهر. فشربت منه، ولم يرد أن يسقي به، كان ذلك له حسنات. فهي له أجر. ورجل ربطها تغنيا وتعففا، ولم ينس حق الله في رقابها ولا في ظهورها، فهي لذلك ستر. ورجل ربطها فخرا ورياء ونواء لأهل الإسلام فهي على ذلك وزر⁽¹⁾(2)

والمعنى الإجمالي للحديث⁽³⁾ أن الخيول بحسب قصود مالكيها ثلاثة:

رجل قصد بها وجه الله، وهو الذي اشتراها وامتلكها للجهاد في سبيل الله فهذا صاحب قصد التعبد الأول (المقاصد الأصلية) فهي له أجر في هذا الوجه وهذا عام غير خاص فكان أجره عاما غير خاص أيضا، وإنما الجزء من جنس القصد والعمل.

و رجل اشتراها وربطها بقصد ركوبها والاستغناء بها عن الناس دون أن ينسى حق الله عليه فيها، فهذا صاحب القصد التابع الخاص المحمود، فكان حظه مقصورا على ما قصد، فهي له ستر، ولا يرقى إلى مرتبة الأول.

و رجل اشتراها وربطها فخرا ورياء ونواء لأهل الإسلام، وهذا صاحب الحظ المذموم والهوى، فكانت له على ذلك وزرا.

فالحاصل أن العمل على وفق المقاصد الأصلية، مصالحة المترتبة تكون مطلقة عامة، والعمل على وفق المقاصد التابعة ثماره مقيدة خاصة، والعمل على وفق قصد الحظ المذموم لا خلاق له في الدنيا ولا في الآخرة.

والأول والثاني يدخلان في القصد التعبدية والثالث يخرج.

مما هو جدير بالذكر ختاماً، أن ثنائية المقاصد الأصلية والتابعة عند الشاطبي مؤلفة من بنية مفاهيمية ثنائية متقابلة، فنجد ثنائية المقاصد الأخروية والدنوية، وحق الله وحق العبد⁽⁴⁾، والعبادات

(1) الموطأ: كتاب الجهاد، باب: الترغيب في الجهاد: 444/2

(2) هذا الحديث اعتمده الشاطبي في سياق التمييز بين المقاصد الصحيحة والمقاصد الباطلة. ن. م: 342-340/2

(3) انظر شرح الحديث مفصلاً: الاستذكار لابن عبد البر: 7/5 والمنتهى شرح الموطأ للباقي: 161/3 وغيرها من شروح الموطأ.

(4) حق العبد هاهنا بمعنى حقه هو عينه لا حق غيره من عباد الله، لأن حق العبد على ضربين حق للعبد من رحمة ربه، وحق للعبد على أخيه. ونحن نقصد حق العبد الذي من رحمة ربه.

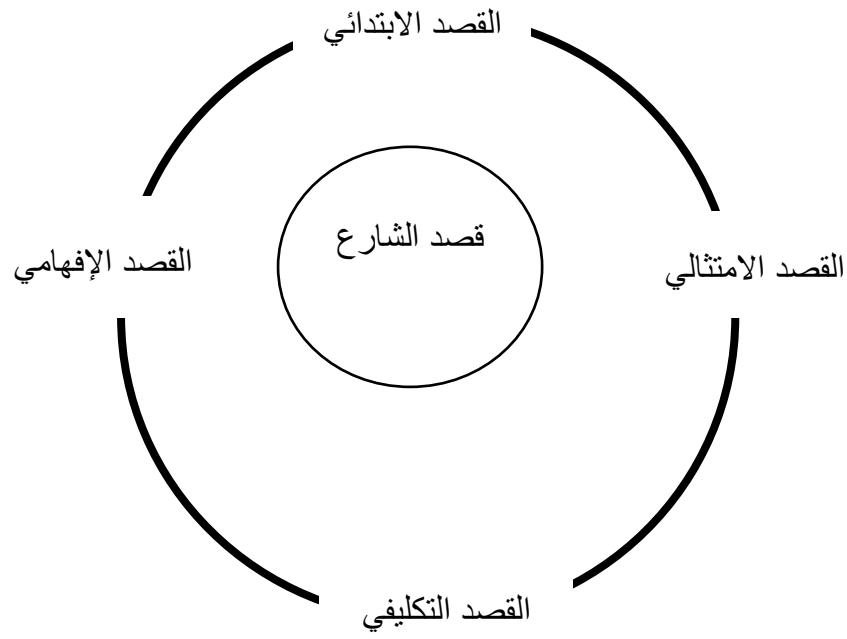
والعادات، والإلزام والالإلزام⁽¹⁾، والمصالح بواسطة الغير وبواسطة النفس⁽²⁾، وغير ذلك من المتقابلات المفاهيمية، التي تؤثر في البنية المفاهيمية لثنائية المقاصد الأصلية والتابعة تأثيراً واضحاً، فما ذكر من الجزء الأول من الثنائيات يمثل المقاصد الأصلية؛ لأنها لا حظ فيها للمكلف بناء على التعريف الذي سقناه، وأما الشطر الثاني من الثنائيات فيمثل المقاصد التابعة؛ لثبوت حظ المكلف فيها بشكل جلي.

ومعنى قولنا: تحقيقاً للمصالح الشرعية: أي أن دخول المكلفين في القصد التعبدية إنما هو لتحقيق المصالح الشرعية وهي سعادة الإنسان في الدارين معاً كما تم بيانه في القصد الابتدائي، وهو ما أشار إليه الشاطبي في قوله: (ومن ذلك أن المقصد الأول إذا تحرّاه المكلف يتضمن القصد إلى كل ما قصده الشارع في العمل من حصول مصلحة أو درء مفسدة)³

(1) نعني بالإلزام هاهنا ما طلب الشارع فعله أو تركه على وجه الحتم والإلزام بمعنى الوجوب أو التحريم، ونعني بالإلزام: ما طلب الشارع فعله أو تركه لا على وجه الحتم والإلزام، فيدخل فيه المندوب والمكروه والمباح على قول، والإلزام باصطلاحنا حسب نصوص الشاطبي في القصد التكميلي خاصة، غالباً ما يقرن بالمقاصد الأصلية، وقد جعل رحمه الله من خاصة تعريف المقاصد الأصلية الواجبات العينية والكفائية، ولم يذكر في خاصة التعريف المحرمات، ثم تدارك الأمر فذكرها في المسألة الثالثة في سياق حديثه عن القواعد المتفرعة عن المقاصد الأصلية والتابعة قال رحمه الله (فلما لم يكن فيه حظ عاجل مقصود أكد القصد إلى فعله بالإيجاب ونفيه بالتحريم) (الموافقات: 309/2) وهذا واضح جلي لأن الضروريات تحفظ من جانب الوجود بالأوامر ومن جانب العدم بالنواهي. وأما المندوبات وما يقابلها من المكروهات وما دونهما درجة من المباحات، فلما كانت متعلقة غالباً بما فيه حظ عاجل للمكلف كانت من قبيل المقاصد التابعة دون الأصلية، وذلك كالأكل والشرب واللباس والزواج والبيع والكراء وغير ذلك. صحيح أن لها تعلقاً بحفظ الضروريات لكن لما كانت النفوس تميل إليها والأهواء تجري خلفها، لم يؤكد الشارع عليها بالطلب تأكيده على المقاصد الأصلية.

(2) نعني بالمصالح بواسطة النفس: أي المصالح التي تتأتى للإنسان بما يقوم به لنفسه كأكله وشربه ونومه... والمصالح بواسطة الغير: أي المصالح التي تتأتى للغير بالغير، وتدخل تحت ضروب الفروض الكفائية، فلما كانت الأولى من حظوظ المكلف التي تهواها عدت من المقاصد التابعة، ولما كانت الأولى مما لا حظ فيها للمكلف عدت من المقاصد الأصلية.

³ م: 340/2



شكل توضيحي:

وبفراغنا من القصد الامتثالي يكون قد نجز كلامنا حول الطرف الأول المتعلق بموضوع هذا الفن، وهو (قصد الشارع)، والذي سبق أنه يتألف من القصد الابتدائي، والقصد الافهامي، والقصد التكليفي، والقصد الامتثالي، وبعده الطرف الثاني من موضوع الفن وهو (قصد المكلف) فماذا عنه؟

المبحث الثاني: في الطرف الثاني الممثل لموضوع الفن (قصد المكلف)

قصد المكلف عند الشاطبي: أصل كلي⁽¹⁾ يقوم على اعتبار نيات المكلفين في التكليف موافقة كانت أم مخالفة.

فقولنا أصل كلي: جنس في التعريف سبقت الإشارة إلا أنه خاصة كل أصول وقواعد الشاطبي، وتعريفنا لمقاصد المكلف بهذا الجنس -أصل كلي- يعني رفعه إلى مصاف الأصول القطعية من أصول الفقه والتشريع عند الشاطبي إذ إن (أصول الفقه في الدين قطعية لا ظنية)⁽²⁾ والدليل على ذلك عنده أنها ترجع (إما إلى أصول عقلية، وهي قطعية، وإما إلى الاستقراء الكلي من أدلة الشريعة، وذلك قطعي أيضا، ولا ثالث لهما) إلا المجموع منهما، والمؤلف من القطعيات قطعي⁽³⁾

ومقاصد المكلف من هذا المعنى، ودليل الشاطبي على هذه القطعية، استقراؤه للجزئيات التي انتظم من مجموعها أصل كلي عنده، وهو اعتبار نوايا المكلفين، وكان عمدة استقراءاته وأمها حديث («إنما الأعمال بالنية، وإنما لامرئ ما نوى، فمن كانت هجرته إلى الله ورسوله، فهجرته إلى الله ورسوله، ومن كانت هجرته إلى دنيا يصيبها أو امرأة يتزوجها، فهجرته إلى ما هاجر إليه»)⁽⁴⁾ الذي يقول عنه ابن العربي المعارفي المالكي رحمه الله: (وهذا عام في العبادات والمعاملات، وهذا حديث غريب اجتمعت فيه فائدتان: إحداهما: تأسيس القاعدة. والثانية: عموم اللفظ، في كل حكم معنوي)⁽⁵⁾

ولذلك افتتح أبو إسحاق رحمه الله قسم مقاصد المكلف بهذه العبارة المقتبسة من حديث مهاجر أم قيس (إنما الأعمال بالنيات) ثم أوردتها بأدلة عقلية ونقلية قوية أفصح على أنها تحقق الكفاية في الاستدلال فقال بعد أن قال: (والمقاصد معتبرة في التصرفات من العبادات والعادات،

(1) تعبيرنا بأصل كلي مستعار لفظا ومعنى من تعريف الدكتور فريد الأنصاري رحمه الله لمصطلح مراعاة المآل عند الشاطبي حيث عرفه بقوله: (أصل كلي يقتضي اعتباره تنزيل الحكم على الفعل بما يناسب عاقبته المتوقعة استقبالا) (المصطلح الأصولي: 428)

(2) م: 17/1

(3) م: 19/1

(4) صحيح البخاري، كتاب الأيمان والنذور، باب: النية في الأيمان، رقم الحديث: (6689): 140/8

(5) أحكام القرآن: 32/1

والأدلة على هذا المعنى لا تنحصر (ويكفيك منها أن المقاصد تفرق بين ما هو عادة وما هو عبادة، وفي العبادات بين ما هو واجب وغير واجب، وفي العادات بين الواجب والمندوب، والمباح والمكروه والمحرم، والصحيح والفساد، وغير ذلك من الأحكام، والعمل الواحد يقصد به أمر فيكون عبادة، ويقصد به شيء آخر، فلا يكون ذلك، بل يقصد به شيء فيكون إيماناً، ويقصد به شيء آخر فيكون كفراً، كالسجود لله أو للصنم.

وأيضاً؛ فالعمل إذا تعلق به القصد تعلقت به الأحكام التكليفية، وإذا عري عن القصد لم يتعلق به شيء منها؛ كفعل النائم والغافل والمجنون⁽¹⁾

ثم جاء بعد ذلك بمجموعة من النصوص؛ آيات قرآنية وأحاديث نبوية، فاقت العشرين نصاً تثبت أصلية مقاصد المكلف.

فهذه النصوص والاستقراءات، وما لاح وراءها من المعاني والاستنباطات، تدل دلالة قوية على أن مقاصد المكلف عند الشاطبي أصل كلي قطعي، بمعنى ليس له انتماء زمني ولا مكاني، فالمقاصد معتبرة في جميع الأزمنة والأمكنة والأشخاص، ولا تعلق لها بهذا الشخص أو ذاك، أو بهذا الزمان أو ذاك، وهي مؤثرة في الأحكام دائماً وأبداً.

وأما قولنا يقوم على اعتبار نيات: فهذا فصل في التعريف، فإذا كنا قد عبرنا ب(الإرادة) في تعريف مقاصد الشارع، والإرادة مصطلح أعم من (النية) لأن كل نية إرادة، من غير عكس، ولذلك كانت الإرادة جنساً في تعريف مقاصد الشارع لعمومها واتساع دلالتها، وكانت النية فصلاً في تعريف مقاصد المكلف لخصوصها بالمكلفين فقط وضيق حملتها الدلالية، هذا من جهة.

ومن جهة أخرى فإن (الإرادة) في الغالب الأعم تأتي للشيء الحسن والأصلح، وإذا أضيفت إلى الشارع لم تكن إلا حسنة قطعاً، أما النوايا فإنها تحتل الأمرين معاً دون مرجح فكما تصلح قد تطلح، ولا تجوز نسبتها إلى الشارع أبداً، فلا نقول: (نية الشارع)، وإنما نقول: (قصده ومراده)، فالنية إذن حق لها أن تكون فصلاً حقيقياً لتمييز مقاصد المكلف عن مقاصد الشارع، والأصل في ذلك حديث (إنما الأعمال بالنيات) كما قلنا.

(1) م: 222/2

وأما قولنا: أصل كلي يقوم على اعتبار نيات المكلفين، دون اكتفائنا بأنها: نيات المكلفين فذلك لأن مقاصد المكلف عند الشاطبي قسم خاص من المقاصد، وهو قسم واسع يمكن أن يكون نظرية قائمة بذاتها، كنظرية المآل مثلا، لما تحتها من قواعد كبيرة، بحيث جعلت من المآل أصلا كليا.

فكذلك مقاصد المكلف عند الشاطبي رحمه الله، والذي تبين لنا ونحن ندرس قسم مقاصد المكلف عند الشاطبي وامتداده التطبيقي (الاعتصام) ، وهو أن أبا إسحاق درس هذا القسم من أقسام المقاصد دراسة بديعة، ذلك بأنه لا ينظر إلى مقاصد المكلف باعتبارها نيات للمكلفين أصالة، وإنما ينظر إلى مقاصد المكلف بالقصد الاعتباري، بمعنى أن تناول الشاطبي لمقاصد المكلف لم يقصد منه بيان ما هي مقاصد المكلف حقيقة، وإنما هو لبيان أن مقاصد المكلف معتبرة في التشريع وهو منطوق صريح قوله رحمه الله (إنما الأعمال بالنيات والمقاصد معتبرة في التصرفات من العبادات والمعاملات)

فقوله (معتبرة)، هو الذي بين حقيقة مقاصد المكلف عند الشاطبي، وهذا هو صنيع الشاطبي مع الكثير من المصطلحات كمصطلح الحيل، والذرائع، والمآل، وغيرها من المصطلحات، فالشاطبي لا يقف مع ظاهر المصطلحات، وإنما ينظر إلى ما وراء هذه المصطلحات من وظيفة تشريعية، ولناخذ من هذه المصطلحات الثلاثة المذكورة مصطلح المآل، فالمآل المعروف هو العاقبة والشيء الواقع مستقبلا، لكنه في اصطلاح أبي إسحاق: (أصل كلي يقتضي اعتباره تنزيل الحكم على الفعل بما يناسب عاقبته المتوقعة استقبالا)⁽¹⁾

فالشاطبي رحمه الله لا يعرف المآل بحقيقته اللغوية والعرفية الاستعمالية، وإنما باعتبار وظيفته التشريعية وكذلك الشأن بالنسبة لمصطلح (مقاصد المكلف) وما حديث (إنما الأعمال بالنية) عنا ببعيد، والحديث شهير سبب وروده وهو مهاجر أم قيس، الذي هاجر من أجل الزواج من امرأة تدعى أم قيس، فجاء هذا الحديث في بيان مقاصد المكلف وبيان ترتب الأعمال على وفقها.

فالشاهد عندنا أن الحديث لم يسق لأجل بيان قصد مهاجر أم قيس أصالة، وإنما لبيان أن اعتبار نيات المكلفين في الأعمال أصل معتبر في الشريعة، وإذا كان ذلك مقصودا بالأصالة -أي بيان قصد مهاجر أم قيس- لما كان حديثا عاما في الفقه والمقاصد.

(1) المصطلح الأصولي: فريد الأنصاري: 416

يقول ابن دقيق العيد في شرحه على عمدة الأحكام: (ومعنى الحديث وحكمه يتناول الجميع، غير أن السبب يقتضي: أن المراد بالحديث الهجرة من مكة إلى المدينة؛ لأنهم نقلوا أن رجلا هاجر من مكة إلى المدينة، لا يريد بذلك فضيلة الهجرة وإنما هاجر ليتزوج امرأة تسمى أم قيس)⁽¹⁾

فواضح من كلام ابن دقيق رحمه الله أن الحديث عام في بابه، كما جاء عن ابن العربي في نص سابق، ولذلك جعل بعض العلماء هذا الحديث، قاعدة فقهية، ومنهم من جعله قاعدة مقصدية، ومنهم من جعله كلية شرعية لاتساع أبوابه ومجالات أعماله.

وهذا لا يعني أن نيات المكلفين لا دخل لها في تعريف مقاصد المكلف بل هي ركن في التعريف بحيث إذا سقطت من التعريف فسد التعريف، فكأن التعريف مكون من ركنين أساسيين، أولهما النية، والثاني اعتبار هذه النية، وإنما كان أصل الاعتبار هو المقدم في التعريف لما له من وظيفة تشريعية هامة.

وأما قولنا: في التكليف: وذلك للجمع بين ثنائية القصد والعمل عند أبي إسحاق، إذ لا تعقل نية وقصد دون عمل، والأمر لا يخلو أن يكون فعلا أو تركا، وفي كلا الحالتين يلزم القصد والنية، ولا يجوز عقلا فعل دون قصد إلا في حكم الناسي والمخطئ والنائم والغافل والمجنون، وكل هؤلاء معروفة أحكامهم في الشريعة.

وقد يستشكل البعض رجوع العمل إلى علم المقاصد، ودفع هذا الاستشكال يكون ببيان علاقته القوية بقصد المكلف وقصد الشارع معا، وذلك بأن قصد المكلف لا بد وأن يرتبط بالعمل؛ (فعلا أو تركا)، إذ لا يمكن أن يخلو قصد من عمل، اللهم إلا أن لا يصل إلى درجة الحزم والعزم على الفعل، ومع ذلك فإن كان القصد إلى فعل حسنة كتبت له حسنة، وإن كان القصد إلى سيئة ولم يفعلها كتبت له حسنة²، مما يدل دلالة قوية على ضعف انفكاك القصد عن العمل.

(1) إحكام الأحكام شرح عمدة الأحكام: 62/1

² تأمل قول المعصوم عليه الصلاة والسلام: (مَنْ هَمَّ بِحَسَنَةٍ فَلَمْ يَعْمَلْهَا كُتِبَتْ لَهُ حَسَنَةٌ، وَمَنْ هَمَّ بِحَسَنَةٍ فَعَمِلَهَا كُتِبَتْ لَهُ عَشْرًا إِلَى سَبْعِمِائَةٍ ضِعْفٍ، وَمَنْ هَمَّ بِسَيِّئَةٍ فَلَمْ يَعْمَلْهَا لَمْ تُكْتَبْ، وَإِنْ عَمِلَهَا كُتِبَتْ). صحيح البخاري، باب: من هم بحسنة أو بسيئة، حديث رقم:

والأمر كما يجري في الأعمال التكليفية الفقهية، يجري في الأعمال القلبية الإعتقادية، فالتوحيد عمل بل هو رأس الأعمال كلها ولا يعرف إلا بالقصد وهو مما قد يظهر وقد يخفى، والنفاق أيضا عمل قلبي وهو أيضا مما قد يظهر وقد يخفى، فاتضح بهذا أن هنالك علاقة قوية بين القصد والعمل لا تنفك إلا في جزئيات قليلة كمسألة السهو والخطأ والنسيان. وهذه استثناءات لها أحكامها مبسطة في كتب الفقه.

وأما عن علاقة فعل المكلف بقصد الشارع فهي الأخرى واضحة؛ وذلك بأن من مقاصد الشارع في التشريع حصول الامتثال من المكلف، وهذا الامتثال لا يكون إلا بموافقة القصد والعمل معا، فدخل بهذا عمل المكلف في البحث المقاصدي وصار من جملة مباحث المقاصد قال الشاطبي موضحا هذا المعنى: (فإن قصد الشارع بالأمر والنهي الامتثال، فإذا لم يمتثل؛ فقد خولف قصده، ولا يعارض المخالفة موافقة القصد الباعث على العمل؛ لأنه لم يحصل قصد الشارع في ذلك العمل على وجهه، ولا طابق القصد العمل؛ فصار المجموع مخالفا كما لو خولف فيهما معا؛ فلا يحصل الامتثال)¹

فإذن لا بد من موافقة العمل لقصد الشارع، مما يعني رجوع العمل إلى مقاصد الشارع، وبهذا يكون العمل آخذا بطرفي موضوع العلم معا، قصد المكلف من جهة وقصد الشارع من جهة أخرى، ولهذا السبب كان احتفاء الشاطبي بالعمل إضافة إلى القصد ضمن نظرية المقاصد.

هذا وقد قسم أبو إسحاق الشاطبي رحمه الله بناء على الأصل الاعتباري المشار إليه في التعريف علاقة القصد بالفعل، تقيسما بديعا لم يسبق إليه، فانتظمت له هذه العلاقة في أربعة أقسام قال فيها: (فاعل الفعل أو تاركه؛ إما أن يكون فعله أو تركه موافقا أو مخالفا، وعلى كلا التقديرين إما أن يكون قصده موافقة الشارع أو مخالفته؛ فالجميع أربعة أقسام:

القسم الأول: أن يكون موافقا وقصده الموافقة؛ كالصلاة، والصيام، والصدقة، والحج وغيرها، يقصد بها امتثال أمر الله تعالى، وأداء ما وجب عليه أو ندب إليه، وكذلك ترك الزنى والخمر وسائر المنكرات، يقصد بذلك الامتثال؛ فلا إشكال في صحة هذا العمل.

¹ م: 42/3

القسم الثاني: أن يكون مخالفا وقصده المخالفة؛ كترك الواجبات وفعل المحرمات قاصدا لذلك؛ فهذا أيضا ظاهر الحكم.

القسم الثالث: أن يكون الفعل أو الترك موافقا وقصده المخالفة، وهو ضربان:

الضرب الأول: أن لا يعلم بكون الفعل أو الترك موافقا كشارب الجلاب ظانا أنه خمر، وحكم هذا القسم عند أبي إسحاق بعد تدقيق النظر أنه أخذ بطرف الموافقة والمخالفة فإنه وإن كان مخالفا في القصد قد وافق في نفس العمل، فإذا نظرنا إلى فعله أو تركه وجدناه لم تقع به مفسدة ولا فأتت به مصلحة، وإذا نظرنا إلى قصده وجدناه منتهكا حرمة الأمر والنهي؛ فهو عاص في مجرد القصد غير عاص بمجرد العمل، وتحقيقه أنه آثم من جهة حق الله، غير آثم من جهة حق الآدمي، كالغاصب لما يظن أنه متاع المغصوب منه، فإذا هو متاع الغاصب نفسه؛ فلا طلب عليه لمن قصد الغصب منه؛ وعليه الطلب من جهة حرمة الأمر والنهي، والقاعدة أن كل تكليف مشتمل على حق الله وحق العبد.⁽¹⁾

والضرب الثاني: أن يكون الفعل أو الترك موافقا إلا أنه عالم بالموافقة، ومع ذلك فقصده المخالفة، ومثاله أن يصلي رياء لينال دنيا أو تعظيما عند الناس، أو ليدراً عن نفسه القتل وما أشبه ذلك؛ فهذا القسم أشد من الذي قبله، وحاصله أن هذا العامل قد جعل الموضوعات الشرعية التي جعلت مقاصد، وسائل لأمر أخرى لم يقصد الشارع جعلها لها؛ فيدخل تحته النفاق والرياء والحيل على أحكام الله تعالى، وذلك كله باطل؛ لأن القصد مخالف لقصد الشارع عينا؛ فلا يصح جملة.

القسم الرابع: أن يكون الفعل أو الترك مخالفا والقصد موافقا؛ فهو أيضا ضربان:

أحدهما: أن يكون مع العلم بالمخالفة، وهو معنى الابتداع في الدين كإنشاء العبادات.

والآخر: أن يكون مع الجهل بذلك، وهذا القسم مشكل جدا عند الشاطبي وقد مال إلى تغليب

جهة القصد مع المخالفة مادام المكلف لم يقصد انتهاك حرمة الأحكام.⁽²⁾

(1) م: 36/3

(2) م: 34/3-52

وعلى هذا الأساس يكون أبو إسحاق رحمه الله قد أتى على جميع وجوه القسمة العقلية الممكنة لنيات المكلفين ومقاصدهم في أعمالهم وتروكهم، فأحصاها وضبطها، ثم بين أحكامها بما يمكن أن نجعلها قواعد أربع كبرى لنيات المكلفين وأعمالهم.

وإذا تأملت القواعد المذكورة في كتاب الأدلة المتعلقة بمقاصد المكلف وأعمالهم وجدت أنها ترجع إلى هذه الأصول الأربعة المذكورة لا تخرج عنها.

ومن القواعد الكبرى التي ترجع إلى هذا التقسيم قاعدة الذرائع ومنع الحيل ولذلك كانت المسألة الخامسة في سد الذرائع والمسألة العاشرة في منع الحيل من قسم مقاصد المكلف.

وهاتان القاعدتان يتجاذهما أصلان عند الشاطبي، الأصل الأول وهو (مقاصد المكلف) بما هو مفهوم كلي كما ذكرنا لا بما هو نيات جزئية، والأصل الثاني (أصل المآل)، ولذلك ذكرهما الشاطبي رحمه الله في السياقين معا من كتاب الموافقات؛ فكان السياق الأول في كتاب المقاصد تحت أصل (قصد المكلف) والثاني في كتاب الاجتهاد تحت أصل (المآل).

وذلك بأن الأول يتعلق به طرف الابتداء والثاني يتعلق به طرف الانتهاء، فيكون حكم المجتهد بناء على هذين الأصلين أعني (قصد المكلف والمآل معا) فيحكم على النيات والأعمال بما يغلب على ظنه أنها تفضي إليه من المصالح والمفاسد، فيجمع بين الحال والمآل، وهذا نظر عجيب وفقه ثاقب من أبي إسحاق رحمه الله تعالى.

قال في الموافقات: (النظر في مآلات الأفعال معتبر مقصود شرعا كانت الأفعال موافقة أو مخالفة، وذلك أن المجتهد لا يحكم على فعل من الأفعال الصادرة عن المكلفين بالإقدام أو بالإحجام إلا بعد نظره إلى ما يؤول إليه ذلك الفعل، مشروعا لمصلحة فيه تستجلب، أو لمفسدة تدرأ، ولكن له مآل على خلاف ما قصد فيه، وقد يكون غير مشروع لمفسدة تنشأ عنه أو مصلحة تندفع به، ولكن له مآل على خلاف ذلك، فإذا أطلق القول في الأول بالمشروعية، فربما أدى استجلاب المصلحة فيه إلى مفسدة تساوي المصلحة أو تزيد عليها، فيكون هذا مانعا من إطلاق القول بالمشروعية وكذلك إذا أطلق القول في الثاني بعدم المشروعية ربما أدى استدفاع المفسدة إلى مفسدة تساوي أو تزيد، فلا

يصح إطلاق القول بعدم المشروعية وهو مجال للمجتهد صعب المورد، إلا أنه عذب المذاق محمود الغب، جار على مقاصد الشريعة⁽¹⁾

فانظر كيف جمع أبو إسحاق رحمه الله بين ثنائية القصد والعمل من حيث الحال والمصلحة والمفسدة من حيث المأل.

هذا ولما كانت مقاصد المكلف تقوم على ثنائية القصد والعمل كما ذكرنا، جمع الشاطبي تحت هذا الأصل بين قاعدة سد الذرائع ومنع الحيل، فالأول متعلق ابتداء بالأعمال والأفعال لا بالمقاصد والنيات، والثاني متعلق بالنيات ابتداء لا بالأعمال لأن العمل موافق من حيث الظاهر.

فانظر مثلاً إلى استدلالهم على قاعدة الذرائع بقوله تعالى: ﴿وَلَا تَسُبُّوا الَّذِينَ يَدْعُونَ مِن دُونِ اللَّهِ فَيَسُبُّوا اللَّهَ عَدْوًا بِغَيْرِ عِلْمٍ﴾⁽²⁾ وقوله تعالى: ﴿يَتَأْتِيهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا لَا تَقُولُوا رَاعِنَا وَقُولُوا نَنْظُرْنَا وَاسْمَعُوا وَلِلْكَاهِنِينَ عَذَابٌ أَلِيمٌ﴾⁽³⁾

فهاتان الآيتان الكريمتان اللتان تعدان الأصل المتين في قطعية سد الذرائع، ليس فيهما خطاب متوجه إلى تصحيح نيات المكلفين، لأن الله تعالى يعلم أن صحابة رسوله عليه السلام صادقوا النية في سبهم أصنام الذين يدعون من دون الله، ولا يقصدون بقولهم راعنا تعيير رسول الله صلى الله عليه وسلم والانتقاص منه، فجاء الخطاب متوجهاً إلى تقويم الأفعال لأنها ذريعة إلى أن يسب بها غيرهم الله تعالى، وأن ينتقص بها المنافقون من رسول الله صلى الله عليه وسلم.

وأما قاعدة الحيل فلما كان ظاهر الأفعال فيها موافقة الشرع، غير أن النية مخالفة له؛ كتكاح المحلل كان الخطاب متوجهاً لتصحيح النيات والمقاصد ابتداء، وهكذا جمع أبو إسحاق رحمه الله بين

(1) م: 178/5

(2) سورة الأنعام: 109

(3) سورة البقرة: 103

(4) قال الإمام الشوكاني في تفسير هذه الآية (قوله: راعنا راقبنا، واحفظنا، وصيغة المفاعلة تدل على أن معنى راعنا: ارعنا ونرعاك، واحفظنا ونحفظك، وارقبنا ونرقبك ويجوز أن يكون من أرعنا سمعك، أي: فرغه لكلامنا، وجه النبي عن ذلك أن هذا اللفظ كان بلسان اليهود سباً قيل: إنه في لغتهم بمعنى اسمع لا سمعت وقيل: غير ذلك، فلما سمعوا المسلمين يقولون للنبي صلى الله عليه وسلم راعنا طلباً منه أن يراعيهم من المراعاة اغتنموا الفرصة، وكانوا يقولون للنبي صلى الله عليه وسلم كذلك مظهرين أنهم يريدون المعنى العربي، مبطلين أنهم يقصدون السب الذي معنى هذا اللفظ في لغتهم) (فتح القدير: 145/1)

منع الحيل والذرائع؛ أو قل بين القصد والعمل، مسترشدا بأصل المآل، إذ مآل الصورة الأولى حصول مفسدة سب الله تعالى، ومآل الصورة الثانية حصول مفسدة انتهاك حرمة الشرع بالتحيل على أحكامه.⁽¹⁾

فأنت ترى أن القاعدتين معا لم تخرجا عن الأصول الأربعة المذكورة سابقا؛ فسد الذرائع يرجع إلى قسم القصد الموافق والعمل المخالف مآلا⁽²⁾، ومنع الحيل يرجع إلى قسم العمل الموافق (ظاهرا) مع القصد المخالف.

وأما قولنا: سواء كانت موافقة أم مخالفة: فهذا بيان لخاصة التعريف، وهو أن هذه النوايا والأعمال قد تصلح كما قد تطلع، وقد تحسن كما قد تقبح، والأمران معا معتبران عند الشارع؛ فالشارع لا يعتبر النية الصالحة دون الطالحة، أو العمل الموافق دون المخالف، وإنما يعتبر النيات والأعمال معا على عمومهما.

وقد مثل له الشاطبي بالسجود لله والسجود للصنم، فالقصد إلى السجود لله نية حسنة وهي معتبرة، والقصد إلى السجود للصنم نية قبيحة وهي معتبرة أيضا، وقد مر معنا أيضا أن العمل الموافق والعمل المخالف كل معتبر عند الشارع، ومعنى الاعتبار هنا، النظر إلى هذه النيات والأعمال بالموازين الشرعية وتنزيلها على وفقها صحة وبطلاناً، ولعل هذا الأمر ما سيتضح جليا في تعريف (المقاصد) بما هو نظرية متكاملة تجمع بين قصد الشارع وقصد المكلف، وذلك في مبدأ الحد الموالي.

(1) ما أجمل ما كتبه الدكتور فريد الأنصاري حول أصل المآل وما انبنى عليه من القواعد الأربع تعريفا وتفسيرا وتحليلا وتبسيطا فليراجع في موضعه (المصطلح الأصولي: 413) ففيه الغنية بإذن الله، ولأستاذنا الدكتور عمر جديّة دراسة واسعة ومستوعبة حول أصل المآل بعنوان: (أصل اعتبار المآل بين النظرية والتطبيق) فقد تعرض فيها لأصل المآل بتفصيل طريف على مستوى التنظير، وعلى مستوى التنزيل.

وإنما حديثنا هاهنا في المتن عن هذين القاعدتين باعتبارهما متفرعتين عن أصل (مقاصد المكلف) لا باعتبارهما متفرعتين عن (أصل المآل) وإن كان هذا لا يناقض ذلك، ولذلك جاء حديثنا عن أصل المآل بالعرض لا بالذات، في هذا السياق.

(2) قد يجتمع في صورة سد الذرائع مخالفة القصد والعمل معا كالحافر بئرا بقصد أن يقع فيه الناس، والبائع عنبا لمعصرها خمرا مع علمه بذلك وقصده، وغير ذلك من الصور، فيكون هذا أكد في المنع كما قرر أبو إسحاق رحمه الله.

الفصل الخامس: في الحد

المبحث الأول: في تعريف الشاطبي للمقاصد

المقصود من هذا المبحث هو تحرير إشكال طرحه الكثير من الباحثين، وهو هل عرف الشاطبي المقاصد؟ ثم إذا كان قد عرفها فبأي أنواع الحد عرف؟ فنقول وبالله التوفيق:

ذهب الدكتور أحمد الريسوني حفظه الله إلى أن الشاطبي لم يعرف المقاصد معللاً ذلك أن الشاطبي إنما كتب كتابه لمن كان ريان من علم الشريعة أصولها وفروعها، قال حفظه الله:

(أما شيخ المقاصد، أبو إسحاق الشاطبي، فإنه لم يحرص على إعطاء حد وتعريف للمقاصد الشرعية، ولعله اعتبر الأمر واضحاً، ويزداد وضوحاً بما لا مزيد عليه بقراءة كتابه المخصص للمقاصد من "الموافقات" ولعل ما زهده في تعريف المقاصد كونه كتب كتابه للعلماء، بل للراشخين في علوم الشريعة. وقد نبه على ذلك صراحة بقوله: "لا يسمح للناظر في هذا الكتاب أن ينظر فيه نظر مفيد أو مستفيد، حتى يكون ريان من علم الشريعة أصولها وفروعها، منقولها ومعقولها، غير مخلد إلى التقليد والتعصب للمذهب" ومن كان هذا شأنه، فليس بحاجة إلى إعطائه تعريفاً لمعنى مقاصد الشريعة، خاصة وأن المصطلح مستعمل ورائج قبل الشاطبي بقرون)¹

وهذا التوجيه لنصوص الموافقات من أستاذنا الفاضل نراه بعيداً عن قصد الشاطبي، وذلك لأننا إن سلمنا بكون الشاطبي لم يكتب كتابه إلا لمن كان ريان من علم الشريعة أصولها وفروعها، وكان هذا سبباً في عدم وضعه الحدود والتعاريف، لما عرف العموم والخصوص، والرخصة والعزيمة، والإحكام والتشابه، والناسخ والمنسوخ، والضروريات والحاجيات والتحسينيات، ولما عرف الاجتهاد في موضعين، ولما عرف الاستحسان والذرائع، والتكملة، ولما عرف العشرات من المصطلحات، فإذا صح ما تفضل به الدكتور أحمد الريسوني لزم عنه أن لا يعرف الإمام الشاطبي مصطلحاً من المصطلحات، والواقع خلاف ذلك.

¹ نظرية المقاصد: 5

هذا وجه. ووجه آخر وهو نكتة الموضع؛ وذلك أنا نرى أن كلام الإمام الشاطبي هذا قد فهم على غير وجهه الصحيح فإنه إذا ثبت أن الإمام الشاطبي قال: (لا يسمح للناظر في هذا الكتاب أن ينظر فيه نظر مفيد أو مستفيد؛ حتى يكون ريان من علم الشريعة، أصولها وفروعها، منقولها ومعقولها، غير مخلد إلى التقليد والتعصب للمذهب، فإنه إن كان هكذا؛ خيف عليه أن ينقلب عليه ما أودع فيه فتنة بالعرض، وإن كان حكمة بالذات، والله الموفق للصواب)¹

فإنه ثبت أيضا أنه قال: (وشجع القلب الجبان، وجاء الحق فوصل أسبابه وزهق الباطل فبان، فأورد من أحاديثه الصحاح الحسان، وفوائده الغريبة البرهان، وبدائعه الباهرة للأذهان؛ ما يعجز عن تفصيل بعض أسرار العقل، ويقصر عن بث معشاره اللسان، إيرادا يميز المشهور من الشاذ، ويحقق مراتب العوام والخواص والجماهير والأفذاذ، ويوفي حق المقلد والمجتهد والسالك والمربي والتلميذ والأستاذ، على مقاديرهم في الغباوة والذكاء والتواني والاجتهاد والقصور والنفاد، وينزل كلا منهم منزلته حيث حل، ويبصره في مقامه الخاص به بما دق وجل، ويحمله فيه على الوسط الذي هو مجال العدل والاعتدال، ويأخذ بالمختلفين على طريق مستقيم بين الاستصعاد والاستنزال؛ ليخرجوا من انحرافي التشدد والانحلال، وطرفي التناقض والمحال؛ فله الحمد كما يجب لجلاله، وله الشكر على جميل إنعامه وجزيل إفضاله)²

يقول محقق الموافقات الشيخ مشهور آل سلمان: (فهو يريد أن يقول: إن كتابه هذا قد اتخذ سبيلا وسطا، لا إفراط فيه ولا تفريط، وإنما هو الاعتدال الذي اتسم به الإسلام، والذي ينأى بأهله عن الشدة والعسر والانحلال والتميع إلى السماحة واليسر، ثم هو إلى ذلك مشبع بهم العقول إلى المعرفة، وواجد كل طالب طلبته على قدر مستواه الذهني، وطاقته العقلية، وجهده في الطلب، وأنه قد وضعه على طريقة مثلى؛ فهو مع سهولته ويسره عسير المنال، لا تستطيع العقول النافذة أن تكشف عن كل ما فيه، ولا الألسنة الفصيحة أن تترجم عن أقل ما حواه)³

¹ م: 124/1

² م: 9/1

³ م: مقدمة المحقق: 26

فأنت ترى أنه يقول في أواخر المقدمة التاسعة أنه لا يسمح للناظر في كتابه نظر مفيد أو مستفيد حتى يكون ريان من علم الشريعة، ويقول في خطبة الكتاب أنه كتب كتابه للعوام والخواص، وللأستاذ والتلميذ والمقلد والمجتهد (...) فهو في سياق يقول إنه كتب كتابه للعوام والخواص وهذا في سياق عام، وفي سياق آخر يقول إنه كتب كتابه للخواص دون العوام، وهذا في سياق خاص. وقد قرر الشاطبي نفسه صاحب هذا الكلام قاعدة بديعة في التعامل مع العام والخاص مفادها: أن أخذ الدليل العام دون مخصصه أو الخاص دون عامه هو عين المتشابه، وأن أخذ العام مع مخصصه، والخاص مع عامه هو الدليل المحكم.¹

وإذا أنت قرأت كل كلام في سياقه تبين لك وجه الجمع بينهما، فالكلام الذي هو في خطبة الكتاب يقصد به صاحبه أن في (الموافقات) من القواعد والمعاني ما يمكن أن يستفيد منها الجميع بحسب درجة فهمه ورتبة علمه، وأما السياق الثاني فهو يتحدث فيه عن خواص الناس وهم الذين يريدون أن يصلوا إلى الرتبة الاجتهادية، وأن ينظروا في هذا الكتاب باعتباره كتاب أصول يعينهم على استنباط الأحكام، وتحقيق المناطات، وصناعة الفتاوى؛ فهؤلاء لا يسمح لهم النظر في هذا الكتاب حقاً، حتى يتشربوا أصول الشريعة وفروعها لأن كتابه أساساً إنما هو ثمرة رجل تشرب أصول الشريعة وفروعها.

ولكل ما سبق فإننا نرى أن هنالك ضرباً من المغالاة في الاستشهاد بهذا المقطع من كلام الشاطبي، بل إننا نرى أن تحقيق مناطه لم يكن حيث ينبغي أن يكون، لأنه فهم مجرداً عن سياقه، وبغير رده إلى عامه، وإلا صار كتاب الموافقات محرماً على جميع الناس وليس فقط على عوامهم إلا على خواص الخواص وما أقلهم!

وكل هذا إذا كنا نتحدث عن التعريف بالحد بالمعنى الذي سبق تحديده في تمهيد هذا البحث أما إذا كنا نتحدث عن التعريف بالتقسيم فقد ذكر الدكتور فريد الأنصاري رحمه الله تعالى فقد أن الشاطبي عرف المقاصد بالتقسيم بقوله: (المقاصد لا تعدو ثلاثة أقسام: أحدها أن تكون ضرورية، والثاني أن تكون حاجية، والثالث أن تكون تحسينية)⁽²⁾ مشيراً بعد ذلك أنه لا يجد في كتاب الموافقات

¹ راجع هذه القاعدة في مبحث المكم والكتشابه، م: 305/3

(2) م: 17/2

رسماً لمصطلح المقاصد غير هذا التقسيم.⁽¹⁾ على الرغم من أن الشاطبي كما ذكر هذا التقسيم ذكره غيره مما هو أوعب وأجمع منه وأعني قوله: (والمقاصد التي ينظر فيها قسماً، أحدها يرجع إلى قصد الشارع، والآخر يرجع إلى قصد المكلف)²

ولا أرى لهذا الحصر الذي ذكره رحمه الله في هذا التقسيم الخاص إلا وجهين من التأويل:

الأول: أنه أغفل هذا التعريف بالتقسيم الذي ذكره الشاطبي في بداية كتاب المقاصد وليس ذلك مستبعداً.

والثاني: أنه لم يعتبر ما نقلناه عن الشاطبي في بداية كتاب المقاصد تعريفاً بالتقسيم، وهذا ما نستبعده كثيراً خاصة وأن السياق يوضح أنه تعريف بالتقسيم، فلم يبق إلا التأويل الأول.

فإذا أردنا تحقيق شروط الحد على كلا التعريفين، وجدنا أن هذا التقسيم الذي ذكره رحمه الله: (ضروريات وحاجيات وتحسينيات) باعتباره تعريفاً للمقاصد أخص من الذي ذكرنا، ومعلوم لدى المشتغلين بالحدود والتعريفات أن التعريف بالأعم مقدم على التعريف بالأخص⁽³⁾، لأن في التعريف بالأعم استيعاب جمهور الجزئيات، في حين إن التعريف بالأخص تعريف بنوع واحد أو بعض أنواع اللفظ المعرف لا كله، ومن ثم إقصاء بعض الجزئيات الداخلة في ماهية المحدود.

وذلك لأن التعريف بالأخص يمنع دخول بعض أفراد الجنس المعرف⁽⁴⁾ فيه، بسبب تعريفه ببعض أنواعه فقط، وأعني بذلك جزءاً من القصد الابتدائي وهو الذي تحدث فيه الشاطبي عن هذه التقسيمات وهي: المصالح الضرورية والحاجية والتحسينية، والمصالح الدنيوية والأخروية، وهذا تعريف الدكتور فريد الأنصاري رحمه الله، وهو تعريف لا يطرد بحيث يجمع كل أنواع المقاصد، فأين ندخل القصد الإفهامي والقصد التكليفي والقصد التعبدية، وقصد المكلف، على مقتضى التقسيم الذي ذكره رحمه الله تعالى رحمة واسعة؟ فالأصوب إذن تقسيم المقاصد إلى (قصد الشارع وقصد المكلف) هو التعريف بالتقسيم المختار، لأنه جامع مانع.

(1) ن. المصطلح الأصولي: 224

² م: 8/2

(3) أنظر هذا الشرط باعتباره أحد شروط التعريف في: (ضوابط المعرفة)، الميداني: 60

(4) الجنس المعرف هنا: المقاصد

ومع أن الشاطبي رحمه الله عرف المقاصد بالتقسيم رسماً، بيد أن هذا التقسيم لم يسق بقصد التعريف أصالة وإنما سيق لبيان أنواع المقاصد ابتداءً، وحصر موضوع الفن، لتفصيل القول فيها وهو ما صنعه بعد ذلك مباشرة رحمه الله.

وإذا كان ذلك كذلك فإن المهمة المنوطة بنا ونحن نتحدث عن الحد هو رسم (المقاصد) عند الشاطبي رسماً تاماً، أو ناقصاً، حتى تتميز في أذهان القراء تصوراً، وذلك أمر يحتاج استقراء تاماً، ومسحاً شاملاً لتراث الشاطبي وذلك في:

المبحث الثاني: في تعريف المقاصد عند الشاطبي

المقاصد عند الشاطبي: أصول كلية تقوم على اعتبار إرادة الشارع في نيات المكلفين وأعمالهم والحكم عليها صحة أو بطلانها.

وبيان التعريف: أن المقاصد عند الشاطبي نظرية⁽¹⁾ كلية نسقية تقوم على ركنين أساسيين وهما قصد الشارع وقصد المكلف، والمقاصد عند الشاطبي ليست هي نتيجة عملية حسابية رياضية (مقاصد الشارع + مقاصد المكلف = المقاصد). بل هي أعقد من ذلك لأنها نظرية ونسق كلي تقوم على خاصة (الاعتبارية) كما سيأتي، والاعتبارية تتنافى مع مطلق الإضافة والجمع الحسابي.

وذلك بأن الشاطبي إذ يقول في كتاب المقاصد: (والمقاصد التي ينظر فيها قسمان أحدها ما يرجع إلى قصد الشارع والثاني ما يرجع إلى قصد المكلف)⁽²⁾ لا يعني بما هي مجموع إضافي، ولكن بما هي نظرية مركبة تقوم على أعمال هذا في ذاك وإرجاع ذاك إلى هذا.

فهو إذ يؤصل لمقاصد الشارع يستحضر مقاصد المكلف، وإذ يؤصل لمقاصد المكلف يستحضر مقاصد الشارع، لينسج لنا من خلال كل ذلك نظرية المقاصد، كما هي في كتاب المقاصد مأصلة، وفي غيره مفعلة، وإليك بيان التعريف جزءا ليزداد وضوحا وبيانا.

فأما قولنا: أصول كلية: وذلك لأن المقاصد عند الشاطبي لا تكون إلا أصولا كلية سواء تعلق الأمر بمقاصد الشارع أم بمقاصد المكلف.

ولا تكون المقاصد أصولا كلية إلا إذا جمعت شروطا ثلاثة، هي شروط وخواص الكليات الشرعية عند الشاطبي، وهي: (الاطراد والثبات والحاكمية)، وهي التي تحقق قطعية مقاصده.

وهذه الخواص الثلاث هي خواص الكليات العقلية لأن الكليات الشرعية والتي منها مقاصد الشريعة تضاهي الكليات العقلية وتساويها إذ (الوضعيات قد تجاري العقلية في إفادة العلم القطعي، وعلم الشريعة من جملتها؛ إذ العلم بها مستفاد من الاستقراء التام الناظم لأشتات أفرادها، حتى تصير

(1) راجع معنى النظرية، ونظرية المقاصد، عند الدكتور أحمد الريسوني من خلال كتابه: (نظرية المقاصد عند الشاطبي).

(2) م: 7/2

في العقل مجموعة في كليات مطردة، عامة، ثابتة غير زائلة ولا متبدلة، وحاكمة غير محكوم عليها، وهذه خواص الكليات العقلية.

وأيضاً؛ فإن الكليات العقلية مقتبسة من الوجود، وهو أمر وضعي لا عقلي؛ فاستوت مع الكليات الشرعية بهذا الاعتبار، وارتفع الفرق بينهما.

فإذا لهذا القسم خواص ثلاث، بهن يمتاز عن غيره:

إحداها: العموم والاطراد؛ فلذلك جرت الأحكام الشرعية في أفعال المكلفين على الإطلاق، وإن كانت أحادها الخاصة لا تتناهي؛ فلا عمل يفرض، ولا حركة ولا سكون يدعى، إلا والشرعية عليه حاكمة أفراداً وتركيباً، وهو معنى كونها عامة، وإن فرض في نصوصها أو معقولها خصوص ما؛ فهو راجع إلى عموم؛ كالعرايا، وضرب الدية على العاقلة، والقراض، والمساقاة، والصاع في المصرة، وأشباه ذلك؛ فإنها راجعة إلى أصول حاجية أو تحسينية أو ما يكملها، وهي أمور عامة؛ فلا خاص في الظاهر إلا وهو عام في الحقيقة، والاعتبار في أبواب الفقه يبين ذلك.

والثانية: الثبوت من غير زوال؛ فلذلك لا تجد فيها بعد كمالها نسخاً، ولا تخصيصاً لعمومها، ولا تقييداً لإطلاقها، ولا رفعاً لحكم من أحكامها، لا بحسب عموم المكلفين، ولا بحسب خصوص بعضهم، ولا بحسب زمان دون زمان، ولا حال دون حال، بل ما أثبت سبباً؛ فهو سبب أبداً لا يرتفع، وما كان شرطاً؛ فهو أبداً شرط، وما كان واجباً؛ فهو واجب أبداً، أو مندوباً فمندوب، وهكذا جميع الأحكام؛ فلا زوال لها ولا تبدل، ولو فرض بقاء التكليف إلى غير نهاية؛ لكانت أحكامها كذلك.

والثالثة: كون العلم حاكماً لا محكوماً عليه بمعنى كونه مفيداً لعمل يترتب عليه مما يليق به؛ فلذلك انحصرت علوم الشريعة فيما يفيد العمل، أو يصوب نحوه، لا زائد على ذلك، ولا تجد في العمل أبداً ما هو حاكم على الشريعة، وإلا انقلب كونها حاكمة إلى كونها محكوماً عليها، وهكذا سائر ما يعد من أنواع العلوم (...). لأنه إن صح في العقول -دون إفادته العمل- لم يستفد به فائدة حاضرة، غير مجرد راحت النفوس، فاستوى مع سائر ما يتفرج به، وإن لم يصح فأحرى في الاطراح، كمباحث السوفسطائيين ومن نحا نحوهم⁽¹⁾ فلا بد إذن أن تفيد عملاً.

(1) م: 110-109-108/1

والحاكمية عند الشاطبي تأتي بمعنيين متكاملين: الأول: هذا الذي ذكر وهو معنى يقابل المسائل العارية وهي: (كل مسألة مرسومة في أصول الفقه لا ينبي عليها فروع فقهية، أو آداب شرعية، أو لا تكون عوناً في ذلك)⁽¹⁾

والثاني: كون هذه المقاصد حاكمة على غيرها لا محكومة بها: بمعنى أن كل واقعة وقعت ترد إلى الشريعة فإن وافقتها صحت وإن خالفها بطلت وردت ومن ذلك نيات المكلفين وأعمالهم على ما سيأتي في النظرية.

وهي بهذا المعنى راجعة إلى الاطراد والثبات، إذ لما كانت ثابتة كلية، عامة قطعية ومطردة، كانت حاكمة على غيرها غير محكومة بها، إذ لا يمكن أن يكون الجزئي حاكماً على الكلي، أو الظني حاكماً على القطعي، أو المتغير حاكماً على الثابت، أو المنسوخ حاكماً على الناسخ، إن هو إلا عين خلاف الدليل، وأما فرض تعارض الكليات فيما بينها فغير ممكن ولا وارد فلا فائدة ترجى من الجدل فيه.

فالذي يتلخص مما سبق أن حاكمية (قصد الشارع) هي ما اجتمع فيها شرطان: الأول أن تكون على خلاف المسائل العارية بمعنى أن تكون مما يترتب عليها عمل، والثاني أن تكون حاكمة على غيرها لا محكومة بها.

وهذه الخواص الثلاث عند أبي إسحاق الشاطبي لا يمكن أن يستغني عنها أصل من أصوله ولا مسألة من مسائله ولا قاعدة من قواعده. فهي باختصار خاصية الكتاب كله، ولكنها في معنى المقاصد أكد وأولى وذلك لأنه ثبت عند الشاطبي أن المقاصد الابتدائية هي أصل الأصول.

قال في الموافقات: (كون الشارع قاصداً للمحافظة على القواعد الثلاث: الضرورية، والحاجية والتحسينية، لا بد عليه من دليل يستند عليه، والمستند إليه في ذلك، إما أن يكون دليلاً ظنياً أو قطعياً، وكونه ظنياً باطل، مع أنه أصل من أصول الشريعة، بل هو أصل أصولها، وأصول الشريعة قطعية، حسبما تبين في موضعه، فأصول أصولها أولى أن تكون قطعية، ولو جاز إثباتها بالظن، لكانت الشريعة مظنونة أصلاً وفرعاً، وهذا باطل، فلا بد أن تكون قطعية، فأدلتها قطعية بلا بد)⁽²⁾

(1) م: 1/37

(2) م: 79/2

وقال في سياق آخر: (حفظ المقاصد التي بها يكون صلاح الدارين وهي: الضروريات، والحاجيات، والتحسينات، وما هو مكمل لها و متمم لأطرافها، وهي أصول الشريعة، وقد قام البرهان القطعي على اعتبارها، وسائر الفروع مستندة إليها؛ فلا إشكال في أنها علم أصيل، راسخ الأساس، ثابت الأركان.

وهذه نصوص مفصحة عن قطعية المقاصد الابتدائية عنده رحمه الله وهي الضروريات والحاجيات والتحسينات، والقطع إذا ثبت لهذه الأمور الثلاثة نحن نقطع أنه سار في كل المقاصد، ودليل الشاطبي في ذلك استقراء الشريعة، ودليلنا استقراء ذلك في الموافقات.

وهذه الخواص، كما أنها خواص الأصول كلها بما فيها المقاصد عند الشاطبي⁽¹⁾، تخرج ما لم يجمع هذه الشروط عن مسمى الأصول عنده، فهي أيضا خواص تخرج ما يطلقه ويسميه البعض مقاصد، وهي ليست مقاصد على شرط الشاطبي، فهذه الخواص تتميز المقاصد عند أبي إسحاق تميزا، وقد علمت بعد عرضها وبيانها أنه لا يمكن الحديث عن مقاصد خاصة أو ظنية، أو غير ذلك من المقاصد، بل المقاصد واحدة لا تتعدد، وهي كلية قطعية في كل الأحوال فإذا تخلفت خصيصة من تلك الخواص عن المقاصد لم تكن مقاصد في اصطلاح الشاطبي، فليتفطن في هذا السياق إلى مفهوم المقاصد عند الشاطبي وإلى مفهومها عند غيره.

فليس كل ما رجع إلى المقاصد الأربع يعتبر مقصدا عند الشاطبي، وإنما لا بد له أن يكون ثابتا مطردا حاكما غير محكوم عليه، وأما التفاصيل والجزئيات فإنما تعتبر من حيث هي خادمة للكلية، وكلياتها هي مقاصد الشريعة، والحديث عن المقاصد الجزئية عند الشاطبي إنما هو حديث عرضي لا حقيقي، كما يأتي الأصولي بأمثلة فقهية لبيان القاعدة الأصولية، مع أن الفقه لا دخل له في معنى الأصول، فكذلك تفاصيل الشريعة وحكمها الجزئية لا يؤتى بها إلا باعتبارها خادمة للمقصد الكلي، فالمقاصد الجزئية التي يؤتى بها لإثبات مقصد وضع الشريعة لمصالح العباد، ومقصد رفع الضرر والحر، ومقصد الإفهام، ومقصد رفع المشاق، ومقصد المحافظة على الضروريات والحاجيات والتحسينات، وغيرها من المقاصد الكلية.

(1) الأصول هنا بمعنى أصول الشريعة جملة لا بما هو أصول الفقه فقط وقد تطلق على أصول الدين. وتطلق على المقاصد جملة، وتطلق على الضروريات والحاجيات والتحسينات. راجع مرادفات (الأصول) عند الشاطبي في المصطلح الأصولي للدكتور فريد الأنصاري مصطلح الأصول: 270

فمثلا قوله صلى الله عليه وسلم في الحديث (لا ضرر ولا ضرار)⁽¹⁾ فهو من حيث الثبوت حديث ظني لا يرقى إلى مرتبة القطع، لأنه خبر آحاد، وكذلك هو من حيث دلالاته المقصدية والحكومية أعني نفي الضرر والضرار إذا اعتبرناه في خصوص هذا الحديث فقط، فقد يدخل التأويل، ومن ثم يجعله ظني الدلالة على معنى رفع الضرر.

وأما إذا أضفنا إليه قوله تعالى: ﴿وَلَا تَضَارُّوهُمْ وَلَا يَضُرُّوهُمْ لِيُضَيِّقُوا عَلَيْهِمْ﴾⁽²⁾ وقوله سبحانه: ﴿لَا تَضَارُّوْا وَلِدَهُ يَوْلِيْهَا وَلَا مَوْلُوْهُ لَّهُ يَوْلِيْهَا﴾⁽³⁾ وما ورد في الشريعة عموما كتابا وسنة من النهي عن التعدي على النفوس والأموال والأعراض، وعن الغصب والظلم، والجناية على النفس أو العقل أو النسل أو المال، صارت دلالة الحديث الجزئية بذاته، معنى كلياً قطعياً بغيره من جنس معناه ودلالته، لما احتفت به من قرائن استقرائية شكلت بمجموعها قاعدة قطعية وهي رفع الضرر والضرار أينما وجد ومتى وجد، وهذا من معاني المقاصد والأصول عند الشاطبي.

وأما قولنا: تقوم على اعتبار: وذلك أن المقاصد عند الشاطبي نظرية كاملة متكاملة، تقوم على خاصة (الاعتبارية) وهي خاصة الأصول الشرعية من دون استثناء، إذ الأصول إنما تأصلت استدلالاً واستنباطاً، عقلاً ونقلاً، لتعتبر وتعمل كما سبق في تعريف مقاصد المكلف.

وأما قولنا: مقاصد الشارع: فنعني بها المقاصد الأربعة المتحدث عنها بتفصيل في موضوع العلم وهي: (القصد الابتدائي، والقصد الإفهامي، والقصد التكليفي، والقصد التعبدية).

ودرءا لتوهم اتفاق مفهوم (المقاصد) عند الشاطبي مع مفهوم (مقاصد الشارع) كونهما مفهومًا واحداً، ومسميين لمعنى واحد، نقول: إن مقاصد الشارع عند الشاطبي هي الأمور الأربعة التي سبق بسطها وذكرها، وهي (المقاصد الابتدائية والإفهامية والتكليفية والامتنالية)، بحيث تكون عارية عن الحكم بها على مقاصد المكلف، فإذا حكمنا بها على مقاصد المكلف فقد اكتملت النظرية وهي مفهوم المقاصد. وهذا هو جوهر الفرق ما بين المقاصد ومقاصد الشارع عند الشاطبي.

(1) موطأ مالك، كتاب القضاء، باب القضاء في المرفق، 467/2، رقم الحديث: 2895

(2) سورة الطلاق: الآية: 6

(3) سورة البقرة: الآية: 231

فإذن: مقاصد الشارع هي الأنواع الأربعة والمقاصد هي الحكم بهذه الأنواع الأربعة على مقاصد المكلف وأعمالهم. والشاطبي لم يصرح بهذا الفرق الاصطلاحي، بل كان يتحدث في قصد الشارع عن قصد المكلف أحيانا كما نجد في (القصد الامتثالي) وفي قصد المكلف عن قصد الشارع، وإنما هو تمييز استنبطناه من خلال مزاولة كلامه في الموافقات وهو الذي يلخص معناه في مطلع كتاب المقاصد: (والمقاصد التي ينظر فيها قسمان: أحدها يرجع إلى قصد الشارع، والثاني يرجع إلى قصد المكلف). وهذا كلام يبين أن قصد الشارع غير المقاصد ، إذا لو كانت هي عينها لما كانت أحد أقسامها.

وللدكتور فريد الأنصاري رحمه الله في المصطلح الأصولي كلام جميل يساعدنا على بيان هذا المعنى يقول فيه: (فكان إذن استقراء (مقاصد الشارع) وهي أمور (معنوية)؛ لأنها الحكم لا مظنتها، وهي قد تظهر وقد تخفى، لمعنويتها، فنحت الشاطبي منها مقاييس-كانت مصدرا لقواعد شتى- هي المبادئ؛ أو الأصول الأربعة المفصلة في كتاب المقاصد من (الموافقات) أعني ما أسميه اختصارا (القصد الابتدائي) و(القصد الإلهامي) و(القصد التكليفي) و(القصد التعبدية) أو (الامتثالي). فكانت هي الأدوات الإجرائية التي سيضبط بها أبو إسحاق النيات البشرية، يحكم عليها بالصحة والبطلان، بالمفهوم المقاصدي الخاص بها فيكون منها (قصد موافق)، و(قصد مخالف) ويكون منها (قصد الحظ)، و(قصد التعبد)⁽¹⁾ وتلك هي نظرية المقاصد ملخصة في عبارات.

ودرءا لتوهم اتفاق تعريف (المقاصد) مع تعريف (مقاصد المكلف) عند أبي إسحاق الشاطبي، كونهما تعريفا واحدا لقيامهما معا على الأصل الاعتباري، نقول:

إن جوهر الفرق بينهما يكمن أساسا في كون مقاصد المكلف تقوم على اعتبار نيات المكلفين في التكليف، بينما المقاصد تقوم على اعتبار مقاصد الشارع في نيات المكلفين وأعمالهم، فالشاطبي إذ تحدث عن مقاصد المكلف فإن غرضه الأساس هو بيان اعتبار نيات المكلفين، وأن العمل بدون قصد لغو إذ (العمل إذا تعلق به القصد تعلق به الأحكام التكليفية، وإذا عري عن القصد لم يتعلق به شيء منها)⁽²⁾ وهذا الذي يشكل مفهوم مقاصد المكلف بنسبة كبيرة عنده رحمه الله، بينما المقاصد بما هي نظرية متكاملة فإنها تقوم على اعتبار كل مقاصد الشارع في مقاصد المكلفين وأعمالهم.

(1) المصطلح الأصولي: 153

(2) م: 9/3

فالشاطبي إذ يعرض لتقسيم القصد والعمل من حيث الموافقة والمخالفة يتحدث عن ذلك إجمالاً لأن قصده الأول بيان اعتبار النيات والأعمال معا في التشريع لما يترتب عن ذلك من الأحكام الشرعية أما الحكم عليهما (النيات والأعمال) تفصيلاً؛ صحة وبطلاناً، فلا يكون إلا بالجمع بين القسمين معاً؛ أعني مقاصد الشارع ومقاصد المكلف، وهو واضح في قسم (قصد المكلف) أوضح في نظرية (المقاصد) جملة وهو فرق دقيق فتنبه إليه، وهذا ما نعينه بدرء التوافق بين التعريفين.

وقولنا: في نيات المكلفين وأعمالهم: وذلك للجمع بين ثنائية القصد والعمل، كما سبقت الإشارة في تعريف مقاصد المكلف، فتكون مقاصد الشارع الأربعة حاکمة على نيات المكلفين وأعمالهم، وذلك أن تكاليف المكلفين لا تكون صحيحة إلا إذا كانت موافقة قصداً وعملاً، وقد مر تفصيل ذلك في مقاصد المكلف، وهو معنى قولنا بعد في تنمة الحد ونهايته للحكم عليها صحة أو بطلاناً.

فخلاصة نظرية المقاصد عند الشاطبي أنها تقوم على اعتبار أمور أربعة ترجع إلى الشارع وهي مقاصده في أمرين اثنين يرجعان إلى المكلف وهما قصده وعمله.

أولاً: اعتبار القصد الابتدائي: وذلك بأن ينظر الفقيه في هذه النوايا والقصود، والأفعال والأعمال، هل ترجع على المصالح الضرورية والحاجية والتحسينية بالحفظ أو بالهدم؟ وكيف تؤثر في المصالح الدنيوية؟ وما مآلها إذا تعلق الأمر بالمصالح الأخروية؟ فينزل المجتهد من خلالها الحكم المناسب بناء على ما تفضي إليه هذه القصود والأعمال من المصالح والمفاسد، وكتاب (الأحكام) مليء بالأمثلة الجارية على هذا الأصل فانظر في مسائل المباح، والواجب العيني والكفائي، والمندوب والمكروه والحرام، فإن فيها غنية الطالب.

ثانياً: اعتبار القصد الإفهامي: وذلك بأن لا يحكم في نازلة إلا بعد أن يتحرى مدى فهم المكلف لحكمها، لما مر معنا في (القصد الإفهامي) من أن شرط التكليف فهم المكلف لما كلف به، فليس حكم الشارع على من أقدم على معصية دون العلم بالحكم فيها، كمن أقدم على معصية علم حكم الشرع فيها، فجمع بين العلم والعمل.

ومن القواعد التنزيلية الطريفة التي تنبني على هذا (القصد الإفهامي) ما ذكره الشاطبي في قصد المكلف، وهو يتحدث عن أقسام قصد المكلف وعمله من حيث الموافقة والمخالفة، وكان من آخر ما

ذكر من الأقسام: (القسم الرابع أن يكون الفعل أو الترك مخالفاً والقصد موافقاً؛ فهو أيضاً ضربان: أحدهما: أن يكون مع العلم بالمخالفة، والآخر: أن يكون مع الجهل بذلك)¹

والذي يهمننا في هذا السياق الضرب الثاني منه وهو: (أن يكون القصد موافقاً والفعل مخالفاً) وقد اعتبر رحمه الله تعالى الأمر مشكلاً جداً غير أنه بعد التدقيق والتمحيص، وإيراد الاعتراضات ومناقشتها، انتهى إلى اعتبار الأمرين معاً؛ اعتبار القصد من حيث هو موافق، واعتبار الفعل من حيث هو مخالف، ولا تناقض بينهما، فيكون المكلف غير مؤاخذ من جهة القصد من حيث هو موافق، مؤاخذ من جهة الفعل من حيث هو مخالف، فقال ملخصاً مذهبه في المسألة: (فقد اجتمع في هذه المسألة اعتبار الطرفين بما يليق بكل واحد منهما؛ كالمرأة يتزوجها رجلان ولا يعلم الآخر بتقدم نكاح غيره إلا بعد بنائه بها؛ فقد فاتت بمقتضى فتوى عمر ومعاوية والحسن (...)) ونظيرها في مسألة المفقود إذا تزوجت امرأته ثم قدم؛ فالأول أولى بها قبل نكاحها، والثاني أولى بعد دخوله بها (...)) وعلى هذا يجري باب السهو في الصلاة، وباب الأنكحة الفاسدة في تشعب مسائلها)²

ثالثاً: اعتبار القصد التكليفي: وهذا من أدق ما يمكن أن يستنجد به الفقيه أثناء استنباط الأحكام، وإفتاء الناس، وذلك من خلال النظري في أنواع المشاق التي قد تلحق المكلفين، وتمحيص النظر فيها كما سبق في (القصد التكليفي)، والنظر في المشاق المعتبرة شرعاً، والمشاق التي لم يلحظها الشارع في تشريعه للأحكام -وما أكثرها في واقعنا المعاصر-، ثم يقوم بتنزيل الأحكام على يقتضيه التأصيل الشرعي الذي وضعه أبو إسحاق رحمه الله للمشاق، ومن أهم المشاق التي أصبح الناس يتذرعون بها في الواقع المعاصر ضرورة الاقتراض من البنوك الربوية، خاصة لشراء السكن، معتبرين أن ما هم فيه من أحوال مشاق خارجة عن الحد المطاق، والخرج مرفوع شرعاً، وهي في الحقيقة إذا تأملتها وجدتها مشاق نسبیه إضافية، ولهذا وجدنا الشاطبي لا يدخل في اصطلاحه المشاق الإضافية ولا يعتبرها أصلاً في التشريع، لأنه لو فتحنا هذا الباب لصار الكل ينسب إلى نفسه المشقة، من غير أنت تكون هنالك مشقة في واقع الأمر.

¹ م: 37/3

² م: 50-46/3

وعلى هذا الأساس إذا كانت المشقة فوق مقدور المكلف أو في مقدوره غير أنها خارجة عن حكم الاعتیاد، فهنا يكون عمل الفقيه المجتهد أن يفتح للمكلف باب الترخّص الذي يخرج عن حد الضرورة دون التوسع الذي قد يؤدي إلى الخروج عن الشريعة، وإذا كان الأمر يتعلق بمشقة مخالفة الهوى، أو مشقة التكليف الشرعي، فعمل الفقيه هنا هو البيان التربوي؛ بمعنى أن يبين للمكلف أن هذا اللون من ألوان المشاق لم يلتفت إليه الشارع في تشريعه للأحكام، والذي عليه هو أن يدخل تحت قانون الشريعة حتى يصبح ذلك معتادا بالنسبة له، حتى يترقى في مدارج السير إلى الله، رضا بقضائه في تشريعه، خارجا من عبودية هواه إلى عبودية الإله سبحانه، وعلى العموم فإن كتاب الأحكام؛ خاصة مبحث الرخصة والعزيمة منه يعتبر امتدادا تطبيقيا للقصد التكليفي، بالأمثلة الكافية الشافية، فمن أراد يتبين وجه تخريج الأحكام بناء على (القصد التكليفي) فيلرجع إلى مبحث (الرخصة والعزيمة)، فلا نطول بذكرها وليرجع إليها في موضعها والحمد لله رب العالمين.

رابعاً: اعتبار القصد التعبدی: فينظر المجتهد هل يتعلق العمل بالمقاصد الأصلية أم بالمقاصد التابعة؟ وهل بقصد التعبد أم بقصد الحظ؟ فيعتبر العمل على وفق المقاصد الأصلية والتابعة، ويبطل العمل على وفق مقاصد الحظوظ والهوى والأغراض، والأمثلة في هذا قد تقدمت فراجعها في موضعها.

خاتمة الباب الأول:

من خلال ما سبق فقد رأيت كيف أن المعادلة التي سطرناها في تمهيد البحث (واضع + مادة = العلم) قد لمسناها عند أبي إسحاق الشاطبي متحققة، وقد رأينا كيف أنه رحمه الله عمد إلى نصوص الوحي والفقه، من خلال منهج الاستقراء المعنوي، بالإضافة علم الكلام، وأصول الفقه، باعتبارها مواداً لصبيه، والمنطق باعتباره مادة ملحية، فأسس لنا بذلك علم المقاصد، حاصراً موضوعه في (قصد الشارع وقصد المكلف) مفصلاً مسائله، معطياً بكل ذلك ماهية لهذا العلم الجديد.

ويحسن بنا بعد الحديث عن هذا العلم المؤسس أن نقدم للقارئ تمثيلاً لنظرية المقاصد عند الشاطبي يكر على ما سبق بالبيان والتوضيح نقول فيه:

المقاصد عند الشاطبي أشبه ما تكون بطائر¹ أحد جناحيه الفهم⁽²⁾ والآخر اليسر⁽³⁾ ويسير في طريق التعب⁽⁴⁾ وغايته تحقيق مصالحه، ونيل مطلوبه⁽⁵⁾.

فإذا كسر لهذا الطائر جناح الفهم، بحيث لم يعرف غايته ومصلحته التي لأجلها يطير، أو أنه قدّر ولم يحسن التقدير، تاه في الجو من غير فلاح، فلا يدري أيّطير يميناً أم شمالاً، شمالاً أم جنوباً، أو أنه ضل الطريق بحياده عن أصول التربيّة التي تلقاها من أمه مذ أن بدأ يطير ويسقط وخالف المأمور، ووقع في المحذور، لم يأمن على نفسه أن يكون عرضة للمصيد، أو فريسة فمهلك.

وإن كُسِرَ لهذا الطائر جناح اليسر، لم يستطع الطيران إلا بمشقة عجيبة، وحرّج شديد، وعلى قدر الكسر تكون المشقة، حتى يصل به الأمر إلى أن يقف مستسلماً لا عزم له ولا قوة.

فهذا الطائر هو -أنا- وأنت أيها المكلف فافهم وتيسر للمسير ولا تخرج عن قصد التعب، وإن مالت بك النفس إلى حدود القصور التابعة المسموح بها لا تتعدها ثم عد مهرولا إلى عزائم المقاصد

¹ الطائر: إشارة إلى المكلف من حيث قصده وعمله (قصد المكلف)

(2) إشارة إلى القصد الإفهامي

(3) إشارة إلى القصد التكليفي

(4) إشارة إلى القصد التعبدي

(5) إشارة إلى القصد الابتدائي

الأصلية، وحدد قصدك الذي تريد الوصول إليه ولا تخطئ في الحساب، وإنما قصدك المقصود أولاً وأخيراً هو ربك المعبود، واعلم أن أجمل ما في مصالح الدنيا سعادة الأرواح بلذائذ الإيمان، وأجمل ما في مصالح الآخرة النظر إلى وجه الإله، جعلنا الله وإياك من الفائزين بمصالح الدنيا والآخرة.

فهذه فلتة أدبيه في باب المسائل العلمية، وإنما هي مخرجة على أصول أبي إسحاق المقاصدية، فخذها إنها ثمرة تربوية، فإنما مقاصده أساساً أصول التربيـه والتزكية، فكان منا هذا الختام عمداً لنرشد إيانا وإياك أن نهاية العلم بالمقاصد الشرعية بداية العمل بها، والله من وراء القصد وهو الهادي إلى طريق الحق، والحمد لله الذي بنعمته كان ما كان له الحمد في الأولى والآخرة.

الباب الثاني: في المبادئ العرضية

وفيه ثلاثة:

- الفصل الأول: في المسموع والفهم
- الفصل الثاني: في الغاية (مقاصد المسموع)
- الفصل الثالث: في النسبة (علاقته بأصول الفقه)

الفصل الأول: في الحكم والفضل

الحكم والفضل من المبادئ العرضية كما قد سبق في تمهيد البحث، وقد رأينا أن الحديث عن حكم تعلم علم المقاصد يستلزم بالضرورة الحديث عن فضل هذا العلم، وأن النصوص التي تتحدث عن حكمه تتحدث أيضا عن فضله، ولذلك ارتأينا أن نجمع بين المبدئين في فصل واحد دون تطويل مقتصرين بالأصالة على الحكم، مشيرين ضمنيا إلى الفضل.

حينما نتحدث عن علوم الشريعة عموما من حيث حكم تعلمها، وعن علم المقاصد خصوصا، فإن ذلك إنما يتعلق بالمكلف، وهذا المكلف لا من أن يكون فقيها مجتهدا أو مقلدا عاميا، ولكل منهما حكمه الخاص، فنأت إذا على بيان الأمرين معا في مبحثين اثنين، نجعل الأول في حكم تعلم علم المقاصد بالنسبة للمجتهد، والثاني في حكم تعلم علم المقاصد بالنسبة للعامي.

المبحث الأول: حكم تعلم علم المقاصد بالنسبة للمجتهد

على فرض كونه مجتهدا فقد كان جواب الشاطبي رحمه الله صريحا واضحا حينما تحدث عن شروط الاجتهاد ضمن كتاب الاجتهاد حيث قال: (إنما تحصل درجة الاجتهاد لمن اتصف بوصفين: أحدهما: فهم مقاصد الشريعة على كمالها، والثاني: التمكن من الاستنباط بناء على فهمه فيها)⁽¹⁾

فواضح من النص إذن وجوب معرفة مقاصد الشريعة بالنسبة للمجتهد، بما للوجوب من معنى فقهي أصولي، حيث إنه رحمه الله قدم المعرفة المقاصدية على المعرفة الاستنباطية، مما يدل على أهميتها وضرورتها، وقد علل وجوب هذه المعرفة بقوله مبينا أهميتها قائلا: (إن الشريعة مبنية على اعتبار المصالح، وإن المصالح إنما اعتبرت من حيث وضعها الشارع كذلك، لا من حيث إدراك المكلف؛ إذ المصالح تختلف عند ذلك بالنسب والإضافات).⁽²⁾

(1) م: 42/5

(2) م: 42/5

فالشريعة إذن جاءت للمصالح، والمصالح إضافية غير حقيقية من حيث تقديرها وإثباتها وتنزيلها على محالها، وأشخاصها، ولا يمكن ذلك إلا لمن كان عالماً بمقاصد الشريعة، فالأمر الجهل بمقاصد الشريعة إلى اندراس الشريعة نفسها، لأن حقيقة الشريعة في نهاية المطاف جلب المصالح ودفع المقابح.

ومما يبين أهمية الإمام بمقاصد الشريعة بالنسبة للمجتهد عنده رحمه الله، أنه ذكر أن أحد أنواع الاجتهاد وهو (تنقيح المناط)، لا يشترط فيه الإمام بعلوم الشريعة وإنما يشترط فيه الإمام بمقاصد الشريعة خصوصاً: (إن نوعاً من الاجتهاد لا يفتقر إلى شيء من تلك العلوم أن يعرفه، فضلاً أن يكون مجتهداً فيه، وهو الاجتهاد في تنقيح المناط، وإنما يفتقر إلى الاطلاع على مقاصد الشريعة خاصة وذلك بأن يكون الوصف المعتبر في الحكم المذكوراً مع غيره في النص؛ فينقح بالاجتهاد، حتى يميز ما هو معتبر مما هو ملغى (...)) وإنما هو راجع إلى نوع من تأويل الظاهر¹

وذلك بأن الضابط في إلغاء الأوصاف واعتبارها هو روح الشريعة ومقاصدها العامة الكلية، وبناء على هذا الاعتبار علل الأصوليون بالإسكار في الخمر، ولم يعللوا بغيره من الأوصاف؛ كالرائحة أو اللون أو كونه مائعاً، لأن ترتب المنع على الإسكار هو الذي يحفظ العقول، التي هي أحد الضروريات الخمس، وكذلك عللوا وجوب الكفارة على الأعرابي، بالإفطار دون غيره، لأنه هو العلة المناسبة لزجر المكلفين عن انتهاك حرمة الصيام لحفظ الدين، وبذلك كانت مقاصد الشريعة شرطاً في اعتبار الأوصاف وتنقيحها، واعتبار بعضها وإلغاء الآخر منها.

وفي موضع آخر من كتاب الاجتهاد اعتبر (الاجتهاد القياسي) عموماً لا يحتاج إلى المعرفة بلسان العرب وإنما إلى معرفة مقاصد الشريعة خصوصاً، اللهم إلا ما يتعلق بالمقيس عليه وهو الذي سينبه عليه في النص الآتي، وتحقيق المناط العام، والذي سيجئ معنا في نهاية هذا المبحث، قال رحمه الله: (وأيضاً، فإن الاجتهاد القياسي غير محتاج فيه إلى مقتضيات الألفاظ إلا فيما يتعلق بالمقيس عليه وهو الأصل، وقد يؤخذ مسلماً أو بالعلة المنصوص عليها أو التي أومئ إليها، ويؤخذ ذلك مسلماً، وما سواه فراجع إلى النظر العقلي)²

¹ م: 20-19/5

² م: 125/5

ثم ذكر رحمه الله: (أن الاجتهاد المنسوب إلى أصحاب الأئمة المجتهدين كابن القاسم وأشهب في مذهب مالك، وأبي يوسف ومحمد بن الحسن في مذهب أبي حنيفة، والمزني والبيوطي في مذهب الشافعي يرجع إلى هذا النوع، فإنهم على ما حكي عنهم يأخذون أصول إمامهم وما بني عليه في فهم ألفاظ الشريعة، ويفرعون المسائل، ويصدرون الفتاوى على مقتضى ذلك)¹

هذا الاجتهاد الذي تلقته الأمة عنهم بالقبول، من غير إنكار ولا نكير، والسبب في ذلك يرجع حسب الشاطبي إلى كونهم: (فهموا مقاصد الشرع في وضعه الأحكام، ولولا ذلك لم يحل لهم الإقدام على الاجتهاد والفتوى (...) فالاجتهاد منهم وممن كان مثلهم وبلغ في فهم مقاصد الشريعة مبالغهم صحيح، لا إشكال فيه)²

وهذا نص بالإضافة إلى بيانه وجوب المعرفة المقاصدية بالنسبة للمجتهد، بين أيضا بالمقابل عدم جواز؛ أو قل حرمة الإقدام على الاجتهاد لمن لم يصل إلى رتبة فهم مقاصد الشريعة وهو قوله: (ولولا ذلك، لم يحل لهم الإقدام على الاجتهاد والفتوى) مما يؤكد وجوب الإلمام بالمقاصد بالنسبة للمجتهد، وحرمة الإفتاء بالنسبة لغير العارف بعلم المقاصد.

وقد يكون اشتراط المعرفة المقاصدية بالنسبة للفقيه المجتهد أمرا واضحا، غير أن اشتراط فهم مقاصد الشريعة بالنسبة للمجتهد عند الشاطبي لم يكن فقط باعتباره فقيها مستنبطا للأحكام، وإنما أيضا باعتباره منزلا لهذه الأحكام على أفعال المكلفين تنزيلا تربويا، وهذا من بديع الشاطبي وجديده، ودقيق ما جاء به، وذلك أنه قسم تحقيق المناط على ضربين: تحقيق المناط العام، وهو الذي يقوم به الفقيه المجتهد، وهو المعروف عند الأصوليين، وتحقيق المناط الخاص وهو الذي يقوم به المربي والحكيم والصوفي.

وهو الذي قال في تعريفه الدكتور فريد الأنصاري رحمه الله: تحقيق المناط الخاص عند الشاطبي: (هو تخصيص التحقيق العام، بتحقيق منزل على نفس معينة لتربيتها)³

¹ م: 126/5

² م: 127/5

³ المصطلح الأصولي: 373

بين من خلال هذا التعريف ما لهذا التحقيق الخاص من معنى تربوي سلوكي، ولذلك سمي الشاطبي صاحبه الذي يقوم به: (الرباني، والحكيم، والراسخ في العلم والعالم، والفقيه، والعاقل؛ لأنه يربى بصغار العلم قبل كبار، ويوفي كل أحد حقه حسبما يليق به، وقد تحقق بالعلم وصار له كالوصف المجبول عليه، وفهم عن الله مراده من شريعته)¹ وهذا ما يدل على أن صاحب تحقيق المناط الخاص، هو أعظم منزلة من المجتهد عموماً، فهو مجتهد فقيهٌ وزيادة.

ونظراً لما قد يعتري هذا التحقيق من خلل باعتباره أدق وأعقد من التحقيق العام السابق، فقد اشترط الشاطبي رحمه الله المعرفة المقاصدية في هذا الضرب، وإن لم يشترطها في الضرب السابق، وإن كان قد اشترطها في الاجتهاد عموماً، بحيث يكون الفقيه الحكيم عالماً بمقاصد الشريعة الكلية العامة، وبأسرارها الجزئية التفصيلية، حتى ينزل الأحكام على كل مكلف (بناء على ما وقع عليه من الدلائل التكليفية، بحيث يتعرف منه مداخل الشيطان، ومداخل الهوى والحظوظ العاجلة، حتى يلقيها هذا المجتهد على ذلك المكلف مقيدة بقيود التحرز من تلك المداخل)²

ولهذا وجدناه رحمه الله يشترط المعرفة المقاصدية في الترييه والتزكية، وذلك لأن وظيفة العالم الرباني لا تنتهي عند حدود بيان الحكم الشرعي، وإنما تتعداه إلى الترييه وترقية السالكين في منازل إياك نعبد وإياك نستعين، وهذا ما لا يستطيعه المكلف لوحده فكان بذلك مطالباً من هذه الجهة بترييه الناس وتعريفهم بمعبودهم.

وبناء على هذا الأصل وجدناه يعيب على بعض من اعتبر الصوفية جرت على غير طريقة الجمهور، وأن المعرفة المقاصدية غير مشترطة في التصوف والسلوك فكتب يقول: (إن كثيراً ممن لم يتحقق بفهم مقاصد الشريعة يظن أن الصوفية جرت على طريقة غير طريقة الجمهور، وأنهم امتازوا بأحكام غير الأحكام المبنوثة في الشريعة، مستدلين على ذلك بأمور من أقوالهم وأفعالهم)³

¹ م: 233/2

² م: 25/5

³ م: 412/2

ثم ذكر بعض الأمثلة التي تدل على خروج هؤلاء المدعين التصوف من غير تحصيل فهم مقاصد الشريعة عن حقائق الشريعة، إلى أن قال: (وأصل هذا كله إهمال النظر في الأصل المتقدم)¹

ومعنى ذلك أن أصل هذه الأقوال الفاسدة، والزندقة الحاصلة، هي عدم اعتبار أصل (المقاصد الشرعية) في الترييه والسلوك، وهذه النصوص بالإضافة إلى بيانها خطورة السلوك والتصوف من غير بصيرة بمقاصد الشريعة، وأن مآل ذلك يقود إلى الزندقة بلا جدال، والخروج عن الشريعة جملة، يبين في الوقت ذاته ضرورة التحقق من مقاصد الشريعة بالنسبة للمربي إن كان مربيا، أو للسالك إن كان سالكا قادرا على فهم مقاصد الشريعة، وإن لم يكن قادرا على فهمها، استعان بمن له خبرة بها، ولهذا قال عبد الواحد ابن عاشر رحمه الله تعالى في متنه الطريف في التصوف:

ويصحب شيخا عارف المسالك يقيه في طريقه المهالك²

وسياتي معنا إن شاء الله تعالى في مبدأ (الغاية) قواعد مقاصدية نفيسة للتصوف والسلوك، استقريناها من تراث الشاطبي، تبين مدى إلحاح الشاطبي رحمه الله على اشتراط المعرفة المقاصدية في التصوف والسلوك فراجعها هناك فإنها مكملة لما ذكرهنا وبالله التوفيق.

وينبغي على ما سبق أنه (إذا بلغ الإنسان مبلغا، 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 صلى الله عليه وسلم في التعليم والفتيا والحكم بما أراه الله)⁽³⁾ وهذا نص بديع حول أهمية مقاصد الشريعة، جمع فيه الشاطبي كل ما يجب للبصير بمقاصد الشريعة، وما يجب عليه في الوقت ذاته، والتي لخصها في تنزله منزلة الخليفة لرسول الله صلى الله عليه وسلم بدءا ببيان الحكم، وانتهاء بتربيته المكلف على حسن التعبد والامتثال.

¹ م: 2/413-414

² ن. الببيت في متن ابن عاشر مع شرحه الدر الثمين والمورد المعين، لميارة: 582

(3) م: 5/43

وبما أن الاجتهاد لا يمكن أن ينقطع إلى قيام الساعة؛ على الأقل المتعلق منه بتحقيق المناط العام⁽¹⁾ لأن بانقطاعه تعم الفوضى والبلوى، والتهارج وفوت المصالح، وتنقطع الحياة، فإن شرط وجوب الإمام بعلم المقاصد يبقى واجبا إلى قيام الساعة أيضا.²

وقد تحدث العلامة الطاهر ابن عاشور تحت فقرة عنوانها ب: (احتياج الفقيه إلى معرفة مقاصد الشريعة) عن خمسة أنحاء من النظر وهي: فهم الأقوال، والبحث عن المعارض، والقياس، وإعطاء حكم لفعل أو حادث، والتقليل من التعبدات ما أمكن⁽³⁾ ثم قال بعد ذلك: (فالفقيه بحاجة إلى معرفة مقاصد الشريعة في هذه الأنحاء كلها)⁽⁴⁾ إلى أن قال في نهاية الفقرة: (وحق العالم فهم المقاصد، والعلماء (...) في ذلك متفاوتون على قدر القرائح والفهوم)⁽⁵⁾ ونصوص العلماء في التأكيد على ضرورة الإمام بالمقاصد بالنسبة للمجتهد أكثر من أن تحصى.

هذا فيما يتعلق بحكم تعلم مقاصد الشريعة بالنسبة للفقيه المجتهد وقد تقدم أنه واجب، لا يحل للمجتهد إفتاء الناس من غير أن يكون عالما بالمقاصد، بقي هنالك سؤال في غاية الأهمية وهو هل هذا الشرط-أعني ضرورة الإمام بمقاصد الشريعة- مطرد في جميع مراحل الاجتهاد وأضره؟ أم أن هنالك استثناء لا تشترط فيه المعرفة المقاصدية؟

والجواب عند الشاطبي أن هنالك ضربا من الاجتهاد لا تشترط فيه المعرفة المقاصدية وهو الاجتهاد المتعلق بتحقيق المناط العام الذي قال عنه: (قد يتعلق الاجتهاد بتحقيق المناط، فلا يفتقر في ذلك إلى العلم بمقاصد الشارع)⁶

(1) ن. م: 12/5

2 حتى وإن كان الشاطبي لم يشترط المعرفة المقاصدية بالنسبة لتحقيق المناط العام، كما سيأتي في المتن لاحقا، فإن ما ينبغي عليه تحقيق المناط العام وهو استنباط الحكم الشرعي، اشترط فيه المعرفة المقاصدية، وعليه يسلم لنا الحكم الذي أطلقناه في المتن ولا يعترض علينا بما ذكرناه ههنا.

(3) انظرها مفصلة في (مقاصد الشريعة: 15)

(4) مقاصد الشريعة: 15

(5) نفسه: 18

6 م: 128/5

ويقدم لنا الشاطبي بعض الأمثلة التي توضح عدم شرطية المعرفة المقاصدية في تحقيق المناط العام وذلك (كالمحدث العارف بأحوال الأسانيد وطرقها، وصحيحها من سقيمها، وما يحتج به من متونها مما لا يحتج به، فهذا يعتبر اجتهاده فيما هو عارف به، كان عالما بالعربية أم لا، وعارفا بمقاصد الشارع أم لا، وكذلك القارئ في تأدية وجوه القراءات، والصانع في معرفة عيوب الصناعات، والطبيب في العلم بالأدواء والعيوب (...). كل هذا وما أشبهه مما يعرف به مناط الحكم الشرعي غير مضطر إلى العلم بالعربية، ولا العلم بمقاصد الشريعة، وإن كان اجتماع ذلك كاملا في المجتهد¹

وذلك لأن تحقيق المناط عند الشاطبي هو عبارة: (هو مقدمة نظرية تُعَيِّن محل الحكم الثابت بمدركه الشرعي، لتنزيل المقدمة النقلية عليه)²

ومعنى ذلك أن الحكم قد ثبت بمدركه الشرعي، من خلال النظر المقاصدي، لكن بقي تنزيله على محله المطلوب، وهذا لا يكون إلا بنظر عقلي في الواقع والحال والشخص، وهو معنى (مقدمة نظرية)، فالعالم حينما يفرغ من استنباط الحكم المتعلق بالربا مثلا، كونه محرما قطعاً، يبقى نظره في هذه النازلة الشاخصة أمامه هل هي (ربا) حقا فيكون حكمها التحريم، أم هي (بيع) من جملة المعاملات الجائزة فيكون حكمها الحل، وهذا معنى تحقيق المناط العام، وهو بهذا لا يحتاج إلى معرفة مقاصد الشريعة، بل يحتاج إلى أن يسأل الخبراء وأهل التخصص في ذلك.

ومن ذلك أيضا نازلة أصحاب (مرض السكري) -عافانا الله وإياكم وشفى كل مريض- في عصرنا، وهي من الأمور التي ثارت حولها نقاشات كثيرة، فحكم هؤلاء قد ثبت بمدركه الشرعي؛ فإذا كان لا يلحق بالملكف حرج أو ضرر بسبب الصوم وجب عليه الصيام، وإذا كان يلحقه ضرر أو مشقة كره له الصيام، وإذا كان الصوم سيؤدي إلى الهلاك والموت فصومه فعل محرم³، وكل هذا يتعلق بتحقيق المناط؛ أي بتحديد هذا الشخص (المريض) هل هو من الضرب الأول أو الثاني أو الثالث، وهذا ما لا يمكن أن يقوم به غير الطبيب، والطبيب لا معرفة له بالمقاصد من حيث هو طبيب. فمن هذه الجهة كانت المعرفة المقاصدية غير واجبة.

¹ م: 129/5

² المصطلح الأصولي: 360

³ ن. القوانين الفقهية، ابن جزي الغرناطي: 78

هذا فيما يتعلق بحكم معرفة علم المقاصد بالنسبة للمجتهد، ثم إليكم ما يتعلق بغير المجتهد وهو في:

المبحث الثاني: حكم تعلم علم المقاصد بالنسبة لغير المجتهد

ولا بد قبل بيان الحكم المتعلق بغير المجتهد من تفصيل وتقسيم، حتى يتسنى لنا تنزيل الحكم المناسب على وفقه، إذ الحكم من الفقه، والفقه تنزيل، والتنزيل لا بد فيه من التعيين والتشخيص، وذلك بناء على التقسيم الذي ذكرناه في مقدمة هذا البحث.

فإذا كان الأمر يتعلق بالمقاصد بالمعنى العام، فهذا القسم هو الذي كلامنا معه، وبحثنا عن الحكم فيه، وإن كان الأمر يتعلق بالمقاصد بالمعنى الخاص وهو المقصود بهذا البحث أصالة، لأن هذا البحث إنما يقصد المعنى الاصطلاحي الخاصي دون المعنى العام، فأقل ما يمكن أن فهمه من نصوص الشاطبي وأقواله، وقواعده ومسائله، أن تعلم علم المقاصد والخوض فيه بالنسبة للمقلد العامي مضعية للوقت، وإهدار للجهد، وهو من المسائل العارية، التي لا تنفعه في دين ولا دنيا، لأن هذه المقاصد كلية مجردة، بعيدة عن الأمية والبساطة، لا يمكنه فهمها واستيعابها، كما لا يمكنه فهم علم الأصول وعلم الحديث، والعلوم الشرعية الدقيقة، وفي هذا المعنى كتب الطاهر ابن عاشور رحمه الله تعالى يقول: (وليس كل مكلف بحاجة إلى معرفة مقاصد الشريعة، لأن معرفة مقاصد الشريعة نوع دقيق من أنواع العلم؛ فحق العامي أن يتلقى الشريعة بدون معرفة المقصد، لأنه لا يحسن ضبطه ولا تنزيله، ثم يتوسع للناس في تعريفهم المقاصد بمقدار ازدياد حظهم من العلوم الشرعية، لئلا يضعوا ما يلحقون من المقاصد في غير مواضعه فيعود بعكس المراد)¹

فهذا الاصطلاح الخاص للمقاصد بالنسبة للعامي تكليف بما لا يطاق، وبحث فيما لا ينال على الجملة، وإن نيل على وجه جزئي مع كبير المشقة والعناء.

وأما إذا كانت المقاصد بالمعنى العام، أي؛ بمعنى الحكم المفهومة من نصوص الأحكام، فالحكم فيه تفصيل، بيد أن الذي يمكن قوله إجمالاً: إن تعلم علم المقاصد بالنسبة لغير المجتهد إذا تعلق

¹ مقاصد الشريعة: 18

الأمر بهذا القسم الأخير، لا يصل إلى درجة الوجوب شأن المجتهد، ودون هذه المرتبة-الوجوب- تكون المقاصد والمآلات هي نفسها الضابط والحكم، في الإقدام حينما ينبغي الإقدام، وضرورة الإحجام حينما ينبغي الإحجام، في مسألة الالتفات إلى المقاصد والغايات، وللدكتور أحمد الريسوني اختصار طريف في هذه المسألة لما عند الشاطبي رحمه الله فقد كتب يقول:

فأما الدخول في الأسباب مع الالتفات إلى المسببات⁽¹⁾ فله مراتب ثلاث:

المرتبة الأولى: أن يدخل في الأسباب، وفي اعتقاده أنه الفاعل المؤثر، وأنه صانع المسببات، أو أن المسببات لازمة من أسبابها ضرورة لزومًا ذاتيًا "وهذا شرك، أو مضاه" فهذا -بطبيعة الحال- لا يجوز اعتقاده أبدًا.

المرتبة الثانية: أن يدخل في الأسباب على أساس أنها عادة تفضي إلى مسببات معينة، وإن هذه طبيعة الأشياء التي عليها خلقت. وهذه المرتبة عليها عامة الناس، ولا بأس بها، وإن كانت مفضولة بالمرتبة الثالثة، وهي:

المرتبة الثالثة: أن يدخل في الأسباب، على أساس أن الله تعالى هو الذي ينتج عنها مسبباتها إن شاء، ويعطيها إن شاء. وهذه المرتبة أفضل من سابقتها، لأن السابقة يغلب فيها اعتبار العادة، والركون إليها مما ينتج الغفلة عن المسبب الحقيقي وهو الله تعالى.⁽²⁾

فالأول مضاه مشرك، والثاني معتاد لا حرج عليه، والثالث مفوض متحقق.

وأما ترك ذلك³ فله أيضًا ثلاث مراتب:

المرتبة الأولى: أن يدخل في الأسباب على أنها ابتلاء للعباد. فهو مكلف بها ابتلاء من الله وامتحانًا له لينظر كيف يعمل.

المرتبة الثانية: أن يدخل في الأسباب ويتصرف فيها على أساس أنه عبد الله، فهو قائم بمقتضى العبودية، لا يهيمه سبب، ولا مسبب، ولا سببيه. فهو عبد لله يجري على ما أراد مولاه.

(1) واضح أن المسببات هنا هي نفسها الغايات والمقاصد والمصالح والمآلات.

(2) نظرية المقاصد: 171

³ أي ترك الالتفات إلى المسببات

المرتبة الثالثة: الدخول في الأسباب، على أنها أسباب مشروعة ومأذون فيها شرعاً، وعلى أن لها مسببات يجرمها خالقها سبحانه، إن شاء. وعلى أنها ابتلاء وتمحيص للمكلفين.⁽¹⁾

وقد انتهى الشاطبي رحمه إلى أن هذه المرتبة الأخيرة جامعة لمحاسن المراتب الخمس المتقدمة مانعة لما فيها من الأغيار والأكدار.⁽²⁾

ومن خلال ما سبق يتضح أن الضابط العام في المسألة أن يقال: (إن كان الالتفات إلى المسبب من شأنه التقوية للسبب، والتكملة له، والتحريض على المبالغة في إكماله؛ فهو الذي يجلب المصلحة، وإن كان من شأنه أن يكر على السبب بالإبطال، أو بالإضعاف، أو بالتهاون به؛ فهو الذي يجلب المفسدة).⁽³⁾ وقد رأيت أنه غير خارج عما سبق.

هذا فيما يتعلق بحكم تعلم علم المقاصد بالمعنى العام بالنسبة لغير المجتهد باختصار شديد نكتفي به ولا نطيل الكلام فيه، على أن ما تقدم في المبادئ الذاتية، وما سيأتي فيما تبقى من المبادئ العرضية يتضمن في الكثير من مسائله وقضاياها لزوماً بيان مبدأي الحكم والفضل، وقد سبق في تمهيد البحث أن الفن إنما يشرف بشرف موضوعه وغايته، فإذاً يكون الحديث عن الموضوع والغاية حديثاً عن الفضل والشرف، والحمد لله رب العالمين.

(1) نظرية المقاصد: 172 ون. ذلك مفصلاً في الموافقات، كتاب الأحكام، ميّث السبب: (405-298/1) المسألة السادسة: (321/1) على وجه الخصوص والتحديد.

(2) ن. م: 326/1

(3) م: 372/1

الفصل الثاني: في الغاية: (مقاصد المقاصد)

إن العلم إنما يشرف بشرف موضوعه أو غايته أو الحاجة إليه، تلك خلاصة عبارات التهانوي في كشفه، في الفقرة الأخيرة من الرؤوس التي سماها بالثمانية⁽¹⁾.

فأما الحاجة والموضوع فقد فرغنا منهما في الباب الأول، بقيت الغاية التي يكتمل بالحديث عنها الحديث عن شرف علم المقاصد فماذا عنها؟

ماذا نعني بغاية المقاصد؟

غاية المقاصد مركب إضافي، من لفظة (الغاية) المضافة إلى المقاصد، ولما كانت (الغاية) ترادف المقاصد من حيث الدلالة والمعنى، فلنستبدل مصطلح (الغاية) بمصطلح (المقاصد)، فتصبح (غاية المقاصد) هي (مقاصد المقاصد) أي إن المقاصد أصبحت مضافة إلى نفسها⁽²⁾، وهو العنوان الفرعي لهذا الفصل، وهو مبحث طريف جدير بالتأمل والبحث.

وقبل التعرض لتفصيل الكلام حول مبدأ الغاية (مقاصد المقاصد)، لا بد من مقدمة نبين من خلالها مرادنا بمقاصد المقاصد.

وجدير بنا قبل ذلك أن نخرج على ما كتبه أستاذنا الدكتور أحمد الريسوني في هذا السياق، وذلك لأنه قد ألف كتابا يحمل عنوان هذه الفقرة: (مقاصد المقاصد " الغايات العلمية والعملية لمقاصد الشريعة").

بيد أن ما ينبغي الإشارة إليه والتنبيه عليه، أننا لن نعتمد إلى اختصار ما كتبه أستاذنا في هذا السياق أو التركيز عليه، وإن كنا سنستفيد منه ونبني عليه، وليس ذلك لزعمنا أننا سنأتي بما لم يأت به، وإنما ذلك يرجع لسببين رئيسين وهما:

السبب الأول: وهو أن الدكتور أحمد الريسوني، تناول الموضوع بشكل عام، ونحن خصصناه بالإمام الشاطبي.

(1) ن. كشف اصطلاحات الفنون: 17/1

(2) هذا من حيث هي ألفاظ لا غير، بمعنى إضافة لفظة المقاصد إلى لفظة المقاصد، أما من حيث المعنى فالمقاصد باعتبارها مضافا غير المقاصد باعتبارها مضافا إليه كما سيأتي بيانه في المتن.

السبب الثاني: وهو تابع للأول، ويتعلق بفهوم المقاصد، وذلك بأن مفهوم المقاصد عند الدكتور أحمد الريسوني، يختلف عن المفهوم الذي ارتضيناه عند الشاطبي، فهو يدخل في مفهوم المقاصد، المقاصد العامة والخاصة والجزئية⁽¹⁾، وأما مفهوم المقاصد الذي سبق تحديده عند الشاطبي فلا يدخل فيه إلا المقاصد العامة الكلية القطعية، وبناء على اختلاف مفهوم المقاصد، فإن الدكتور أحمد الريسوني قد تحدث عن مقاصد المقاصد: العامة والخاصة والجزئية، وأما هذا الفصل فلن يتناول بالدراسة إلا مقاصد المقاصد العامة، دون غيرها من الخاصة والجزئية.

هذا دون أن ننكر أننا على يد أستاذنا تعلمنا ومن خلال مؤلفاته ومحاضراته تخرجنا. فله الفضل الكبير، والأجر الجزيل إن شاء الله.

عدنا إلى بيان معنى (غاية المقاصد) أو (مقاصد المقاصد) فنقول: إن الشاطبي كتب المقاصد في سياقين: سياق ذاتي أصيل، وسياق عرضي تابع، وأعني بالسياق الذاتي الأصيل: ما أصله في كتاب (المقاصد): أي عرضه لنظرية المقاصد، والتي قسمها إلى مقاصد للشارع ومقاصد للمكلف، وكان المقصود منها أصالة عرض نظرية المقاصد، ولذلك قلنا عنه إنه سياق ذاتي أصيل، بمعنى أن المقصود منه أصالة عرض النظرية مفصلة مرتبة ومنظمة.

وأما السياق الثاني: فهو السياق العرضي التابع، وقد سميناه تابعا لأن الغرض منه لم يكن هو عرض النظرية، إذ النظرية قد سبق عرضها مفصلة في كتاب المقاصد، وإنما الغرض هو توظيف هذه النظرية في تجديد مباحث الأصول، ولذلك حق لنا أن نتحدث مع الدكتور أحمد الريسوني حينما يتعلق الأمر بالجانب التوظيفي للنظرية، أو قل بالجانب التجديدي للنظرية، لا عن النظرية، وإنما عن أبعاد النظرية.⁽²⁾

فإذن تكون مقاصد المقاصد هي الجوانب التي وظف فيها الشاطبي نظرية المقاصد المؤصلة في كتاب المقاصد، وأم هذه الجوانب الجامعة لغيرها قضية الإصلاح.

(1) حيث عرفها بقوله: (مقاصد الشريعة هي الغايات التي وضعت الشريعة لأجل تحقيقها، لمصلحة العباد) ثم قسمها إلى ثلاثة أقسام فقال في ذلك: (كما يمكن -لزيادة الوضوح- تقسيمها إلى ثلاثة أقسام: 1- المقاصد العامة (...) 2- المقاصد الخاصة (...) 3- المقاصد الجزئية) نظرية المقاصد: 7-8

(2) خصص الدكتور أحمد الريسوني الفصل الثالث، من الباب الثاني للحديث عن أبعاد النظرية، وقد تحدث عن ثلاثة أبعاد للنظرية، وهي (الضروريات الخمس) و (مسائل المباح) و (الأسباب والمسببات) ن. نظرية المقاصد: (147)

الإصلاح هو المقصد الكلي للمقاصد عند الشاطبي

لما كان حديثنا عن المقاصد، خاصا بمفهوم معين للمقاصد وهو المقاصد الكلية العامة القطعية، فلا جرم أن مقاصد هذه المقاصد ستكون هي الأخرى كليات كبرى، وعلى العموم يمكن أن نلخص مقاصد المقاصد عند الإمام الشاطبي في مقصد عام تتفرع عنه مجموعة من المقاصد الأخرى وهو (الإصلاح).

ومقصد الإصلاح عند الإمام الشاطبي باعتباره مقصدا كليا لمقاصده التي أبدعها وابتكرها، مقصد قطعي⁽¹⁾، مما جعلنا نلاحظ شبه إجماع من طرف الباحثين المتناولين للشاطبي بالدراسة، تأكيدهم على مقصدية الإصلاح عند الإمام الشاطبي، بحيث إن هذا المقصد -الإصلاح- أصبح يشغل الكثير من المؤلفات في الواقع المعاصر. كما نجد ذلك عند الدكتور حمادي العبيدي في (الشاطبي ومقاصد الشريعة) حيث عقد قسما خاصا، وهو القسم الثالث حول المذهب الإصلاحي عند الشاطبي، جعله في ثمانية فصول، كلها تتمحور حول قضية الإصلاح عند الشاطبي.

وكما نلاحظه أيضا عند الدكتور يوسف القرضاوي: حيث تناول قضية هي من أهم القضايا الإصلاحية، وهي (التربية)، في مقال الطريف (الجوانب التربوية عند الإمام الشاطبي)⁽²⁾.

وأما الدكتور أحمد الريسوني فإنه كثير الحديث عن إصلاحية الشاطبي رحمه الله، في مؤلفاته المقاصدية.

(1) يكفي لتأكيد هذه الحقيقة، وأن قضية الإصلاح عند الشاطبي باتت قضية جوهرية وضرورية من حيث هي فكرة، ثم واقعا معاشا لا ينفك عنه حال الشاطبي؛ بمعنى انخراط أبي إسحاق فعليا في هذا المشروع الإصلاحي، أن نقرأ الكتب التي أرخت لهذه الحقبة الزمنية التي عاصرها الشاطبي، ك(نهاية الأندلس وتاريخ العرب المنتصرين، لمحمد عبد الله عنان)، و(تاريخ ابن خلدون الكبير) و(الإحاطة في أخبار غرناطة لسان الدين ابن الخطيب)، و(نفح الطيب للتلسماني)، و(الموسوعة الميسرة في التاريخ الإسلامي، بإشارف الدكتور راغب السرجاني)، وغيرها كثير مما يؤرخ للعصر الذي جاء فيه الشاطبي ويؤكد على أن الدولة الإسلامية بالأندلس عموما وبغرناطة خصوصا، كانت تعيش تمزقا وترديا، وانحطاطا وتراجعا، على جميع المستويات؛ الخلقية، والاجتماعية، والنفسية، والعسكرية، والسياسية، (ن. المصطلح الأصولي: 157) مما حمل الشاطبي على النهوض بمشروع إصلاحي، كان أساسه الذي تأسس عليه وركنه التي قام به، هو المقاصد الكلية القطعية، وكانت القضية الإصلاحية مقصدا لهذه المقاصد التي تأصلت وغاية لها، ذلك أن إغفال روح الشريعة وغاياتها الكلية والعامة في شتى المجالات هو الموقع في النكبات والتراجعات.

² منشور بمجلة الموافقات الجزائرية

وكما نلاحظه أيضا عند الدكتور عبد الحميد العلمي، حيث خصص المبحث الثالث، من الفصل الثاني من القسم الأول من كتابه: (منهج الدرس الدلالي عند الشاطبي) للحديث عن (مرحلة الاكتمال والدعوة إلى الإصلاح عند الشاطبي).

و نفس الأمر نجده عند الدكتور فريد الأنصاري، حيث إنه قد تأثر بمشروع الشاطبي الإصلاحي في مشروعه الدعوي، حيث خصص الفصل الأول من القسم الأول من كتابه (المصطلح الأصولي عند الشاطبي) للحديث عن إصلاحية التجديد المصطلحي عند الشاطبي، عرض من خلاله كرنولوجية تاريخية، بين من خلالها الأسباب الرئيسة التي ألحت على الشاطبي النهوض بمشروع إصلاحي متكامل، ثم بين كيف حاول الشاطبي من خلال الاعتماد على مقاصد الشريعة، النهوض بهذا المشروع الإصلاحي، وذلك من خلال تجديد المصطلحات الأصولية في قالب مقاصدي.

ودائما مع الدكتور فريد رحمه الله، وهذه المرة مع كتابه الماتع (التوحيد والوساطة في التريبه الدعوية) وبالتحديد في المبحث الثاني من الفصل الثالث، حيث عقد للإمام الشاطبي فقرة باعتباره أحد أقطاب مدرسة التأصيل التوحيدي في القرن الثامن الهجري إلى جانب ابن تيمية الحراني رحمهم الله، وتحدث عن مشروعه الإصلاحي من خلال (الموافقات) و(الاعتصام) ورؤيته النقدية الإصلاحية من خلالهما.

وأما الدكتور طه عبد الرحمن، ولتأثره بالنظرة الأخلاقية للعلوم الشرعية، فقد عقد فقرة من كتابه (تجديد المنهج في تقويم التراث) للحديث عن إصلاحية الشاطبي، في الجانب الأخلاقي.

ودائما مع المقصد الأخلاقي، فقد خصص الدكتور أحسن لحسانة المبحث الأخير وهو المبحث السادس من الفصل الثاني، من كتابه (الفقه المقاصدي عند الشاطبي) للحديث عن الأبعاد الأخلاقية للمقاصد الشرعية عند الشاطبي، باعتباره أحد أركان الإصلاح التربوي عند الشاطبي رحمه الله.

وهذا غيض من فيض، والذين ألفوا في المقصد الإصلاحي عند الشاطبي كثيرون، إلى درجة يمكن القول معها إن الإصلاح هو أم مقاصد ورأسها.

ونعني بقولنا: الإصلاح مقصد المقاصد؛ أي أن قضية الإصلاح باعتبارها مقصدا كليا وقطعيا عند الشاطبي، هي التي حتمت عليه أن يبدع نظرية كاملة ومتكاملة جاءت في كتاب (المقاصد) داخل (الموافقات) مؤلفة من قسمي (قصد الشارع وقصد المكلف). فكانت المقاصد بما هي نظرية معرفية

مدونة في كتاب الموافقات، مدخلا لنظرية الإصلاح التي ينبغي أن تنزل في الواقع، وكان هذا التنظير المقاصدي الخطوة الإصلاحية الأولى.

هذا عن قضية الإصلاح عند الشاطبي على وجه الإجمال والعموم، وحتى نتبين رؤية الشاطبي الإصلاحية باعتبارها (مقصد المقاصد)، بشكل أعمق وأدق، نحاول أن نجزئها إلى مجالات إصلاحية فرعية على النحو الآتي:

المجال الأول: ويتعلق بالإصلاح على المستوى الأصولي¹

وذلك من خلال الفروع التالية:

أ) ويتعلق بتجديد مفهوم الأصول من خلال المقاصد

ب) ويتعلق بتجديد كتاب الأحكام من خلال المقاصد

ج) ويتعلق بتوجيه كتاب الاجتهاد من خلال المقاصد

المجال الثاني: ويتعلق بتوجيه الفتاوى من خلال المقاصد

المجال الثالث: ويتعلق بالإصلاح على المستوى الاجتماعي من خلال المقاصد:

وهو دعوته إلى الاعتصام بالكتاب والسنة ومحاربة البدع باعتباره مرضا اجتماعيا تفشى في مجتمعه كالسرطان.

المجال الرابع: ويتعلق بالإصلاح على مستوى الجانب التربوي السلوكي من خلال المقاصد:

ونعني بذلك ما قام به من تجديد حقيقي فعلي للتصوف والسلوك من خلال تأسيس قواعد شرعية مقاصدية للتصوف.

تلك إذن ثلاثة مجالات كبرى لقضية الإصلاح عند الشاطبي، وجب دراستها، وتحليلها واحدة واحدة، نخصص لكل واحدة منها مبحثا خاصا، مراعين في ذلك الترتيب المذكور.

¹ لأبي الفضل عبد السلام بن محمد بن عبد الكريم، مؤلف بعنوان: (الإمام الشاطبي ومنهجه التجديدي في أصول الفقه)، تحدث فيه عن التعريف بالشاطبي والتجديد، والجوانب التجديدية عند الشاطبي رحمه الله تعالى وقد أوصلها إلى سبعة عشر جانبا.

المبحث الأول: في تجديد علم أصول الفقه من خلال مقاصد الشريعة:

وتحتة أربعة مطالب:

المطلب الأول: إحياء المقاصد التجديد الأصولي من خلال عنوان المؤلف (الموافقات)

المطلب الثاني: تجديد مفهوم أصول الفقه من خلال المقاصد

المطلب الثالث: تجديد كتاب الأحكام من خلال المقاصد

المطلب الرابع: تجديد كتاب الاجتهاد من خلال المقاصد

المطلب الأول: إحياءات التجديد الأصولي من خلال عنوان المؤلف

مما هو معلوم، أن الشاطبي قبل أن يسمي مولوده الذي أفنى فيه عمره، ووهب له يتيمة دهره، ب:(الموافقات) كان قد سماه: (عنوان التعريف بأسرار التكليف). ثم عدل عنه إلى هذه السيمة الأخيرة (الموافقات) لرؤية رآها وهاك نصها من الموافقات:

قال رحمه الله (ولأجل ما أودع فيه -يعني الكتاب- من الأسرار التكليفية المتعلقة بهذه الشريعة الحنيفية، سميته ب:(عنوان التعريف بأسرار التكليف)، ثم انتقلت عن هذه السيماء لسند غريب، يقضي العجب منه الفطن الأريب، وحاصله أني لقيت يوما بعض الشيوخ الذين أحللتهم مني محل الإفادة، وجعلت مجالسهم العلمية محطا للرحل ومناخا للوفادة، وقد شرعت في ترتيب الكتاب وتصنيفه، وناذت الشواغل دون تهذيبه وتأليفه؛ فقال لي: رأيتك البارحة في النوم، وفي يدك كتاب ألفته فسألتك عنه، فأخبرتني أنه كتاب "الموافقات"، قال: فكنت أسألك عن معنى هذه التسمية الظريفة، فتخبرني أنك وفقت به بين مذهبي ابن القاسم وأبي حنيفة. فقلت له: لقد أصبتم الغرض بسهم من الرؤيا الصالحة مصيب)⁽¹⁾

ومن خلال تفكيك مكونات هذا العنوان نجد أن أهم مفاهيمه هي (الأسرار) و (التكليف). وأما (عنوان التعريف) فهو تلميح إلى أنه ألف كتابا يهدف إلى التعريف بأسرار التكليف.

نأتي بعد تفكيك العنوان إلى تحليل أهم مكوناته ونبدأ ب(الأسرار)، وهي جمع سر، وقد جاء في المعاجم اللغوية استعمالات كثيرة لمادة (س رر) ترجع في مجملها إلى معنى الشيء الخفي.⁽²⁾

والتعبير بالأسرار تعبير قديم يرجع إلى ما قبل الشاطبي رحمه الله، حيث إن للحكيم الترمذي (ت 320هـ) كتابا حول (الحج وأسراره)، والغزالي في (الإحياء) أكثر من استعمال لفظة (الأسرار) حيث يمكن القول إن الجزء المخصص لربع العبادات من الإحياء، إنما هو في بيان (أسرار العبادات) ولذلك نجده يتحدث عن أسرار الصلاة، وأسرار الصيام، وأسرار الزكاة وأسرار الحج... أو قل عن أسرار أبواب العبادات.

(1) م: 11/1

(2) ن. العين، للخليل بن أحمد الفراهيدي: مادة (س رر) ولسان العرب لابن منظور مادة (س رر) 356/4، ومقاييس اللغة مادة (سر)

وبإرجاعنا مصطلح (الأسرار) إلى تاريخه ونشأته إنما هو بقصد تبين المراد به، وذلك كي نبي عليه تحليلًا مقبولًا لعنوان الشاطبي الأول لكتابه أعني (عنوان التعريف بأسرار التكليف).

وذلك لأن الشاطبي قد استفاد كثيرًا من سابقه ممن كتبوا في أسرار الشريعة، خاصة أبي حامد الغزالي رحمه الله. أليس هو القائل في خطبته: (فإنه بحمد الله أمر قررته الآيات والأخبار، وشد معاقده السلف الأخيار، ورسم معاملة العلماء الأخبار، وشيد أركانه أنظار النظار)⁽¹⁾

ومن خلال تأمل المعنى اللغوي للفظ (الأسرار) والاستعمال الاصطلاحي لها في مؤلفات العلماء قبل الشاطبي يمكن تعريف الأسرار إذا أضفناها إلى الشريعة بما يلي:

أسرار الشريعة: هي المقاصد والحكم الجزئية الدقيقة الخفية لتفاصيل الشريعة.

وقد عرف الدكتور أحمد الريسوني الأسرار بما يقارب هذا المعنى حيث قال عنها: (الأسرار يراد بها الحقائق والدقائق العلمية العميقة التي تحتاج إلى نظر وسداد وجهد؛ لأن العلم عبادة وجهاد، هناك من يجاهد بالحفظ والرواية وهناك من يجاهد بالنظر والدراية)⁽²⁾

والملاحظ أن الأسرار مترادف المقاصد والحكم من حيث المعنى، ولكنها بما هي تفصيلية جزئية، لا بما هي عامة كلية، وإن كانت هذه الأخيرة مبينة على الأولى، وذلك لأن السر، إنما يكمن في دقائق الأمور وبواطنها، لا في ظواهرها وعمومها التي يشترك في معرفتها عوام الخلق.

وإذا تبينا معنى (أسرار الشريعة) فقد بقي المراد بالمضاف إليه، أعني (التكليف) من حيث إنه أضاف هذه الأسرار إلى التكليف، فجاء كتابه في (عنوان التعريف بأسرار التكليف) ولذلك سنحاول أن نبين أن المراد بـ (التكليف) هنا هو (الشريعة) وبالتالي يكون المقصود عنده بأسرار التكليف هو (أسرار الشريعة) ومنه ننطلق إلى ربط عنوان التعريف ككتاب في المقاصد الجزئية الدقيقة، إلى الموافقات ككتاب في القاصد الكلية الكلية أو قل ككتاب في (الأصول).

(1) مقدمة. م: 11/1

(2) محاضرات في مقاصد الشريعة: 26-27

وعمدتنا في الاستدلال على كون المراد بالتكليف هو الشريعة، أن الكلام عند العرب قد يطلق ويراد به لازمه المقصود وهو كثير، والشاطبي يساعدنا جدا على بناء هذا المعنى، وذلك لأنه قد جعل كلا من النوع الثالث والنوع الرابع من أقسام مقاصد الشارع في مسألة التكليف:

فالنوع الثالث هو: (قصد الشارع في وضع الشريعة للتكليف بمقتضاها)

والنوع الرابع هو: (قصد الشارع في وضع الشريعة للامتنال)

ولكل نوع تعلق بمسألة (التكليف) فإذن يكون التكليف هو نتيجة وضع الشريعة، ولذلك كان البحث في أسرار التكليف يستلزم بلا بد البحث في أسرار الشريعة. ومن ثم كان البحث في أسرار التكليف بحثا في أسرار الشريعة. وهو منطوق صريح كلام الشاطبي قبل: (ولأجل ما أودع فيه -يعني الكتاب- من الأسرار التكليفية المتعلقة بهذه الشريعة الحنيفية) حيث ربط التكليف بالشريعة، من حيث إنهما متلازمان.

وإذا نجزت لنا هذه المقدمة، نبني عليها ونقول: إن بداية التجديد الأصولي عند الشاطبي كانت من خلال هذه النقطة؛ أعني البحث في أسرار الشريعة التكليفية، وقد لا أغالي إن قلت إن (عنوان التعريف بأسرار التكليف) هو نقطة بداية مشروع الشاطبي، وإن (الموافقات) باعتبارها توفيقا بين مذهب ابن القاسم ومذهب أبي حنيفة هو نقطة نهاية هذا المشروع التي كان يريد الوصول إليها.

وبيان ذلك أن الشاطبي حينما قصد التجديد الأصولي، قد قام مشروعه على استقراء أسرار الشريعة ودقائقها، كتابا وسنة، وأصولا، وفقها، وحديثا، وتفسيرا...، حتى إذا قتلها بحثا، وأفنى فيها عمرا، أخذ يؤلف من تلك الأسرار المختلفة في التفاصيل والأشخاص، المتفقة في العمومات والأجناس، أصولا كلية قطعية هي أصول الفقه عينها، ولذلك قال في المقدمة الأولى من الموافقات: (إن أصول الفقه في الدين قطعية لا ظنية)⁽¹⁾ وإنما بداية قطعيتها كانت من خلال استقراء أسرار التكليف. بمعنى بدأت ضعيفة من حيث هي أسرار متفرقة في جملة الشريعة، بين آيات الكتاب، وأحاديث السنن، وأقوال الفقهاء، وأخبار الحكماء، ونقول المفسرين...، إلى أن أصبحت قوية بعد الضم التأليف والجمع والتركيب.

(1) م: 17/1

من أسرار التكليف إلى الموافقات:

وبعد أن انتظم للشاطبي من مجوع هذه الأسرار الخفية مقاصد كلية، وأصولاً قطعية، فإذاً تكون في مستوى أن توفق بين مذهب ابن القاسم ومذهب أبي حنيفة، أو قل في مستوى أن توفق بين جميع المذاهب، لأنها قامت على أساس الاستقراء المفيد للقطع، وأمكن لها أن تطلع بوظيفة تجديدية، وأن تقلل الخلاف بين المذاهب، وأن توجه التصوف والسلوك، وأن تحارب البدع، وأمكن لنا أن نتحدث عن (الموافقات) بدل (عنوان التعريف بأسرار التكليف).

وعليه يمكن القول إن الشاطبي ومن أجل تجديد الفكر الأصولي عمد إلى استقراء أسرار الشريعة، لبناء أصول الشريعة، فجاء بمؤلف فريد في هذا الباب وهو (عنوان التعريف بأسرار التكليف) أو قل هو (الموافقات). فرحم الله جميل صنيعة، ونفع بيتيمة دهره.

وبعد أن بينا إحياءات التجديد الأصولي، من خلال قراءة لعنوان المؤلف نأتي بعد ذلك إلى بيان تجلياته من خلال مباحث الكتاب والبدء بالمفهوم فماذا عنه؟

المطلب الثاني: تجديد مفهوم أصول الفقه من خلال المقاصد:

أولاً: دواعي التجديد الأصولي عند الشاطبي:

قبل أن نتحدث عن تجليات التجديد الأصولي عند الشاطبي، لنا أن نتساءل لماذا التجديد الأصولي؟ أو بعبارة: ما هي الأسباب التي دعت الإمام الشاطبي إلى تجديد أصول الفقه؟

وإجابة على هذا السؤال، لنا أن نتساءل أيضاً لماذا جاء أصول الفقه أصلاً؟ وكان (مدونا) بعد أن لم يكن؟ أو بعبارة: ما الذي دعا الإمام الشافعي إلى وضع رسالته الطريفة في أصول الفقه؟

حينما نبحث عن الأسباب التاريخية لنشأة علم أصول الفقه نجد أنه جاء لأسباب متكاملة ومتداخلة، ويمكن أن نصنف أهمها في ما يلي:

السبب الأول: الامتزاج اللغوي:

ونعني به اختلاط لغة العرب بلغة العجم، مما أفسد هذا الاختلاط ملكة النطق والبيان معا، وترجع الإرهاصات الأولى لهذا السبب إلى خلافة علي ابن أبي طالب كرم الله وجهه وفي ذلك قصة يحكمها صاحب الفكر السامي على النحو الآتي فيقول: (اعلم أن اختلاط العربية بلغات الأعاجم الداخلين في حظيرة الدين الإسلامي كان في هذه الأعصر من أقوى الأسباب الداعية التي تغير حال الفقه وصعوبته ثم انحطاطه، ففي زمن خلافة علي -كرم الله وجهه- في الكوفة كثر ذلك، وشاع اللحن في اللغة فجاء قاضي البصرة أبو الأسود الدؤلي التابعي الكوفي الشهير المتوفى سنة تسع وستين، وقال له: إن لغتنا فسدت، فإني دخلت على ابنتي فقالت: ما أشد الحرج، فضع لنا ما نحفظ به لغتنا، ففكر ملياً ثم قال له: الكلام اسم وفعل وحرف، انج على هذا النحو، فصار أبو الأسود يضع القواعد لتلاميذه)⁽¹⁾

إلا أن هذا الامتزاج قد استفحل في عصر الشافعي رضي الله عنه، مما جعل المشكلة أكبر من فساد اللسان العربي، وإنما تجاوزت ذلك لتؤثر على الفهم والفقه في الدين.

قال العلامة ابن خلدون رحمه الله: (واعلم أن هذا الفن من الفنون المستحدثة في الملة وكان السلف في غنية عنه بما أن استفادة المعاني من الألفاظ لا يحتاج فيها إلى مزيد مما عندهم من الملكة

(1) الحجوي الثعالبي: 389

اللسانية (...) فلما انقرض السلف وذهب الصدر الأول وانقلبت العلوم كلها صناعة كما قررناه من قبل احتاج الفقهاء والمجتهدون إلى تحصيل هذه القوانين والقواعد لاستفادة الأحكام من الأدلة فكتبوها فنا قائما برأسه سموه أصول الفقه. وكان أول من كتب فيه الشافعي رضي الله تعالى عنه⁽¹⁾

ويقول الحجوي: (وأوجب عليه -يقصد الإمام الشافعي- القيام بهذا العمل دخول الدخيل في لسان العرب، وامتزاج اللغة بلغة الأعاجم، وضعف المدراك عن فهم مقاصد الشريعة بسبب ذلك)⁽²⁾

ويقول الدكتور فريد الأنصاري رحمه الله: (ومن هنا وجدنا الكثير من النصوص التي تؤرخ لهذا العلم، تؤكد هذا، معللة إياه بالتحول الاجتماعي، الذي طرأ على العرب بإسلام العجم، وخاصة الفرس، مما أدى إلى نشأة جيل فشا فيه اللحن، وضاعت منه الفصاحة نطقا واستيعابا، فأثر ذلك على فهم النص الشرعي، ولذلك كانت رسالة ابن مهدي -وهو عالم بالحديث- ينوب عن جمهور المحدثين الذين تجمعت لديهم الروايات المتعارضة ظواهرها، فلا يستطيع غير العربي الفصيح منهم تبين المراد، خاصة وأن أغلبهم كان من غير أصل عربي، والفصاحة تراجعت بسبب ما ذكر من اختلاط الأجناس واختلاط اللغات)⁽³⁾

فواضح إذن أن الذي حمل الإمام الشافعي على تأليف كتاب الرسالة إنما هو الامتزاج اللغوي الذي أدى إلى سوء فهم الخطاب الشرعي.

السبب الثاني: كثرة الخلاف:

وذلك بأن الخلاف في هذا العصر قد اشتد واحتد بين مدرستين، وهما مدرسة أهل الأثر بالمدينة ومدرسة أهل الرأي بالعراق، إلى درجة يحكي معها الإمام الحجوي الثعالبي قصة غريبة في هذا السياق حيث كتب يقول: (وكان أبو العباس السفاح استعمل بالعراق ربيعة بن أبي عبد الرحمن وزيرا ومشيرا، غير أنه تأفف من ذلك واستعفاه كراهية لأهل العراق، فأعفاه وانصرف للمدينة، ف قيل له: كيف رأيت العراق وأهلها؟ فقال: رأيت قوما حلالنا حرامهم وحرامنا حلالهم، وتركت بها أكثر من أربعين ألفا يكيدون هذا الدين، وقال: كأن النبي الذي بعث إلينا غير الذي بعث إليهم)⁽⁴⁾

(1) المقدمة: 576

(2) الفكر السامي: 473/1

(3) المصطلح الأصولي: 128

(4) ص: 380

فكان هذا الخلاف المستفحل بين المدرستين من أهم الأسباب التي أدت إلى ظهور علم قائم على أصول تقرب الخلاف ما بين المدرستين.

السبب الثالث: مراسلة ابن مهدي للإمام الشافعي:

وتتضمن هذه الرسالة سببين رئيسين وهما: ضرورة وضع أصول للفهم، وضوابط للاجتهاد.

ومراسلة ابن مهدي للإمام الشافعي إنما ترجع في حقيقة الأمر إلى السببين الأوليين، وما كان يرمي إليه ابن مهدي رحمه الله، هو تجاوز نتائج تينك السببين بوضع أصول للفهم وضوابط للتنزيل، ومن ثم تجاوز مشكلة الامتزاج اللغوي واستفحال الخلاف.

قال الإمام الذهبي في سيره: (روى جعفر ابن أبي ثور الكلبي عن عمه قال: كتب عبد الرحمن بن مهدي إلى الشافعي، وهو شاب أن يضع له كتابا فيه معاني القرآن، ويجمع قبول الأخبار، وحجة الإجماع، وبيان الناسخ والمنسوخ فوضع له كتاب الرسالة)⁽¹⁾

يقول الدكتور فريد الأنصاري معلقا على رسالة ابن مهدي: (فواضح من خلال هذا النص إذن، أن المشكلة التي اعترضت ابن مهدي هي مشكلة (فهم) بالدرجة الأولى، فهم معاني الشريعة مما تعلق بدلالة القرآن، ومشكلة النسخ الراجعة إلى تعارض النصوص ومقتضياتها الدلالية، ثم بالدرجة الثانية قضية الاستدلال، وحجية بعض الأدلة كالإجماع، وخبر الواحد)⁽²⁾

وعلى العموم يمكن القول إن دواعي نشأة أصول الفقه إنما ترجع إلى وضع أصول وقواعد لفهم الخطاب، وذلك بغية تجاوز الخلاف.

هذا عن دواعي نشأة أصول الفقه مع الشافعي رضي الله عنه، ولنا بعد هذا أن نتساءل عن دواعي تجديد أصول الفقه عند الشاطبي فنقول.

إذا كان الإمام الشافعي رحمه الله قد وضع رسالته في أسس الفهم ومناهج الاستنباط، قصد تقليل الخلاف، بين مدرستي أهل الرأي والحديث، فمن غريب الأقدار ومن عجيب الأقدار، أن يكون الشاطبي قد قام مشروعه التجديدي في الموافقات على هذا الداعي و(المقصد) أساسا، وهو تقليل

(1) سير أعلام النبلاء: 252/8

(2) المصطلح الأصولي: 125

الخلاف بين المدرستين، وذلك لأن أصول الفقه بعد الشافعي مر بمراحل أفقدته جدته، وأفقدته غايته التي جاء لأجلها مع الشافعي ونعني بهذا الكلام:

تأثره بالنقاشات الكلامية⁽¹⁾ وكانت بداية هذا الأمر مع أبي بكر الباقلاني في (التقريب الإرشاد) وهو أول من مزج بين أصول الفقه وعلم الكلام حسب ما ذكره أستاذنا الدكتور أحمد الريسوني.⁽²⁾

تأثره بالمبادئ المنطقية وبخاصة (مع الجويني في البرهان والغزالي في المستصفى)

تأثره بالخلافات والمذاهب الفقهية.⁽³⁾

لا جرم أن هذا التأثير سيكون كافياً لأن يجعل من أصول الفقه مرتعاً للخلاف، بعد أن كان مرجعاً لتقليل الخلاف، مما سيحتاج إلى تجديد؛ بمعنى يحتاج إلى إعادته إلى مقاصده الأولى التي جاء بها مع الشافعي، لكن بأسلوب جديد، وذلك مع الإمام الشاطبي رحمه الله في القرن الثامن الهجري، فكان البدء بتجديد مفهوم الأصول أولاً واشتراط القطع فيه فكيف تأتي ذلك للشاطبي من خلال علم المقاصد؟

(1) يمكن أن نقرأ في هذا السياق مؤلفين نافعين وهما (المسائل المشتركة بين أصول الفقه وأصول الدين لمحمد العروسي عبد القادر) و (علم أصول الفقه وتجده وتأثره بالمباحث الكلامية، للدكتور عبد السلام بلاجي)، وقد استفاد الثاني من الأول وبنى عليه، ناقش صاحب الكتاب الأول سبعة وخمسين مسألة مشتركة ما بين العلمين، بينما المؤلف الثاني إلى جانب بيانه للمسائل التي امتزج فيها علم الأصول بعلم الكلام، يشير إلى التأثير الإيجابي والسلبي لعلم الكلام على علم الأصول، بخاصة التأثير السلبي، وإذا قرأنا الكتاب الأول مع الثاني لا جرم أننا سنلاحظ أن علم الكلام في فترة تاريخية قد ابتلع علم الأصول، وأفقدته أصالته وهويته.

(2) ن. نظرية المقاصد: 30

(3) يلخص الدكتور فريد الأنصاري المراحل التي مر بها أصول الفقه من عهد الشافعي إلى عهد الشاطبي في ثلاث مراحل كبرى وهي:

المرحلة الأولى: المرحلة الفهمية: مع الشافعي في الرسالة (المصطلح الأصولي: 140)

المرحلة الثانية: المرحلة المنطقية مع الجويني في (البرهان) والغزالي في (المستصفى) (المصطلح الأصولي: 151)

المرحلة الثالثة: المرحلة المقاصدية مع الشاطبي في (الموافقات): (المصطلح الأصولي: 155)

ثانياً: تجديد مفهوم أصول الفقه من خلال المقاصد

قد لا أعالى إن قلت، إن تجديد المفهوم هو أول خطوة ينبغي أن يمر بها كل من رام تجديد فن من الفنون أو علم من العلوم، وذلك بأن العلم كل العلم، إنما يولد في بدايته عبارة عن مفهوم، هذا المفهوم هو الذي يحمل دلالة المصطلح؛ إذ المفهوم هو الذي يختزل حقيقة العلم في عبارات؛ وبعبارة: إن مفهوم العلم هو الذي يستنبط منه الموضوع والغاية، وموضوع العلم يتشعب إلى مسائل، وهذه المسائل تتفرع إلى قواعد، وتلك هي حقيقة العلم إذن.

فلا جرم أن تحديد المفهوم يؤثر على باقي مبادئ العلم، فكل تصور خاطئ للمفهوم يؤدي إلى إقحام مسائل دخيلة في موضوع العلم لا تمت له بصلة.

ولذلك كان البدء عند الشاطبي بالمفهوم فقال في المقدمة الأولى من الموافقات (إن أصول الفقه في الدين قطعية لا ظنية)¹

فلتكن هذه المقدمة الشاطبية حول قطعية الأصول، نقطة انطلاق لنا، لتكون أيضاً نقطة انتهاء لنا، ولنشرع في بيان تجليات التجديد المفهومي للأصول عند الشاطبي، وذلك من خلال نقاط أربع هي كالآتي:

النقطة الأولى: جمعه بين الأدلة والقواعد في التعريف الأصولي.

النقطة الثانية: تمييزه بين اللقب والإضافي في التعريف الأصولي.

النقطة الثالثة: تمييزه بين الفقه وأصول الفقه.

النقطة الرابعة: اتخاذه من المقاصد مدخلا للقول بقطعية الأصول.

والبدأ بالنقطة الأولى فماذا عنها؟

(1) م: 17/1

النقطة الأولى: جمعه بين الأدلة والقواعد في التعريف الأصولي:

بالرجوع إلى مفهوم أصول الفقه عند الأصوليين قبل الشاطبي، نجد أنهم كانوا يطلقون الأصول ويقصدون بهذا (الأدلة والمصادر)، ويطلقون الأصول ويقصدون بها كذلك (القواعد والقوانين).⁽¹⁾

والذي يمثل الاتجاه الأول على سبيل التمثيل، الإمام الجويني في البرهان حيث عرف الأصول بما يلي: (فإن قيل فما أصول الفقه قلنا هي أدلته وأدلة الفقه هي الأدلة السمعية وأقسامها نص الكتاب ونص السنة المتواترة والإجماع)⁽²⁾

والذي يمثل الاتجاه الثاني الإمام المازري في شرحه على البرهان⁽³⁾، وجديد الشاطبي في الموضوع، هو جمعه بين تعريف الأصول بالأدلة، وتعريفها بالقواعد والقوانين مع اشتراطه القطع فيها. ولهذا جعلنا المقدمة الأولى فاتحة الكلام في هذا الباب، وذلك لأن قطعية الأصول عند الشاطبي هو الركن الأول المؤسس لمفهوم أصول الفقه عنده.

ولذلك يكون أصول الفقه عنده، مجموع الأدلة والقواعد إذا تحقق فيها شرط القطعية.

وأجمل تعريف جمع بين الأدلة والقواعد في الأصول عند الشاطبي تعريف الدكتور فريد الأنصاري رحمه الله حيث عرفها بقوله: (الأصول: هي الأدلة الكلية الثابتة قطعاً: إما بالذات أو بالمعنى، في صورة قوانين محكمة، لإفادة الفقه)⁽⁴⁾

فهذا تعريف قد جمع ما بين الأدلة والقوانين، أي بين اتجاه الجويني والمازري، مع اشتراط القطع، وذلك بأن الأدلة والقواعد عند الشاطبي لا تكون أصولاً إلا بشرط القطع. ولذلك قال في المقدمة الأولى: (إن أصول الفقه في الدين قطعية لا ظنية). كما مر معنا.

(1) ن. على سبيل المثال البحر المحيط للزركشي ابتداء من: 42/1

(2) البرهان: 8/1

(3) ن. المصطلح الأصولي، حاشية رقم: 1 ص: 244-245

(4) المصطلح الأصولي: 243

النقطة الثانية: تمييزه بين اللقبى والإضافى فى التعريف الأصولى:

ومعنى ذلك أنه ميز بين أصول الفقه باعتباره مركبا إضافيا، وبين أصول الفقه باعتباره لقباً وعلماً على علم معين، أو بتعبير الدكتور أحمد الريسونى، ميز بين (أصول الفقه) و(علم أصول الفقه)⁽¹⁾

والمراد باللقبى: علم أصول الفقه، والمراد بالإضافى، أصول الفقه، ذاته.

والمراد بعلم أصول الفقه، كل ما كتب فى أصول الفقه مما تحويه بطون المؤلفات التى تحمل عنوان (أصول الفقه) وهو بهذا يجمع القطعى والظنى والوهي.

والمراد بأصول الفقه: أسس الفقه ومصادره وقواعده التشريعية الكبرى، بمعنى نفس الأصول، وهو بهذا لا بد أن يكون قطعياً، لا مدخل للظنية فيه.⁽²⁾

وبما أن علم أصول الفقه، أو قل أصول الفقه بالاعتبار اللقبى، يشمل القطعى كما يشمل الظنى، فلن يكون معتبراً فى مفهوم الأصول عند الشاطبى.

وبما أن الثانى تتحقق فيه خصيصة القطع فإنه سيدخل فى مفهوم الأصول عند الشاطبى.

يقول الدكتور فريد الانصارى رحمه الله: (ترجع الأصول عند الإمام الشاطبى رحمه الله إلى عشرة معان. إلا أن رأسها عنده، وأما التى يقوم عليها معظم الاستعمال هو: (الأصول) بالمعنى الراجع إلى المركب الإضافى (أصول الفقه))⁽³⁾

وعليه يمكن القول إن عمل الشاطبى التجديدي هاهنا، قد قام على التمييز بين ما هو لقبى وما هو إضافى، أو قل بين علم الأصول، وبين الأصول (ذاتها)، ولم يكن هذا التمييز، مجرد بيان مكان التباير والتخالف، وإنما كان تمييز نفي وإثبات؛ حيث أخرج اللقبى من مفهوم الأصول، وأثبت الإضافى، كي تسلم له المقدمة الأولى وهى أن (أصول الفقه فى الدين قطعية لا ظنية).

(1) ن. محاضرات فى مقاصد الشريعة: 100

(2) ن. نفسه: 100-101

(3) المصطلح الأصولى: 226

وعلى هذا الأساس فإن الأصول عند الشاطبي هي ذات الأصول، وليس ما كتب حولها، أو بعبارة، هي ذات الكتاب والسنة والإجماع والقياس؛ هي ذات المصادر والأدلة والقواعد والقوانين القطعية.

وأما ما تحويه بطون المؤلفات في أصول الفقه فليس هو ذات الأصول، ولذلك فإنها تذهب إلى تفريعات هي إلى مجال الفقه أقرب منه إلى الأصول.

وعليه يكون الشاطبي قد نحت مفهوما جديدا قديما للأصول إذ إن الكلام حول قطعية الأصول يرجع على الأقل إلى الباقلاني وأبي المعالي الجوني وغيرهم.

قال في البرهان: (فإن قيل فما أصول الفقه قلنا هي أدلته وأدلة الفقه هي الأدلة السمعية وأقسامها نص الكتاب ونص السنة المتواترة والإجماع، ومستند جميعها قول الله تعالى، ومن هذه الجهة تستمد أصول الفقه من الكلام. فإن قيل تفصيل أخبار الأحاد والأقيسة لا يلفى إلا في الأصول وليست قواطع قلنا حظ الأصولي إبانة القاطع في العمل بها ولكن لا بد من ذكرها ليتبين المدلول ويرتبط الدليل به)⁽¹⁾

بيد أن الذي ينبغي الإشارة إليه وهو أن الشاطبي وإن كان قد سائر ابن الجويني في اشتراط القطع، إلا أنه أدخل القواعد في مفهوم الأصول، بينما الجويني لما وجد نفسه مضطرا إلى القول بظنية الأصول إذا ما أدخل القواعد، لم يدخلها في مفهوم الأصول، وأما الشاطبي فقد أدخلها وأبان عن قطعيتها، من خلال الاستقراء المعنوي.

النقطة الثالثة: تمييزه بين الفقه وأصول الفقه:

وهذه نقطة هي الأخرى من أهم النقاط التي يمكن أن نتحدث فيها عن تجديد فعلي للإمام الشاطبي في مفهوم أصول الفقه، وذلك أن الخلط ما بين الفقه وأصوله، هو الذي جعل البعض يقول بظنية أصول الفقه.

إن الشاطبي كان على وعي تام بأهمية التمييز بين الأصول والفقه، وبين عمل الأصولي وعمل الفقيه، فإذا كان الأول يقوم على تجريد الأدلة والقواعد التي ليس لها انتماء زمني ولا مكاني، ومن أجل ذلك فهي صالحة لكل زمان ومكان، الأمر الذي جعل منها أدلة وقواعد قطعية.

فإن الثاني: يقوم بتنزيل هذه القواعد والأسس عند تعامله مع الواقع، بمعنى أن عمله يتأثر ولا بد بالواقع، والواقع مفهوم عام يدخل فيه الزمان والمكان والأشخاص، وهذه الأمور جميعها تخضع للتغيير، وتختلف باختلاف الأحوال، ومن أجل ذلك كان الفقه متغيراً لأنه تابع غير متبوع، فكان بذلك ظنياً.

وحينما أتحدث عن دور الفقه والفقيه، فإنني أتحدث عن العملية الاجتهادية التي تقوم على توظيف الأصول والقواعد قصد استنباط الأحكام الشرعية العملية من أدلتها التفصيلية، ولا أتحدث عن الفقه المدون في بطون الكتب والمؤلفات، سواء منه الفقه العام؛ أي الناظم لجملته أقوال المذاهب، أو الفقه الخاص بكل مذهب على حدة، لأن هذا الأخير يجمع ما بين الثابت والمتغير.

وأعني بالثابت أصول العبادات والمعاملات، فوجوب الصلاة والصيام والزكاة والحج، وحلية البيع والتجارة والقرض والقراض، أو قل جملة أصول العبادات والمعاملات، من الثوابت التي لا تتغير بتغير الزمان والمكان؛ فهي إذن أصول بهذا المعنى وليست فروعاً.

ولذلك نجد الشاطبي يتحدث عنها مسمياً إياها أصولاً تارة كما في قوله: (فأصول العبادات راجعة إلى حفظ الدين من جانب الوجود، كالإيمان، والنطق بالشهادتين، والصلاة، والزكاة، والصيام، والحج، وما أشبه ذلك).

والعادات راجعة إلى حفظ النفس والعقل من جانب الوجود أيضاً، كتناول المأكولات والمشروبات، والملبوسات، والمسكنات، وما أشبه ذلك.

والمعاملات راجعة إلى حفظ النسل والمال من جانب الوجود، وإلى حفظ النفس والعقل أيضاً، لكن بواسطة العادات⁽¹⁾

وقواعد تارة أخرى، كما في قوله: (ومن هذا الطريق ثبت وجوب القواعد الخمس؛ كالصلاة، والزكاة، وغيرهما قطعاً، وإلا فلو استدل مستدل على وجوب الصلاة بقوله تعالى: ﴿وَأَقِمُوا الصَّلَاةَ﴾⁽²⁾ أو ما أشبه ذلك؛ لكان في الاستدلال بمجرد نظر من أوجه، لكن حف بذلك من

(1) م: 19/2

(2) سورة البقرة، الآية: 110

الأدلة الخارجية والأحكام المترتبة ما صار به فرض الصلاة ضروريا في الدين، لا يشك فيه إلا شاك في أصل الدين⁽¹⁾

ودليل الشاطبي على كون أصول العبادات وغيرها، من الأصول لا من الفروع، هو كونها لم تؤخذ من مجرد نص وحيد من الكتاب أو السنة وإنما من أدلة كثيرة تضافرت على معنى واحد حتى أفادت فيه القطع.

قال رحمه الله بعد بيان قاعدية الصلاة وأصول العبادات: (وبهذا امتازت الأصول من الفروع؛ إذ كانت الفروع مستندة إلى آحاد الأدلة وإلى مأخذ معينة، فبقيت على أصلها من الاستناد إلى الظن، بخلاف الأصول؛ فإنها مأخوذة من استقراء مقتضيات الأدلة بإطلاق، لا من آحادها على الخصوص)⁽²⁾

وأما أن تكون فروعاً فلا، بخاصة وأنه قد قرنها بأصول الدين.

فالحاصل أن أصول العبادات على وجه العموم والإجمال كليات قطعية لا اجتهاد فيها، بمعنى لا اجتهاد في وجوب الصلاة والصيام، والزكاة والحج... فهذه أصول كأصول الاعتقاد، ولذلك يقول العلماء بالأصول بتكفير منكر وجوبها، لأن إنكار وجوبها ضرب من إنكار كلام الباري سبحانه وتعالى، فإذا هو أمر لا يقف عند حد العبادة من حيث هي عبادة وإنما يضرب في عمق العقيدة، فإنكار وجوب أصول العبادات، بحث عقدي أكثر من كونه بحثاً عملياً.

فإذا جئنا إلى تنزيل أصول العبادات والمعاملات على واقع المكلفين، فهنا يخرج البحث من الأصول ليدخل في الفروع، وهنا يقول الفقيه كلمته، لأنه يراعي حال الزمان وأهله.

ويحسن بنا هاهنا أن نقدم أمثلة للتمييز بين الأصول والفقه من نصوص الشاطبي، حتى يتضح الأمر بشكل جلي لا لبس فيه فنقول: قال رحمه الله في سياق دفع الخلاف الواقع بين مالك والشافعي في قاعدة الذرائع: (وأيضاً، فلا يصح أن يقول الشافعي: إنه يجوز التذرع إلى الربا بحال، إلا أنه لا يهتم من لم يظهر منه قصد إلى الممنوع ومالك يهتم بسبب ظهور فعل اللغو، وهو دال على القصد إلى الممنوع، فقد ظهر أن قاعدة الذرائع متفق على اعتبارها في الجملة، وإنما الخلاف في أمر آخر)⁽³⁾

(1) م: 29/1

(2) م: 32/1

(3) م: 185/5

ويقصد بقوله: (أمر آخر): تنزيل قاعدة الذرائع على النازلة، وهنا انتهى عمل الأصولي المجرد، وبدأ عمل الفقيه الواقعي، بمعنى خرجت القضية من مجال الأصول ودخلت في مجال الفقه.

وقال رحمه الله بأسلوب صريح مميز ما بين الأصول والفقه وهو يتحدث عن القاعدة نفسها- الذرائع-: (إلا أن نص الخلاف في هذه الأشياء وأشباهاها عن مالك بعدم الاعتبار، وعن الشافعي بالاعتبار يجب أن يحقق في هذه الأمثلة وفي غيرها بالنسبة إلى علم الفقه لا بالنسبة إلى نظر الأصول)⁽¹⁾

وقال أيضا: (ألا ترى أن العمل بالقياس قطعي، والعمل بخبر الواحد قطعي، والعمل بالترجيح عند تعارض الدليلين الظنيين قطعي، إلى أشباه ذلك، فإذا جئت إلى قياس معين لتعمل به كان العمل به ظنيا، أو أخذت في العمل بخبر واحد معين وجدته ظنيا لا قطعيا، وكذلك سائر المسائل، ولم يكن ذلك قادحا في أصل المسألة الكلية، وهذا كله ظاهر)⁽²⁾

وفي هذا النص الأخير للشاطبي تمييز واضح بين العمل والإعمال من حيث إن تأصيل قاعدة العمل بالأصول الكلية من اختصاص الأصولي، وأما إعمالها وتنزيلها فذلك موكول إلى اجتهاد الفقيه.

ولنترك المجال لقلم الدكتور فريد الأنصاري رحمه الله ليفيض على هذا الكلام مزيدا من البيان، حتى يتحقق قصد الإفهام، فقد كتب يقول في سياق دفاعه عن مقدمة الشاطبي التي ذهب فيها إلى أن أصول الفقه قطعية لا ظنية والتي هي مدخل تجديده لمفهوم أصول الفقه: (ولنمثل بقضية هي من أكثر القضايا اشتباها، وهي قضية (سد الذرائع)، فمعلوم الخلاف الحاصل فيها بين مالك والشافعي، بين الرفض والقبول، وكذلك قضية (الاستحسان) فقد اعتبر مالك الاستحسان تسعة أعشار العلم، واشتهر به كذلك أبو حنيفة، إلا أن الشافعي قال: (من استحسن فقد شرع).

وبمثل هذا احتج المخالفون المنكرون على أبي إسحاق قوله بقطعية الأصول، لكنه هو لا يعتبر هذا الخلاف من باب، بل من باب الفقه، لأنه تنزيلي لا تأصيلي قال -يقصد الشاطبي- (إن نص الخلاف في هذه الأشياء وأشباهاها، يجب أن يحقق في هذه الأمثلة وغيرها بالنسبة إلى علم الفقه لا بالنسبة إلى نظر الأصول.

(1) م: 278/2

(2) م: 487/2

وإنما الأصل هو معنى السد مطلقاً، أي في صورته المجردة غير المعينة، فهو معنى مستقراً من الشريعة؛ إذ الشارع منع كل ما كان الغالب فيه الأداء إلى المفسدة، وإن لم يكن هو-في ذاته-، كذلك، من باب: ﴿وَلَا تَسُبُّوا الَّذِينَ يَدْعُونَ مِن دُونِ اللَّهِ فَيَسُبُّوا اللَّهَ عَدْوًا بِغَيْرِ عِلْمٍ﴾⁽¹⁾

وقد أفاض الشاطبي في تتبع هذا المعنى حتى جعل منه (كلياً) لا ينخرم، أعنى معنى (السد) مجرداً، وكذلك الحال بالنسبة للاستحسان، من حيث هو (استثناء)، لا من حيث هو نازلة معينة.

فمعناه الكلي مقطوع به؛ لأنه متواتر الورد في النصوص الشرعية، متفق عليه، وإليه يعود معنى الرخص؛ لأنه استثناء من أصل أيضاً.. لكنك إذا جئت إلى أصل الذرائع في بيوع الآجال مثلاً، وما حصل في ذلك من خلاف؛ كان نظرك إذ ذاك في الفقه لا في الأصول، هذا على اصطلاح الشاطبي لا على اصطلاح الأصوليين، الذين ربما جعلوا الكلام في العلة المعينة من باب الأصول، بينما لا تعتبر عنده إلا من حيث كلي التعليل لا أحاده، والنصوص التي أوردنا قبل كافية لتأكيد هذا)⁽²⁾

وهذا كلام رجل خبير بالموافقات، قد أبان حقا عن مقصود الشاطبي في التمييز ما بين الفقه وأصوله.

من أجل ذلك؛ عمد أبو إسحاق رحمه الله تعالى إلى التمييز بين الفقه وأصوله، مبينا أن الأصول تقوم على التجريد من خلال الاستقراءات المعنوية، وأما تنزيل هذه الأصول واستثمارها في مجال الاستنباط فإنما يدخل في الفقه لا في الأصول، وعليه يكون الشافعي متفقا مع مالك حول أصل (السد). وأما اختلافهم في بيوع الآجال فإنما ينبغي أن يبحث في الفقه لا في الأصول.

فإذا جئنا إلى الفقه؛ بمعنى إلى تنزيل هذا الأصل (السد) على بيوع الآجال، نجد أن مالكا يقول بالتهمة، ولذلك يمنع بيوع الآجال، بينما الشافعي لا يقول بالتهمة التي يقول بها مالك، ولذلك لا يمنع بيوع الآجال.

(1) سورة الأنعام: 108

(2) المصطلح الأصولي: حاشية رقم 3: 259-260

فالحاصل أن بيوع الأجل من حيث هي صورة جزئية تنزيلية، هي من فروع المعاملات الربوية، عند مالك، بينما هي عند الشافعي من صور البيوع الجائزة ﴿وَأَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ﴾⁽¹⁾، والذرائع أصل، ونصوص الكتاب أصل، ومالك أرجع النازلة إلى الذرائع بالتهمة، والشافعي أرجعها إلى مطلق البيع، لعدم التهمة. ويبقى أصل (السد) متفقاً عليه بين مالك والشافعي.

وهذا يكون الشاطبي قد جدد الأصول من خلال التمييز بينها وبين الفقه، وحق له بهذا أن يقرر في مقدمته على (أن أصول الفقه في الدين قطعية لا ظنية).

النقطة الرابعة: اتخاذه المقاصد مدخلا للقول بقطعية الأصول:

سبق أن أبا إسحاق رحمه الله تعالى، قد قام مشروعه التجديدي فيما يتعلق بمفهوم أصول الفقه، على القول بقطعيتهما.

بقي أن نتساءل عن مصدر هذه القطعية التي يتحدث عنها أبو إسحاق رحمه الله، التي جعلت منه رحمه الله في غاية الثقة والاطمئنان.

وللإجابة عن هذا الاستشكال يحسن بنا العودة إلى المقدمة الأولى من جديد، وعرض جوانبها باختصار، ثم تحليل عباراتها، وفك رموزها.

أولاً: في عرض المقدمة:

جاء في مطلع المقدمة: (إن أصول الفقه في الدين قطعية لا ظنية، والدليل على ذلك أنها راجعة إلى كليات الشريعة، وما كان كذلك فهو قطعي)⁽²⁾

وقال في بيان ذلك (إذ لو جاز تعلق الظن بكليات الشريعة؛ لجاز تعلقه بأصل الشريعة لأنه الكلي الأول، وذلك غير جائز عادة وأعني بالكليات هنا الضروريات والحاجيات والتحسينات)⁽³⁾

(1) سورة البقرة: 275

(2) م: 17/1

(3) م: 20/1

ثانياً: في تحليل جوانب المقدمة:

تتألف المقدمة من قضية موجبة، أو قل (مقدمة) بالمفهوم المنطقي، واستدلال على القضية،
فأما القضية الموجبة فهي قوله: (إن أصول الفقه في الدين قطعية لا ظنية)

وأما الاستدلال عليها فهو ما جاء بعد: (والدليل على ذلك أنها راجعة إلى كليات الشريعة..) وما
فصل فيه الكلام بعد.

وبالرجوع إلى القضية نجد أن الشاطبي ولأجل إيمانه الجازم بقطعية الأصول قرن بينه وبين
أصول الدين فجاء في مطلع مقدمته (إن أصول الفقه في الدين قطعية لاظنية)، وهذا يعني تشبيهه
قطعية أصول الفقه، بقطعية أصول الدين؛ إذ (لو جاز جعل الظني أصلاً في أصول الفقه؛ لجاز جعله
أصلاً في أصول الدين، وليس كذلك باتفاق، فكذا هنا؛ لأن نسبة أصول الفقه من أصل الشريعة
كنسبة أصول الدين، وإن تفاوتت في المرتبة؛ فقد استوت في أنها كليات معتبرة في كل ملة، وهي داخله
في حفظ الدين من الضروريات)⁽¹⁾ وذلك بأن (المخالف في أصل من أصول الشريعة العملية لا يقصر
عن المخالف في أصل من الأصول الاعتقادية في هدم القواعد الشرعية)⁽²⁾

إن هذا الكلام الأخير للشاطبي، يحيل على قاسم مشترك ما بين أصول الفقه وأصول الدين، وهو
مقصد حفظ الدين.

فإذا كانت العقيدة باعتبارها أصول الدين، إنما هي أساساً قواعد لحفظ الدين، فإن أصول
الفقه أيضاً تشترك معها من حيث إنها تحوم حول هذا المقصد أساساً.

ومن هاهنا (استوت عنده أصول الفقه وأصول الدين، في أن كل واحدة منهما داخل في حفظ
الدين)⁽³⁾

بقي الأمر المهم الذي تستمد منه أصول الفقه قطعيته، وهو ما جاء في الاستدلال على القضية،
وهو كليات الشريعة.

(1) م: 20/1

(2) م: 147/5

(3) المصطلح الأصولي: 520

وواضح بعد أن كليات الشريعة عند الشاطبي هي (الضروريات والحاجيات والتحسينيات)، وهي مقاصد الشريعة باعتبار أخص.

ولو ربطنا هذا الأخير بأوله أمكن لنا القول: إن أصول الفقه في الدين قطعية لأنها ترجع إلى الضروريات والحاجيات والتحسينيات.

وإذا تتبعنا استعمال الشاطبي، ولاحظنا أنه يستعمل مقاصد الشريعة استعمالاً خاصاً، وهو إطلاقها على الضروريات والحاجيات والتحسينيات، من باب إطلاق الكل على الجزء أمكن لنا القول:

إن أصول الفقه في الدين قطعية لا ظنية لأنها ترجع إلى مقاصد الشريعة؛ أي إلى مقاصدها الضرورية والحاجية والتحسينية.

وعليه فإن كون أصول الفقه قطعية بحسب الشاطبي، وسبب اتسامها بالقطع لأنها ترجع إلى مقاصد الشريعة. وهذا يساعدنا على القول في مبدأ (النسبة) لاحقاً، أن المقاصد أعم من الأصول فليستصح معنا إلى حينه.

ثم نعود إلى ما كنا فيه فنقول: إذا صحت هذه النسبة؛ أعني نسبة قطعية الأصول إلى كليات الشريعة ومقاصدها، يبقى الإشكال في معنى رجوع الأصول إلى المقاصد واقتناصها قطعيته منها، وكيفيته، وجواباً عن ذلك نقول:

لقد ثبت بالاستقراء القطعي أن الشريعة جاءت للمحافظة على الضروريات والحاجيات والتحسينيات، وإثبات هذا الأمر قد نجز القول فيه في (موضوع العلم)، وذلك لأن هذه الكليات الثلاث إنما تدور حول حفظ (الضروريات الخمس) والتي يقول العلماء بالأصول إنها مراعاة في كل ملة.

ولما كانت هذه الأمور الثلاثة كليات قطعية، كان الطريق للمحافظة عليها قطعياً أيضاً وهو أصول الفقه.

وبيان ذلك أن أصول الفقه عند الشاطبي أصول المقاصد بامتياز، فما من أصل من الأصول إلا وهو يرجع إلى مقاصد الشريعة، بحيث إذا تأملته تجده، يخدم أصلاً ضرورياً أو حاجياً أو تحسينياً. لا يخرج عن أحدها أبداً.

فظواهر الكتاب والسنة لحفظ الضروريات الخمس في حدود ما هو منصوص عليه، وقواعد العموم والخصوص، والإطلاق والتقييد، لتعدية معاني الحفظ المتعلقة بالضروريات الخمس من طريق الصيغة واللغة.

وأصل القياس، لتعدية معاني حفظ الضروريات لكن لا بطريق الصيغة والألفاظ، وإنما بطريق المعاني المشتركة بين الأصل والفرع، وهو ما يعبر عنه بالعلة.

فإذا رأينا في اطراد هذا القياس مفسدة تعود على الأمة في ضرورياتها الخمس أو أحدها، عُدل عنه إلى الاستحسان، ولهذا قالوا حكاية عن أبي حنيفة رحمه الله، (فإذا فحش القياس استحسنت)⁽¹⁾ والمراد بقولهم (فحش القياس) أن يكون في إجراء دليل القياس، أو النصوص على ظواهرها دون النظر إلى مآلاتها، ضرر على المكلف، فيستثنون هذه الجزئية استحساناً.

وإذا كان العمل على أصل الجواز؛ بمعنى مجرداً عن القرائن والأحوال لا حرج فيه ولا مشقة، لكن إذا خص بالزمان والمكان أدى إلى خرم مصلحة ضرورية أو حاجية أو تحسينية، فإنه يمنع سدا للذريعة.

وإذا ظهرت مصلحة أخرى معارضة له، وهي أولى منه فإنه يباح للمصلحة الراجحة. وما قيل عن هذه الأصول يقال عن غيرها.

وعلى العموم فإن أصول الفقه، ترجع إلى مقاصد الشريعة من غير شذوذ، بحيث إن المقاصد هي التي نرجح من خلالها الأصل المعتمد فبالمقاصد نترك القياس إلى الاستحسان، مراعاة للرفق ورفع الحرج، وبالمقاصد نستصلح أموراً قد تعارضها ظواهر النصوص، وبالمقاصد نسد الذرائع ونفتحها، وبالمقاصد نراعي الخلاف بعد الوقوع ولا نراعيه قبل الوقوع⁽²⁾

(1) قال صاحب الوصف المناسب لشرع الحكم: (وما استقاموا عليه وصلاح عليه أمرهم يمضي الأمور على القياس، فإذا قبح القياس يمضيها على الاستحسان ما دام يمضي له فإذا لم يمض له رجع إلى ما يتعامل المسلمون) أحمد بن محمود الشنقيطي: 223/1

(2) عرف الدكتور فريد الأنصاري رحمه الله قاعدة مراعاة الخلاف عند الشاطبي بقوله: (قاعدة ظنية تقوم على إعمال الدليل المرجوح لتجوز المنهي عنه، بعد الوقوع لدرء المفسدة الأشد) المصطلح الأصولي: 515

وإنما كانت بعد الوقوع لا قبله، لاختلاف المفسدة والمصلحة قبل الوقوع وبعده، فالمفسدة قبل الوقوع أخف، والمفسدة بعده أشد، وذلك كالنكاح بغير ولي، فقبل الوقوع يفتى بقول مالك القائل بعدم جوازه، لكن بعد الوقوع والدخول بالزوجة، يفتى بقول غيره مراعاة للخلاف درءاً للمفسدة الأشد.

وواضح من خلال هذا المثال توجيه المقاصد للأصول.

ولما كانت هذه المقاصد قطعية، كانت ذرائعها ووسائلها (أصول الفقه) قطعية ولا بد، لأنها لو كانت ظنية، كانت كلياتها التي إليها ترجع ظنية كذلك، هذا خلف، فلا بد أن تكون قطعية إذن.

يقول الدكتور فريد الأنصاري رحمه الله: (ورجوعها-يعني أصول الفقه- إلى كليات الشريعة، يعني أنها مبنية على حفظ الضروريات والحاجيات والتحسينات (...)) وبما أن هذه الكليات قطعية، فإن ما يرجع إليها كذلك؛ لأن رجوعها إليها هو بالمعنى الكلي⁽¹⁾

وعلى سبيل المثال فإن أصلية الكتاب⁽²⁾ لو كانت ظنية، فإن هذا الأمر يستلزم بلا بد ظنية حفظ الدين، لأن بالكتاب ندين ونتدين. فيكون مآل ظنية الأصول ظنية المقاصد.

وما قيل عن الكتاب يقال عن الذرائع والاستحسان وغيرهما، لأن من نصوص الكتاب خرج مفهوم الذرائع والاستحسان، فقطعيته كقطعية الكتاب.

فخلاصة القول أن تجديد مفهوم أصول الفقه عند الشاطبي تأسس على القول بقطعيته، وهذا القطع إنما بني على رجوعها إلى مقاصد الشريعة، ولذلك قام مشروع الشاطبي التجديدي على القول بقطعيته، وإبعاد كل ما علق بمفهوم الأصول مما لا يحقق خصيصة القطعية.

المطلب الثالث: التوجيه المقاصدي لكتاب الأحكام: (مبحث المباح أنموذجا)

اختيارنا لمبحث المباح يرجع إلى سبب رئيس، وذلك بأنه شغل أكثر أجزاء كتاب الأحكام بالمقارنة مع المباحث الأخرى، أضف إلى ذلك أن الشاطبي تناول باقي الأحكام (الواجب والمندوب والمكروه والحرام) بنفس الطريقة التي تناول بها المباح، فكان في بيان جوانب التجديد من خلال هذا المبحث غنية، فكيف كان إذن تجديد الشاطبي لهذا المبحث من خلال المقاصد؟

تجدر الإشارة أولا إلى أن مصطلح (المباح) مصطلح فقهي النشأة، بيد أن تناول الشاطبي لهذا المصطلح كان تناولا أصوليا لا فقهيا، إذ لم يكن غرض الشاطبي من تناوله تمييز الأحكام الجزئية

(1) المصطلح الأصولي: 250

(2) نتحدث عن الكتاب باعتباره أصلا لا باعتباره آيات ظواهر أغلبها ظني الدلالة.

المباحة، وبسط القول فيها، وإنما تناوله بشكل تجريدي تأصيلي عام جعل منه أصلاً كلياً، وقاعدة أصولية من قواعد الأصول.

والمباح من الأحكام التكليفية عند الأصوليين، وتكاليف الشريعة كما يقول الشاطبي (ترجع إلى حفظ مقاصدها في الخلق، وهذه المقاصد لا تعدو ثلاثة أقسام: أحدها: أن تكون ضرورية. والثاني: أن تكون حاجية. والثالث: أن تكون تحسينية)⁽¹⁾

أو بعبارة: الأحكام التكليفية الخمسة، من وجوب وندب وكراهة وتحريم، وإباحة، ترجع إلى حفظ المقاصد الضرورية والحاجية والتحسينية.

وإذا كانت خدمة الواجبات والمندوبات للضروريات والحاجيات والتحسينيات واضحة، وذلك لأنها تخدمها من جوانب الوجود؛ أي تقيم أركانها وتثبت قواعدها.

وخدمة المكروهات والمحرمات أيضاً واضحة، وذلك لأنها تدرأ عنها الاختلال الواقع (المحرم) أو المتوقع (المكروه).

بقي الإشكال في المباح من حيث إنه متساوي الطرفين، بحيث لا يقال للمقدم عليه لم أقدمت؟، ولا للمحجم لم أحجمت؟؛ ولذلك كان احتفاء الشاطبي به في مبحث الأحكام بشكل خاص، بحيث إن معظم مسائل كتاب الأحكام، كانت في المباح.

من أجل ذلك نجد الشاطبي يعالج مسألة المباح من خلال ثنائية الجزء والكل كمنهج، ومقاصد الشريعة كأداة لكن كيف ذلك؟

والجواب: أن الشاطبي عمد إلى التمييز بين المباح من حيث الجزء، و(المباح) من حيث الكل، حيث يرى أن المباح الذي يتساوى فيه الطرفان؛ طرف الإقدام وطرف الإحجام، إنما هو المباح بالجزء فقط، وهو المباح في ذاته، أو بالذات، وأما بالكل فيخرج عن حقيقة الإباحة ويدخل في حقيقة الأحكام البوaki، وكل هذا التمييز؛ بين الجزئي والكلي في المباح إنما تأتي له بالميزان المقاصدي.

(1) م: 17/2

وتبينك نقطتين ثنتين: المباح بالجزء، والمباح بالكل، ولا بد من إفراد القول في كل واحدة على حدة والبدء بالنقطة الأولى.

أولاً: في النظر إلى المباح من حيث الجزء

وقد نسميه المباح في ذاته أو المباح المطلق، قال الشاطبي في المسألة الأولى من مسائل الأحكام: (المباح من حيث هو مباح لا يكون مطلوب الفعل، ولا مطلوب الاجتناب)⁽¹⁾

وقال أيضاً: (وإن فعله وتركه في قصد الشارع بمثابة واحدة)⁽²⁾

وإنما كان بمثابة واحدة، حتى تتحقق حقيقة التخيير، إذ قصد الشارع في المباح، تخيير المكلفين فيه بين الفعل والترك، إذ لو جاز ترجيح أحد الطرفين، لانتفت حقيقة التخيير، ومن ثم حقيقة المباح، لكننا وجدنا المباح كذلك، لإجماع الأصوليين على ذلك، فثبتت حقيقة التخيير، أو قل مقصد التخيير.

ومعنى قوله: (المباح من حيث هو مباح): أي المباح في ذاته، أو قل المباح بالجزء لا بالكل، ومعنى (بالجزء) عند الشاطبي هنا، أي النظر إلى المباح من حيث ذات المباح، المطلق المجرد عن القيود والاعتبارات، دون النظر إلى المباح من خلال العوارض التي تكتنفه من الخارج، فإذا نُظر إليه مع عوارضه، كان النظر آنئذ كلياً لا جزئياً.

لذلك يحفل الشاطبي بتفصيل هذا المعنى، وذلك في سياق رده على القول المقتضي بأن المباح مطلوب الترك، وأن تركه أولى من فعله وذلك أنا (إذا نظرنا إلى كونه وسيلة؛ فليس تركه أفضل بإطلاق، بل هو ثلاثة أقسام: قسم يكون ذريعة إلى منهي عنه؛ فيكون من تلك الجهة مطلوب الترك، وقسم يكون ذريعة إلى مأمور به؛ كالمستعان به على أمر أخروي (..) وقسم لا يكون ذريعة إلى شيء؛ فهو المباح المطلق، وعلى الجملة، فإذا فرض ذريعة إلى غيره؛ فحكمه حكم ذلك الغير، وليس الكلام فيه)⁽³⁾

(1) م: 171/1

(2) م: 181/1

(3) م: 180/1

لنبدأ بآخر ما قاله الشاطبي في هذه الجملة وأعني قوله (وليس الكلام فيه) لنبني عليه قولنا: إن المراد بالمباح بالجزء عند الشاطبي هو القسم الثالث منه، وهو المباح المطلق الذي لا يكون ذريعة إلى شيء، أما القسم الأول والثاني منه، فليس بمباح لأنه خرج عن حقيقة الجزئية، لأن النظر إلى المباح من حيث الجزء، نظرتجريدي مطلق، لا يراعي العوارض، وإنما ذلك يدخل في النظر الكلي، ولكن بوجه أصولي عام، لا بوجه فقهي تنزيلي.

محصول القول: إن المباح بالجزء هو النظر إلى المباح مجردا عن القيود والعوارض، كالتمتع بالمأكل والمشرب والملبس، في زمان ما ومكان ما وحال ما، فهذا أمر مباح.

بيد أنه إذا ثم النظر إلى التمتع من حيث هو خادم لأمر ضروري أو حاجي أو تحسيني أو هادم له، هنا ينتقل النظر إلى المباح من حيث الجزء إلى النظر إليه من حيث الكل، من خلال تأثيره على المقاصد. فماذا عنه؟

ثانيا: في النظر إلى المباح من حيث الكل

سبق أن المباح هو المخير فيه بين الفعل والترك، وسبق أيضا أن هذا النظر في المباح إنما هو من حيث الجزء، بمعنى: نظر إليه في ذاته مطلقا عن القيود والاعتبارات.

وإنما كان متساوي الطرفين، من حيث إنه لا تأثير له في مقاصد الشريعة الضرورية والحاجية والتحسينية، إذ الأحكام المؤثرة في مقاصد الشريعة، لا يمكن ولا يصح أن يقال فيها بالتساوي، لأنها لا تعدو أحد أمرين، إما أن تكون خادمة، أو أن تكون هادمة، والخادم هو ما كان مطلوب الفعل، والهادم ما كان مطلوب الترك، ثم ينقسم بحسب قوة خدمته، وخطورة هدمه، وبحسب سلمه المقاصدي (ضروريات حاجيات تحسينيات) إلى مندوب وواجب في الجهة الخادمة، ومكروه وحرام في الجهة الهادمة.

بقي النظر إلى المباح من جهة كلية، وهي الجهة التي تعتبر فيها العوارض والتقييدات، والقرائن والأحوال، والنظر إلى المآل، فهنا لا يمكن الحديث عن مباح غير مؤثر في مقاصد الشريعة، لأن النظر هنا من جهة كلية، مؤثرة في مقاصد الشريعة، فلا بد من إلحاقه بأحد الجهتين إما الجهة الخادمة، أو الجهة الهادمة.

من أجل ذلك يقرر الشاطبي قاعدة كلية في باب المباح وهي: أن المباح يكون مباحا بالجزء،
تعتريه الأحكام البوآقي بالكل.

قال رحمه الله: (إن الإباحة بحسب الكلية والجزئية يتجاذبها الأحكام البوآقي؛ فالمباح يكون مباحا
بالجزء، مطلوبا بالكل على جهة الندب أو الوجوب، ومباحا بالجزء، منهيأ عنه بالكل على جهة الكراهة
أو المنع)⁽¹⁾

ثم يعمد إلى تقسيمه إلى قسمين:

أحدهما: من حيث هو مخير فيه بين الفعل والترك.

والآخر: من حيث يقال: لا حرج فيه.⁽²⁾

ويدخل في الضرب الأول: المباح بالجزء المطلوب الفعل بالكل على جهة الندب أو الوجوب.

ويدخل في الثاني: المباح بالجزء المطلوب الترك بالكل على جهة الكراهة أو التحريم.

ثم يقسم المباح تقسيما رباعيا على النحو الآتي:

القسم الأول: مباح بالجزء مطلوب الفعل بالكل على جهة الندب: وذلك كالتمتع بالطيبات؛
من المأكل، والمشرب، والمركب، والملبس، مما سوى الواجب والمندوب فهو مباح بالجزء، فلو ترك بعض
الأوقات مع القدرة عليه، لكان جائزا كما لو فعل، بينما لو ترك جملة؛ لكان على خلاف ما ندب الشرع
إليه، وهكذا لو ترك الناس كلهم ذلك؛ لكان مكروها⁽³⁾.

القسم الثاني: مباح بالجزء مطلوب الفعل بالكل على جهة الوجوب: كالأكل والشرب، ووطء
الزوجات، والبيع، والشراء، ووجوه الاكتسابات الجائزة، وكثير من ذلك، كل هذه الأشياء مباحة
بالجزء؛ أي: إذا اختار أحد هذه الأشياء على ما سواها؛ فذلك جائز، أو تركها الرجل في بعض الأحوال

(1) م: 206/1

(2) م: 223/1

(3) ن.م: 208-207/1

أو الأزمان، أو تركها بعض الناس؛ لم يقدح ذلك، فلو فرضنا ترك الناس كلهم ذلك؛ لكان تركا لما هو من الضروريات المأمور بها، فكان الدخول فيها واجبا بالكل.⁽¹⁾

القسم الثالث: مباح بالجزء مطلوب الترك بالكل على جهة الكراهة: وذلك كالتزهر في البساتين، وسماع تغريد الحمام، والغناء المباح، واللعب المباح بالحمام، أو غيرها؛ فمثل هذا مباح بالجزء، فإذا فعل يوما ما، أو في حالة ما؛ فلا حرج فيه، فإن فعل دائما كان مكروها، ونسب فاعله إلى قلة العقل، وإلى خلاف محاسن العادات، وإلى الإسراف في فعل ذلك المباح.⁽²⁾

القسم الرابع: مباح بالجزء مطلوب الترك بالكل على جهة التحريم: وذلك كالمباحات التي تقدح في العدالة المداومة عليها وإن كانت مباحة؛ فإنها لا تقدح إلا بعد أن يعد صاحبها خارجا عن هيئات أهل العدالة، وأجري صاحبها مجرى الفساق، وإن لم يكن كذلك، وما ذلك إلا لذنوب اقترفه شرعا.⁽³⁾

واضح من خلال هذا التقسيم، توظيف الشاطبي لثنائية الجزء والكل كمنهج، ونشدان المقاصد في توجيه المباح من حيث الكل، فإذا كان المباح خادما للمقاصد الضرورية أو الحاجية أو التحسينية، فذلك يناسبه من حيث الأحكام الشرعية المندوب أو الواجب، وإذا كان هادما للمقاصد الضرورية أو الحاجية أو التحسينية، فذلك يناسبه من حيث الأحكام المكروه أو الحرام.

هذا من حيث خدمته للكلية الثلاث الكبرى، بقي أن نشير إلى مقصد تربوي نفيس للشاطبي، لتقسيمه للمباح إلى المخير فيه، والذي لا حرج في فعله.

وذلك بأن صوفية عصره قد زهدت فيما لا يصح الزهد فيه وهو المباح المخير فيه، وتناولت ما يصح الزهد فيه وهو الذي لا حرج في فعله، فقلبت الموازين الشرعية فجاء الشاطبي فصيح هذا الغلط التربوي من خلال تصحيح مفهوم المباح.

وذلك بأن الزهد إنما يكون في المباح الذي لا حرج في فعله، لأنه يكون هادما لكلية من الكليات الثلاث على جهة الكل، وإذا كان كذلك فهو الأنسب للزهد والترك والافتقار.

(1) ن.م: 209-208/1

(2) ن.م: 209/1

(3) ن.م: 209/1

وأما الزهد في المباح المخير فيه فهو زهد فيما هو خادم لكليات الشريعة بالكل، فهو زهد في غير محله، عار عن مقاصده.

ويمثل الدكتور فريد الأنصاري رحمه الله تعالى بزهد بعض متصوفة عصر الشاطبي في أكل اللحم⁽¹⁾، فأكل اللحم من حيث هو مباح إنما يندرج ضمن المخير فيه، والمخير فيه خادم للمقاصد على جهة كلية، ومن ثم لا زهد فيه، لأن الزهد على جهة كلية يؤدي إلى هدم مقاصد الشريعة لا إلى إقامتها والحفاظ عليها، فربما استن الناس بصوفية العصر وزهدوا في أكل اللحوم وهي من جملة الطيبات التي أمر الله بالتمتع بها، فهو زهد عار عن النظر المقاصدي، والفقه الأصولي، والعلم بأسرار الشريعة، ومن ثم كان مبحث المباح عند الشاطبي مبحثا علميا وتربويا فريدا عجيبا.

وهكذا وجدنا التوجيه المقاصدي لمبحث الأحكام الشرعية عموما ولمبحث المباح خصوصا، من خلال ثنائية الجزء والكل واضحا في ذاته، لا يحتاج إلى تكلف وعناء من أجل بيانه.

فمتى ما كان المباح مباحا في ذاته أي بالجزء كان مخيرا فيه بين الفعل والترك، لأنه لا يخدم مقاصد الشريعة فعله، كما لا يهدمها تركه.

ومتى ما كان الحديث عن المباح بالكل، كان مؤثرا في مقاصد الشريعة، ويصنف بحسب خدمته أو عكس ذلك، بين الأحكام الأربعة البواري.

وإذا تبين التوظيف المقاصدي في تجديد مبحث الأحكام من خلال (المباح) ننعطف عنه إلى كتاب الاجتهاد لنتبين وجه التجديد الأصولي المقاصدي وذلك في:

المطلب الرابع : في التوجيه المقاصدي لمبحث الاجتهاد

أول ما يمكن أن نلاحظه في تجديد مبحث الاجتهاد عند الشاطبي أنه نحت مفهوما جديدا للاجتهاد دون أن يلغي المفهوم الأصولي القديم أو أن يتوجه إليه بالنقد، وإنما بنى عليه ثم أضاف وكمل.

(1) ن. المصطلح الأصولي: 123

ولكي نتعرف جديد الشاطبي في تعريف الاجتهاد يحسن بنا أن نتعرف على مفهومه عند بعض المتقدمين ممن سبق الشاطبي، ولذلك سنحاول أن نقارب هذا المطلب من خلال فروع ثلاثة، نخصص الأول لبيان معنى الإجهاد عند المتقدمين، والثاني لبيان جديد الشاطبي في مفهوم الاجتهاد، والثالث لبيان الاجتهاد المقاصدي عند الشاطبي.

أولاً: مفهوم الاجتهاد عند المتقدمين:

تنوعت عبارات المتقدمين في حد الاجتهاد، وإن كانت ترجع إلى معنى واحد في الأخير:

فابن حزم في الإحكام يعرفه كما يلي: (الاجتهاد في الشريعة هو استنفاد الطاقة في طلب حكم النازلة)⁽¹⁾

والغزالي في المستصفى يعرفه بقوله هو: (بذل المجتهد وسعه في طلب العلم بأحكام الشريعة)⁽²⁾

ويضيف في تعريفه أيضاً: (هو عبارة عن بذل المجهود واستفراغ الوسع في فعل من الأفعال، ولا يستعمل إلا فيما فيه كلفة وجهد) إلى أن يقول: (والاجتهاد التام: أن يبذل الوسع في الطلب بحيث يحس بالعجز عن مزيد طلب)⁽³⁾

والبيضاوي يتابع الغزالي في القيد الأخير مع اكتفائه بمجرد حصول الظن بالحكم فيقول: الاجتهاد هو (استفراغ الوسع في طلب الظن بشيء من الأحكام الشرعية على وجه يحس من النفس العجز عن المزيد فيه)⁽⁴⁾ ثم أردف التعريف مبينا (وقولنا: (في طلب الظن) احتراز عن الأحكام القطعية)⁽⁵⁾

والصفي الهندي يتابعهما جميعاً مع زيادة قيد شرطي في التعريف حيث قال: (فهو: عبارة عن استفراغ الوسع في النظر فيما لا يلحقه فيه لوم، مع استفراغ أوسع فيه)⁽⁶⁾

(1) إحكام الأحكام في أصول الاحكام: 133/8

(2) 281

(3) نفسه: 634

(4) إحكام الأحكام في أصول الأحكام: 162/4

(5) نفسه: 162/4

(6) نهاية الوصول في دراية الأصول: 3786/8

هذه جملة من التعريفات للاجتهاد عند من سبق الشاطبي اخترناها على سبيل الانتقاء لا غير، والغرض هو معرفة مفهوم الاجتهاد عند المتقدمين ممن سبق الشاطبي على سبيل الجملة.

وقبل أن ننتقل بالقارئ الكريم إلى معرفة جديد الشاطبي في الموضوع، يستحسن بنا أن نسجل الملاحظات التالية على التعريفات السابقة:

تتفق كل التعريفات على أن الاجتهاد هو عبارة عن منتهى بدل الوسع، وهو الذي عبر عنه البعض (باستنفاد الطاقة) كابن حزم، أو (الإحساس بالعجز عن طلب المزيد) كالغزالي والبيضاوي، أو الاكتفاء بمجرد (ما لا يلحقه فيه لوم) أو (است فراغ أوسع فيه). كالصفي الهندي.

تتفق كل التعاريف على أن الاجتهاد عبارة عن طلب حكم شرعي، وذلك بأن أي اجتهاد لا يكون القصد منه طلب حكم الشارع في النازلة، لا يسمى اجتهادا، فاجتهاد النحوي في وضع قواعد النحو يسمى اجتهادا نحويا، واجتهاد الأصولي في تعقيد القواعد يسمى اجتهادا أصوليا، واجتهاد المنطقي في صياغة القواعد العقلية التي تعصم التفكير عن الغلط، يسمى اجتهادا منطقيًا.

فالاجتهاد الشرعي المقصود هنا هو الاجتهاد في الفروع لا في الأصول قال في المحصول: (وهذا سبيل مسائل الفروع ولذلك تسمى هذه المسائل مسائل الاجتهاد والناظر فيها مجتهد وليس هذا حال الأصول)⁽¹⁾

ومن أجل ذلك زاد بعضهم في تعريف الاجتهاد قيد (الفقيه)، فقال: (بذل الفقيه وسعه)⁽²⁾، حتى يتبين مجال الاجتهاد، واختصاصه.

تختلف هذا التعريفات بعد ذلك في خاصية هذا الطلب، فالغزالي يذهب إلى أنه طلب للعلم بالحكم، والبيضاوي يكتفي بمجرد الظن.

ثانيا: تجديد الشاطبي لمفهوم الاجتهاد:

نأتي بعد ذلك إلى جديد الشاطبي في مفهوم الاجتهاد فنقول: إن الشاطبي عرف الاجتهاد في سياقين: السياق الأول في الفصل الأول من المسألة الثانية التي تحدث فيها عن شروط الاجتهاد.

(1) الرازي: 6/6

(2) ن. إرشاد الفحول: الشوكاني: 819

والثاني في سياق حديثه عن المصوبة والمخطئة في المسألة الثالثة والتي سيأتي دراستها والتي نفي في مطلعها وقوع الخلاف في الشريعة.

نعود إلى السياق الأول: وهو الذي وافق فيه جمهور الأصوليين في تعريف الاجتهاد حيث عرفه في هذا السياق بقوله: (الاجتهاد هو است فراغ الوسع في تحصيل العلم أو الظن بالحكم)⁽¹⁾

يمكن القول إن الشاطبي من خلال هذا التعريف قد جمع تعريفات السابقين في تعريف موجز ومركز.

ففيما يتعلق بالملاحظة الأولى التي سجلناها على تعريفات السابقين فقد تضمنها قوله: (است فراغ الوسع).

وأما ما يتعلق بالملاحظة الثانية فقد تضمنها قوله (بالحكم)، ومعلوم أنه يقصد الحكم الشرعي بلا نزاع.

وأما ما يتعلق بالملاحظة الثالثة، فإذا كان المتقدمون قد انقسموا إلى اتجاهين؛ اتجاه ينشد العلم في الاجتهاد كاتجاه الغزالي، واتجاه يكتفي بمجرد الظن كاتجاه البيضاوي، فإن الشاطبي قد جمع ما بين الاتجاهين في قوله: (في تحصيل العلم أو الظن بالحكم)، فكان تعريفه رحمه الله، جامعاً لكل خواص الاجتهاد عند المتقدمين، مانعاً من دخول غيرها من الخواص التي ليست من جنس الاجتهاد، وهذا من جديده رحمه الله.

بيد أن تجديد الشاطبي في مفهوم الاجتهاد لا يقف عند هذا الحد، وإنما يتعداه إلى أمر آخر هو المقصود عندنا بالأصالة من هذه الفقرة، وهو إبداعه مفهوماً جديداً للاجتهاد هو ما يمكن أن نسميه مع الدكتور فريد الأنصاري⁽²⁾ بالاجتهاد المقاصدي⁽³⁾. وهو الذي أشار إليه في السياق الثاني فماذا عنه؟

(1) م: 51/5

(2) الدكتور فريد الأنصاري سماه بالتعريف المقاصدي (للاجتهاد عند الشاطبي). ن. المصطلح الأصولي: 299

(3) لا نقصد بالاجتهاد المقاصدي هاهنا ماذهب إليه الدكتور نور الدين الخادمي في كتابه (الاجتهاد المقاصدي، ص: 39) كونه: (العمل بمقاصد الشريعة والالتفات إليها، والاعتداد بها في عملية الاجتهاد الفقهي) وإنما مفهوماً آخر سيأتي بيانه في متن الدراسة، وإن كان لا يتناقض مع هذا إلا أنه يتباين معه.

ولا ما ذهب إليه الدكتور عبد السلام آيت سعيد في أطروحته التي قدمها لنيل الدكتوراه بكلية الآداب والعلوم الإنسانية بالرباط، بجامعة محمد الخامس بإشراف الدكتور أحمد الريسوني (الاجتهاد المقاصدي، مفهومه، مجالاته، ضوابطه، 39/1) من أنه: (إعمال

ثالثاً: الاجتهاد المقاصدي عند الشاطبي:

سبق أن الشاطبي جاء بهذا التعريف المقاصدي في سياق عرضي وليس بذاتي من أجل تعريف المصطلح، وإنما السياق الذاتي الذي جاء فيه تعريف المصطلح مقاصدياً إنما كان الغرض منه بيان عدم وجود الخلاف في الشريعة لا في أصولها ولا في فروعها⁽¹⁾ وإنما الخلاف في نظر المكلف.

ففي هذا السياق ولأجل إثبات هذه الكلية الشرعية المقاصدية جاء الشاطبي بتعريف مقاصدي للاجتهاد قال فيه: (استفراغ الوسع، وإبلاغ الجهد؛ في طلب مقصد الشارع المتحد)⁽²⁾

إن غرض الشاطبي من إضافة هذا التعريف الجديد للاجتهاد لم يكن هو التعريف ذاته، إذ لو كان كذلك لتعرض إليه في مطلع كتاب الاجتهاد وخصه بمقدمة⁽³⁾، وإنما القصد الأصلي هو الاستعانة به على تقليل الخلاف في أبواب الاجتهاد، لما ساد قديماً أن في الاختلاف رحمة.

هكذا وإن كان الشاطبي قد اتفق مع الأصوليين في جزء من التعريف فقد كمل تعريفهم بإضافة جزء مهم لم يذكر عبر قرون من الزمن الأصولي.

فلئن كان المقصد من الاجتهاد عند الأصوليين هو الوصول إلى الحكم الشرعي وهذا ما يفهم من عباراتهم التعريفية وقولهم الشارح: (استفراغ الوسع وإبلاغ الجهد في طلب العلم أو الظن بالحكم)، فوقوفهم على (الحكم) ووضعهم نقطة الفراغ من التعريف باعتباره قد حقق شرط الجمع والمنع، يساعدنا على القول، بأن المرحلة الاستنباطية التي يصل فيها المجتهد إلى معرفة الحكم هي منتهى قصد المجتهد. بيد أن الأمر ليس كذلك عند الشاطبي.

ذلك بأن ما يمكن أن يعتبره الأصوليون مقصداً كما، لا يعدوا أن يكون في حكم الوسيلة بالنسبة للشاطبي، إذ الحكم لا يعدو أن يكون مجرد وسيلة لتحقيق المصالح قال في الموافقات (تكاليف

العقل في تبين مقاصد الشارع في كل النصوص والأحكام، وسبر أغوار معانيها، والكشف عن غاية الشارع من تشريعاته، رعاية لمقاصد الشريعة، التي تشكل الضابط المنهجي، والعمق الثقافي، والرؤية المستقبلية للأمة في المجال التشريعي والحضاري.

(1) ن.م: 59/5

(2) م: 72/5

(3) هذه ملاحظة ذكرها الدكتور فريد الأنصاري في المصطلح الأصولي: 316

الشريعة ترجع إلى حفظ مقاصدها في الخلق، وهذه المقاصد لا تعدو ثلاثة أقسام: أحدها أن تكون ضرورية، والثاني أن تكون حاجية، والثالث أن تكون تحسينية⁽¹⁾

فتكاليف الشريعة، والتي هي الأحكام التكليفية عينها، من إباحة، وندب، ووجوب، وكراهة، وتحريم، إنما ترجع إلى المحافظة على مقاصد الشريعة، فإذا لن تكون مرحلة الوصول إلى الحكم هي غاية المجتهد النهائية، ولئن كانت غاية ومقصدا من وجه، فإنها في حكم الوسيلة بالنسبة للمقصد الأعلى وهو إصابة قصد الشارع المتحد، من وجه آخر.

وقصدا إلى التمييز ما بين الأمرين في تعريف الاجتهاد عند الشاطبي وجدنا الدكتور فريد الأنصاري رحمه يجمع ما بين السياقين، معتبرا السياق الأول والذي كان الغرض منه بحسب الأصوليين هو طلب الحكم الشرعي (تعريفا وظيفيا)، والسياق الثاني الذي كان الغرض منه (طلب قصد الشارع المتحد) تعريفا مقاصديا، في التعريف التالي: (الاجتهاد هو استفراغ الوسع، وإبلاغ الجهد، في تحصيل العلم أو الظن بالحكم، طلبا لمقصد الشارع المتحد)⁽²⁾

إن هذا التعريف المقاصدي للاجتهاد الفقهي عند أبي إسحاق الشاطبي، كان الغرض منه إخراج مفهوم الاجتهاد من الخلاف الكلامي إلى الوفاق المقاصدي، وذلك بأن الاجتهاد حينما تأثر بالنقاش الكلامي، نتج عن ذلك ظهور مذهبين كبيرين، مذهب المصوبة ويتزعمه جمهور المتكلمين والمعتزلة، ومذهب المخطئة ويتزعمه جمهور الفقهاء.

ولعل الناظر في كتب الأصوليين التي تناولت هذه المسألة في باب الاجتهاد ليلحظ أن قسما كبيرا منها لا ينفع معرفته كما لا يضر جهله، لأنها نقاشات لا بصلبية ولا بملحية، وإنما هي مجرد نقاشات تأثرت بالقضايا الكلامية التي لا تعد ضرورية في أصول الفقه، وفرق بين ما ينقل من علم الكلام ويعتبر مقدمات ضرورية في أصول الفقه، كأصل المعجزة، ووجود الباري سبحانه، وعصمة النبي... وغير ذلك، وبين ما ينقل منه ولا يكون كذلك وإنما يكون حشوا زائدا لا فائدة منه.

لذلك عمد أبو إسحاق إلى تناول الاجتهاد لا من جهة التصوبة والتخطئة، وإن كان يميل إلى رأي المخطئة، وإنما إلى مقارنته مقارنة مقاصدية، حتى يكون الوفاق، ويقل الخلاف.

(1) م: 17/2

(2) المصطلح الأصولي: 298

قال في بيان هذا المعنى: (وعلى كل تقدير إن قيل بأن المصيب واحد؛ فقد شهد أرباب هذا القول بأن الموضوع ليس مجال الاختلاف، ولا هو حجة من حجج الاختلاف، بل هو مجال استفراغ الوسع، وإبلاغ الجهد؛ في طلب مقصد الشارع المتحد، فهذه الطائفة على وفق الأدلة المقررة أولاً، وإن قيل: إن الكل مصيبون؛ فليس على الإطلاق، بل بالنسبة إلى كل مجتهد أو من قلده لاتفاقهم على أن كل مجتهد لا يجوز له الرجوع عما أداه إليه اجتهاده ولا الفتوى إلا به؛ لأن الإصابة عندهم إضافية لا حقيقية، فلو كان الاختلاف سائغاً على الإطلاق؛ لكان فيه حجة، وليس كذلك.

فالحاصل أنه لا يسوغ على هذا الرأي إلا قول واحد، غير أنه إضافي؛ فلم يثبت به اختلاف مقرر على حال، وإنما الجميع محومون على قول واحد هو قصد الشارع عند المجتهد، لا قولان مقرران؛ فلم يظهر إذا من قصد الشارع وضع أصل للاختلاف، بل وضع موضع للاجتهاد في التحويم على إصابة قصد الشارع الذي هو واحد، ومن هناك لا تجد مجتهداً يثبت لنفسه قولين معاً أصلاً، وإنما يثبت قولاً واحداً وينفي ما عداه⁽¹⁾

إن الملاحظ من خلال عرض هذا النص أن الشاطبي نقل الحديث عن الاجتهاد من الخلافات الكلامية إلى التوفيق المقاصدي، لكن ذلك لم يعوزه إلى التنبيه على أن مذهب المصوبة وإن صح فإنه لا يؤخذ إلا على سبيل الإضافة لا الحقيقة، بمعنى مقيدا لا مطلقا، أي أن المصيب بالنسبة له ولمن قلده مصيب، وبالنسبة لغيره ولمن لم يقلده فمخطئ، وأما في نفس الأمر فلا.

ولعل هذا الجواب من الشاطبي قد ينازع عليه، لأنه يبقى كلاميا مع وجاهته، بيد أنه لما نقل الموضوع إلى سياق مقاصدي رفيع، فلا أزعَم أن أحدا سينازعه على أن كل مجتهد محوم حول إصابة قصد الشارع المتحد، مصوبا كان أم مخطئا.

قد أوضحنا إذن أن الهم الذي كان يحمله الشاطبي في عصر ساد فيه الخلاف، هو محاولة للتوفيق، وذلك لا من خلال جدالات علم الكلام، وإنما التوفيق ينبغي أن يأتي من طريق آخر، هو بمثابة مقدمة مسلمة بين الخصوم وهي مقاصد الشريعة، التي يتفق على القول بها جمهور المتكلمين، والفقهاء، وإن اختلفت أساليبهم.

(1) م: 73-72/5

وغني عن البيان أن المدخل المقاصدي في تسديد الاجتهاد الفقهي، عند أبي إسحاق الشاطبي لا بد وأن يكون قطعياً، بمعنى قطعية مقاصد الشاطبي، وذلك لأن المهمة المنوطة بعلم المقاصد في باب الاجتهاد هي تقليل الخلاف، ولا تخفى صعوبة وخطورة هذه المهمة.

وقصداً إلى تقليل الخلاف، ونشدان الوحدة والاتفاق في الاجتهاد كما في المعاملة والاعتیاد، فإن الشاطبي، عمداً إلى بيان مسألة في غاية الدقة والأهمية، فلئن كان مقصد الوحدة هو المقصد المنشود، في وقت طغت فيه الخلافات الفقهية إلى درجة نفور بعضها من البعض، فإن أول مهمة ينبغي أن يضطلع بها الشاطبي هي بيان أن الشريعة لا خلاف فيها، وذلك نقداً لما ساد من أفكار مغلوطة أن الخلاف رحمة، وأن الخلاف واقع في الشريعة.

ونظراً لأن هذه المقدمة هي من الأهمية بمكان وهي المدخل إلى تقليل الخلاف ونشدان الوحدة والاتفاق، فقد خصها الشاطبي بمسألة خاصة وهي المسألة الثالثة من كتاب الاجتهاد، ولما كان هذا المقصد مقصداً عظيماً من مقاصد الشريعة، إلى درجة جعلت الطاهر ابن عاشور يفكر في إعادة كتابة أصول الفقه واستبداله بمقاصد الشريعة نشداناً لهذا القصد أساساً، -تقليل الخلاف- نرى أن نخصها بالدراسة والتحليل وذلك في:

رابعاً: مقصد الوحدة ونبذ الخلاف في الشريعة عند الشاطبي:

يعتبر مقصد الوحدة ونبذ الخلاف من أهم المقاصد التي كانت تشغل بال الشاطبي رحمه الله تعالى حتى خصص لهذه الكلية مسألة خاصة وهي المسألة الثالثة من مسائل كتاب الاجتهاد من الموافقات والتي يقول في مطلعها: (الشريعة كلها ترجع إلى قول واحد في فروعها وإن كثر الخلاف، كما أنها في أصولها كذلك؛ ولا يصلح فيها غير ذلك)⁽¹⁾، ونحن سنقوم بدراستها وتحليلها وذلك وفق الفروع التالية:

1) في معنى الخلاف عند الشاطبي:

يحسن بنا التنبيه أولاً إلى الخلاف والاختلاف عند الشاطبي يستعملان بمعنى واحد⁽²⁾، ولذلك فإذا عبرنا بالخلاف، أو بالاختلاف فإننا نقصد المعنى ذاته، وبعد هذا التنبيه لا بد من مقدمة تبين

(1) م: 59/5

(2) ذهب الدكتور عبد الكريم زيدان في كتابه (الخلاف في الشريعة الإسلامية) إلى القول بأن الشاطبي ميز بين الخلاف والاختلاف، وذهب إلى تفسير الاختلاف عند الشاطبي بالآراء الناجمة عن اتباع الهوى، وتفسير الاختلاف بما صدر عن المجتهدين من آراء ليس فيها نص قطعي، وقال في ذلك: (لكن الإمام الشاطبي رحمه الله ذهب في موافقاته إلى أن الخلاف ما صدر عن الهوى المضل لا عن تحري قصد الشارع، وأن الاختلاف هو ما صدر عن المجتهدين من آراء في المسائل الاجتهادية التي لا يوجد نص قطعي فيها). واستدل على زعمه بنص للشاطبي (الخلاف في الشريعة الإسلامية: 6) إلى أن يقول (والواقع أن هذه التفرقة بين الخلاف والاختلاف التي قال بها الإمام الشاطبي رحمه الله تعالى، هي منه محض اصطلاح لا نرى لها سنداً) (الخلاف في الشريعة: 7)

والحقيقة أن الشاطبي يستعمل الخلاف والاختلاف بمعنى واحد، ولعل اعتماد الدكتور زيدان على نصوص جزئية غير استقرائية هي التي حملته على الحكم على أن الشاطبي يميز ما بين (الخلاف) و (الاختلاف) وقد أحسن الدكتور محمد الروكي التعقيب عليه فكتب في ذلك بعد أن عرض كلامه السالف: (ولا حجة له في زعمه هذا، إلا أنه أحال في مواطن من الموافقات لا دليل فيها على ذلك، والذي يظهر أنه نظر إلى قول الشاطبي (والاختلاف في مسائلها) راجع إلى دورانها بين طرفين واضحين أيضاً بتعارضان في أنظار المجتهدين، وإلى خفاء بعض الأدلة وعدم الإطلاع عليها، أما هذا الثاني فليس في الحقيقة خلافاً، إذ لو فرضنا اطلاع المجتهد على ما خفي عليه لرجع عن قوله، فذلك ينقض لأجله قضاء القاضي، أما الأول فالتردد بين الطرفين تحرل قصد الشارع المستهم بينهما، وقد توافقوا في هذين القصدين توافقاً لو ظهر معه لكل واحد منهم خلاف ما رآه لرجع إليه ولوافق صاحبه فيه، فقد صار هذا القسم في المعنى راجعاً إلى القسم الثاني، فليس الاختلاف في الحقيقة إلا في الطريق المؤدي إلى مقصود الشارع، الذي هو واحد (ن م: 73/5) والحقيقة أن هذا الزعم لا أساس له، وليس في كلام الشاطبي ما يدل على ذلك، لأنك إذا أجلت النظر في كلامه عن هذا الموضوع، وجدته يستعمل الخلاف والاختلاف بمعنى واحد، وأنهما كما يكونان معتداً بهما شرعاً إذا كان بدافع الاجتهاد المشروع، قد يكونان غير معتد بهما شرعاً إذا كان الدافع هو الهوى المضل) (نظرية التعقيد الفقهي: 212-213)

ويسوق فضيلة الدكتور محمد الروكي بعض نصوص الشاطبي التي تؤكد عدم تمييز الشاطبي بين الخلاف والاختلاف، منها استعماله للخلاف في المعنيين معاً جاء في الموافقات: (فأقوال أهل الأهواء غير معتد بها في الخلاف المقرر في الشرع، فلا خلاف حينئذ في مسائل الشرع من هذه الجهة) (م: 221/5) وقال أيضاً: (وإنما يعد في الخلاف الأقوال الصادرة عن أدلة معتبرة في الشريعة، كانت مما يقوى أو يضعف، وأما إذا صدرت عن مجرد خفاء الدليل أو عدم مصداقته فلا، فلذلك قيل: إنه لا يصح أن يعتد بها في الخلاف، كما لم يعتد السلف الصالح بالخلاف في مسألة ربا الفضل، والمتعة، ومحاشي النساء، وأشباهاها من المسائل التي خفيت فيها الأدلة على من خالف

معنى الخلاف الذي يقصده الشاطبي حتى يتسنى تنزيل كلامه في المسألة الثالثة المبحوثة وغيرها من مسائل الموافقات عليه، لأننا وجدنا الخلط قائما ما بين الخلاف في المصطلح الأصولي والمنطقي، والخلاف في البحوث والدراسات الفكرية، وذلك بأن إسقاط بعض المفاهيم المستحدثة كالإختلاف الفطري، والتنوع الفكري، والتعدد الثقافي على كلية الشاطبي، من شأنه أن يؤدي إلى نتائج مغلوطة بلا شك، وعليه ينبغي أن يفهم المراد بالخلاف والإختلاف في الشريعة عند الشاطبي من خلال سياقه، ومن خلال النصوص التي أوردتها، فنقول وبالله التوفيق:

من خلال تتبع النصوص والشواهد استقراء وإحصاء، تحليلا وتدقيقا، يمكن القول إن المراد بالخلاف عند الشاطبي يأتي بمعنيين: أحدهما رئيس والآخر ثانوي:

أما المعنى الرئيس فهو: هو الخلاف عند المناطقة والأصوليين؛ وهو التناقض المؤدي إلى المحال عقلا، وإلى تكليف ما لا يطاق شرعا.

وهو الذي يشترط المناطقة لوقوعه شروطا ثمانية أو تسعة وهي: (الاتحاد في: الموضوع، والمحمول، والإضافة، والكل، والجزء، والقوة، والفعل، والزمان، والمكان..)⁽¹⁾

وغير خفي أن هذه الشروط التسعة إذا اتفقت كان المحال بعينه وهو ما عبر عنه الشاطبي بقوله: (أنه شيء لا يتصور؛ لأن الدليلين المتعارضين إذا قصدتهما الشارع مثلا لم يتحصل مقصوده؛ لأنه إذا قال في الشيء الواحد: (افعل) (لا تفعل)؛ فلا يمكن أن يكون المفهوم منه طلب الفعل لقوله: (لا تفعل)، ولا طلب تركه لقوله: (افعل)، فلا يتحصل للمكلف فهم التكليف؛ فلا يتصور توجهه على حال، والأدلة على ذلك كثيرة لا يحتاج فيها إلى التطويل؛ لفساد الاختلاف في الشريعة)⁽²⁾

وأما المعنى الثانوي: فهو الخلاف أو الاختلاف المذموم الناتج عن اتباع الهوى.

فيها) (م: 139/5) ثم يقول الدكتور الروكي معلقا: (فإذا تأملت هذا الكلام وقارنته بما جاء سابقا في بدايته، وجدته يعتبر الخلاف منه ما هو غير مقبول ولا معتد به في الشرع وهو الصادر عن الهوى المضل، ومنه ما هو مقرر في الشرع ومعتد به. وإذا فالخلاف والاختلاف، عند الشاطبي وعند غيره من الفقهاء هما بمعنى واحد من جهة النظر إلى معناه العام) (نظرية التععيد الفقهي: 213).

(1) ن. إرشاد الفحول: 261/2

(2) م: 435/5

وقد قلنا إن الاستعمال الأول هو المقصود بالأصالة عند الشاطبي، لأنه في كتاب الاجتهاد إنما يقصد بالدرجة الأولى الخلاف الناتج عن اجتهاد الفقهاء، ثم يحاول التدليل على أنه غير واقع الشريعة كما سيأتي.

فعلى هذا الأساس ينبغي أن يفهم الخلاف أو الاختلاف في الشريعة الذي يقصده الشاطبي، وإن فهم على هذا الأساس فلا أعتقد أن يقول ذولب أنه يوجد في الشريعة كما سيأتي.

وأما التعدد الثقافي والتنوع الفكري... فهذا لا يؤدي إلى التناقض، لعدم تحقق الشروط المذكورة، فليميز في هذا السياق بين الاختلاف عند الأصوليين والاختلاف عند المفكرين حتى لا يقع تنزيل أحدهما على الآخر فيكون الغلط، ويكون الخطأ، لأن من شروط التنزيل جودة النظر وقبول المحل.

(2) في دراسة المسألة: (الخلاف في المعقول لا في المنقول)

من أجل دراسة هذه المسألة وتحليلها، يستحسن في هذا السياق التذكير بمنهج الشاطبي في الموافقات، والذي سيتم دراسة هذه المسألة على وفقه وهو كالاتي:

الخطوة الأولى: عرض الكلية

الخطوة الثانية: الاستدلال على الكلية⁽¹⁾

الخطوة الثالثة: عرض الاعتراضات على الكلية مع تفنيدها⁽²⁾

الخطوة الرابعة: تقرير الكلية

وبعد عرض الجوانب المنهجية، والخطوات الأربع المتبعة على التوالي في تقرير الكليات الشرعية عند الشاطبي مختصرة، نأتي على دراسة المسألة من خلالها متبعين التسلسل والترتيب المذكور.

الخطوة الأولى: في عرض الكلية:

(1) وذلك من خلال الاستقراءات المعنوية

(2) وذلك بصيغة الفنقلة (فإن قيل... فالجواب)

قال في الموافقات: (الشريعة كلها ترجع إلى قول واحد في فروعها وإن كثر الخلاف، كما أنها في أصولها كذلك؛ ولا يصلح فيها غير ذلك)⁽¹⁾

هذه هي الكلية الشرعية التي توصل إليها الإمام الشاطبي، وهي التي سيدلل عليها، ويثبتها وذلك في الخطوة المنهجية الثانية وهي:

الخطوة الثانية: في الاستدلال على الكلية:

وذلك من خلال أدلة نقلية وعقلية كثيرة، لا تترك مجالاً للارتياح حول قطعيتها، ويمكن أن نلخصها في خمسة استدلالات كبرى:

الدليل الأول: الاستقراء المعنوي للآيات القرآنية

الدليل الثاني: إثبات النسخ لدى أهل الشريعة

الدليل الثالث: تكليف ما لا يطاق

الدليل الرابع: إثبات الترجيح لدى الأصوليين

الدليل الخامس: الإفضاء إلى المحال.

هذه هي الأدلة الخمس التي ساقها الشاطبي بالترتيب في الموافقات، ويمكن توضيحها فيما يلي:

أما عن الدليل الأول وهو الاستقراء المعنوي للآيات القرآنية فهو واضح وقد جاء بثمان آيات بينات كلها تؤكد معنى وحدة الشريعة ودمها للاختلاف.

وأما عن الدليل الثاني وهو إثبات النسخ لدى أهل الشريعة فقد شكل عنده المدخل للقول بوحدها وعدم وجود الاختلاف فيها، لأن حقيقة النسخ ووظيفته دفع التعارض والاختلاف الواقع في الشريعة.

قال في الموافقات: (الناسخ والمنسوخ إنما هو فيما بين دليلين يتعارضان بحيث لا يصح اجتماعهما بحال، وإلا لما كان أحدهما ناسخاً والآخر منسوخاً، والفرص خلافه؛ فلو كان الاختلاف من

(1) م: 59/5

الدين لما كان لإثبات الناسخ والمنسوخ -من غير نص قاطع فيه- فائدة، ولكان الكلام في ذلك كلاما فيما لا يجني ثمرة؛ إذ كان يصح العمل بكل واحد منهما ابتداء ودواما، استنادا إلى أن الاختلاف أصل من أصول الدين، لكن هذا كله باطل بإجماع؛ فدل على أن الاختلاف لا أصل له في الشريعة، وهكذا القول في كل دليل مع معارضه؛ كالعموم والخصوص، والإطلاق والتقييد، وما أشبه ذلك؛ فكانت تنخرم هذه الأصول كلها، وذلك فاسد؛ فما أدى إليه مثله⁽¹⁾

فدل هذا على أن وجود النسخ في الشريعة، يرفع احتمال وقوع الخلاف فيها قطعاً.

وأما الدليل الثالث وهو تكليف ما لا يطاق: فهو دليل عقلي قطعي لأنه يستلزم المحال، ووجه الاستدلال به عند الشاطبي أنه (لو كان في الشريعة مساع للخلاف لأدى إلى تكليف ما لا يطاق؛ لأن الدليلين إذا فرضنا تعارضهما وفرضناهما مقصودين معا للشارع؛ فيما أن يقال: إن المكلف مطلوب بمقتضاهما، أو لا، أو مطلوب بأحدهما دون الآخر، والجميع غير صحيح؛ فالأول يقتضي "افعل"، "لا تفعل" لمكلف واحد من وجه واحد وهو عين التكليف بما لا يطاق، والثاني باطل؛ لأنه خلاف الفرض، وكذلك الثالث؛ إذ كان الفرض توجه الطلب بهما؛ فلم يبق إلا الأول فيلزم منه ما تقدم⁽²⁾

فدل هذا على أن الاختلاف في الشريعة يؤدي إلى تكليف ما لا يطاق، وتكليف ما لا يطاق مما ثبت كونه مرفوعاً شرعاً، فلم يبق إلا القول بوحدة الشريعة وعدم وجود الخلاف فيها.

وأما الدليل الرابع على الكلية فقد اعتمد فيه إثبات القول بالترجيح عند الأصوليين حيث قال: إن (الأصوليين اتفقوا على إثبات الترجيح بين الأدلة المتعارضة إذا لم يمكن الجمع، وأنه لا يصح أعمال أحد دليلين متعارضين جزافاً من غير نظر في ترجيحه على الآخر، والقول بثبوت الخلاف في الشريعة يرفع باب الترجيح جملة)⁽³⁾ إذ لو كان الخلاف واقعاً في الشريعة، لما احتاج الأصوليون إلى مبحث التعادل والترجيح، ولاكتفوا بمجرد القول بالخلاف في الشريعة، لكنهم لما أثبوا ضرورة الترجيح وقطعية العمل به عند فرض التعارض بين نصوص الشريعة وأدلتها، دل هذا على عدم وجود الخلاف في الشريعة.

(1) م: 62/5

(2) م: 62/5

(3) م: 435/5

وأما الدليل الخامس على القاعدة فهو الوقوع في المحال قال رحمه الله: (أنه¹ شيء لا يتصور؛ لأن الدليلين المتعارضين إذا قصدهما الشارع مثلاً لم يتحصل مقصوده؛ لأنه إذا قال في الشيء الواحد: (افعل) (لا تفعل)؛ فلا يمكن أن يكون المفهوم منه طلب الفعل لقوله: (لا تفعل)، ولا طلب تركه لقوله: (افعل)، فلا يتحصل للمكلف فهم التكليف؛ فلا يتصور توجهه على حال، والأدلة على ذلك كثيرة لا يحتاج فيها إلى التطويل؛ لفساد الاختلاف في الشريعة⁽²⁾

وقد قرر في كتاب المقاصد، أن قصد الشارع في وضع الشريعة للإفهام، مقصد قطعي⁽³⁾، والقول بوقوع الخلاف في الشريعة مناف لهذا المقصد القطعي، لأنه لا يتصور معه فهم للخطاب، ومن ثم عجز عن التكليف، فلم يبق مع هذا للقول بالخلاف في الشريعة مساع.

وهكذا وجدنا الشاطبي يجمع بين المنقول والمعقول من الأدلة، ويطيل النفس في إيرادها وبيان حجيتها حتى لا يكاد طالب الدليل يطلب المزيد:

فالدليل الأول والذي هو الاستقراء المعنوي لنصوص الكتاب والسنة، يدفع التناقض عن الشريعة، ويذم الاختلاف.

والدليل الثاني يقر بوجود الناسخ والمنسوخ في الشريعة وذلك لرفع التناقض الممكن وقوعه، مما يعني أن الشريعة لا اختلاف فيها حقيقة.

وأما الدليل الثالث، والذي هو عبارة عن دليل الخلف، واللزوم، وهو مبني على أن القول بوجود التناقض (في نفس الأمر) يؤدي إلى تكليف ما لا يطاق، وقد قعد قاعدة في كتاب المقاصد (أن الشارع لا يكلف إلا تيسيراً) (وأن الحرج مرفوع شرعاً) (وأن الشارع لا يقصد التكليف بالمشاق) وغير ذلك من القواعد القطعية وهي كثيرة، بحيث لو قلنا بإمكانية التناقض في الشريعة لأدى ذلك إلى تناقض الكليات فيما بينها وهو محال.

¹ يعني الخلاف

(2) م: 435/5

(3) م: 101/2

والدليل الرابع شبيه بالدليل الثاني، إذ إن العلماء تحدثوا في الأصول ومسائله عن التعارض وال ترجيح، ولا يمكن استخدام الدليلين المتعارضين معاً، وهذا دليل على أن لا اختلاف في الشريعة.

وأما الدليل الخامس فيأتي في مقابلة الدليل الثالث، إذ الدليل الثالث يتحدث عن القاعدة وعلاقتها بمقدور المكلف، فعلى اعتبار التناقض فهي غير مقدورة للمكلف، أما الدليل الخامس فيتحدث عن قصد الشارع من المكلف في تحقيق الامتثال لأوامره ، فلو فرضنا وقوع التناقض في الشريعة لما تحقق مقصود الشارع من الإقدام أو الإحجام، ومن هنا نستشف فائدة وهي أن كلية: لا اختلاف في الشريعة، راجعة إلى مقدور المكلف، لأجل تحقيق قصد الشارع. إذ لو فرضنا وقوع الخلاف لما كان ذلك في مقدور المكلف ومن ثم فإنه يعود على قصد الشارع بالإبطال.

لا جرم أن هذه الأدلة في قوة البرهان المنطقي وإن لم تكن على مقدماته وأشكاله، ومع ذلك كله يترقى رحمه الله إلى نوع آخر من الاستدلال وهو فرض (احتمال) الاعتراض على الكلية فيورده كعادته بصيغة الفنقلة ويدفعها واحدة واحدة حتى لا يبقى منها واحدة، وذلك في:

الخطوة الثالثة: في فرض الاعتراضات على القاعدة:

لما فرغ من التدليل على الكلية انتقل بعد ذلك إلى افتراض التناقض الممكن أن يعود على القاعدة بالتشكيك أو الظنية، فأورده كعادته بصيغة الفنقلة (فإن قيل) وذلك لأجل دفع الشبه المفترضة على الكلية فقال في ذلك:

(فإن قيل: إن كان ثم ما يدل على رفع الاختلاف فثم ما يقتضي وقوعه في الشريعة، وقد وقع، والدليل عليه أمور:

الاعتراض الأول: إنزال المتشابهات؛ فإنها مجال للاختلاف لتباين الأنظار واختلاف الآراء والمدارك، هذا وإن كان التوقف فيها هو المحمود؛ فإن الاختلاف فيها قد وقع، ووضع الشارع لها مقصود له، وإذا كان مقصوداً له وهو عالم بالمآلات؛ فقد جعل سبيلاً إلى الاختلاف، فلا يصح أن ينفي عن الشارع رفع مجال الاختلاف جملة.⁽¹⁾

(1) م: 65/5

الاعتراض الثاني: الأمور الاجتهادية التي جعل الشارع فيها للاختلاف مجالا؛ فكثيرا ما تتوارد على المسألة الواحدة أدلة قياسية وغير قياسية، بحيث يظهر بينهما التعارض، ومجال الاجتهاد مما قصده الشارع في وضع الشريعة حين شرع القياس ووضع الظواهر التي تختلف في أمثالها النظائر ليجتهدوا فيثابروا على ذلك.⁽¹⁾

الاعتراض الثالث: أن العلماء الراسخين والأئمة المتقين اختلفوا هل كل مجتهد مصيب، أم المصيب واحد؟ والجميع سوغوا هذا الاختلاف، وهو دليل على أن له مساعا في الشريعة على الجملة (...). وأيضا؛ فإن أقوال العلماء بالنسبة إلى العامة كالأدلة بالنسبة إلى المجتهدين، ويجوز لكل واحد على قول جماعة أن يقلد من العلماء من شاء، وهو من ذلك في سعة.⁽²⁾

بعد أن فرغ من عرض الاعتراضات المحتملة على الكلية، التي قد يظن أنها تكرر على الكلية بالظنية، أخذ يجيب عن كل تلك الاعتراضات واحدة واحدة حتى لم يبق منها واحدة:

أما مسألة المتشابهات؛ فقد ذكر أنه لا يصح أن يدعى فيها أنها موضوعة في الشريعة قصد الاختلاف شرعا؛ لأن هذا قد تقدم في الأدلة السابقة ما يدل على فساده، وكونها قد وضعت؛ ليهلك من هلك عن بينة ويحيى من حي عن بينة، لا نظرفيه؛ فقد قال تعالى: ﴿وَلَا يَزَالُونَ مُخْتَلِمِينَ إِلَّا مَن رَّحِمَ رَبُّكَ وَلِذَلِكَ خَلَفَهُمُ﴾⁽³⁾ ففرق بين الوضع القدري الذي لا حجة فيه للعبد -وهو الموضوع على وفق الإرادة التي لا مرد لها- وبين الوضع الشرعي الذي لا يستلزم وفق الإرادة.⁽⁴⁾

وأما تجويز أن يأتي دليلان متعارضان، فإن أراد الزاهبون إلى ذلك التعارض في الظاهر وفي أنظار المجتهدين لا في نفس الأمر؛ فالأمر على ما قالوه جائز، ولكن لا يقضي ذلك بجواز التعارض في أدلة الشريعة، وإن أرادوا تجويز ذلك في نفس الأمر؛ فهذا لا ينتحله من يفهم الشريعة لورود ما تقدم من الأدلة عليه، ولا أظن أن أحدا منهم يقوله.⁽⁵⁾

(1) م: 65/5

(2) م: 66/5

(3) سورة هود، الآية: 119

(4) ن: م: 69/5

(5) ن: م: 74/5

وأما اختلاف العلماء بالنسبة إلى المقلدين؛ فكذلك أيضا، لا فرق بين مصادفة المجتهد الدليل، ومصادفة العامي المفتي؛ فتعارض الفتويين عليه كتعارض الدليلين على المجتهد، فكما أن المجتهد لا يجوز في حقه اتباع الدليلين معا، ولا اتباع أحدهما من غير اجتهاد ولا ترجيح، كذلك لا يجوز للعامي اتباع المفتيين معا ولا أحدهما من غير اجتهاد ولا ترجيح. وقول من قال: "إذا تعارضا عليه تخير" غير صحيح من وجهين:

أحدهما: أن هذا قول بجواز تعارض الدليلين في نفس الأمر وقد مرفيه آنفا.

والثاني: ما تقدم من الأصل الشرعي، وهو أن فائدة وضع الشريعة إخراج المكلف عن داعية هواه، وتخييره بين القولين نقض لذلك الأصل، وهو غير جائز.⁽¹⁾

وبعد عرض هذه الاعتراضات ورد الشاطبي لها يمكن أن نسجل الملاحظات التالية:

الملاحظة الأولى: إنزال المتشابهات لا يتعارض مع نفي وقوع الخلاف في الشريعة، لأنهما قضيتان متغايرتان وجهتان منفكتان، لأن المتشابهات من الوضع القدري الذي لا اختيار للمكلف فيه، والخلاف المتكلم فيه من الوضع التشريعي الذي للمكلف فيه اختيار وإرادة. وإذا حصل التمييز بين القضيتين انتفى التعارض والاعتراض.

الملاحظة الثانية: ينبغي التمييز بين الخلاف في الشريعة والخلاف في ذهن المجتهد، وهذه دقيقة من دقائق أبي إسحاق الشاطبي، وذلك لأن عدم التمييز بين الخلاف في الشريعة أي (في نفس الأمر) المراد نفيه عند أبي إسحاق الشاطبي وكثير من الأصوليين، والخلاف في ذهن المجتهد، هو الذي أدى إلى القول بوجود الخلاف في الشريعة، ولكنه في حقيقة الأمر خلاف في ذهن المجتهد لا في نفس الشريعة، لأن المجتهد قد يصل إلى حكم شرعي ويتعبد به ولا يلام عليه ولكنه قد لا يكون الحكم الشرعي الصحيح في نفس الأمر.

الملاحظة الثالثة: ينبغي أن يُتفطن إلى مسألة مهمة في باب التقليد، وهي أنه لا يجوز للمقلد أن يتخير من أقوال العلماء ما يشتهي ويشاء، بدعوى أن الخلاف واقع في الشريعة، وذلك لأنه لا فرق بين مصادفة العالم الدليل ومصادفة العامي المجتهد، فكما أن على المجتهد أن يبذل جهده ويستفرغ وسعه

(1) م: 77-76/5

في طلب الدليل إلى درجة يحصل معها بالعجز عن مزيد الطلب، فكذاك ينبغي على المقلد أن يبذل جهده ويستفرغ وسعه في طلب الترجيح بين المجتهدين إلى درجة يحصل معها بالعجز عن مزيد الطلب.

والنكتة في الموضوع أن القول بالتخيير مناف لمقصد كلي من مقاصد الشارع، وذلك لأن الشريعة جاءت لإخراج المكلف من داعية هواه حتى يكون عبدا لله، والقول بوقوع الخلاف والتخيير مناف لهذه الكلية، ولا يعقل أن تتناقض الكليات الشرعية، فإما أن يكون القول بأن كلية (بإخراج المكلف عن داعية هواه حتى يكون عبدا لله) ظنية ويسقط اعتبارها، وهو باطل لأنها ثبتت بأدلة قطعية، وإما أن يقال لا خلاف في الشريعة وهو المطلوب.

الملاحظة الرابعة: لقد كان الشاطبي في هذه المسألة موافقا لابن حزم إلى حد كبير، إلى درجة أننا نجد توافقا كبيرا بين أدلة ابن حزم في (ذم الاختلاف) وفي بيان أن (الحق في واحد وأن سائر الأقوال باطل) في البابين الخامس والعشرين والسادس والعشرين من كتاب (الإحكام)، دليلنا على ذلك أننا نجد الاستقراءات القرآنية والحديثية عند ابن حزم تكاد تكوّد هي نفسها عند الشاطبي رحمه الله تعالى.

ولقد عيب على ابن حزم اختياره هذا والذي نرى أن الشاطبي قد وافقه فيه إلى حد كبير، ومما انتقد عليه أنه أعمل مفهوم المخالفة من أجل الاستدلال على القاعدة وهو لا يقول بها وأعني بذلك قوله: (لو كان الاختلاف رحمة لكان الاتفاق سخطا)⁽¹⁾

والاعتراض على ابن حزم بهذا الاستدلال لا ينقص من قوة القاعدة التي قررها في نظرنا، والتي يسايرها الشاطبي فيها وهي (نفي الخلاف في الشريعة) وذلك أن هذا القول بمفهوم المخالفة بالنسبة لابن حزم رحمه الله مجرد أمر عرضي؛ عرض له وهو يستدل على قاعدته، وليس بدليل ذاتي اعتمد عليه في التأصيل للقاعدة، وإنما الأدلة الصليبية الذاتية هي ما ساقه من نصوص قرآنية وحديثية كثيرة جدا، بلغت في معناها درجة القطع بنفي الخلاف في الشريعة وهي ذاتها تقريبا التي وظفها الشاطبي في استدلاله.

والحقيقة أن الذي عيب على ابن حزم رحمه الله أكثر، ليس هو قوله بنفي الخلاف في الشريعة لأن هذا القول قول جمهور الفقهاء والأصوليين، وهو مذهب المخطئة، وإنما الذي عيب عليه هو قوله

(1) الإحكام في أصول الأحكام: 64/5

بأن القياس والاستحسان داخل في الخلاف المذموم، قال رحمه الله: (وكلام رسوله عليه السلام فرض قبوله وأنه لا يحل لأحد معارضته بشيء من ذلك ولا مخالفته وبقيت سائر الأقوال المأخوذة من تقليد فلان وفلان، ومن القياس ومن الاستحسان وهي الاختلاف المذموم الذي لا يحل اتباعه فمن تركها فقد ترك الاختلاف، وأصحاب أولئك الأقوال كلها مأمورون بتركها والرجوع إلى حبل الله تعالى وصراطه فإذا تركوها فقد تركوا الاختلاف والفرقة ورجعوا إلى الفرض عليهم من الاتفاق اللازم).⁽¹⁾

وهذا القول هو الذي لم يسايره فيه الشاطبي رحمه الله تعالى، لكنه أنصف ابن حزم رحمه الله غاية الإنصاف فكان بذلك عادلاً وموفقاً في هذه المسألة ما بين ابن حزم وجمهور الأصوليين، فكان مع ابن حزم في القول بنفي الخلاف عن الشريعة، وكان مع الأصوليين في القول بالقياس والاستحسان وإخراجه من كلي الخلاف المذموم، وهكذا كان الوفاق في الموافقات، فرحم الله صنيعة.

وبهذا كله ينتهي الشاطبي رحمه الله تعالى إلى تقرير الكلية الشرعية من جديد وهي أن (الخلاف في المعقول لا في المنقول) وهو آخر خطوة منهجية.

هذا وقد أشبعنا الحديث عن هذه المسألة، وذلك لأن مقصد تقليل الخلاف، أهم مقاصد المقاصد التي شغلت بال أبي إسحاق الشاطبي رحمه، وجمهور أهل المقاصد من بعده كالعلامة الطاهر ابن عاشور ومن تلاه، إلى درجة يمكن القول معها إن العلامة الطاهر ابن عاشور لم يكذب مؤلف كتابه مقاصد الشريعة إلا لهذا الغرض أساساً وهو تقليل الخلاف كما نقرأ في مقدمة الكتاب.⁽²⁾

ولما كان بحثنا في مبادئ علم المقاصد، وكانت الغاية أحد مبادئه، وكان تقليل الخلاف من الغايات الكلية الكبرى لتدوين علم المقاصد عند الشاطبي، يدل على ذلك بقوة اسم الكتاب نفسه وعدوله عن تسميته بعنوان التعريف، إلى (الموافقات) والتوفيق يقتضي تقريب الآراء وتقليل الخلاف، كان ولا بد من الحديث عن هذه المسألة وكشف اللثام عنها بما جاد به الجواد له الحمد والمنة في الأولى والآخر.

(1) نفسه: 69/5

(2) ن. مقاصد الشريعة، الطاهر ابن عاشور: 7-11

المبحث الثاني: التوجيه المقاصدي للفتوى

الفتوى فرع من فروع الاجتهاد، والنسبة بينهما العموم والخصوص المطلق، فكل فتوى هي اجتهاد من غير عكس، ولذلك فإن حديثنا عن التوجيه المقاصدي للاجتهاد هو حديث عن التوجيه المقاصدي للفتوى لزوماً، ولما كانت للفتوى أهمية خاصة لدى علماء الأصول فقد تحدثوا عنها مستقلة كفرع من فروع الاجتهاد، وسيرا على منهجهم نخص الفتوى بفرع خاص نبين من خلاله كيف وجه الشاطبي الفتوى من خلال المقاصد.

يتجلى التوجيه المقاصدي للفتوى عند الشاطبي على العموم من خلال نقطتين اثنتين: أولاً: من خلال التوجيه النظري التجريدي؛ ونعني بالتوجيه النظري التجريدي؛ توجيه مفهوم الفتوى من خلال المقاصد، وثانياً: من خلال التوجيه العملي التطبيقي؛ ونعني بالتوجيه العملي التطبيقي للفتوى، توظيفه للمقاصد في فتاويه التي كان يفتي بها الناس حينما كانت تعرض عليه النوازل والمسائل¹.

وإذا تم لنا هذا التقسيم فلنأت إلى بيان فرعيه والبدأ بالجانب النظري.

المطلب الأول: في التأصيل المقاصدي النظري لمفهوم الفتوى:

لقد كان الأصوليون عموماً، والفقهاء خصوصاً حينما يتحدثون عن مفهوم الفتوى، يستحضرون في المقابل مفهوم القضاء، وذلك لأن كلا من الفتوى والقضاء يشتركان في جنس أعم ويفترقان في خواص، وهكذا كانوا يفرقون بين القضاء والفتوى، وحكم القاضي والمفتي، كون الأول ملزماً والثاني غير ملزم⁽²⁾. قال القرافي على سبيل الحكاية⁽³⁾: (الحكم إلزام والفتيا إخبار)⁽⁴⁾

¹ وقد جمع بعضها محمد أبو الأُجفان، تحت عنوان (فتاوى الإمام الشاطبي) وهي التي ستكون عمدة في انقاء الأمثلة المتعلقة بالجانب التطبيقي من هذا المبحث.

(2) هذا على وجه العموم، وإلا فإن القرافي يتصور وجود قضاء من غير إلزام وصورته (كما إذا رفعت للحاكم أرض زال الإحياء عنها، فحكم بزوال الملك، فإنها تبقى مباحة لكل أحد، وكذلك إذا حكم بأن أرض العنوة طلق، ليست وفقاً على الغانمين كما قاله مالك ومن تابعه) ن. الإحكام في تمييز الفتاوى عن الأحكام: 33، ولذلك عرف القضاء والذي عبر عنه بالحكم الذي يقع من الحاكم كونه: (إنشاء إطلاق أو إلزام في مسائل الاجتهاد المتقارب فيما يقع فيه النزاع لمصالح الدنيا) ن. الإحكام في تمييز الفتاوى عن الأحكام: 33، فقله إنشاء إطلاق دخل به ما كان من الأحكام غير ملزم كما سبق التمثيل له، وقوله أو إلزام: دخل به ما كان ملزماً من القضاء.

ومع هذا التمييز فإن الذي يهمننا بالدرجة الأولى هو إلزامية الفتوى أو عدم إلزاميتها، وهو الذي سنبني عليه كلاماً في المتن سيأتيك.

(3) قلنا على سبيل الحكاية، لأنه قول يحكيه القرافي عن غيره.

(4) الإحكام في تمييز الفتاوى عن الأحكام: 31

ولذلك عرف أبو الأجفان الفتوى بأنها: (الإخبار بحكم الشرع لا على وجه الإلزام)⁽¹⁾

بيد أن الفروق بين الفتوى والقضاء كثيرة هي⁽²⁾، إلا أننا سنحتفي بفرق واحد بينهما هو الذي قام تجديد الشاطبي لمفهوم الفتوى على أساسه وهو (إلزامية القضاء) (ولا إلزامية الفتوى)⁽³⁾

فالقضاء والفتوى إذن يشتركان في كون كل منهما اجتهاد في بيان الحكم للمكلف في خصوص النازلة، ويفترقان في كون القضاء ملزماً، وفي كون الفتوى غير ملزمة. ولذلك قال عبد الفتاح أبو الغدة في تعليقه على نص القرافي السابق: (وعلى هذا يقال: القاضي مُجْبِرٌ، والمفتي مُخْبِرٌ)⁽⁴⁾

إلا أن الشاطبي رحمه الله قد نعى منعى جديداً في مفهوم الفتوى، منعى ليس مغيراً لما تقدمه، وإنما مبيناً لمتشابهه، وموضحاً لمشكله، دعت ضرورة عصره إليه، فكان أن اتخذ الكليات المقاصدية موجهة له فقرر أن الفتوى ملزمة فكيف ذلك؟

والجواب: أن الشاطبي رحمه الله كان ينطلق من مشكلات عصره ويقوم بتجديد المفاهيم الأصولية، لحل هذه المشكلات، وكل علم لا ينطلق من مشكلات عصره بغية حلها ومعالجتها لا طائل تحته، ولا يستحسن الاشتغال به.⁽⁵⁾

(1) فت: 68

(2) يمكن أن نجمل الفرق بين القضاء والفتوى في النقاط الآتية:

- القضاء ملزم والفتوى غير ملزمة.
- القضاء لا يكون إلا في العادات والفتوى تكون في العبادات والمعاملات.
- القضاء يكون لفك الخصومات والنزاعات، لذلك تعلق بالمعاملات والعادات، والفتوى إخبار عن حكم شرعي لذلك تعلق بأبواب الشريعة كلها.
- القاضي يتتبع الحجاج في القضاء وهي الشهود والقرائن وغيرها للحكم بين الخصوم، والمفتي يتتبع أدلة الشرع وهي الكتاب والسنة وغيرهما للوصول إلى الحكم.
- القضاء إنشاء والفتوى إخبار.
- القضاء يتعلق بمصالح الدنيا خاصة، والفتوى تتعلق بمصالح الدنيا والآخرة. (انظر الأحكام في تمييز الفتاوى عن الأحكام: ص 30-45 وفتاوى الإمام الشاطبي لأبي الأجفان: ص 70 وما بعدها)
- (3) هذا عند غير الشاطبي ممن سبقه أما عنده فله نظر جديد غير مبين لمن سبقه وإنما مبيناً له سيأتي معنا في متن هذه الدراسة.
- (4) الأحكام في تمييز الفتاوى عن الأحكام، حاشية رقم: 2 ص: 31
- (5) أليس هو القائل في المقدمة الرابعة: (كل مسألة مرسومة في أصول الفقه لا ينبغي عليها فروع فقهية، أو آداب شرعية، أو لا تكون عوناً في ذلك؛ فوضعها في أصول الفقه عارية) م: 37/1

فكما أن الفتوى عند الشاطبي هي جواب عن إشكال، فكذلك تحديد مفهوم الفتوى هو جواب عن إشكال أيضا، لكنه إشكال من نوع آخر، إنه إشكال تغير عصره، لقد رأى أن الفساد قد عم، والانسلاخ عن الشريعة طم، وصار الناس يتخيرون من أقوال المذاهب ورخصهم ما يوافق أهواءهم، وانقلب الاحتكام إلى الشريعة احتكاما إلى الأهواء والأغراض.

لقد وصل حال الفتوى في عصر الشاطبي إلى درجة جعلته يحكي معها متأما أنه (صار كثير من مقلدة الفقهاء يفتي قريبه أو صديقه بما لا يفتي به غيره من الأقوال؛ اتباعا لغرضه وشهوته، أو لغرض ذلك القريب وذلك الصديق. ولقد وجد هذا في الأزمنة السالفة فضلا عن زماننا كما وجد فيه تتبع رخص المذاهب اتباعا للغرض والشهوة، وذلك فيما لا يتعلق به فصل قضية وفيما يتعلق به ذلك)⁽¹⁾

وينقل قصة عن القاضي عياض في المدارك تبين حال التسيب الذي وصل إليه المجتمع في التعامل مع الفتاوى فيقول: (وحكى عياض في (المدارك) قال موسى بن معاوية: كنت عند بهلول بن راشد إذ أتاه ابن فلان؛ فقال له بهلول: ما أقدمك؟ قال: نازلة، رجل ظلمه السلطان فأخفيته وحلفت بالطلاق، ثلاثا ما أخفيته. قال له بهلول: مالك يقول: إنه يحنث في زوجته، فقال السائل: وأنا قد سمعته يقول: وإنما أردت غير هذا، فقال: ما عندي غير ما تسمع. قال: فتردد إليه ثلاثا، كل ذلك يقول له بهلول قوله الأول، فلما كان في الثالثة أو الرابعة؛ قال: يا ابن فلان! ما أنصفتم الناس، إذا أتوكم في نوازلهم قلتم: قال مالك، قال مالك، فإن نزلت بكم النوازل طلبتم لها الرخص، الحسن يقول: لا حنث عليه في يمينه، فقال السائل: الله أكبر قلدها الحسن؟! أو كما قال)⁽²⁾

وهذه النازلة تبين بجلاء ما وصل إليه حال المجتمع، وذلك بسبب عدم تبني مفهوم صحيح للفتوى، كونها غير ملزمة، إذ لو كان هؤلاء يتصورون الفتوى على وجه اللزوم لما طلبوا رخص المذاهب، ولما تذرعوها بعدم إلزامية الفتوى في اتباع الأهواء فكانت المهمة المنوطة بالشاطبي أن يجدد مفهوم الفتوى، فإذا تم له هذا التجديد كان الناس صنفين لا ثالث لهما، فأما من كان يتمثل مفهومًا خاطئًا للفتوى ويتحرى الحق في القول والعمل عاد إلى طريق الحق بعد أن تم بيانه، وأما من كان متبعا للهوى فليس له سبيل بعد بيان حقيقة الفتوى أن يتذرع بأن الفتوى عند العلماء غير ملزمة، وقد أقام الشاطبي الحجة على أنها ملزمة.

(1) م: 84/5

(2) م: 85/5

واضح إذن أن تجديد الشاطبي لمفهوم الفتوى يقوم على إضافة خاصة بتعبير المناطقة، تدور معها الفتوى وجودا وعدما، هي التي تحقق اطراد التعريف، وهذه الخاصة كما سبق هي (الإلزام)، فالفتوى حسب الشاطبي لا تكون إلا ملزمة، فحيث ما كان الإخبار عن الحكم على وجه الإلزام كان فتوى، وحيثما ما كان الإخبار عن الحكم لا على وجه الإلزام لم يكن فتوى، ولذلك عرف الدكتور فريد الأنصاري الفتوى عند الشاطبي كونها: (إعلام المستفتي للحكم الشرعي في خصوص نازلته نقلا أو استنباطا على وجه الإلزام الشرعي)⁽¹⁾

وقيود هذا التعريف واضحة: فقلوه (إعلام المستفتي): وذلك لأن الفتوى تتكون من أربعة أركان: المفتي والمستفتي، ونفس الفتوى، والمفتى فيه؛ فالمفتي هو المجتهد، والمستفتي هو السائل الذي حصلت له نازلة لا يملك عنها جوابا شرعيا، ونفس الفتوى هي الحكم الشرعي، والمفتى فيه هو (النازلة).

وقوله للحكم الشرعي: وذلك بأن وظيفة المفتي الإخبار عن حكم شرعي، لا عن حكم لغوي أو عرفي أو عقلي، أو غير ذلك.

وقوله: في خصوص نازلته: وذلك بأن الفتوى لا تتعلق إلا بالنوازل، ولذلك كانت أخص من الاجتهاد إذ يتعلق بالنوازل وغير النوازل.

وقوله نقلا أو استنباطا: وذلك لأن الفتوى إما أن تكون عن طريق النقل عن العلماء السابقين إن كانت هي بعينها وقعت في وقت سابق، أو استنباطا إن لم يكن للعلماء السابقين فيها كلام.⁽²⁾

نأتي بعد ذلك إلى خاتمة التعريف وهو الذي يعنينا كثيرا وهو قوله: (على وجه الإلزام الشرعي) وهذه الخاصة هي التي ركز عليها الشاطبي كثيرا كما سبق، كما أنها تبين لنا الفرق بين (الإلزامية الفتوى) و(الإلزامية القضاء) أو قل بين (الإلزام المفتي) و(الإلزام القاضي).

وذلك بأن الإلزام في الفتوى لا يكون من جهة القاضي وسلطته ونفوذه على الأمة، وإنما من جهة الشرع؛ إذ لا أحد يلزمه ويجبره على أن يأخذ بما أفاده به الفقيه، بيد أنه في الوقت نفسه لا يعتبر خارجا عن جنس الإلزام، بحيث يكون لا حرج عليه في عدم الالتزام بالفتوى، فهو وإن لم يتعلق به نوع

(1) المصطلح الأصولي: 345

(2) لمزيد من التفصيل حول قيود التعريف راجعها عند صاحبها في المصطلح الأصولي: 345

من الإلزام القضائي، يتعلق به نوع آخر من الإلزام الدياني، من جهة الشرع، ولذلك فهو يكون آثماً إن لم يلتزم بما أفتاه به المفتي، أو تخيير بين أقوال المذاهب على سبيل الهوى والتشهي.

ولذلك يقول الشاطبي رحمه الله مؤكداً هذا المعنى: (الفقيه لا يحل له أن يتخير بعض الأقوال بمجرد التشهي والأغراض من غير اجتهاد، ولا أن يفتي به أحداً والمقلد في اختلاف الأقوال عليه مثل هذا المفتي الذي ذكره؛ فإنه إنما أنكر ذلك على غير مجتهد أن ينقل عن مجتهد بالهوى، وأما المجتهد؛ فهو أخرى بهذا الأمر)⁽¹⁾

وظاهر أقوال العلماء في الفتوى قبل الشاطبي توهم أن المكلف غير ملزم بهذه الفتوى، لارتباط الإلزام غلبة بالإلزام القضائي، لأنهم يقولون بأنها إخبار من غير إلزام كما مر معنا، ولا يعنون بذلك أنه غير ملزم شرعاً، وإنما يعنون أنه غير ملزم قضاء، فأرجعوا الإلزام إلى نوع واحد فقط، والشاطبي ميز في جنس الإلزام بين نوعين منه؛ ما هو قضائي وقد احتفت به كتب النوازل، وما هو شرعي وهو الذي احتفى به لأنه كان يحتاج إلى احتفاء حقاً.

وإنما كان الشاطبي على أتم القناعة بهذا الرأي لأنه بنى قوله على المقاصد القطعية، وذلك لأنه قد تأصل عنده في القصد التعبدية وهو قطعي كما مر معنا في موضوع العلم، أن الشريعة جاءت لـ (إخراج المكلف عن داعية هواه، حتى يكون عبداً لله اختياراً، كما هو عبد لله اضطراراً)⁽²⁾، فكأن السائل يقول للمفتي (أخرجني عن هواي ودلني على اتباع الحق)⁽³⁾، وهذا يستلزم القول بالزامية الفتوى، لأن اتباع رخص المذاهب هوى، والشريعة جاءت لإخراج المكلف من اتباع الهوى، وهما نقيضان لا يجتمعان.

لكن الشاطبي إذ يقرر هذا الأصل، فهذا لا يعني أنه يقرر التشدد والحرص في الفتاوى، لأن قوله هذا لا يستلزم التنطع والخروج عن الوسطية، وإنما يستلزم أمراً آخر هو الوسط بينهما، وهو التوسط والاعتدال، وذلك بأن الانتقال من اتباع الهوى إلى التشدد من حيث التصور العقلي، لا بد وأن يمر بالتوسط وهو الذي يقف عنده الشاطبي.

(1) م: 91/5

(2) م: 289/2

(3) م: 97/5

وعليه فكما أنه يريد أن يرتقي بالملكف لكي يخرج من دائرة عبودية الهوى، إلى عبادة الله، فكذا يريد أن ينزل بالمجتهد من طرف التنطع والتشدد إلى طرف التوسط واليسر والمرونة وسماحة الشريعة ووسطيتها.

قال رحمه الله: (فإن الخروج إلى الأطراف خارج عن العدل، ولا تقوم به مصلحة الخلق، أما في طرف التشديد؛ فإنه مهلكة، وأما في طرف الانحلال؛ فكذاك أيضا؛ لأن المستفتي إذا ذهب به مذهب العنت والحرص بغض إليه الدين، وأدى إلى الانقطاع عن سلوك طريق الآخرة، وهو مشاهد؛ وأما إذا ذهب به مذهب الانحلال كان مظنة للمشي مع الهوى والشهوة، والشرع إنما جاء بالنهي عن الهوى، واتباع الهوى مهلك، والأدلة كثيرة)⁽¹⁾

واضح إذن أن الفتوى عند الشاطبي لها قيمة تربوية ترتقي بالملكف إلى أن يكون عبد لله لا عبدا لما سواه، وذلك يقتضي القول بإلزاميتها ديانة، حتى لا يتساهل الناس في الأخذ بها فيخرجوا إلى طرف الانحلال، وواضح أيضا أن هذه الفتوى ينبغي أن تكون على مقتضى الوسطية حتى لا ينقطع السالكون عن الطريق.

ومن أجل أن تهتدي الفتوى بمقاصدها⁽²⁾ لتحقيق مقاصدها⁽³⁾ فقد قعد الشاطبي رحمه الله تعالى قواعد نفيسة بعضها يتعلق بالمفتي وبعضها يتعلق بالمستفتي نجملها فيما يلي:

أما القواعد المتعلقة بالمفتي فنذكر منها ما يلي:

القاعدة الأولى: المفتي قائم في الأمة مقام النبي⁽⁴⁾

القاعدة الثانية: المفتي مفت بقوله وفعله وإقراره⁽⁵⁾

(1) م: 277/5

(2) المراد بمقاصدها هنا: ما ذكر من الخروج عن الهوى، وتحري الوسطية والاعتدال.

(3) المراد بمقاصدها هنا: حصول التعبد والامتثال بها.

(4) قال رحمه الله: (المفتي قائم في الأمة مقام النبي صلى الله عليه وسلم) م: 253/5 ولما كان قائما في الأمة مقام النبي عليه السلام كان قوله في الأمة نافدا وملزما كالنبي صلى الله عليه وسلم. قال رحمه الله: (وعلى الجملة: فالمفتي مخبر عن الله كالنبي، وموقع للشريعة على أفعال المكلفين بحسب نظره كالنبي، ونافذ أمره في الأمة بمنشور الخلافة كالنبي) م: 257/5

(5) قال رحمه الله: (الفتوى من المفتي تحصل من جهة القول، والفعل والإقرار) م: 258/2 وهي مبنية على سابقتها.

القاعدة الثالثة: يجب على المفتي أن يتحرى الوسطية في فتواه⁽¹⁾

القاعدة الرابعة: المفتي لا يجوز له أن يفتي إلا بقول واحد راجح عنده⁽²⁾

وأما القواعد المتعلقة بالمستفتي فنذكر منها ما يلي:

القاعدة الأولى: مصادفة المقلد للمفتي كمصادفة المجتهد للدليل⁽³⁾

القاعدة الثانية: لا يجوز للمستفتي التخير في الخلاف⁽⁴⁾

القاعدة الثالثة: لا بد للمقلد من الترجيح بين المفتين⁽⁵⁾

وبهذا نكون قد أتينا على بيان التوجيه المقاصدي للفتوى على مستوى التنظير، والذي كان من ثمرته القول بإلزاميتها، كما كان من ثمرة التوجيه المقاصدي لمفهوم الأصول القول بقطعيتهما، وكما كان أيضا من ثمرة التوجيه المقاصدي للاجتهاد القول بأنه التحويم على إصابة قصد الشارع الموحد. إلى غير ذلك من الثمرات المقاصدية في توجيه المباحث الأصولية.

وإذا نجزلنا القول في بيان التوجيه المقاصدي للفتوى تنظيرا نأتي بعد ذلك على بيان التوجيه المقاصدي للفتوى عند الشاطبي تنزيلا وتفعيلا وذلك في:

المطلب الثاني: في التوجيه المقاصدي لفتاوى النوازل عند الشاطبي:

وفي بيان هذا الأمر نورد بعض النماذج المختارة من فتاوى الشاطبي التي جمعها محمد أبو الأجفان ونقوم ببيان التوجيه المقاصدي من خلال دراستها وتحليلها وإليك بعضها منها:

(1) قد سبق بيان معنى القاعدة في المتن.

(2) قال رحمه الله: (كل مجتهد لا يجوز له الرجوع عما أداه إليه اجتهاده ولا الفتوى إلا به) م: 72/5

(3) قال رحمه الله: (لا فرق بين مصادفة المجتهد الدليل، ومصادفة العامي المفتي) م: 76/5 وينبغي عليه: كما أن المجتهد إذا وجد الدليل وجب عليه اتباعه، فكذلك المستفتي إذا وجد المجتهد وجب عليه اتباعه وهو معنى الإلزام.

(4) قال رحمه الله: (ليس للمقلد أن يتخير في الخلاف؛ كما إذا اختلف المجتهدون على قولين؛ فوردت كذلك على المقلد؛ فقد يعد بعض الناس القولين بالنسبة إليه مخيرا فيهما كما يخير في خصال الكفارة؛ فيتبع هواه وما يوافق غرضه دون ما يخالفه) م: 81/5

(5) قال رحمه الله: لا يجوز للعامي اتباع المفتين معا ولا أحدهما من غير اجتهاد ولا ترجيح) م: 77/5، وكما أن المجتهد له أدوات يرجح بها مبسوطا في كتب الأصول فقد بين الشاطبي رحمه الله ما يساعد العامي على الترجيح بين المجتهدين، وقد ذكر من هذه الطرق: الأعلمية والوروع، قال رحمه الله: (فليس إلا الترجيح بالأعلمية وغيرها) م: 81/5

أولا: فتوى تتعلق بإرث المرتد بعد رجوعه إلى الإسلام:

نص سؤال الفتوى:

سئل رحمه الله: (الحمد لله يا أخي وصل الله سعادتك، وبلغكم في الدارين إرادتكم- يسلم عليكم فلان-لطف الله به، ويعرفكم بوصول كتابكم تذكرون فيه مسألة المرتد الذي أخبر أنه إن صح له إرثه في أبيه المتوفى بعد ارتداده فإنه يراجع الإسلام، وأن أهل موضعه راغبون في إسلامه خوفا من عاديته على بلده إن بقي على ارتداده، فرغبتم من محبكم الجواب بما يقتضيه الحكم الشرعي في المسألة، وهل يصح ميراثه إن رجع إلى الإسلام أم لا؟

ويظهر من مجموع ما حكيتكم في كتابكم أن المقصود وجود قول بجواز ميراث المرتد إن أسلم، وإن كان شاذًا في المذهب أو في غير المذهب.

نص جواب الفتوى

والجواب وبالله التوفيق: إن قاعدة مذهب مالك أن سبب انتقال ملك الموروث إلى الوارث الموت لا قسمة التركة، فإذا مات الموروث انتقل الملك بأثر حصول الموت من كان وارثا شرعيا قسمت التركة أو لا، وعلى هذا المعنى تضافرت نصوص مالك وابن القاسم وغيرهما في المدونة وغيرها، فلا حظ في ذلك للمرتد راجع الإسلام قبل القسمة أم لا، وإن جاء في المذهب بخلاف هذا فهو مشكل على قواعد المذهب وعلى قواعد الشريعة.

اللهم إلا أن يرضى الورثة أن يعطوه من حظوظهم بقدر حظه من التركة لو كان مستحقا، هبة منهم له، وتفضلا عليه واستيلافا له ليرجع إلى دين الحق، فذلك لهم إن كانوا رشداً، ممن يجوز فعلهم في أقوالهم، فهم أحق الناس بهذه الفضيلة، فإذا شحوا بأموالهم وأبوا من إعطائه واستيلافه أو كانوا ممن يحجر عليهم ويضرب على أيديهم، فيندب أهل موضعه إلى اصطناعه، فهم فقهاء في ذلك لما يخافونه منه إن تمادى على ارتداده كما ذكرتم، فإن لم يفعلوا فالزكاة المالية كافية يعطى منها بقدر ما كان يرث أو أقل أو أكثر، لأن من مصارفها المؤلفة قلوبهم، أو من بيت المال.

هذا رأيي الذي أدين الله به وأسأله الاستقامة فيه، وأما أن يحتال على إخراج مال من يد وارثه بمثل ما أشرتكم إليه فلا أتقلده، إن شاء الله تعالى.⁽¹⁾

(1) فت: 175-177

تحليل الفتوى

هذا ما أفتى به رحمه الله، ولعمر الله إنه لفقه ثاقب، وتخريج سديد، ونظر عجيب، جمع فيه بين مراعاة مقاصد الشارع، وحال المكلف؛ بين مصلحة حفظ قواعد الشريعة وأحكامها، وبين مصلحة حفظ نظام الأمة وأمنها وسلامتها.

فأما مراعاته مصلحة حفظ قواعد الشريعة الراجعة إلى مقاصد الشارع، فيتمثل في جوابه الصارم عن سؤال السائل أن لا حظ للمرتد في الإرث وإن تاب ورجع إلى الإسلام، وقد يتوهم البعض أن في هذا مفسدة عظيمة تعود على المرتد نفسه بحيث يعود إلى كفر بعد إيمان، ومفسدة على الأمة أن لا تأمن شره، وكل هذا نتيجة عدم إعطائه من التركة، وكل ذلك لا يصح وذلك لأنه قد تقرر عنده أن هذه الشريعة جاءت للتعبد بها والامتثال بأحكامها، والتعبد بها وامتثال أحكامها لا يقتصر على مجرد الأفعال التعبدية من صلاة وصوم ونسك وحج، وإنما يدخل فيه أيضا تخريج الفتاوى بناء على قواعد الشريعة ومقاصدها، بل إن رأس التعبدات هو الاجتهاد وإفتاء الناس فإنه عظيم بقدر عظمة أهميته ووظيفته.

إن الشاطبي لا يلتفت إلى هذه المفسدة، لأنها في نظره مفسدة موهومة، ملغاة، لم يلتفت إليها الشارع في تشريع أحكام الإرث، وهو سبحانه العليم بما كان وبما هو كائن وبما سيكون وبما لم يكن لو كان كيف يكون، وذلك لما تقرر عنده كما بينا في مبحث المصلحة، أن أخص خصائص المصلحة (الشرعية) فقواعد الشريعة هي التي ترجح بين المصالح والمفاسد، والأوامر والنواهي.

نظر الشاطبي رحمه الله في قواعد الشرع وكلياته ومقاصده، من خلال أصول مالك رحمه الله تعالى وذلك لأنه لا يفتي إلا بالمشهور من قول مالك رحمه الله (وأنا لا أستحل إن شاء الله في دين الله وأمانته أن أجد قولين في المذهب فأفتي بأحدهما على التخيير مع أنني مقلد، بل أتحرى ما هو المشهور والمعمول به، فهو الذي أذكره للمستفتي ولا أتعرض له إلى القول الآخر، فإن أشكل علي المشهور ولم أر لأحد من الشيوخ في أحد القولين ترجيحاً توقفت)⁽¹⁾

فوجد أن تحكيم قواعد مالك رحمه الله تعالى في المسألة لا تسمح بأن يعطى هذا المرتد من الإرث، وذلك لأن سبب الإرث هو موت الهالك لا قسمة التركة، وقد جاء في سؤال السائل أن هذا

(1) فت: 176

الهالك قد مات بعد ارتداد ابنه، والإرث لا ينتقل إلا بتحقيق شروطه وانتفاء موانعه، ومن موانعه الكفر، فلا حق له إذن، وذلك بأن وجود هذا الابن المرتد وعدمه بالنسبة للإرث سواء، لأنه ليس محلاً يناط به الإرث لتخلف الشروط الشرعية للإرث.

هذا من جهة، ومن جهة ثانية؛ فإن توريث هذا المرتد وإن كان يرجى منه درء مفسدة متوهمة، فإنه يعود بمفسدة حقيقية على الورثة، وذلك لأنه حسب القواعد الشرعية في المذهب أن لا حظ لهذا المرتد من الإرث، فلو فرض إعطاؤه من التركة، لكان ذلك إعطاء له لا من التركة وإنما من حقوق الورثة، وذلك بأن ما كان سيرته هذا المرتد لو لم يرتد، أصبح بعد ارتداده من حقوق الورثة، فإعطاؤه من التركة في حقيقة الأمر غصب لحقوق الورثة. وفي هذا المعنى يقول الشاطبي: (أما أن يحتال على إخراج مال من يد وارثه بمثل ما أشرتم إليه فلا أتقلده)⁽¹⁾ فإعطاؤه من التركة حسب الشاطبي مجرد احتيال باطل على حقوق الورثة.

وبهذه الجراءة التي خرج الشاطبي رحمه الله تعالى بها هذه الفتوى نلمس مدى صلابته تكوين الرجل، وخبرته العالية في الموازنة بين المصالح والمفاسد، إذ لم تؤثر عليه تلك العوارض التي يمكن أن تلحق هذا المرتد أو الأمة المحيطة به بسبب فتواه، وإنما تحرى مقصود الشارع في فتواه، لأنه يعلم يقيناً أنه لو فتح هذا المجال لأدى إلى أن يصير الكثير من الناس يقلبون الحقائق الشرعية بدعوى درء المفاسد المتوهمة وقد حصل منه الشيء الكثير في واقعنا باسم المصلحة، والسبب في ذلك عدم العلم بحقيقة المصالح والمفاسد المعتبرة، والاحتكام إلى المصالح المقدرة بالأهواء في أسوأ الأحوال، وربما المصالح المقدرة بالعقل الخالص في أحسنها، وكل ذلك باطل، وكل مصلحة ليس لها في الشرع نظير بالقياس، أو ترجع إلى أجناس لاحظها الشارع في تصرفاته فهي مجرد مصالح موهومة قال العلماء ببطلاها.

وأما مراعاة الشاطبي لحال المكلف فيتمثل في ما أشار إليه بعد وهو ما يمكن أن نسميه لواحق الفتوى، إذ هو غير داخل في حقيقة السؤال الذي طرح عليه، لأن خلاصة ما كان يريده السائل من الشاطبي أن يتبين حال هذا المكلف في النازلة أيرث أم لا يرث؟ وقد بين له أن لا حظ له في الإرث.

(1) فت: 177

لكن الشاطبي، ودرءا للمفسدة المتوقعة من حال هذا المكلف المرتد، سواء الرجعة عليه أم على غيره، ذيل فتواه بإضافة بديعة وبيان عجيب، يرى فيه أن هذا المرتد وإن كان لا يحق له أن يأخذ شيئاً من المال من جهة (الإرث) لأن قواعد الشرع تأباه، فإنه في الوقت نفسه له الحق أن يأخذه من جهة أخرى قواعد الشرع لا تأباه بل تستحسنه وتدعوا إليه وقد لخصها في اقتراحين اثنين:

الاقتراح الأول: أن يرضى الورثة بإعطائه من حقوقهم بقدر حظه من التركة كما لو كان مستحقاً، هبة منهم، وتفضلاً عليه واستيلاًفاً له ليرجع إلى دين الحق.

الاقتراح الثاني: إن لم يفعلوا فله أن يعطى من بيت المال تألفاً له، لأن المؤلفة قلوبهم من الأصناف التي ثبت أن الزكاة تصرف لهم.

وبهذا النظر الثاقب الذي جمع فيه الشاطبي بين مقاصد الشرع، وأحوال المكلف يتبين مدى براعته في توجيه الفتوى من خلال الكليات المقاصدية، فلا هو حكم الهوى والمصالح المتوهمة على حساب القواعد الشرعية والأصول القطعية، داخل مذهب، ولا هو اكتفى بمجرد بيان حكم المسألة من غير تفصيل.

لا جرم أن الشاطبي حينما عُرِضت عليه المسألة كان يقدر حجم خطورة المفسد التي يمكن أن تترتب إذا لم يعط من التركة، وإن كانت غير معتبرة شرعاً، لكنه حين أراد أن يلتبس لها حلاً في قواعد الشريعة لم يجد لها دليلاً من أجل ذلك قال (وإن جاء نقل بخلاف هذا-أي بخلاف هذه الفتوى- فمشكل على قواعد المذهب وقواعد الشريعة)⁽¹⁾ فإذا ذرء هذه المفسدة من هذه الجهة أي من جهة توريث من لا يستحق هو في حقيقة الأمر جلب لمفسدة هي أولى منها، سبق بيانها.

ونظراً لفقهه الثاقب ونظره الحصيف، رأى أن الخروج من هذه النازلة بدون مفسد حتى وإن كانت مرجوحة في ميزان الشرع، أسلم وأحكم، من أجل ذلك نجد الشاطبي يلتبس ذرء هذه المفسدة لا من هذه الجهة ولكن من جهات أخرى مشروعة، ذكر منها جهتين، إما أن يعطى عن إرضاء من الورثة، أو أن يعطى من الزكاة، تأليفاً له ودرءاً لما يحتمل من المفسد، وذلك لأن مقصد التأليف باق في الشريعة لم ينسخ، وهو مما لا يتعارض مع رضا الورثة أو إعطائه من الزكاة، فرحمه الله تعالى من

(1) فت: 176

صناع في تخريج الفتاوى، وتقدير المصالح والمفاسد، ووضعها في محالها المناسبة، وحلها من جهاتها
المعتبرة.

ثانياً: فتوى تتعلق بتزيين الأضاحي وتعليقها:

نص سؤال الفتوى:

سئل رحمه الله تعالى: عما يفعله الناس اليوم بأضاحيهم بعد الذبح من التزيين هل له مدخل في
الشريعة أم لا؟ فإن لم يكن له مدخل وفعل الإنسان ذلك بقصد إدخال السرور على عياله وأولاده
من غير مفاخرة ولا مباهاة هل يباح ذلك أم لا؟

نص جواب الفتوى

الحمد لله لا أذكر في هذا المسألة نصاً عن أحد، لكن المقاصد أرواح الأعمال: فمن زين أضحيته
وعلقها أو لم يعلقها، وقصد بذلك المباهاة والافتخار فبئس القصد، لأن الأضحية عبادة لا تحتل
هذا، وإن لم يقصد إلا ما هو جائز أن يقصد فلا حرج عليه، والله أعلم.⁽¹⁾

تحليل الفتوى

هذه من الفتاوى التي خرجها بناء على دليل الاستصحاب، ومراعاة مقاصد المكلف، حيث نظر
رحمه الله تعالى في المسألة وهي من العادات⁽²⁾ لا من العبادات، فلم يجد نصاً فيها بالجواز أو المنع فدل
ذلك على الأصل هو براءة الذمة من المنع استصحاباً لحال الاذن، لأن دليل الاستصحاب يكون حيث لا
يكون الدليل من كتاب أو سنة أو إجماع أو قياس أو غيره.

حكى الزركشي عن الخوارزمي في الكافي أن دليل الاستصحاب (هو آخر مدار الفتوى، فإن المفتي
إذا سئل عن حادثة يطلب حكمها في الكتاب، ثم في السنة، ثم في الإجماع، ثم في القياس، فإن لم
يجده فيأخذ حكمها من استصحاب الحال في النفي والإثبات، فإن كان التردد في زواله فالأصل بقاؤه،
وإن كان في ثبوته فالأصل عدم ثبوته. انتهى)⁽³⁾

(1) فت: 214

(2) أعني ما سئل عنه بخصوص التزيين والتعليق، لا عين الأضحية فإنها قرينة وعبادة فليميز بينهما.

(3) البحر المحيط في أصول الفقه: 14/8

والشاطبي حينما قال بأنه (لا يذكر فيها نصا عن أحد)، فهذا يعني أنه لا يوجد دليل واضح في المسألة، لأن الأقوال التي يفتي بها رحمه الله إنما هي مشهور مذهب مالك المخرجة بناء على نصوص، وأدلة وقواعد، فرجع بعد ذلك إلى أصل الاستصحاب وحكم ببراءة ذمة المكلف، ولما كانت المسألة تتعلق بالعبادات لا بالعبادات، فمادام دليل المنع منتفيا فهي على حكم الإباحة، إذ الممنوعات من العادات قد تكلف الشرع ببيانها إما نصا أو قياسا.

وبعد أن حَرَّجَ رحمه الله تعالى فتواه على أصل الاستصحاب لفقد الدليل في خصوص المسألة، التفت إلى بحث آخر مكمل لطرف الفتوى، وهو قصد المكلف؛ والمقاصد الأصلية والتابعة، والحظوظ النفسية المتحدث عنها في (القصد الامتثالي) وذلك بأنه وإن تقرر عنده على مقتضى الاستصحاب جواز تزيين الأضحية وتعليقها على سبيل التجرد، فإنه أيضا قد ثبت عنده في كتاب الأحكام أن المباح من حيث هو مباح بالجزء تعتريه الأحكام البواقى بالكل، والنظر الكلي في خصوص المسألة يرجع إلى نية المكلف وقصده في الفعل فإن كان قصده المباهاة والافتخار، فهذا يهدم مصلحة شرعية معتبرة؛ إذ الأضحية من القربات التي لم توضع لمثل هذه المقاصد، فإذا كان هذا الفعل ممنوعا، وأما إن كان قصده من ذلك ما هو جائز فلا حرج عليه، لأنه لا يهدم مصلحة شرعية، وكل ذلك بناء على أن المقاصد أرواح الأعمال.

لا جرم أنك رأيتَ كما قد رأيتُ مدى أهمية علم المقاصد في تخريج الفتاوى عند الشاطبي، ومدى تكوين الرجل وخبرته بمجال الفتوى والاستنباط، وكل ذلك من خلال المشهور والمعمول به في المذهب المالكي، ودون الخروج عن مقاصد الشارع في الوقت ذاته.

نكتفي بهذين المثالين، وأحسب أن ما ذكر في المباحث المتقدمة مغن في بيان الجانب التوظيفي للمقاصد عند الشاطبي، بيد أن ما سلف يرجع في معظمه إلى ما هو تأصيلي نظري، وقد أحببت أن نتعرف على الشاطبي المفتي الذي يوظف المقاصد تزيلا وتفعيلا كما يوظفها تجريدا وتنظيرا، وقد تبين من خلال هذه الأمثلة أن الرجل قد تشرب علم المقاصد تأصيلا وتفعيلا، فهو من جهة التأصيل قد أرسى لهذا العلم قواعد وكميات بشكل لم يسبق إليه، ومن جهة التفعيل والتزليل، قد ترك نماذج من الفتاوى تحتدى في استثمار علم المقاصد في باب الاجتهاد والفتوى، وهو بذلك يكون قد أبدع علما كاملا ومتكاملا لا يسعنا إلا أن نحدو حدوه، ونطور مسائله ومباحثه، ونوسع قواعده، ونحسن توظيفه واستثماره، ولا نخرج عن غاياته وأهدافه، أو عن حقيقته وماهيته، فرحم الله تعالى إمامنا بقدر ما

خط من الحروف والكلمات وبقدر ما أسس من القواعد والكليات، وجعلنا من الذين يقتفون أثره خدمة لهذا العلم الجليل.

وبعد بيان التوجيه المقاصدي للفتوى عند الشاطبي نأتي إلى بيان محاربته للبدع ودعوته إلى الاعتصام بالكتاب والسنة، وهو من مقاصد المقاصد أيضا وذلك في:

المبحث الثالث: دعوته إلى الاعتصام بالكتاب والسنة:

يعتبر كتاب الاعتصام امتدادا تطبيقيا لما أصله الشاطبي في كتاب المقاصد بخاصة قسم مقاصد المكلف، ولعل تحليلا بسيطا لعنوان الكتاب، وإطلالة سريعة على فصوله ومباحثه تؤكد لنا هذه الدعوى غاية التأكيد.

فنحن إذا أجلنا النظر في عنوان الكتاب (الاعتصام) وجدنا أنه يوحي دلاليا إلى الاعتصام بالكتاب والسنة، وهذا ما يشير إليه أبو إسحاق بقوله في مقدمة الكتاب الاغترابيه: ⁽¹⁾ (فرأيت أن الهلاك في اتباع السنة هو النجاة) ⁽²⁾

وإذا جئنا إلى موضوع الكتاب نجد أنه يتناول مسألة (البدع) وما يلحقها من العوارض الذاتية، كتقسيمها عند العلماء، ودمها، وكاختلاط مفهومها بمفهوم الاستحسان والمصالح المرسلة.

وأما علاقة هذا كله بكتاب المقاصد فهي واضحة، فالبدعة بما هي (طريقة في الدين مخترعة تضاهي الشرعية يقصد بالسلوك عليها ما يقصد بالطريقة الشرعية) ⁽³⁾ لا جرم أنها ترجع إلى مقاصد المكلف، لأن المكلف هو الذي أنشأها وابتدعها.

ولما كانت مخترعة من غير مثال شرعي يحتدى، وهي أيضا تضاهي الشرعية، لا جرم أنها مخالفة لقصد الشارع، لأن من مقاصد الشارع في التشريع أن تكون مقاصد المكلف موافقة لمقاصد الشارع ⁽⁴⁾، والبدع غير موافقة، فإذن هي خارجة عن المقاصد المعتبرة.

وإذا رجعنا إلى ما أصله أبو إسحاق الشاطبي في مقاصد المكلف، وبين كيف تفرعت البدع عن ذلك التأصيل ربما تبين الأمر بشكل أدق وأعظم فقد قسم مقاصد المكلف إلى مايلي: فقال:

(1) سمينها اغترابيه: لأن الشاطبي رحمه الله يصور فيها نفسه في زمن مليئ بالفتن كالغريب أو قل غريبا، وكأنه وهو الذي جاء بمحاربة البدع هو المبتدع.

(2) مقدمة المؤلف: 23

(3) ن.ع: 30

(4) ن. المسألة الثانية من مقاصد المكلف في التكليف، م: 23/3

فاعل الفعل أو تاركه؛ إما أن يكون فعله أو تركه موافقا أو مخالفا، وعلى كلا التقديرين إما أن يكون قصده موافقة الشارع أو مخالفته؛ فالجميع أربعة أقسام:

القسم الأول: أن يكون موافقا وقصده الموافقة

القسم الثاني: أن يكون مخالفا وقصده المخالفة

القسم الثالث: أن يكون الفعل أو الترك موافقا وقصده المخالفة وهو ضربان:

أحدهما: ألا يعلم بكون الفعل أو الترك موافقا

والآخر: أن يعلم

والقسم الرابع: أن يكون الفعل أو الترك مخالفا والقصود موافقا، فهو أيضا ضربان:

أحدها: أن يكون مع العلم بالمخالفة فهذا هو الابتداع

والآخر أن يكون مع الجهل بذلك.

فأنت ترى أن مفهوم البدعة عند الشاطبي إنما يرجع إلى النوع الأول من القسم الرابع، وهو أن يكون فعل المكلف أو تركه مخالفا لقصده الشارع، وقصده موافق لقصده الشارع مع علمه بالمخالفة.

فالعمل مخالف لأنه على غير رسم الشرع، والقصود موافق لأن المكلف يريد بذلك نيل الثواب واجتناب العقاب، والتقرب إلى الله، وتعظيم الأجر، وكل ما ذكر من مقاصد مستحسن شرعا، وإنما الغلط كان من جهة العمل لا من جهة القصد، وقد تقدم أن شرط الاتباع أن يكونا (القصد والعمل) معا موافقين لقصده الشارع في التشريع.

ثم بسط رحمه الله كلاما مختصرا عن البدعة واذمها وأقسام العلماء فيها، مما لا يدع مجالا للشك أن كتاب الاعتصام عبارة عن امتداد تطبيقي لكتاب المقاصد (مقاصد المكلف في التكليف)، وأن نظرية الشاطبي في البدع إنما هي مخرجة على ما تأصل في الموافقات، إلى درجة يمكن القول معها باطمئنان، إن كتاب الاعتصام من مقاصد المقاصد عند الشاطبي، ومعنى ذلك أن المقاصد كما كانت عنه أداة معرفية ومنهجية لتجديد علم الأصول، وتقليل الخلاف، وتوجيه الاجتهاد كما مر، فهي أيضا أداة لمحاربة البدع باعتبارها مناقضة لقصده الشارع، وهذه أيضا ثمرة للمقاصد المؤصلة لا تخفى أهميتها.

هذه هي فكرة كتاب الاعتصام عند أبي إسحاق الشاطبي وموضوعه العام، أما ما تفصل فيه فهو عبارة عن عوارض ذاتية كما سميناهما سابقا، إذ لما كان الكتاب يقصد إلى الدعوة إلى الاعتصام بكتاب الله وسنة رسوله، فلا جرم أنه يدعو إلى ذم البدع، ولما كانت البدع مذمومة عند أبي إسحاق فقد اقتضى الأمر منه تعريف هذه البدع رسما، بحيث يميزها عن غيرها من المفاهيم التي استعملت عند غيره ممن سبقه بخاصة العزبن عبد السلام وتلميذه القرافي، لأن البدع عند أبي إسحاق مذمومة باطلاق، ومن ثم لا يتصور وجود بدعة مباحة بله مستحبة أو واجبة، وقد عقد في ذلك مسائل عدة شغلت ما يزيد على ثلث الكتاب، كلها تؤكد على أن البدعة مذمومة على سبيل الإطلاق، كما ناقش أدلة من قسمها إلى واجبة ومندوبة ومباحة ومكروهة ومحرمة، وأبطل كل ذلك بالأدلة العلمية إلى أن ينتهي تقريراً وتأكيذاً قائلًا: (والحاصل من جميع ما ذكر فيه وقد وضع منه أن البدع لا تنقسم إلى ذلك الانقسام، بل هي من قبيل المنهي عنه إما كراهة وإما تحريماً، حسبما يأتي إن شاء الله)⁽¹⁾ وذلك بناء على درجة خطورتها وتقسيمها أي من البدع الحقيقية أم الإضافية.

ثم ينتقل بعد ذلك إلى مناقشة أدلة الزائغين الذين ابتدعوا في الدين بسبب الجهل بشريعة رب العالمين، ثم عقد رحمه الله فصلاً نفيساً ليبين الفرق بين البدع والمصالح المرسلة والاستحسان، إلى أن يعقد فصلاً آخر في بيان معنى الصراط المستقيم الذي انحرفت عنه سبل أهل الابتداع فضلت عن الهدى بعد البيان، وهو المحقق للاعتصام بالكتاب والسنة.

فإذن تكون القضية الجوهرية التي يدندن حولها كتاب الاعتصام، هي ذم البدع بإطلاق بالأدلة الاستقرائية العلمية، والرجوع إلى الاعتصام بالكتاب والسنة، بمعنى الخروج من القصد الموافق والعمل المخالف، والدخول في القصد الموافق والعمل الموافق، أو قل: الخروج من الابتداع والدخول في الاتباع، وتلك هي غاية الكتاب الكبرى، وفي كل ذلك تنزيل وتفعيل واستثمار لما تأصل في كتاب المقاصد، ولا جرم أن الاستنجد بالمقاصد من مقاصد المقاصد.

(1)ع: 139

المبحث الرابع: تجديد التصوف (تأسيس قواعد تربوية مقاصدية للسلوك)¹

من عوارض التنظير المقاصدي عند أبي إسحاق الشاطبي رحمه الله تعالى، اعتناؤه بمجال التصوف والسلوك أيما اعتناء، حتى إننا لنلاحظ حديثه عن التصوف يُستصحب في معظم مسائل الموافقات والاعتصام، والسبب في ذلك أن الرجل قد رأى أن علم السلوك قد فصل وفُصم عن جانب علم الأصول، وأصبح الاهتداء في باب السلوك بالخرافات والأوهام والأهواء، بدل الاهتداء بقواعد الشريعة ومقاصدها فبين رحمه الله تعالى أن أصول الشريعة هي أصول التصوف، وأن أحكام الشرع هي أحكام المتصوفة، وأسس قواعد تربوية شرعية مقاصدية جلية، وجه من خلالها السلوك والتصوف باعتباره عبادة من العبادات لا يخرج عن جنسها، ونحن سنحاول أن نجمع بين عرض بعض من هذه القواعد وبيان كيفية توجيه التصوف من خلالها لنكون بذلك في صميم الحديث عن مقاصد المقاصد فنقول:

القاعدة الأولى: التصوف تعبد

وهذه قاعدة مستلزمة من صحبتنا للشاطبي في مؤلفيه الماتعين الموافقات مع الاعتصام، والشاطبي لم يصرح بهذه القاعدة غاية التصريح، وإن كان نبه عليها في مواطن كثيرة، فالتصوف بما هو سلوك وتربية النفس من سفاسف الأخلاق للتمرن على اكتساب مكارمها تعبد محض.

قال في الاعتصام: (حاصل ما يرجع إليه لفظ التصوف عندهم معنيان: أحدهما: التخلق بكل خلق سني، والتجرد عن كل خلق دني، والآخر: أنه الفناء عن نفسه، والبقاء لربه)⁽²⁾

فتبين بهذا النص أن التصوف لم يخرج عن قانون التعبد والامتثال بحال، ولذلك عاب أبو إسحاق الشاطبي في هذا السياق على من قال بأن الصوفية اختصوا بشريعة غير الشريعة فقرر قاعدة كلية قطعية في هذا السياق وهي أن (الشريعة بحسب المكلفين كلية عامة، بمعنى أنه لا يختص

(1) للشيخ أحمد زروق كتاب نفيس في قواعد التصوف سماه: (قواعد التصوف على وجه يجمع بين الشريعة والحقيقة ويصل الأصول والفقه بالطريقة) تحدث فيه عن سبع عشرة ومائتي قاعدة، وهو كتاب مفيد جدا في هذا الباب، بيد أن غرضنا من هذا المبحث أن نبين كيف بنى الشاطبي قواعد للتصوف من خلال المقاصد، بمعنى إخضاع السلوك لمقاصد الشريعة.

(2) ص: 137

بالخطاب بحكم من أحكامها الطلبية بعض دون بعض، ولا يحاشي من الدخول تحت أحكامها مكلف البتة⁽¹⁾

فتفرع عن هذه القاعدة قاعدة أخرى وهي:

القاعدة الثانية: الصوفية لا تختص بشريعة خاصة

ومفاد هذه القاعدة التنبيه وعلى أن الصوفية ليست لها شريعة خاصة عن شريعة الجمهور قال رحمه الله مبينا هذا المعنى: (إن كثيرا ممن لم يتحقق بفهم مقاصد الشريعة يظن أن الصوفية جرت على طريقة غير طريقة الجمهور، وأنهم امتازوا بأحكام غير الأحكام المبتوثة في الشريعة، مستدلين على ذلك بأمور من أقوالهم وأفعالهم، ويرشحون ذلك بما يحكى عن بعضهم أنه سئل عما يجب في زكاة كذا، فقال: على مذهبنا أو على مذهبكم؟ ثم قال: أما على مذهبنا، فالكل لله، وأما على مذهبكم، فكذا وكذا).

وعند ذلك افترق الناس فيهم فمن مصدق بهذا الظاهر، مصرح بأن الصوفية اختصت بشريعة خاصة هي أعلى مما بث في الجمهور، ومن مكذب ومشنع يحمل عليهم وينسبهم إلى الخروج عن الطريقة المثلى، والمخالفة للسنة، وكلا الفريقين في طرف، وكل مكلف داخل تحت أحكام الشريعة المبتوثة في الخلق، كما تبين آنفا، ولكن روح المسألة الفقه في الشريعة، حتى يتبين ذلك، والله المستعان.

ومن ذلك أن كثيرا يتوهمون أن الصوفية أبيع لهم أشياء لم تبح لغيرهم؛ لأنهم ترقوا عن رتبة العوام المنهمكين في الشهوات، إلى رتبة الملائكة الذين سلبوا الاتصاف بطلبها والميل إليها، فاستجازوا لمن ارتسم في طريقتهم إباحة بعض الممنوعات في الشرع بناء على اختصاصهم عن الجمهور، فقد ذكر نحو هذا في سماع الغناء وإن قلنا بالنهي عنه، كما أن من الفلاسفة المنتسبين إلى الإسلام من استباح شرب الخمر بناء على قصد التداوي بها، واستجلاب النشاط في الطاعة، لا على قصد التلهي، وهذا باب فتحته الزنادقة بقولهم: إن التكليف خاص بالعوام ساقط عن الخواص، وأصل هذا كله إهمال النظر في الأصل المتقدم، فليعتن به، وبالله التوفيق⁽²⁾

(1) م: 407/2

(2) م: 414/2

وهذا كلام بديع، شخص فيه أبو إسحاق مكنى الداء، معتبرا أن التصوف جزء من الشريعة، وهو تعبد في نهاية المطاف لا يخرج عن قصد الامتثال، فوجب أن يرجع إلى كليات الشريعة وقواعدها، ورأس هذه الكليات أن الشريعة عامة في جميع المكلفين دون استثناء.

ولذلك كان الجهل بهذه القاعدة الشرعية سبب ضلال بعض المنتسبين إلى التصوف جهلا وعماية وهم الذين سماهم (الزنادقة)، لأن أخص خصائص التصوف الحقيقي (المحمدي) هو الدخول في التعبد بحيث يقارب المكلف درجة الكمال في الامتثال، وهؤلاء إذ ادعوا أن لهم شريعة غير الشريعة إنما خرجوا جملة عن التعبد والامتثال ومقصود التصوف خلاف ذلك تماما.

القاعدة الثالثة: أعمال المتصوفة كلها على وفق المقاصد الأصلية:

وهذه القاعدة ترجع إلى القصد الامتثالي بلا شك، وقد تقدم أنه على ضربين، مقاصد أصلية وأخرى تابعة، فأما الأصلية فهي التي لم يراع فيها حظ المكلف، وأما التابعة فهي التي روعي فيها حظ المكلف.

ولما كان موضوع علم التصوف، ومقصوده وجوهره؛ هو التخلص من سلطة النفس والدخول تحت سلطة خالق النفس، ما كان لهذا التصوف إلا أن يكون عملا على وفق المقاصد الأصلية دون التابعة.

فلذلك لا تجد عملا من أعمال أرباب الأحوال إلا ويبتغون به وجه الله، فأما في العبادات فقاعدتهم حفظ الواجبات والإكثار في النوافل والطاعات، وأما في العادات فقاعدتهم الزهد والافتقار إلى رب العباد.

فالواجب والمندوب في العبادات عندهم سواء، كما أن المكروه والمحرم عندهم سواء، وهذا تمييز منهم على المستوى العملي وليس على المستوى العلمي، إذ هم على كمال العلم أن الواجب ما طلب الشارع فعله من المكلف على وجه الحتم والإلزام وأن المندوب ما طلب الشارع فعله من المكلف لا على وجه الحتم والإلزام.

كما أنهم على كمال العلم أن الحرام ما طلب الشارع تركه على وجه الحتم والإلزام، وأن المكروه ما طلب الشارع تركه لا على وجه الحتم والإلزام على المستوى النظري العلمي.

بيد أنهم حينما يترقون إلى المستوى العملي التكليفي -وهو الأهم-، فإنهم يقفون في تعريف المأمورات على حد قولك: (ما طلب الشارع فعله) دون التمييز في هذا الجانب بين واجب أو مندوب، وفي المنهيات على حد قولك: (ما طلب الشارع تركه) دون التمييز في هذا الجانب بين حرام أو مكروه، لأنهم يعلمون أن (الأمر والمنهي يستلزم طلبا وإرادة من الأمر؛ فالأمر يتضمن طلب المأمور به وإرادة إيقاعه، والمنهي يتضمن طلبا لترك المنهي عنه وإرادة لعدم إيقاعه)⁽¹⁾ بغض النظر عن كون المأمور به مندوبا أو واجبا، وبغض النظر عن كون المنهي عنه، مكروها أو محرما.

وإذا تعلق الأمر بكتاب الشارع، وعلمنا أنه يقصد إلى وقوع المأمور به كما يقصد إلى عدم إيقاع المنهي عنه، بغض النظر عن درجته ورتبته، وعلمنا أن جوهر النظرية الصوفية تقوم على التجرد من حظوظ النفس، وعلمنا أيضا أن التمييز بين الواجب والمندوب، والتمييز بين الحرام والمكروه، من حيث العمل هو تمييز أرباب الحظوظ، فإذاً تكون الأحكام عند المتصوفة تنقسم إلى قسمين لا إلى خمسة أقسام، مأمور به ومنهي عنه.

وأما المباح عندهم فما كان منه ذريعة إلى مأمور، أضافوا إليه النية فصار عندهم في حكم المأمور، وما كان منه ذريعة إلى منهي تركوه مع استصحاب هذه النية فصار في حكم المتروك، فتمحضت القسمة الثنائية، وهذا على مستوى العمل لا على مستوى التنظير فليفتن إلى هذا!!

وفي هذا يقول أبو إسحاق الشاطبي: (-ينقسم-الاقتضاء إلى أربعة أقسام، وهي: الوجوب، والندب، والكراهة، والتحريم. وثم اعتبار آخر لا ينقسم فيه ذلك الانقسام، بل يبقى الحكم تابعا لمجرد الاقتضاء، وليس للاقتضاء إلا وجهان: أحدهما: اقتضاء الفعل. والآخر: اقتضاء الترك.

فلا فرق في مقتضى الطلب بين واجب ومندوب، ولا بين مكروه ومحرّم، وهذا الاعتبار جرى عليه أرباب الأحوال من الصوفية، ومن هذا حذوهم ممن اطرح مطالب الدنيا جملة، وأخذ بالحزم والعزم في سلوك طريق الآخرة؛ إذ لم يفرقوا بين واجب ومندوب في العمل بهما، ولا بين مكروه ومحرّم في ترك العمل بهما، بل ربما أطلق بعضهم على المندوب أنه واجب على السالك)⁽²⁾

(1) م: 369/3

(2) م: 536 /3

وقال في سياق آخر يبين هذا المعنى: (لما كانت الصوفية قد التزمت في السلوك ما لا يلزمها حتى سوت بين الواجب والمندوب في التزام الفعل، وبين المكروهات والمحرمات في التزام الترك، بل سوت بين كثير من المباحات والمكروهات في الترك، وكان هذا النمط ديدنها لا سيما مع ترك أخذها بالرخص؛ إذ من مذهبها عدم التسليم للسالك فيها من حيث هو سالك، إلى غير ذلك من الأمور التي لا تلزم الجمهور بنوا طريقهم بينهم وبين تلاميذهم على كتم أسرارهم وعدم إظهارها، والخلوة بما التزموا من وظائف السلوك وأحوال المجاهدة خوفا من تعريض من يراهم ولا يفهم مقاصدهم إلى ظن ما ليس بواجب واجبا، أو ما هو جائز غير جائز أو مطلوب، أو تعريضهم لسوء المقال فيهم؛ فلا عتب عليهم في ذلك، كما لا عتب عليهم في كتم أسرار مواجدهم؛ لأنهم إلى هذا الأصل يستندون، ولأجل إخلال بعضهم بهذا الأصل؛ إما لحال غالبية، أو لبناء بعضهم على غير أصل صحيح، انفتح عليهم باب سوء الظن من كثير من العلماء، وباب فهم الجهال عنهم ما لم يقصدوه، وهذا كله محذور)⁽¹⁾

وهذا نص فريد يبين فيه أبو إسحاق قاعدة من قواعد التصوف، مع التمييز بين العلم والعمل، فعلى مستوى النظر والتأصيل الأحكام خمسة، لكن على مستوى التزليل والعمل الصوفي تختزل إلى ثنتين فقط، وذلك راجع إلى إعمال القاعدة الأساس التي نحن بصدددها وهي التجرد من الحظ، والبناء على المقاصد الأصلية في كل الأعمال، فترك العامي للمندوب من حيث إنه غير إلزامي عمل بالحظ، والحظ عند أرباب الأحوال لا وجود له، ومن أثر الحظ فليكن من عوام الناس إذن!

وبناء على هذا الأصل ينجلي متشابه ما حكاه أبو إسحاق الشاطبي (عن بعضهم أنه سئل عما يجب في زكاة كذا، فقال: على مذهبنا أو على مذهبكم؟ ثم قال: أما على مذهبنا، فالكل لله، وأما على مذهبكم، فكذا وكذا).⁽²⁾

حيث ظن الجاهلون بشريعة رب العالمين، أن هذه شريعة خاصة بالصوفية، وليس الأمر كذلك قطعا، وإنما سأل المجتهد (الصوفي) السائل مميزا بين المذهبين، حتى يتبين نوع السائل من أي صنف هو؟ أهو من أرباب الحظوظ، أم هو من أرباب السلوك؟ فكان أن قال له بعد أن تبين أنه من الصنف الأول: (أما على مذهبنا، فالكل لله، وأما على مذهبكم، فكذا وكذا).

(1) م: 123/4-124

(2) م: 412/2

ومعنى قولهم: (فعلى مذهبنا فالكل لله) أنهم يعملون بما تأصل من المعاني المكية وهي مطلق الصدقة، المندرجة تحت كلي المقاصد الأصلية، وهو عمل أبي بكر وعمر وعثمان وعلي وباقي الصحابة، وبأصل العزيمة قام شأن هذا الدين واشتد عضده، وقويت شوكته، فأبو بكر يأتي بماله كله، وعمر يأتي بنصفه، ويرد رسول الله صلى الله عليه وسلم كعبا وصاحبه إلى الثلث، وعثمان يجهز جيش العسرة، ويشتري بئر معونة، وكل ينفق على قدر اليسر والوسع، ممتثلا لخطاب مطلق الصدقة، وهي المقاصد الأصلية المغلبة لقصد التعبد على قصد الحظ، كما في مثال عمر وزيد وعثمان، أو المتجردة من الحظوظ مطلقا كما في مثال أبي بكر، رضي الله عنهم جميعا.

فهذا هو مذهب أرباب الأحوال الذين يركبون الأحوال ويقتحمون الأخطار، فأنى بعد هذا لقائل أن يقول: إنهم جروا على غير شريعة، وأنهم ابتدعوا شريعة لم تعهد، لكن ضعف الهمم والعزائم هي من يجعل العوام الطوام يعتقد في هؤلاء ما يعتقد، وهؤلاء هم من يقال لهم أما على مذهبكم فكذا وكذا؛ أي على مذهبكم فيكفيكم أن تخرجوا مقدار الزكوات إذا بلغت النصابات كما حددت في السنن والآيات.

وينبني على هذه القاعدة أن أرباب الأحوال من الصوفية يأخذون بعزائم العلم دون تتبع الرخص، لأن الرخص عبارة عن الالتفات إلى الحظوظ، وقد سبق أن الحظوظ مما لا يتلفت إليها أرباب الأحوال، قال الشاطبي بعد بيان هذا المعنى: (وهذا الوجه يعتبره الأولياء من أصحاب الأحوال، ويعتبره أيضا غيرهم ممن رقى عن الأحوال، وعليه يربون التلاميذ، ألا ترى أن من مذاهيم الأخذ بعزائم العلم واجتناب الرخص جملة، حتى آل الحال بهم أن عدوا أصل الحاجيات كلها أو جلها من الرخص، وهو ما يرجع إلى حظ العبد منها)⁽¹⁾

فالحاصل أن أرباب الأحوال لم يبتدعوا شريعة غير الشريعة، ولا اعتقدوا في المندوب وجوبه ولا في المكروه تحريمه، ولا خلطوا مباحا بحرام، ولا ظنوا العزيمة رخصة، ولا الرخصة عزيمة، وإنما ذلك كان ممن لم يتحقق بقانون الشريعة، وهو خارج عن أرباب الأحوال الذين يتحدث عنهم أبو إسحاق ويمتدحهم، إنما حملوا أنفسهم على العمل بالمقاصد الأصلية، والزهد في المقاصد التابعة دون أن

(1) م: 474/1

يعتقدوا تحريم الأخذ بها، ولذلك قال القائل منهم: (على مذهبنا أم على مذهبكم) ولو كان يعتقد حظرها لأجابه بمذهب واحد، فتبين بهذا أن أصول الشرع هي جوهر التصوف.

القاعدة الرابعة: الدوام على الأعمال:

وهذه القاعدة استفادها الصوفية من قاعدة مقاصد الشارع في الأعمال، وهي التي عبر عنها الشاطبي بقوله: (من مقصود الشارع في الأعمال دوام المكلف عليها)⁽¹⁾ فاتخذها الصوفية منهجا في عملهم، وبلغوا بها وفيها غاية الامتثال إذ المكلف (إذا أراد الدخول في عمل غير واجب، فمن حقه أن لا ينظر إلى سهولة الدخول فيه ابتداء حتى ينظر في مآله فيه، وهل يقدر على الوفاء به طول عمره أم لا؟ فإن المشقة التي تدخل على المكلف من وجهين:

أحدهما: من جهة شدة التكليف في نفسه، بكثرتة أو ثقله في نفسه، والثاني: من جهة المداومة عليه وإن كان في نفسه خفيفا.

وحسبك من ذلك الصلاة، فإنها من جهة حقيقتها خفيفة، فإذا انضم إليها معنى المداومة ثقلت والشاهد لذلك قوله تعالى: ﴿وَأَسْتَعِينُوا بِالصَّبْرِ وَالصَّلَاةِ إِنَّهَا لَكَبِيرَةٌ إِلَّا عَلَى الْخَاشِعِينَ﴾⁽²⁾ فجعلها كبيرة حتى قرن بها الأمر بالصبر، واستثنى الخاشعين فلم تكن عليهم كبيرة، لأجل ما وصفهم به من الخوف الذي هو سائق، والرجاء الذي هو حاد)⁽³⁾

ولذلك كان من أصول التصوف النظر إلى المآل قبل الحال، فكانوا يستلهمون لذلك قواعد ومناهج يربون من خلالها تلامذتهم على المداومة على الأعمال من غير انقطاع، ولهم في ذلك تربيته خاصة فريدة تقوم على الجمع بين التعريف بالمعبود بجمال أسمائه الحسنی وصفاته العلی، والتعريف بالعبادة، مع التربيته الذوقية الوجدانية، من خلال معرفة الأسرار والحكم، فيحصل في وجدان العبد السالك محبة المعبود ومحبة العبادة فتتوق نفسه إلى الكمال؛ لأنه يجد لذة العبادة، وترتفع المشقة عنه، ويصبح خفيفا محمولا، فيتحصل بذلك المقصود وهو (دوام المكلف على الأعمال) وهذا قلما تجده عند من لم يترب على هذه الطريقة، بل الغالب أن تجده يجاهد نفسه في أداء الواجبات دون أن

(1) م: 404/2

(2) سورة البقرة: الآية: 45

(3) م: 406-405/2

يستطيع أن يحقق مقصود المداومة الحقة، وأما المندوبات فقلما يتطوع بها، فكان بذلك المدخل الصوفي في هذا الباب من أرقى الوسائل لتحقيق هذا المقصد الشرعي وهو المداومة.

القاعدة الخامسة: في السلوك والكرامات (نظرية الكشف):

اعلم أن الناس في تعبدتهم وامثالهم على العموم قسمان: عوام الناس وخواصهم، وإذا كان العلامة ابن خلدون قد ذهب إلى أن مقياس الموافقة والمخالفة عند العوام هو الفقه وقواعد الشرع، وهذا الذي اعتنت به كتب الأصول والفقه، وأن ضابط ذلك عند الصوفية هي مراتب المواجيد الروحية، والأذواق الوجدانية⁽¹⁾، فإن الشاطبي يضيف إلى القسمة ثالثاً، عليه قام تجديده للفكر الصوفي التربوي وهو الجمع ما بين قواعد الشرع، ومواجيد الروح.

وذلك لأن التصوف فعل تعبدي، والعبادة من حيث هي امتثال لا بد أن تقاس بقواعد الشرع، لا بمواجيد الروح، ولذلك فإن أفضل الفرق الصوفية في نظر أبي إسحاق من جمعت بين الأمرين معاً، فلا هي أخذت بالظواهر دون الجواهر، ولا هي اقتصرت على المواجيد والأذواق حتى صارت تقول حدثني قلبي عن ربي وهي لا تدري من حدثها وماذا حدثها!؟، بل جمعت بين هذا وذاك، فانتظم لها السلوك في أحسن مقام وجاءت المواجيد في أحسن الأذواق.

وإذا كان الشاطبي من أجل ضبط القصد الامتثالي عند عوام الناس قد عالج ذلك من خلال ثنائية القصد والعمل، وإرجاع الثنتين إلى قصد الشارع، فانتظمت له القسمة المنطقية رباعية على الشكل التالي:

أولاً: القصد موافق والعمل موافق

ثانياً: القصد موافق والعمل مخالف

ثالثاً: القصد مخالف والعمل مخالف

رابعاً: القصد مخالف والعمل موافق

(1) ن. المقدمة: 507

فإن خواص الناس وهم أرباب الأحوال لما كان الغالب عليهم إخلاص النية إذ الإخلاص هو المحور الأساس للتصوف وعليه يربي المربون تلامذتهم أول ما يربون، فالحظوظ محظورة في باب التصوف ومن أثر حظ النفس خرج من زمرة السالكين من المتصوفة، ولذلك قعد الشاطبي في هذا السياق قاعدة جليلة في فقه التصوف مفادها: أن السالك إلى الله عليه أن يطلب رب الكرامة لا عين الكرامة.⁽¹⁾

وهذا منزلق الكثير ممن اختار هذا الطريق حيث إنه ينهر بما عند الأولياء الأنقياء من الخوارق والكرامات، فتعجب نفسه بها وتميل إليها فيضل عن مقصوده، وذلك لأن المقصود من السلوك كما سبق هو التخلص من حظوظ النفس أولا، وهذه الكرامات والمكاشفات أم الحظوظ، فلم يكن بذلك سالكا، وفي هذا المعنى ذكر الشاطبي: (حكاية من سمع أن من أخلص لله أربعين صباحا ظهرت ينابيع الحكمة من قلبه على لسانه؛ فأخذ -بزعمه- في الإخلاص لينال الحكمة، فتم الأمد ولم تأت الحكمة، فسأل عن ذلك؛ ف قيل له: إنما أخلصت للحكمة ولم تخلص لله)⁽²⁾

فالذي حصل أن هذا الرجل خُيل إليه أنه كان سالكا بيد أنه لم يكن سالكا في حقيقة الأمر، إذ لم يتزود بقواعد السلوك.

ولما كان مدار التصوف على تخليص الإنسان من عبادة هواه إلى عبادة الإله كما سبق، فقد اقتضى الأمر قسمة أخرى لم نجدها عند الشاطبي كالقسمة التي مرت وإنما استقريناها قياسا، وذلك برفع القصد وإثبات المواجه⁽³⁾ والكرامات موضعه.

وذلك بأن أعمال العوام إذا كانت قائمة على ثنائية القصد والعمل من حيث الموافقة والمخالفة، فإن أرباب الأحوال قد تجاوزوا مسألة القصد لإخلاص أنفسهم، لأن الإخلاص عندهم مسألة محصلة لا يحتاجون إلى تحصيلها⁽⁴⁾ وإنما مدار تعبدهم على أمرين: السلوك باعتباره تعبدا وسببا، وما يترتب

(1) ن. م: 348/1

(2) م: 348/1

(3) أي ما يجده المتصوف عند الدخول في الأوراد والأذكار أو التعبد عموما، من لذائذ روحية، ومكاشفات غيبية، وكرامات وغيرها.

(4) هذا هو الغالب الأعم على أحوال المتصوفة، وإلا لا يستقيم أن يدعي السالك أنه متصوف وهو لم يستطع أن يخرج من تيه الشهوات والضلالات، فهذا إن زعم أنه متصوف فهو مدع لا غير. ولهذا إذا طالعت كتب القوم تجد مدار أحوالهم على إخلاص النفس، ولهذا الغرض كانت معظم كتابات المتصوفة كالرسالة القشيرية، وإحياء علوم الدين للغزالي، فالحاصل أن إخلاص النية والخروج من ضيق

على هذا السلوك من كرامات ومكاشفات باعتبارها نتائج وثمرات إذ (الخوارق مسببات عن الأسباب التكليفية)⁽¹⁾

فلنعد إذن إلى الأقسام الأربعة ونستبدل (القصد) ب (الكرامة) ونعيد صياغة القسمة على النحو التالي:

أولاً: السلوك موافق والكرامة موافقة.

ثانياً: السلوك موافق والكرامة مخالفة.

ثالثاً: السلوك مخالف والكرامة مخالفة.

والقسمة العقلية تقتضي رابعاً: وهو السلوك مخالف والكرامة موافقة، ولكن قواعد الشرع تأباه، فانحصرت القسمة في ثلاثة تحكيما للشرع إذ لا حاكمية للعقل.

وقد كانت ممكنة في ثنائية القصد والعمل لأنهما سببان من كسب المكلف ولم تكن ممكنة هاهنا لأن شطر هذه الثنائية من كسب المكلف وهو السلوك، والشطر الثاني من خلق الله لا دخل لكسب السالك فيه أبدا فامتنعت القسمة العقلية.

فلنعد إلى القسمة الثلاثية إذن فنقول:

أما الأول منها: وهو ما كان موافقا من حيث السلوك والكرامة:

فهو مقبول بلا جدال، لأن السلوك موافق وما نتج عنه موافق أيضا لما جاء في قواعد الشريعة ونصوصها فصار المجموع موافقا، وهذا هو الغالب على من استقام سلوكه، ولم يكن فيه بدع، ولا زندقة فلسفية، بل جعل الكتاب منهجه في السلوك، وربما استعان بشيخ على تبيان الطريق، فجاء السلوك في أرقى صور الامتثال، وكانت المواجيد في ألد الأذواق.

الهُوى إلى سعة التبعد هي خاصة لازمة للمتصوف، بحيث إذا فقدتها عد من عوام الناس وطوامهم، يحتاج إلى رياضة جديدة ليكون متصوفا حقا.

(1) م: 480/2 وأطلب هذا المعنى أيضا في الاعتصام: 137 الفقرة الأولى.

قال في الموافقات: (جرت عادة الله في المسببات أن تكون على وزان الأسباب في الاستقامة والاعوجاج، والاعتدال والانحراف، فالخوارق مسببات عن الأسباب التكليفية، فبقدر اتباع السنة في الأعمال وتصفيتهما من شوائب الأكدار وغيوم الأهواء تكون الخارقة المترتبة)⁽¹⁾

لكن هذا الأمر لا يطرد اطرادا عقليا، فغاية ما هو عليه أن يكون عادة جارية، والعوائد تسير على قانون الاطراد الأغلب لا الكلي، ولما كانت الكرامات من المسببات الخارجة عن كسب المكلف، أمكن عدم جريانها على قانون الأسباب فيكون السبب من حيث هو سلوك موافقا، والكرامة من حيث هي مواجيد ومسببات مخالفة، وذلك ابتلاء للسالك وهو القسمة الثانية:

وأما الثاني: وهو ما كان موافقا من حيث السلوك مخالفا من حيث الكرامة:

فإن السلوك يكون صحيحا بالقسطاس الشرعي، والخوارق والكرامات والمكاشفات مردودة بلا نزاع، وذلك لأن أعمال الصوفية كغيرهم من عوام الناس يشترط فيها موافقة قصد الشارع، وليس لهم شريعة خاصة بل يتناولهم خطاب عموم المكلفين كما مر معنا، فيصحح السلوك لموافقته ويبطل الكشف لمخالفته، (إذ ليس القصد بالكرامات والخوارق أن تخرق أمرا شرعيا، ولا أن تعود على شيء منه بالنقض، كيف وهي نتائج عن اتباعه، فمحال أن ينتج المشروع ما ليس بمشروع، أو يعود الفرع على أصله بالنقض، هذا لا يكون البتة)⁽²⁾

ومن الأمثلة على ذلك ما يحكيه الشاطبي في الموافقات (عن عبد القادر الجيلاني أنه عطش عطشا شديدا، فإذا سحابة قد أقبلت وأمطرت عليه شبه الرذاذ حتى شرب، ثم نودي من سحابة: (يا فلان! أنا ربك وقد أحللت لك المحرمات). فقال له: اذهب يا لعين. فاضمحللت السحابة. وقيل له: بم عرفت أنه إبليس؟ قال: بقوله: (قد أحللت لك المحرمات))⁽³⁾

فهذا المثال يبين صحة السلوك مع مخالفة الكشف، وذلك بأنه مما هو معلوم أن الإمام عبد القادر الجيلاني عُرف بزهد وورعه وصحة سلوكه، فكانت تحدث له مكاشفات وتجليات وكرامات،

(1) م: 480/2

(2) م: 470/2

(3) م: 476-475/2

فكان أن حدث له منها هذا الضرب من الكشف الباطل، وهو ابتلاء له وامتحان، فكان منه أن قاسه بالموازين الشرعية، فتبين له أنه شيطان لعين لأن الله يتنزه على أن يبيح المحرمات سبحانه وتعالى.

ولذلك تجد الكثير ممن لم يتحقق من فهم مقاصد الشريعة جرى على غير طريقة، وربما افتتن بما يشاهده ظنا منه أنه كرامات بل هو عين الخرافات، وقس على هذا مسألة الرؤى والمنامات، التي أثارَت جدالات ونقاشات، ولا زالت إلى حدود عصرنا تثار مثل هذه المساءلات، فيخيل إلى بعض الأولياء وهم أولياء حقا، لا نتهمهم ولا نحط من علو شأنهم، أنهم رأوا النبي صلى الله عليه وسلم في المنام وأخبرهم بكذا، أو بشرهم بكذا، أو أنه سيكون كذا وكذا، ثم لا يكون شيء من ذلك، فيتضح في الأخير أن هذه المنامات كانت مجرد خرافات، لبس بها عليهم إبليس لما رأى عليهم من صفاء السيرة وإخلاص النية، وهذا حاله عليه لعنة الله، لما لم يستطع أن يدخلهم من جهة النفس دخلهم من هذه الجهة.

وما أجمل ما حكاه الإمام الشاطبي عن ابن رشد رحمه الله في خصوص هذه المسألة في كتاب الاعتصام فقال: (وليس معنى قوله صلى الله عليه وسلم: «من رآني فقد رآني حقا»⁽¹⁾)، أن كل من رأى في منامه أنه رآه فقد رآه حقيقة، بدليل أن الرائي قد يراه مرات على صور مختلفة، ويراه الرائي على صفة، وغيره على صفة أخرى. ولا يجوز أن تختلف صور النبي صلى الله عليه وسلم ولا صفاته، وإنما معنى الحديث: من رآني على صورتِي التي خلقت عليها. فقد رآني، إذ لا يتمثل الشيطان بي، إذ لم يقل: من رأى أنه رآني فقد رآني؛ وإنما قال: «من رآني فقد رآني»، وأنى لهذا الرائي الذي رأى أنه رآه على صورة أنه رآه عليها؟، وإن ظن أنه رآه، ما لم يعلم أن تلك الصورة صورته بعينها؟!، وهذا ما لا طريق لأحد إلى معرفته⁽²⁾

فقد يأتي الشيطان في صورة ما ويقول للرائي أنا رسول الله، وهو عدو الله، ويخبره بالبهتان، كما جاء إلى الإمام عبد القادر الجيلاني وقال له أكبر من ذلك، قال له أنا ربك وقد أحللت لك المحرمات.

(1) جزء حديث أخرجه البخاري في صحيحه، كتاب التعبير، باب من رأى النبي صلى الله عليه وسلم في المنام، حديث رقم 6994، 33/9

(2) ع: 363

فالحاصل أن صحة السلوك لا تستلزم صحة المواجهيد، من الرؤى والكرامات، لأن السلوك يرجع إلى الأسباب الكسبيه، والمواجهيد ترجع إلى المسببات القدرية، لما ثبت في كتاب الأحكام أن (مشروعية الأسباب لا تستلزم مشروعية المسببات، وإن صح التلازم بينهما عادة)⁽¹⁾

ومن هنا (يعلم أن كل خارقة حدثت أو تحدث إلى يوم القيامة، فلا يصح ردها ولا قبولها إلا بعد عرضها على أحكام الشريعة، فإن ساغت هناك، فهي صحيحة مقبولة في موضعها وإلا لم تقبل)⁽²⁾ وبالله التوفيق.

وأما الثالث: وهو أن يكون السلوك مخالفا والكشف مخالفا:

فهذا القسم مردود بلا نزاع، بما فيه من الأسباب والمسببات معا، أي سلوكا ومكاشفات، لأن النتائج تتبع المقدمات، وكل سلوك باطل فمواجهيده باطلة، وليست إلا مجرد تلييسات إبليسية. وأصحاب هذا الضرب هم الذين يسميهم الشاطبي بالزندقة كما مر معنا.

هذا وقد يحصل هذا الضرب من السلوك عند الكثير من المتصوفة المشهورين الذين داع صيتهم في العالم عبر التاريخ، وإنما هذا هو حال التصوف، ولعل هذا الأمر كان أكبر الدوافع التي حملت أبا إسحاق أن يقعد في كتابه المخصص للمقاصد، وكذا في مواضع من الموافقات والاعتصام، قواعد للسلوك، وذلك لأن هذا العلم لم يلق اهتمامه الكافي من الأصوليين قديما، على الرغم أنه فعل تعبدي تكليفي ينبغي أن يقاس بالموازين الشرعية، الأمر الذي جعل التصوف عبر التاريخ مليئا بالخرفات والشركيات والبدعيات.

والحقيقة أن التصوف ينبغي أن يهتم به في صلب علم الأصول، ولعل ما صنعه الشاطبي رحمه في كتابه الموافقات، والمقاصد خصوصا، ليس مجرد تجديد للفكر الصوفي كما جدد الفكر الأصولي بالمادة المقاصدية، وإنما هو دعوة لامتزاج علم السلوك بعلم الأصول، في مادة واحدة تكون هي أصول الشريعة، فوفق رحمه الله ما بين العلمين، وقطع تلك القطيعة المعرفية بينهما، فكانت الصلة، لأن سلب السلب عند أهل المنطق إثبات. (- =+)

(1) م: 301/1

(2) م: 481/2

القاعدة السادسة: شروط العمل بخوارق أرباب الأحوال

خوارق أرباب الأحوال لا يعمل بها إلا إذا لم تخرم قاعدة شرعية أو حكماً كلياً أو عادة شرعية، وذلك لأن الخوارق إن أعملت على إطلاقها، لأدى ذلك إلى ارتفاع أصل المصالح الذي يقطع الشاطبي بأن الشارع جاء باعتباره، لأن (الأحكام لو وضعت على حكم انخراق العوائد لم تنتظم لها قاعدة، ولم يرتبط لحكمها مكلف إذ كانت؛ لكون الأفعال كلها داخلة تحت إمكان الموافقة والمخالفة، فلا وجه إلا ويمكن فيه الصحة والفساد، فلا حكم لأحد على فعل من الأفعال بواحد منهما على البت، وعند ذلك لا يحكم بترتب ثواب، ولا عقاب، ولا إكرام ولا إهانة، ولا حقن دم، ولا إهداره، ولا إنفاذ حكم من حاكم، وما كان هكذا، فلا يصح أن يشرع مع فرض اعتبار المصالح، وهو الذي انبنت الشريعة عليه)⁽¹⁾

القاعدة السابعة: خوارق أرباب الأحوال في حكم الرخصة بالنسبة للعوام:

وبيان ذلك أن الخوارق مسببات عن أسباب وهذه الخوارق لا تقصد لذاتها، وإنما الذي يقصده السالك هو وجه الله من سلوكه، فيحصل له بذلك بناء على قانون الأسباب والمسببات خوارق وكرامات، فإذا حصلت له، كانت في حكم الرخص بالنسبة إليه إن شاء عمل بها وإن شاء تركها بناء على أصل العزيمة، والمقاصد الأصلية، وهو الغالب عليهم (لأن حال انخراق العوائد ليس بمقام يقام فيه، وإنما محله محل الرخصة)⁽²⁾

القاعدة الثامنة: كرامات الأولياء لا تؤخذ منها أحكام شرعية:

وهذا أصل عظيم من أصول التصوف، وهو مبني على ما أصلناه سابقاً من الكشف الصحيحة والباطلة معاً، حيث إن البعض اتخذها دليلاً للتشريع وهذا فاسد، لأن مدارك التشريع واضحة؛ وهي الأدلة المتفق عليها بين الأصوليين، أما كرامات الأولياء فلا يستنبط منها حكم شرعي، وذلك لأن صاحب هذا الكشف (غير معصوم، بل يجوز عليه الغلط والخطأ والنسيان، ويجوز أن تكون رؤياه حلماً، وكشفه غير حقيقي وإن تبين في الوجود صدقه، واعتيد ذلك فيه واطرد؛ فإمكان الخطأ والوهم باق،

(1) م: 502/2

(2) م: 507/2

وما كان هذا شأنه لم يصح أن يقطع به حكم وأيضا؛ فإن كان مثل هذا معدودا في الاطلاع الغيبي؛ فالآيات والأحاديث تدل على أن الغيب لا يعلمه إلا الله⁽¹⁾

ويتفق هذا كثيرا للمترسمين برسم التصوف، وربما قال بعضهم: رأيت النبي صلى الله عليه وسلم في النوم، فقال لي كذا، وأمرني بكذا، فيعمل بها ويترك بها؛ معرضا عن الحدود الموضوعة في الشريعة. وهو خطأ، لأن الرؤيا من غير الأنبياء لا يحكم بها شرعا على حال؛ إلا أن تعرض على ما في أيدينا من الأحكام الشرعية، فإن سوغتها عمل بمقتضاها، وإلا؛ وجب تركها والإعراض عنها، وإنما فائدتها البشارة أو النذارة خاصة، وأما استفادة الأحكام؛ فلا (...) فلورأى في النوم قائلا يقول: إن فلانا سرق فاقطعه، أو عالما فاسأله، أو اعمل بما يقول لك، أو فلان زنى فحده.. وما أشبه ذلك؛ لم يصح له العمل، حتى يقوم له الشاهد في اليقظة، وإلا؛ كان عاملا بغير شريعة، إذ ليس بعد رسول الله صلى الله عليه وسلم وحي⁽²⁾

وينبني على هذا الأصل أن: (كل ما عمل به المتصوفة المعتبرون في هذا الشأن لا يخلو: إما أن يكون مما ثبت له أصل في الشريعة أم لا:

فإن كان له أصل؛ فهم خلقاء به؛ كما أن السلف من الصحابة والتابعين خلقاء بذلك.

وإن لم يكن له أصل في الشريعة؛ فلا عمل عليه؛ لأن السنة حجة على جميع الأمة، وليس عمل أحد من الأمة حجة على السنة؛ لأن السنة معصومة عن الخطأ وصاحبها معصوم، وسائر الأمة لم تثبت لهم عصمة؛ إلا مع إجماعهم خاصة، وإذا اجتمعوا؛ تضمن اجتماعهم دليلا شرعيا كما تقدم التنبيه عليه.

فالصوفية كغيرهم ممن لم تثبت له العصمة، فيجوز عليهم الخطأ والنسيان والمعصية كبيرتها وصغيرتها، فأعمالهم لا تعدو الأمرين⁽³⁾

وينبني على هذا الأصل أيضا: أن العمل بالمكاشفات والكرامات لا يتجاوز دائرة المباحات قال في الموافقات: (إذا تقرر اعتبار ذلك الشرط⁽¹⁾)، فأين يسوغ العمل على وفقها؟

(1) م: 470/4

(2) ع: 170

(3) ع: 42

فالقول في ذلك أن الأمور الجائزات أو المطلوبات التي فيها سعة يجوز العمل فيها بمقتضى ما تقدم، وذلك على أوجه:

أحدها: أن يكون في أمر مباح، كأن يرى المكاشف أن فلانا يقصده في الوقت الفلاني، أو يعرف ما قصد إليه في إتيانه من موافقة أو مخالفة.

والثاني: أن يكون العمل عليها لفائدة يرجو نجاحها، فإن العاقل لا يدخل على نفسه ما لعله يخاف عاقبته، فقد يلحقه بسبب الالتفات إليها عجب أو غيره، والكرامة كما أنها خصوصية، كذلك هي فتنة واختبار، لينظر كيف تعملون.

والثالث: أن يكون فيه تحذير أو تبشير؛ ليستعد لكل عدته، فهذا أيضا جائز، كالإخبار عن أمر ينزل إن لم يكن كذا، أو لا يكون إن فعل كذا، فيعمل على وفق ذلك على وزان الرؤيا الصالحة، فله أن يجري بها مجرى الرؤيا، كما روي عن أبي جعفر بن تركان، قال: كنت أجالس الفقراء، ففتح علي دينار، فأردت أن أدفعه إليهم، ثم قلت في نفسي: لعلي أحتاج إليه، فهاج بي وجع الضرس فقلعت سنا، فوجعت الأخرى حتى قلعتها، فهتف بي هاتف: إن لم تدفع إليهم الدينار لا يبقى في فيك سن واحدة.

وعلى الجملة، فالشرط المتقدم لا محيص من اعتباره في العمل بمقتضى الخوارق، وهو المطلوب، وإنما ذكرت هذه الأوجه الثلاثة؛ لتكون مثالا يحتذى حذوه وينظر في هذا المجال إلى جهته⁽²⁾

فتلخص من مجوع ما سبق من النصوص أن:

- الكرامات والمكاشفات لا يعمل بها إلا إذا لم تعارض قاعدة كلية أو حكما شرعيا.

- إن لم تعارض ما سبق، لا بد لإعمالها من أن ترجع إلى أصل في الشريعة.

- إن عُمِلَ بها ففي مجال المباح والترغيب والترهيب وتحصيل اليقين، والبشارة والندارة لا تتجاوزها.

(1) أي اعتبار الكرامات والمكاشفات بحيث لا تخرم قاعدة كلية ولا حكما شرعيا.

(2) م: 475-471/2

- إذا تخلف شرط من الشروط السابقة كانت الكرامة خرافة، وسقط الاعتماد عليها ولو فيما يتعلق بدائرة المباحات فقط.

هذه بعض القواعد التي تيسر عرضها لا كلها، تبين مدى إلحاح أبي إسحاق الشاطبي على تناول قواعد علم التصوف ضمن أصول الفقه، ومقاصد الشريعة، يتبين ذلك من خلال استحضاره علم التصوف في أجزاء الموافقات كلها، مع الاعتصام، فقد وجدنا حديثه عن أرباب الأحوال في كتاب الأحكام بشكل جلي ثم بعده في كتاب المقاصد بحيث أخذ القسط الأكبر من التأصيل والتفصيل، ثم في كتاب الأدلة، ثم في كتاب الاجتهاد، أما كتاب الاعتصام فقد حظي بتفصيل وتدقيق عال، والمقصد الأول عند أبي إسحاق رحمه الله تعالى من تأسيس هذه القواعد، الحكم بها على التصوف والسلوك وتوجيهه من خلالها.

خاتمة الفصل:

هذا ما تيسر عرضه فيما يتعلق بغاية المقاصد أو مقاصد المقاصد، ولا أزعج أني قد أحطت بجميع مقاصد المقاصد، وإنما حاولت أن أركز على أهم ما كان يشغل بال الشاطبي وهو يؤسس نظريته في المقاصد، إذ تأسيس العلم إنما يكون لحاجة وغاية، فالغاية تسبق من حيث الوجود وجود العلم بالقوة وإن كانت لا تسبقه بالفعل، وقد رأيت من خلال ما تيسر عرضه كيف أن نظرية المقاصد قامت بتوجيه مفهوم الأصول مع اشتراط القطع فيه، وتوجيه مباحث الأحكام بخاصة المباح، وتوجيه الاجتهاد والفتوى إن تنظيرا أو تنزيلا وتفعيلا، وأن القول المقاصدي هو الذي هدى الشاطبي إلى الاعتصام بالكتاب والسنة ومحاربة البدع الخارجة عن قانون مقاصد الشارع، كما رأيت أيضا كيف وجه رحمه الله تعالى التصوف والسلوك الذي طاله عبر العصور خرافات وحكايات لا أساس لها من الشرع، من خلال قواعد شرعية مقاصدية نفيسة.

لا جرم أننا إذا أجلنا النظر في كل هذه الغايات والمقاصد من تأسيس نظرية المقاصد، سنتوصل إلى نتيجة واضحة لا تخطؤها العين، وهي أن المقاصد التي تقوم بكل هذه الوظائف المذكورة، لا يمكن أن تكون إلا كلية قطعية عامة حاكمة غير محكومة.

وبهذا يكون قد نجز كلامنا في (الغاية) باعتبارها أحد المبادئ العرضية المهمة في علم المقاصد، ويتلوها الحديث عن النسبة وهي آخر ما سنتناول من مبادئ هذا العلم.

الفصل الثالث: في النسبة (علاقته بأصول الفقه)

إذا أجلنا النظر في التراث المقاصدي عموماً، وفي تراث أبي إسحاق الشاطبي خصوصاً لحظنا أن المقاصد هي ثمرة العلوم كلها، قالقرآن وعلومه، والحديث وفنونه، والفقه وأصوله، إنما هي لفهم مراد الشارع من التشريع، وذلك ما يهتم به علم المقاصد.

هذا عن نسبة هذا العلم إلى غيره من علوم الشريعة عموماً، بيد أن هذا الفصل يقصد نوعاً خاصاً من النسبة، وهو نسبته إلى علم الأصول خاصة، والسبب في اقتصارنا على علم الأصول يرجع إلى أمور نذكر منها:

أولاً: لأن من رحم علم الأصول خرج الحديث عن المقاصد.

ثانياً: لأنه ثارت نقاشات حول علاقة المقاصد بالأصول أهو علم مستقل أم جزء لا يتجزأ عن علم الأصول؟

ثالثاً: لأنه لا يسعنا في هذه الدراسة بيان علاقة علم المقاصد بمختلف علوم الشريعة الأخرى بياناً تفصيلياً.

رابعاً: لأنه سبق معنا بخاصة حين الحديث عن مصادر الاستمداد عرضاً الحديث عن نسبته إلى العلوم الأخرى بوجه من الوجوه.

فماذا عن علاقته بعلم الأصول إذن؟

نسبة علم المقاصد إلى علم الأصول إنما أثرت بشكل كبير في كتابات المعاصرين في مقاصد الشريعة، وهذا البحث وإن كان يقصد بيان نسبة هذا الفن إلى أصول الفقه عند أبي إسحاق الشاطبي، فلا بأس أن نبين كيف نشأت فكرة النسبة عند المعاصرين، حتى إذا جئنا إلى بيان هذه النسبة بين العلمين عند الشاطبي كان التصور أكثر وضوحاً، فليكن بالبداً بالنسبة عند المعاصرين، قبل الشاطبي وإن كنا سنخالف المنطق التاريخي فلا بأس بذلك، لأن البناء المنهجي للفصل يقتضي الانتهاء بالشاطبي لا البدء به.

المبحث الأول: دعوة الطاهر ابن عاشور إلى استقلالية المقاصد عن الأصول:

إن الباحث في تاريخ هذا الفن ليلحظ أنه كان جزءاً من أصول الفقه، يُتناول داخل مباحثه وقضاياها، خاصة في مباحث القياس، إلى أن جاء العلامة الطاهر ابن عاشور حيث دعا صراحة إلى فصل هذا العلم عن علم الأصول في مقدمة كتاب المقاصد، لذلك يحسن بنا عرض هذه (الدعوة) ومناقشتها وتحليلها، قصد استشفاف رأي العلامة الطاهر ابن عاشور رحمه الله في العلاقة بين العلمين.

أولاً: في عرض الدعوة:

قال رحمه الله: (فنحن إذا أردنا أن ندون أصولاً قطعية للفقهاء في الدين حق علينا أن نعلم إلى مسائل أصول الفقه المتعارفة، وأن نعيد ذوبها في بوتقة التدوين، ونعيدها بمعيار النظر والنقد، فننفي عنها الأجزاء التي غلثت بها، ونضع فيها أشرف مدارك الفقه والنظر، ثم نعيد صوغ ذلك العلم ونسميه علم مقاصد الشريعة، ونترك علم أصول الفقه على حاله نستمد منه طرق تركيب الأدلة)⁽¹⁾

ثانياً: في تحليل الدعوة:

واضح من خلال هذا النص أن العلامة الطاهر ابن عاشور يدعو صراحة إلى فصل المقاصد عن الأصول، والسبب في ذلك يرجع عنده إلى كون أصول الفقه ظنية عند المتقدمين، بسبب الأجزاء الغريبة التي غلثت بها.⁽²⁾

بيد أن هذا الفصل عند العلامة الطاهر ابن عاشور لا يعني الانطلاق من الصفر، وإنما الانطلاق من مسائل أصول الفقه نفسها فما كان منها قطعياً بالضرورة أو النظر ومحققاً لمقصود الشرع ندونه، وما كان ظنياً، أو لا يخدم مقصود الشرع ننفيه ونستبعده (فينبغي أن نقول أصول الفقه يجب أن

(1) مقاصد الشريعة: 7

(2) وهي المنطق والكلام بالدرجة الأولى كما بين ذلك بشكل واضح في كتابه (أليس الصبح بقريب: 177)

تكون قطعية، أي من حق العلماء أن لا يدونوا في أصول الفقه إلا ما هو قطعي إما بالضرورة أو بالنظر القوي، وهذه المسألة لم تزل معترك الأنظار ومحاولة الانفصال فيها ملأت دروس المحققين لها⁽¹⁾

لا جرم أن العلامة الطاهر ابن عاشور يدعو إلى تدوين جديد لعلم الأصول ليصبح علم مقاصد الشريعة (ونسماه علم مقاصد الشريعة)⁽²⁾ وهذا يعني أن هذه المقاصد لا بد وأن تكون قطعية حتى يمكن من خلالها تجاوز أصول الفقه التقليدي وتركه على حاله تستمد منه طرق تركيب الأدلة الفقهية.⁽³⁾

لقد كان لهذه الدعوة التي تقدم بها العلامة الطاهر ابن عاشور تأثير عظيم في من جاء بعده، بين ذاهب بها إلى أبعد مما ينبغي كما ذهب إلى ذلك الكتابات التاريخية الحديثة، وبين معارض لها أشد المعارضة معتبرا إياها خطرا على علم الأصول كما ذهب إلى ذلك كتابات الذين يولون علم الأصول أهمية بالغة، وبين مرحب بها ولكن من خلال شروط وضوابط معتبرين هذه الدعوة إن أخذت بناء على شروط وضوابط لا تنقص من قيمة علم الأصول ولا تشكل خطرا عليه، بل تزيد من قيمته وعلميته.

ثالثا: ملاحظات عامة على الدعوة:

بعد عرض دعوة العلامة ابن عاشور رحمه الله نسجل الملاحظات التالية:

الملاحظة الأولى: أن العلامة الطاهر ابن عاشور انطلق في دعوته من مقدمة مسلمة عنده غير مسلمة عند الكثير ممن سبقه، وهي أن أصول الفقه عند المتقدمين بشكل مطلق ومن غير تمييز ظنية، وهو قول لا نسلم له به وقد رُدَّ عليه بأدلة كافية شافية.⁽⁴⁾

(1) مقاصد الشريعة: 7

(2) نفسه

(3) نفسه

(4) أثارث دعوى ظنية الأصول خاصة عند الشاطبي التي أطلقها العلامة الطاهر ابن عاشور ردودا علمية قوية نذكر على سبيل المثال، رد الدكتور فريد الأنصاري في إحالة مطولة (المصطلح الأصولي حاشية رقم 3 ص: 256-260) ورد الدكتور أحمد الريسوني في محاضراته وقد تأسف لقول لزعم العلامة الطاهر ابن عاشور رحمه الله في نهاية الرد (محاضرات في مقاصد الشريعة: 99-102)

وهناك رد الدكتور عبد المجيد التركي في (مناظرات بين الباجي وابن حزم) ابتداء من الصفحة: 476 ورد الدكتور طه عبد الرحمن الضمني في (تجديد المنهج في تقويم التراث: 115) من خلال تمييزه بين القطع الصوري المنطقي، والقطع المضموني الاستقرائي الذي يريده

الملاحظة الثانية: أن جزءا من دعوة⁽¹⁾ العلامة الطاهر ابن عاشور نفسها هي ما عمل عليها الشاطبي قبله بدقة عالية، ومهارة عجيبة، وتحقيق وإبداع، فقد عمد إلى مباحث أصول الفقه المتعارفة، كالأحكام والأدلة والاجتهاد، ثم أعاد ذوبها في بوثة التدوين من خلال التوجيه المقاصدي، ثم أخرج للأمة علما قطعيا، لكنه لم يسمه علم مقاصد الشريعة، بل ضمنه في كتاب سماه (الموافقات)، ولم يدع إلى ترك مباحث أصول الفقه على حالها. بل صرح في المقدمة الأولى من الموافقات (أن أصول الفقه في الدين قطعية لا ظنية)⁽²⁾ ولم يجعل علم المقاصد بديلا لعلم الأصول، بل خصص له كتابا مستقلا ضمن أجزاء الموافقات.

الملاحظة الثالثة: أن الذي وعد به العلامة الطاهر ابن عاشور لم يوف به، فقد وعد بتدوين أصول قطعية للتفقه في الدين، ثم تراجع عن القول بقطعية علم المقاصد بنص واضح قال فيه: (وعلى هذا فالحاصل للباحث عن المقاصد الشرعية قد يكون علما قطعيا أو قريبا من القطعي وقد يكون ظنيا)⁽³⁾، وهو قد قرر قولاً صريحا في المقدمة لا تراجع له عنه، وذلك بأن لا يدون في هذا العلم الجديد إلا القطعي كما مر. فإذاً يكون قد أعاد على دعوته بالإبطال، ولم يبق مع هذا التراجع لدعوته معنى.

الملاحظة الرابعة: أنه وعد بعلم بديل للتفقه في الدين عن علم الأصول وهو علم المقاصد الذي دونه في كتاب (مقاصد الشريعة) فهل يا ترى إذا عرضنا كتاب مقاصد الشريعة للعلامة رحمه الله، في بضع وعشرين وثلاث مائة صفحة نجده مغنيا عن ما دونه الأصوليون عبر قرون من الزمن للتفقه في الدين! وهل يمكن اعتبار كتابه (مقاصد الشريعة) بديلا عن علم الأصول، وإذا اعتبرناه مجرد دعوة لم تكتمل فأين نلفي اكتمالها في كتابات المعاصرين الذين وافقوا العلامة الطاهر ابن عاشور، بحيث يكون في علم المقاصد غنية عن علم الأصول؟

الشاطبي، ورد أبي الطيب مولود السريري في إحدى مقالاته، وغيرها من الردود الكثيرة التي بينت بأدلة كافية شافية تؤكد قطعية أصول ومقاصد الشاطبي. ولعل أهمها وأدقها رد الدكتور فريد الأنصاري رحمه الله فقد كان مفصلا ودقيقا وعميقا.

(1) ليس المقصود بالدعوة هنا على عمومها وإنما المقصود دعوته إلى الرجوع إلى مباحث الأصول وإعادة تدوينها واستخراج علم قطعي كما هو مبين في المتن.

(2) م: 17/1

(3) نفسه: 43

الملاحظة الخامسة: أن العلامة الطاهر ابن عاشور وكأنه أراد أن يقسم علم الأصول قسمين: قسم ينطلق منه ويطوره ليكون قطعياً للتفقه في الدين، وقسم يتركه على حاله تستمد منه طرق تركيب الأدلة، وهو ما تبقى من أصول الفقه الظني. لكننا لا نلمس في كتابه بناء المقاصد من خلال مباحث الأصول، اللهم إلا شتاتاً متفرقاً في الكتاب، بل إن كتابه إنما بني أساساً على مؤلفين ليسا في أصول الفقه وإنما في القواعد الفقهية، وهما (القواعد الكبرى) للعز بن عبد السلام، و(الفروق) للقرافي بشكل كبير جداً، وأما البناء المنهجي للكتاب فالتأثير الشاطبي كان واضحاً جداً عليه.

الملاحظة السادسة: وهي جامعة لشتات الملاحظات السابقة: وهي أن دعوة العلامة الطاهر ابن عاشور لتأسيس علم جديد لم يوف بها، ودعواه حول ظنية الأصول بخاصة عند الشاطبي لم يقيم دليلاً عليها، وعليه أقول مع مجموعة من العلماء والأعلام، إن دعوة العلامة الطاهر ابن عاشور إلى تجديد علم الأصول، إن فهم أنه تجديد، أو إلى تدوين فن جديد في الأصول إن فهم أنه تدوين جديد، أو إلى إبداع فن جديد هو (مقاصد الشريعة) إن فهم أنه إبداع لعلم جديد، ما أراه إلا مضراً بعلم الأصول.

المبحث الثاني: نسبة المقاصد إلى الأصول ما بعد الطاهر ابن

عاشور

اعلم أن نسبة المقاصد إلى الأصول بعد العلامة الطاهر ابن عاشور رحمه الله تعالى اختلفت فيها الأنظار، وتعددت فيها الأفكار، اعتدلت فيها أقلام، وضلت فيها في المقابل أفهام، غالى فيها قوم فخرجوا عن التوسط والاعتدال، وقابلهم آخرون بموقف المخالفة والإنكار. وعلى العموم هم في الأخير تقريبا وتغليباً⁽¹⁾ في النسبة مذاهب ثلاثة:

المذهب الأول: يرى أن المقاصد جزء من كلي الأصول، ومبحث داخل أبوابه، ودم في عروقه، ولا يمكن أن يستقل عنه بحال، ولنصطلح على هذا المذهب بالمدرسة الأصولية على اعتبار أن معظم رواده مهتمون بالفكر الأصولي، ويرون أن استقلالية المقاصد عن الأصول فيها ضرر على علم الأصول، وعلى رأسهم الشيخ الأصولي ثم المقاصدي عبد الله بن بيه.

المذهب الثاني: يرى الاستقلالية بين العلمين مع ضرورة إبقاء أواصر الترابط والتداخل بينهما، فهو من جهة لا ينفي الاستقلالية، ولكن من جهة أخرى لا يفسرها بالمفهوم الحدائي كما سيأتي، فكان وسطا بين المدرستين، ولنصطلح على هذا المذهب بالمدرسة المقاصدية، على اعتبار أن معظم رواده مهتمون بعلم المقاصد وعلى رأسهم الدكتور أحمد الريسوني.

المذهب الثالث: يرى أن المقاصد ينبغي أن تنفصل عن الأصول انفصالا تاما، وتستقل عنها استقلالاً عاماً، وأن لا ترجع إليها لا في ورد ولا صدر، فأرادوها قطيعة ابستمولوجية بين العلمين حسداً من عند أنفسهم، وأنى لهم ذلك، ولنصطلح على هذا المذهب بالمدرسة الحدائية، لأن معظم رواده أو قل كلهم حدائيون، ينشدون الحدائة الغربية في كل كتاباتهم ومن أجل ذلك حاربوا الأصول بدعوى الانتصار للمقاصد، فوقعوا في زلات وهفوات علمية ومنطقية لا يتسترها ليل ولا يغطيها ذيل، وعلى رأسهم حسن حنفي.

فنحن إذن بين أنظار ثلاثة متفاوتة، بعضها يدنو من بعض إلى درجة الاتفاق كما هو حال المدرسة المقاصدية مع الأصولية، ولا أقول مع الحدائية لأنها شطحت بعيدا، وقالت منكرا من القول

(1) للدكتور أحمد الريسوني كتاب بعنوان (نظرية التقريب والتغليب وتطبيقها في العلوم الإسلامية).

وزورا، وبعضها ينفر من بعض إلى درجة التناقض، بحيث إذا وجد هذا ارتفع ذاك، كما هو الأمر بين المدرسة الأصولية والمدرسة الحداثية.

وعلى العموم ومن خلال ما سلف تكون دائرة العلاقة بين المقاصد والأصول تدور حول نسب ثلاث:

النسبة الأولى: نسبة العموم والخصوص المطلق: يكون العام المطلق هو الأصول والخاص هو المقاصد، وتكون الأصول أعم من المقاصد والمقاصد أخص، كعموم الحيوانية وخصوص الإنسانية، وهذا على رأي المدرسة الأصولية.

النسبة الثانية: نسبة العموم والخصوص من وجه: بحيث يستقل كل علم بمباحثه وأبوابه، فيكون كل واحد منهما خاصا من هذه الجهة، مع اشتراكها في بعض الأمور؛ فيستفيد علم الأصول من علم المقاصد، ويستفيد علم المقاصد من علم الأصول في بعض الأمور المشتركة، مع استقلال كل منهما بمباحثه ومبادئه، وهذا رأي المدرسة المقاصدية.

النسبة الثالثة: نسبة التناقض بحيث إذا وجدت المقاصد ارتفعت الأصول، وينبغي ارتفاع الأصول لتحل محلها المقاصد، لأن الأولى في نظرهم رجعية تاريخانية، والثانية تقدمية حداثية؛ فهما نقيضان لا يجتمعان كذا زعموا.

المطلب الأول: المدرسة الأصولية:

وهذه المدرسة ترى أنه لا يمكن الفصل بين المقاصد والأصول، كما لا يمكن الفصل بين الجسد والروح، رافضة دعوة العلامة الطاهر ابن عاشور، معتبرة إياها ضررا على علم الأصول، ومن أبرز هؤلاء الشيخ عبد الله بن بيه في (مشاهد من المقاصد) والدكتور فريد الأنصاري في (المصطلح الأصولي) والدكتور محمد سعيد اليوبي في (مقاصد الشريعة الإسلامية وعلاقتها بالأدلة الشرعية) والدكتور نعمان جغيم في (طرق الكشف عن مقاصد الشارع) والدكتور نور الدين الخادمي في (الاجتهاد المقاصدي) وهو القول الذي شافني به الشيخ الأصولي مولود السريري، وغيرهم كثير.

وتجدر الإشارة إلى أن هذه المدرسة تفهم الاستقلالية بمعنى الانفصال التام ما بين العلمين، وهي بذلك لا تناقض المدرسة المقاصدية تمام المناقضة وإن كانت تختلف معها، وذلك لأنها تقيم علاقة بين

مفهوم الاستقلالية وأسبابها التاريخية، حيث ترى أن هذه الدعوة تأثرت بالمدرسة الحداثية التي تريد إلغاء أصول الفقه باسم المقاصد.

وأما أدلة هذا المذهب على بطلان الاستقلالية، فيمكن أن نقرأ في هذا السياق على سبيل المثال ما كتبه الشيخ بن بيه في (المشاهد)، حيث جمع أهم ما يمكن الاستدلال به على معارضة هذه الدعوى فقد ذكر أربعاً وثلاثين منحنى يستنجد فيها علم الأصول بالمقاصد، معتبراً أن هذه المناحي أكبر دليل على إبطال دعوى الاستقلالية، وتأكيد علاقة أصول الفقه بمقاصد الشريعة.⁽¹⁾

وللدكتور اليوبي في رسالته المعنونة ب(مقاصد الشريعة وعلاقتها بالأدلة) عمل شبيه بعمل الشيخ بن بيه، حيث قام باستقراء الأدلة الأصولية وبين العلاقة التي تربطها بمقاصد الشريعة.

لكن الإشكال الذي يرد على أصحاب هذا المذهب وهو: هل هذه العلاقة التي تربط ما بين العلمين، والتي يستنجد أصول الفقه فيها بالمقاصد كما بين الشيخ بن بيه، أو يستفيد علم المقاصد فيها من علم الأصول، كما بين اليوبي دليل على أن المقاصد ليس بعلم مستقل؟ والجواب مع المدرسة المقاصدية.

المطلب الثاني: المدرسة المقاصدية:

وأما المدرسة المقاصدية، وإن كانت على تمام الوعي بالفكرة التي تحملها المدرسة الحداثية، والأخطار المترتبة عن ذلك، فإنها تنظر إلى مسألة الاستقلالية نظرة أخرى، بحيث لا ترى بأساً في استقلالية المقاصد عن الأصول، بل ترى في ذلك مصلحة لعلم المقاصد حتى يمكن تطويره وإغناؤه، على أن يتم التمييز بين الاستقلالية التي تعني استقلال كل علم بمبادئه، والقطيعة المعرفية التي تريدها المدرسة الحداثية، بمعنى إن القول بالاستقلالية عند المدرسة المقاصدية لا يلزم عنه القول بالقطيعة ما بين العلمين التي تقول بها المدرسة الحداثية، بل على العكس من ذلك تبقى علاقات التكامل والتداخل ما بين العلمين قائمة، فهي إذن مع الشيخ بن بيه حينما يتحدث عن استنجاد الأصول بالمقاصد، وهي مع الدكتور اليوبي حينما يتحدث عن استفادة الأصول من المقاصد، وهي مع استقلال كل علم بمباحثه وقضاياها.

(1) ن. مشاهد من المقاصد: 250- 253

وعلى رأس هؤلاء الدكتور أحمد الريسوني في (النظرية)¹ و(محاضرات)² و(القواعد الأساس لعلم المقاصد) والدكتور عبد المجيد النجار في (مقاصد الشريعة بأبعاد جديدة)، والدكتور الكيلاني في (قواعد المقاصد عند الشاطبي)، وغيرهم.

وبما أن الدكتور أحمد الريسوني يعتبر أبرز من يمثل هذا الاتجاه فإننا ننقل موقف أستاذنا من الاستقلالية والأطوار التي تقلب فيها، ثم الأدلة التي تمسك بها.

حينما نرجع إلى كتابات الدكتور أحمد الريسوني الأولى نجد أنه لم يكن من القائلين بالاستقلالية التامة، كما نقرأ ذلك في كتابه (نظرية المقاصد) الذي أبدى فيه تحفظاً حيث كان من أواخر ما قال مختتماً به رسالته: (الحق أن السؤال لا يكون ذا أهمية كبيرة إذا اتفقنا على ضرورة التوسع الكبير والعناية الفائقة بمقاصد الشريعة، وبعد ذلك، هل نسي ذلك علماً أم لا؟ المسألة هينة. ولعل ما صنعه الشيخ عبد الله دراز يعطينا من هذا التساؤل ولو إلى حين؛ فهو يرى: (أن لاستنباط الأحكام ركنين: أحدهما علم لسان العرب، وثانيهما علم أسرار الشريعة ومقاصدها) ومن هذين العلمين، يتكون علم أصول الفقه. فالمقاصد علم، وركن في علم. والعبرة بالمسميات لا بالأسماء، وبالمقاصد لا بالوسائل)⁽³⁾

بيد أن هذا السؤال الذي لم يكن ذا أهمية لدى فقيه المقاصد سيصبح ذا أهمية فيما بعد؛ ففي محاضراته القطرية، وقد سئل عن استقلالية المقاصد عن علم الأصول كان الجواب: (علم المقاصد علم أخذ في التبلور والاستقلال والتميز، وقطع أشواطاً وبلغ حداً لا رجعة فيه (...)) فمقاصد الشريعة اليوم تدرس بصفة مستقلة في عدد كبير من الجامعات، لو لم يكن إلا هذا وحده لكان كافياً للقول إن المسألة قد حسمت (...). فجميع مواصفات التخصص والتميز العلمي قد تحققت أو بدأت تتحقق، علم له مميزاته وقضاياه وله ترتيباته ونقاشاته واجتهاداته واختلافاته ومصطلحاته، وله متخصصوه ومؤلفوه، كل هذه الخصائص الموجودة في كل علم، موجودة في علم المقاصد)⁽⁴⁾

(1) أعني كتابه (نظرية المقاصد عند الشاطبي)

(2) أعني محاضراته القطرية التي جمعت ضمن كتاب يحمل عنوان (محاضرات في مقاصد الشريعة)

(3) نظرية المقاصد: 360

(4) المحاضرات: 272

وقد اعتبر الدكتور أحمد الريسوني الشيخ الطاهر ابن عاشور أول الداعين إلى هذه الاستقلالية، وأن العلامة بن بيه من الرافضين لهذه الاستقلالية ثم أورد مقولة جريج (أي رب أمي أم صلاتي) بمعنى هل أختار قول العلامة الطاهر ابن عاشور، أم قول الشيخ بن بيه، ثم قال: (أما أنا فأقول أمي وصلاتي معا)⁽¹⁾ فأما المسار الذي دعا إليه ابن عاشور فقد شرحته، ولم أخف تأييدي له، وأنه قد أصبح واقعا لا رجعة فيه.

وأما الرأي الذي قرره أستاذي ابن بيه، فنحن في أمس الحاجة إليه، ولكنه لا يتعارض مع المسار الآخر ولا يتضرر به، ولا يمنع منه⁽²⁾

فعلم أصول الفقه بحاجة إلى الاستنجاذ بالمقاصد، لتخلصه من الطابع الكلامي والصوري والجدلي واللغوي، الذي سيطر عليه⁽³⁾

واضح من خلال هذه النصوص أن الدكتور أحمد الريسوني يتقدم خطوتين ويرجع خطوة نحو القول بالاستقلالية التامة، فتارة يقول (علم المقاصد علم أخذ في التبلور والاستقلال والتمييز) وتارة يتعبر (المسألة قد حسمت).

إلا أن الملاحظ أنه يقصد ضربا من الاستقلالية بالدرجة الأولى وإن كان يتردد حول المعنى الثاني، وهو الاستقلالية على مستوى التأليف، والتدريس، والتي يمكن القول فعلا إن الأمر فيها قد حسم، بقيت الاستقلالية بالمعنى العلمي والتي إذا تحققت يمكن القول معها إن استقلالية علم المقاصد قد حسمت.

(1) بمعنى أنه يختار الجمع ما بين رأي ابن عاشور وابن بيه.

(2) والحقيقة أنا نرى أنه يتعارض معه ويتضرر به، ولا يمكن الجمع ما بين رأي الطاهر ابن عاشور والعلامة بن بيه، وذلك لما تم تفصيله في متن هذه الدراسة من أن الشيخ ابن عاشور يقصد استقلالية بمعنى يُترك فيها أصول الفقه على حاله تستمد منه طرق تركيب الأدلة لاغير، وهذا ما يعارض اتجاه الشيخ بن بيه، يقول الدكتور نعمان جعيم في تعليق طريف على هذا نص للشيخ ابن عاشور السابق: (لقد كان ابن عاشور مصيبا في جزء من انتقاده لعلم أصول الفقه بكون معظم مسائله لا ترجع إلى خدمة حكمة الشريعة ومقاصدها (...)) ولكن علاج هذا القصور ليس في وصف علم أصول الفقه بالعقم، ووصف مباحث المقاصد بالقطعية، والدعوة إلى تأسيس علم مستقل بها، ومحاولة جعلها بديلا له؛ لأن ذلك لن يأتي بكبير فائدة (طرق الكشف عن مقاصد الشارع: 40). وهذا يدل على أن في كلام الشيخ ابن عاشور غموضا كثيرا، وإلا فإن الشاطبي قد أغناه عن ذلك وما كان له إلا أن يحدو حدوه وينهج نهجه، على أنني حينما تأملت كلام الدكتور أحمد الريسوني حول استقلالية علم المقاصد وجدت أن هنالك فرقا بين الاستقلالية عند الشيخ ابن عاشور، وعند الدكتور أحمد الريسوني، وإن كان الدكتور الريسوني يقول أنه على نهج الشيخ ابن عاشور.

(3) المحاضرات: 274

هذا وقد ازداد سؤال الاستقلالية أهمية لدى الدكتور أحمد الريسوني حينما كتب مداخلة شارك بها في فعاليات المؤتمر الدولي لعلم المقاصد في موضوع: (إعمال المقاصد بين التسبيب والتهيب)،¹ ذهب فيها إلى أن هذا العلم قد ولد ولادة كامنة مع الشاطبي، كما ولد ولادة كاملة في كتابات المعاصرين، ثم ضمن هذه المداخلة كمقدمة لكتاب (القواعد الأساس لعلم المقاصد) والتي أبان من خلالها عن الاستقلالية التامة لعلم المقاصد، وكان من بين الأدلة التي استند إليها لإثبات دعواه ما يلي:

أن الكثير من الدارسين يصرحون أن الشاطبي هو مؤسس علم المقاصد بتأليفه كتابا خاصا في المقاصد بمقدمة وخاتمة.

أن المؤلفات اليوم في مقاصد الشريعة تعد بالمئات، إلى جانب انتشار التدريس الجامعي للمقاصد، وتأسيس المراكز البحثية باسم المقاصد، وتنظيم الندوات والملتقيات والدورات للمقاصد.

تطوير البحث في حقل الدراسات الشرعية خاصة في قواعد المقاصد (معلمة زايد للقواعد الفقهية والأصولية) أنموذجا، حيث تضمن قسما خاصا منها للقواعد المقاصدية في ثلاث مجلدات.

أن كثيرا من أهل الفقه والاجتهاد، وأهل الفكر والتجديد، وأهل الدعوة والتربية، وأهل المال والاقتصاد، يهرعون إلى مقاصد الشريعة ويستنجدون بها.

أن القول بأن مقاصد الشريعة لا تستغني عن أصول الفقه ولا يستغني عنها فهو صحيح ولا يمنع استقلال علم المقاصد وتميزه عن علم الأصول، ولا ننسى أن كل العلوم الشرعية لا يستغني أحد منها عن غيره.

فعلم الفقه خرج من علم الحديث ثم استقل عنه، كما أن علم الأصول خرج من علم الفقه ثم استقل عنه، وبناء عليه فلا غرابة ولا غضاظة أن يخرج علم مقاصد الشريعة من علم الأصول ويستقل عنه، وفي جميع الحالات تبقى علاقات التكامل ووشائج الرحم وأواصر القرى محفوظة مرعية.

(1) والتي نظمها ماستر مقاصد الشريعة الإسلامية عند مالكية الغرب الإسلامي بشراكة مع مركز المقاصد ومركز الفرقان الإسلامي بلندن، والتي أقيمت بمدينة فاس ما بين 28 رجب و فاتح شعبان 1435هـ، الموافق لـ 28 إلى 30 ماي 2014م.

أن معظم ما تضمنته الدراسات المقاصدية منذ العز بن عبد السلام ومن قبله، إلى الشاطبي ومن بعده، هو إما مبتكر غير مسبق، ومستمد مباشرة من الكتاب والسنة، وإما مستفاد من علوم شتى، كالتفسير، والفقه، وأصول الفقه، والقواعد الفقهية، والسياسة الشرعية، والتصوف، وعلوم العقيدة ومقارنة الأديان.

إذا كان الإمام الشافعي قد اعتبر بحق مؤسس علم جديد هو علم أصول الفقه ببضع عشرات من الصفحات حررها، وبمسائل أصولية معدودات أرساها، فأولى بأن نعترف اليوم بهذا العلم الجديد (علم مقاصد الشريعة) بعد كل المؤلفات التي قدمها، وكل المكاسب والإنجازات التي حققها، وكل الآفاق العلمية التي فتحها.⁽¹⁾

وهذا يكون الدكتور أحمد الريسوني قد اعتبر حقا أن المسألة قد حسمت، وأنه لم يبق أمامنا إلا أن نرحب بهذا المولود الجديد (علم مقاصد الشريعة).

المطلب الثالث: المدرسة الحداثية:

وهذه المدرسة ترى أن أصول الفقه علم ظهر في سياق تاريخي معين، وأدى وظيفته التاريخية، ولم تعد الأمة في حاجة إليه، وأن العلم الأقدر على مسيرة الواقع والعصر وعلى مسيرة الحداثة، هو علم مقاصد، ولذلك لا بد من أن نقطع مع أصول الفقه، ونحل محله المقاصد²، إن أردنا أن نتقدم ونتطور وننشد الحداثة في واقعنا.

ولعل القول بالقطيعة ما بين المقاصد والأصول عند المدرسة الحداثية مجرد قول عرضي ناتج عن منهج فاسد في ذاته، وهو القول بـ: (التاريخانية)، كما قلنا، فلأجل قولهم بالتاريخانية، كان القول بتاريخانية علم الأصول؛ أي تفريغه من وظيفته وأهدافه، وإرجاعه إلى فترات تاريخية أكل عليها الدهر وشرب، بحيث لم يعد يؤدي أية وظيفة، فهذا القول الحداثي مجرد نتيجة باطلة لمقدمة فاسدة كما سيأتي.

(1) ن. مقدمة كتاب (القواعد الأساس لعلم المقاصد) : 5-8

(2) بين أن المقصود بالمقاصد هنا، اتباع الأهواء التي يملها العقل الغربي، أو قل بالأحرى الهوى الغربي، القائم على التحرر من التكليف مطلقا، والانحلال الأخلاقي، ومعارضة الشريعة، وليست مقاصد الشرع، إذ يستحيل أن تناقض الأصول وهي منه.

يقول علي حرب في تعريف التاريخية: (التاريخية تعني أن للأحداث والممارسات والخطابات أصلها الواقعي، وحيثياتها الزمانية والمكانية، وشروطها المادية والدينيوية، كما تعني خضوع البنى والمؤسسات والمصطلحات للتطور والتغيير، أي قابليتها للتحويل والصرف وإعادة التوظيف)⁽¹⁾

ومن أبرز من يمثل هذا الاتجاه بالإضافة إلى حسن حنفي نذكر على سبيل المثال: محمد أركون في (القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني) وناصر حامد أبو زيد في (النص والسلطة والحقيقة) و (نقد الخطاب الديني) و طيب تيزيني في (النص القرآني، أمام إشكالية البنية والقراءة) والصادق بلعيد في (القرآن والتشريع) وعبد المجيد الشرفي في (لبنات) و (الإسلام والحداثة) و (الإسلام بين الرسالة والتاريخ) وغيرهم كثير.

وبعد هذه المقدمة عن فكرة النسبة عند المدرسة الحداثية، أسجل الملاحظات التالية:

الملاحظة الأولى: إن دعوى التاريخانية عارية عن أي دليل علمي يقيم أركانها، وإذا قمنا بتنزيلها على علم أصول الفقه ازدادت خوارا، وهوانا وضعفا، إذ إن علم أصول الفقه علم تجريدي لا علاقة له بالواقع لا من قريب ولا من بعيد.

لقد ظل الأصوليون يؤسسون قواعد للاستنباط مجردة عن الزمان والمكان والإنسان، فأي ارتباط لقواعد الأمر والنهي، والعموم والخصوص، والإطلاق والتقييد، والإحكام والتشابه بالتاريخ أو واقع المكلفين؟ وما علاقة القياس والاستدلال، والمصالح المرسله والاستحسان باعتبارها أدلة ومناهج للاستنباط بالتاريخ؟

وهذا ما يدل على أن القول بتاريخية علم الأصول، قول عار عن إدراك معنى (أصول الفقه) الذي يعتبر فلسفة عامة للتشريع مجردة عن الأشخاص، فهو علم يقعد القواعد من أجل الفهم والاستنباط، وأما العلم الذي يراعي التاريخ والواقع، وحال الزمان وأهله، فهو علم الفقه لا علم الأصول، وهو الذي يتغير بتغير الزمان والمكان والأشخاص، ولذلك كتب ابن القيم رحمه الله فصلا طويلا طريفا عنوانه ب: (تغير الفتوى بحسب تغير الأزمنة والأمكنة والأحوال والنيات والعوائد)⁽²⁾ وهذا في

(1) نقد النص، علي حرب: 65

(2) إعلام الموقعين: 44/1

الفقه لا في الأصول وللخلط ما بين الأمرين قالوا ما قالوا، مما يدل على أن المنهج التاريخاني منهج عار عن التأصيل المعرفي، والذوق العلمي.

الملاحظة الثانية: إن القول بأن المنهج التاريخاني (منهج) تجوز لا غير، لأن المناهج في حقيقة أمرها وسائل للبحث عن المعرفة وليست حكما جاهزا، وهذا ما ورد في تعريف عبد الرحمن البدوي لمصطلح المنهج حيث عرفه بقوله: المنهج هو (الطريق المؤدي إلى الكشف عن الحقيقة في العلوم بواسطة طائفة من القواعد التي تهيم على سير العقل وتحدد عملياته حتى يصل إلى نتيجة معلومة)⁽¹⁾ ولو أردنا تطبيق هذا المفهوم الكلي على المنهج التاريخاني، لوجدنا أنه لا يصدق عليه، لأنه ليس بماصدق له كما يقول المنطقة، أي أنه ليس من أفرادهِ وجزئياته، لعدم وجود خصائص المنهج في المنهج التاريخاني.

فمعنى المنهج إذن أنه عبارة عن وسيلة للبحث عن المعرفة كما مر، بينما المنهج التاريخاني عبارة عن حكم جاهز على كل المعارف، فهو يقتضي القول بأن كل العلوم جاءت في سياق تاريخي وأدت وظيفتها ولم يعد لها أي دور، هذا على وجه العموم فإذا جئت لتنزله على علم معين قلت هذا العلم جاء في سياق تاريخي معين وأدى وظيفته التاريخية ولم يعد له أي دور، وإذن ما فائدة البحث وفق هذا المنهج إذا كانت النتيجة واضحة ومحسومة منذ البداية، إن هو إلا عين العيب وإهدار الجهد والوقت، وهذا خلاف معنى المنهج كما مر، إذ لا يحكم على المعرفة، وإنما يساعد على الوصول إليها لا أكثر.

ومن الطرائف التي أذكرها والتي زادت عندي يقينا تهافت المنهج التاريخاني، أنني كنت في ضيافة أحد الأصدقاء، وكان صديق لي يقرأ كتابا لأحد الحداثيين حول تفسير القرآن، فأعجب صاحبي برقة أسلوبه وتنغيم كلماته، وقال لي إنني أقرأ كتابا جميلا، فسألته لمن هو؟ فقال لي لفلان، فقلت له لا تستعجل صديقي، واصل القراءة وستجد أن صاحبنا يحكم على كل التفسيرات أنها جاءت في سياق تاريخي معين وأدت واجبه التاريخي ولم يعد لها في الواقع المعاصرة أية وظيفة، ولذلك فنحن نحتاج إلى قراءة جديدة، وتفسير جديد للقرآن الكريم، يواكب المستجدات والتغيرات، مع العلم أنني لم أقرأ الكتاب ولا رأيت غلافه، وإنما توقعت النتيجة من خلال المقدمة (التاريخانية)، ومر من الزمن دقائق معدودة، وإذا بصاحبي يبتسم، فقلت له ما ذاك؟ فقال لي: ما قلته ها أنا أقرأه بالحرف.

(1) مناهج البحث العلمي، عبد الرحمن بدوي: 5

فهذا يدل على أن الفكر الحدائي يعيش أزمة منهج حقا، مما يجعل منه فكرا هادما لا خادما، وفكرا خارج التاريخ لا داخله.

وإذا كان القول المقاصدي عند المدرسة الحدائية إنما هو نتيجة لمقدمة القول بالتاريخية، وكان المنهج التاريخاني باطلا في ذاته، فإذا كان القول المقاصدي الحدائي باطلا أيضا، لانبنائه على مقدمات باطلة. وإن كنا لا نرى أن بطلان الدليل يستلزم بطلان المدلول، لكن نعكر عليهم بطلب الدليل من جهة أخرى غير القول بالتاريخانية وما أظن أنهم يأتون به.

الملاحظة الثالثة: أن هؤلاء الذين يتحدثون عن علم المقاصد كبديل لعلم الأصول، ويتحدثون عن المصالح وأن الشريعة جاءت للمصالح، لا نكاد نجد لهم نظرية في المقاصد يؤصلون فيها قولهم المقاصدي، ويبينون مفهوم المقاصد، ويقدمون تعريفا للمصالح، ويحددون ضوابطها.

فهذا عبد المجيد الشرفي يرى: ضرورة التخلص من التعلق المرّضي بحرفية النصوص -ولا سيما النص القرآني وإيلاء مقاصد الشريعة المكانة المثلى في سَنِّ التشريعات الوضعية التي تتلاءم وحاجات المجتمع المعاصر، ويرى في سبيل ذلك ضرورة قلب المسلمة التي استقرت في الوجدان الإسلامي من القرن الثاني للهجرة، وإلى الإقرار بأن العبرة ليست بخصوص السبب ولا بعموم اللفظ معا؛ بل في ما وراء السبب الخاص واللفظ المستعمل له يتعين البحث عن الغاية والمقصد، ثم كشف نتيجة ذلك فقال: وفي هذا البحث مجال لاختلاف التأويل بحسب احتياجات الناس واختلاف بيئاتهم وأزمنتهم وثقافتهم.⁽¹⁾

وهذا حسن حنفي يرى أن مصادر التشريع كلها : تقوم على مصدر واحد هو المصلحة باعتبارها المصدر الأول للتشريع؛ فالكتاب يقوم على المصلحة، والسنة أيضا تقوم على المصلحة⁽²⁾، ولذلك : (كما يؤول النقل لصالح العقل في حالة التعارض، كذلك يؤول النقل لصالح المصلحة في حالة التعارض)،⁽³⁾ وفي الوقت ذاته يرى أن (المصلحة أمور إضافية تختلف باختلاف الأفراد والأحوال والظروف، وربما العصور والأزمان)⁽⁴⁾

(1) الإسلام بين الرسالة والتاريخ، عبد المجيد الشرفي: 70

(2) من النص إلى الواقع، حسن حنفي: 488/2 - 489

(3) حصاد الزمن (الإشكالات)، حسن حنفي: 76

(4) من النص إلى الواقع، حسن حنفي: 487/2

فلمست أدري كيف تكون المصلحة إضافية، تختلف باختلاف الأفراد والأحوال والظروف، مما يعني صعوبة تقديرها، وظنيتها وضعفها في نفسها، وفي نفس الوقت تكون المصدر الأول للتشريع وتقدم على النص سواء كان قطعياً أو ظنياً، فلا أرى هذه المتناقضات تجتمع إلا عند حنفي.⁽¹⁾

وأما نصر حامد أبو زيد فإنه يرى أن الفكر الديني يعاني من سيطرة فكرة قداسة النص الديني عليه وأنه يتعامل معه على أنه نص متجاوز لواقعه الذي تشكل فيه، ويرى أن الحل في التخلص من سلطة النص الديني، وإحلال النظرة التاريخية في التعامل مع العقائد والتشريعات التي تضمنها، يمكن من خلال إحلال النظرة المقاصدية في التعامل مع النص الديني، كما فعل عمر بن الخطاب، كما يقول.

ثم تتابعت إشارات الخطاب الحدائي بنظرية المصلحة على أنها هي التي تمثل الأساس والمرجع للتشريع الإسلامي وهي التي يمكن من خلالها الحفاظ على روح الإسلام في عصر الحداثة، التي من خلالها يمكن للمجتهدين أن يقوموا بنسخ ما فُقدت مصلحته، ويمكنهم من خلاله التخلص من سلطة النص الديني كما يقولون ويسيحون أحراراً في كيان التشريع الإسلامي ليغيروا من معالم خريطته بناء على ما يرونه مصلحة.⁽²⁾

وليت شعري كيف أن المصلحة عندهم هي كل شيء، وهي البديل للنظر الأصولي التقليدي الرجعاني المتخلف كما يزعمون، ومع كل ذلك لا نظفر حتى ببحث جاد، يضبط قولهم في المقاصد والمصالح، حتى نحاكمهم إليه، ونعرف عن أي معنى للمصالح يتحدثون؟!

الملاحظة الرابعة: أنه قول لا يتصور، وذلك بأن القول بفصل المقاصد عن الأصول، بل وعن العلوم كلها، يفضي إلى القول بالقراءة المفتوحة أو (اللانهاية) للنص الشرعي، وهي شيء لا يتصور، لأنه يؤدي إلى التناقض والمحال، وذلك لأن تنزيل قراءة مفتوحة على حقل معرفي يهتم باستنباط الأحكام الفقهية المفيدة للعمل، من شأنه أن يؤدي إلى التهاجر والفوضى.

(1) أما المصلحة عند الأصوليين والمقاصديين، خاصة عند أبي إسحاق الشاطبي فلا يمكن أن يرد عليها هذا الاعتراض لأنه قد سبق معنا في مفهوم المصلحة عند الشاطبي أن من أخص خصائصها العموم والقطع، الذي يجعلها منطبقة على عموم المكلفين من غير شذوذ، كما يجعلها في توافق تام مع نصوص الشريعة وقواعدها، لأنها إنما اكتسبت عمومها من نصوص الشرع.

(2) التداول الحدائي لنظرية المقاصد دراسة نقدية سلطان لعميري، مجلة البيان، العدد 293

إن القول بالقراءة المفتوحة أو المتعددة للنص الشرعي معناه أن كل الاجتهادات صحيحة، وكل التأويلات مقبولة، وكل تأويل هو صحيح في ذاته، وقابل للتأويل، وتأويل التأويل أيضا قابل للتأويل، إلى ما لا يتناهى من التأويلات المفتوحة، وهو عين العبث كما ترى، وهذا إن صح في والفكرانيات التي لا تنزل إلا في الأذهان، لا يصح في الشرعيات التي تنزل في الواقع والأعيان.

ولنقدم مثالا بسيطا يتضح به المقال، فهب أن أحدهم تأول نصا، وتوصل إلى حكم شرعي وهو الإباحة، ثم جاء آخر فتأول نفس النص الشرعي فرأى أنه يفيد الوجوب، ووضح ما بين الوجوب والإباحة من التناقض، فلو قلنا إن القراءتين معا صحيحتان، وفرضنا أن هؤلاء المتأولين هما بمثابة المجتهد للمقلد، فكيف يمكن للمقلد هنا أن يجمع بين الإباحة التي تقتضي التخيير بين الفعل والترك، والوجوب الذي يقتضي إلزامية الفعل؟ إن هو إلا عين المحال، والتكليف بما لا يطاق، وإن قلنا بالتخيير كان هوى، والشرعية جاءت لتخرج المكلف عن داعية هواه حتى يكون عبدا لله⁽¹⁾، وإن قلنا بالترجيح فذلك هو ما قاله العلماء بالأصول، وليس يرضاه أصحاب القراءة المفتوحة لأنه قول سلطوي، يتسلط على حرية الفهم والتأويل حسب زعمهم؛ لأنهم يؤلهون قارئ النص، ويقتلون صاحب النص، بحيث لا سلطة له على النص وإن كان هو المنشئ له في الأصل، وهذا ما أسقطوه بمنهج رياضي على دراسة نصوص الوحي الشريفة، المنزهة عن هذا الاسقاط المشين.

إن القراءة المفتوحة للنص الشرعي التي جاءت بها المدرسة الحداثية، أغفلت جانبا مهما أوقعها في التناقض، وهو أن هذه الشريعة جاءت للتعبد والامتثال⁽²⁾، أي جاءت لتكون منهج حياة، وإذا كان الأمر كذلك وأطلقنا القول بالقراءة المتعددة والمفتوحة فلا جرم أننا سنقع في التناقض والمحال عندما نريد تنزيلها على واقع المكلفين.

ولعل الفيلسوف طه عبد الرحمن قد كشف عن سبب تمهافت أقوال الفكر الحداثي وذلك أنهم توسلوا بآليات لدراسة التراث لا تتجانس وطبيعة التراث، وقرر قاعدة في هذا السياق وهي ضرورة تجانس المنهج مع الموضوع.⁽³⁾

(1) ن. م: 289/2

(2) ن. نفسه

(3) يقول طه عبد الرحمن منتقدا تباين المنهج مع الموضوع عند المدرسة الحداثية (ولما كان هؤلاء اختاروا النظر في مضامين التراث، وتركوا النظر في آلياته الأصلية إن اختيارا أو قصورا، فقد لزمهم التوسل بآليات معينة - مفاهيم أو قواعد أو مناهج - لإنجاز بحوثهم

وبما أن القراءة المفتوحة، أو التأويلية، للنص الشرعي أو ما يسمى بالهرمنيوطيقا⁽¹⁾ عبارة عن منهج دخیل مستورد، لا يتجانس مع طبيعة التراث الإسلامي فلا جرم أنه سيؤدي إلى نتائج كارثية لا يقبلها عقل. وكل هذا من أجل نزع طابع القداسة عن النص الشرعي سواء كان كتاباً أو سنة، وإقرار الفوضى في التفسير، ولا نهائية المعنى.

وأخيراً لم يبق إلا أن نقول إن فصل المقاصد عن الأصول بالمعنى الذي يتحدث عنه هؤلاء الحداثيون، لا أساس له من العلم في شيء، وأن فساد نتائجه مبني على فساد مقدماته، وأنهم لم يأتوا بطائل، ولم يحرروا علماً يناهض ما حرره الفحول من الأصوليين والمقاصديين، فلا هم سكتوا، ولا هم جاؤوا بشيء يحمدون عليه.

الواقفة عند المضامين، فلا يخلو الأمر إذ ذاك من الاحتمالين: إما أن هذه الآليات المتوصل بها هي من جنس الآليات الأصلية البانية للمضامين التراثية، وإما أنها ليست من جنسها، وإنما مستمدة من مجالات ثقافية أخرى غير التراث الإسلامي العربي.

أما الاحتمال الأول، فيكاد يكون متعذراً، لأن الآليات المنتجة للنص التراثي ما زالت غير مدروسة ولا معروفة، إذ ظلت إلى وقتنا هذا خارجة عن مجال اهتمام واشتغال الباحثين في التراث، فانتهى بذلك حصول القدرة لهم على التوصل بها. فلا يبقى إذن إلا الاحتمال الثاني وهو أنهم نظروا في المضامين التراثية بوسائل مغايرة تزيد أو تنقص، وعلى هذا وجب التعرف على هذه الوسائل المنقولة، وتبين وجوه استعمالها في مجال تطبيقها الجديد، وتتبع هذا الاستعمال في المضامين التراثية، فلنسم هذه الآليات المنقولة ب(الآليات الاستهلاكية) أو (الآليات الفرعية) أو (الآليات الفوقية). (تجديد المنهج في تقويم التراث: 24)

وأما في كتابه (في أصول الحوار) فقد قال عن شرط المجانسة (والمقصود أن يكون المنهج من جنس الموضوع متى أراد المتوصل به الظفر بالآليات الداخلية التي يتحدد بها الموضوع، مع العلم بأن الوقوف على هذه الآليات هو الذي يؤهل صاحبه لتمام المعرفة بالموضوع الذي ينظر فيه، فعلى سبيل المثال، الموضوع التاريخي لا يناسبه إلا المنهج التاريخي، والموضوع المنطقي لا يناسبه إلا المنهج المنطقي؛ ولقد سبق على غالب الدراسات العربية للتراث الإسلامي الإخلال بهذا الشرط، إذ كانت تتناول مختلف أقسامه وجوانبه بمنهج ليست من جنسها، والغالب في المناهج المستعملة فيها أن تكون تاريخية أو سياسية؛ فعلى هذا، لم يكن بمقدور النتائج المحصلة بواسطتها أن تكشف من هذا التراث إلا عن صفحات خارجية أو عارضة لا تفيد أبداً في تحصيل الآليات المنتجة له، فليس يصح أنك إذا اطلعت على الأحداث التاريخية والأسباب السياسية التي صاحبت وضع معرفة من المعارف تكون قد أحطت حقيقة بأسرار وضع هذه المعرفة حتى تضاهي فيها أهلها). (في أصول الحوار وتجديد علم الكلام: 23)

(1) لقطب الريحوني كتاب جيد في موضوع (النص القرآني من تهافت القراءة إلى أفق التدبر)، ناقش فيه تهافت القراءات الحداثية، حيث ناقش محمد أركون كنموذج في القراء التاريخية، وناصر حامد أبو زيد كنموذج في القراء الهرمنيوطيقية، ومحمد شحرور كنموذج في القراء اللغوية التشطيرية، وأمنة ودود كنموذج في القراء النسوية. (ن فهرس الكتاب: 569).

في المبحث الثاني من الفصل الثالث المخصص للقراءة الهرمنيوطيقية، الذي ناقش فيه تهافت نصر حامد أبو زيد تعرض أولاً لتعريف الهرمنيوطيقا، وسياقها التاريخي، معتبراً إياها منهجاً في التأويل والتفسير إلا أن مفهومها قد تعرض للتغيير عبر التاريخ، ثم تعرض لذكر مقومات التأويل الهرمنيوطيقي وذكر منه سبع مقومات تشكل أسسه وجوهره وهي: (انتفاء البراءة في القراءة، موت المؤلف وتأليه القارئ، وهم القصدي، لا نهائية المعنى وصراع التأويلات، التناس، والفجوات البيضاء، والرمزية المطلقة) ن. النص القرآني من تهافت القراءة إلى أفق التدبر: 264-269

هذا عن آراء الباحثين ما بعد الطاهر ابن عاشور وأما الشاطبي فله رأي آخر في موضوع النسبة، قد يبدو للبعض غريبا لعدم شهرته بين الباحثين، ولكن نصوص وواقع الكتابة في المقاصد عند الشاطبي تؤكد، ولذلك ندعو القارئ أن يستصحب معنا مفهوم المقاصد عند الشاطبي كما سبق بيانه دون غيره حتى يمكنه من استيعاب رأي الشاطبي في الموضوع بشكل واضح.

المبحث الثاني: نسبة المقاصد إلى الأصول عند أبي إسحاق الشاطبي:

ننطلق من خلاصة هي دعوى بالنسبة للقارئ، ونتيجة استقرائية بالنسبة لنا، وهي أن نسبة علم المقاصد إلى علم الأصول عند أبي إسحاق الشاطبي هي العموم والخصوص المطلق، بحيث يكون علم المقاصد هو الأعم، وعلم الأصول هو الأخص، وهذا يعني أن نسبة المقاصد إلى الأصول عنده هي عكس منظور المدرسة الأصولية تماما، وهذا يعني أن علم المقاصد قبل أن يصبح أعم من علم الأصول لا بد أن يستقل أولا ثم يكون أعم ثانيا. فلنأت بمطلبين تحت هذا المبحث ندلل في الأول على أن علم المقاصد علم مستقل عند الشاطبي، وفي الثاني على أن علم المقاصد أعم من علم الأصول.

المطلب الأول: في التدليل على استقلالية علم المقاصد عن علم الأصول عند الشاطبي:

يمكن أن نلخص أدلة استقلالية المقاصد عن الأصول عند الشاطبي فيما يلي:

أولاً: على مستوى التأليف: فقد خصص رحمه الله كتاباً مستقلاً للمقاصد سماه بكتاب (المقاصد) بمقدمة وخاتمة، وهذا الأمر يكاد يكون غائبا عند المتقدمين اللهم إلا محاولة الإمام العز بن عبد السلام في المصالح والمفاسد لا في علم المقاصد بجميع مسائله وقضاياها.

ثانياً: أنه حصر موضوع هذا الفن بطريقة منطقية عبقرية، وهي مقاصد الشارع ومقاصد المكلف، كما سبق بيانه، قال ابن خلدون في خاتمة مقدمته: (فليس على مستنبط الفن إحصاء مسائله وإنما عليه تعيين موضوع العلم وتنويع فصوله وما يتكلم فيه، والمتأخرون يلحقون المسائل من بعده شيئاً فشيئاً إلى أن يكمل العلم)⁽¹⁾

والشاطبي رحمه الله قد ذهب إلى أبعد من ذلك حيث إنه حدد موضوعه، وأرسى مسائله، ونوع فصوله، وجعل له مقدمة وخاتمة.

(1) المقدمة: 690

ثالثاً: أن الشروط العلمية للعلم قد تحققت في علم المقاصد عند الشاطبي أما مبادئه، فلا بد لمعرفتها من قراءة هذه الرسالة من أولها إلى آخرها، وأما مصطلحاته فقد جاء معنا منها الشيء الكثير وهو قليل بالنسبة لما تضمن في تراث الشاطبي.

وأما قواعده فقد أحصى منها أستاذنا الدكتور أحمد الريوسني ما يزيد على خمسين قاعدة في نظريته، وأما الدكتور الكيلاني فقد ألف كتاباً خاصاً في قواعد المقاصد عند الشاطبي.

وأما المنهج المقاصدي، فأحسب أن قراءة نظرية المقاصد لأستاذنا الدكتور أحمد الريوسني كافية لبيان وجود منهج مقاصدي دقيق قد تأصل في تراث الشاطبي بنظر عميق.

رابعاً: أن مبادئ علم المقاصد وهي في متن هذه الرسالة مبسطة، تختلف عن مبادئ علم الأصول فالحقيقة والماهية ليست هي الحقيقة والماهية، والموضوع ليس هو الموضوع، والمسائل ليست هي المسائل، والغايات ليست هي الغايات، وإن اشتركا في إفادة الفقه. وهكذا إلى باقي المبادئ. ولنقدم مقارنة مختصرة مقتضبة تبين تباين مبادئ علم المقاصد عن مبادئ علم الأصول مقتصرين على المبادئ الذاتية التي تشكل أركان العلم دون العرضية منها في الجدول الآتي:

المبادئ	مبادئ علم الأصول	مبادئ علم المقاصد
الاسم	علم أصول الفقه	علم المقاصد
الحد	الأدلة والقواعد التي يستطيع من خلالها الفقيه استنباط الأحكام الشرعية العملية المكتسبة من أدلتها التفصيلية.	أصول كلية تقوم على اعتبار مقاصد الشارع في نيات المكلفين وأعمالهم والحكم عليها صحة أو بطلانها.
الموضوع	الأدلة من حيث هي أداة للاستنباط والأحكام من حيث هي ثمرة الاستنباط.	قصد الشارع وقصد المكلف.
المادة	الكتاب والسنة والفقه والكلام بمنهج الاستقراء.	الكتاب والسنة والكلام والفقه والمنطق بمنهج الاستقراء المعنوي.
الواضع	محمد بن إدريس الشافعي	أبو إسحاق الشاطبي

الغاية	استنباط الأحكام الشرعية.	استنباط الأحكام الشرعية و الإصلاح.
قواعده	القاعدة الأصولية: أمر كلي يتوصل به الفقيه إلى استنباط الأحكام الشرعية من أدلتها التفصيلية.	القاعدة المقصدية: ما يعبر عن معنى عام مستفاد من أدلة الشريعة المختلفة، اتجهت إرادة الشارع إلى إقامته من خلال ما بني عليه من أحكام. ⁽¹⁾

وإذا نجزلنا القول في النقطة الأولى المتعلقة بالاستقلالية، ننعطف عنها إلى النقطة الثانية وهي

في:

المطلب الثاني: في بيان أن النسبة بين المقاصد والأصول عند الشاطبي هي العموم والخصوص المطلق

وفي بيان هذه النقطة لا بد أن نميز بين أمرين:

الأمر الأول: نسبة المقاصد إلى الأصول تاريخياً

الأمر الثاني: نسبة المقاصد إلى الأصول في نفس الأمر عند الشاطبي

والفرق بين الأمر الأول والأمر الثاني هو أننا إذا نظرنا إلى علاقة المقاصد بالأصول على مستوى تاريخ العلمين معاً أي تاريخ التدوين، نجد أن ظهور علم الأصول كان هو الأسبق، وأما ظهور علم المقاصد فلم يكن إلا في وقت متأخر عن الأصول، وبدأت إرهاصاته الأولى في مباحث علم الأصول خاصة المناسبة في دليل القياس، والشاطبي نفسه قد أشار إلى أن من طرق الكشف عن المقاصد مسالك التعليل، فإذاً يكون القياس هو رحم علم المقاصد في إرهاصاته الأولى.

وأما في نفس الأمر أي بما هو مدون في تراث الشاطبي خاصة، فإننا نجد أن علم المقاصد أعم من علم الأصول، والأصول أخص منه.

(1) قواعد المقاصد عند الشاطبي، الكيلاني: 55

وعلى العموم إذا نظرنا إلى علم المقاصد باعتباره قد خرج من رحم القياس، خاصة مسالك التعليل المناسب والشبهي كما مربيانه في استمداد العلم، فإننا نتحدث عن الإرهاصات الأولى لعلم المقاصد، أي عن تاريخه.

وإذا نظرنا إليه باعتباره علما مدونا في تراث الشاطبي خاصة، فإننا نجده أعم من علم الأصول وإليك بعضا من الأدلة على هذا:

أولا: ذهب الشاطبي في المقدمة الأولى من مقدماته في كتاب الموافقات إلى (أن أصول الفقه في الدين قطعية لا ظنية، والدليل على ذلك أنها راجعة إلى كليات الشريعة، وما كان كذلك؛ فهو قطعي)⁽¹⁾ والمقصود عنده بالكليات هنا (الضروريات والحاجيات والتحسينيات) قال في الموافقات: (وأعني بالكليات؛ الضروريات والحاجيات والتحسينيات)⁽²⁾

فكون أصول الفقه قطعية، وسبب اتسامها بالقطع لأنها راجعة إلى الكليات الثلاث؛ أي إلى مقاصد الشريعة، فإذا أصول الفقه إنما تستمد قطعيها من المقاصد، فإذا هي محكومة بمقاصد الشريعة، ومقاصد الشريعة هي الحاكمة.

ثانيا: أن الشاطبي يسمي الكليات المقاصدية الثلاث بأصول أصول الشريعة، وهاك نصه الذي يقول فيه: (كون الشارع قاصدا للمحافظة على القواعد الثلاث: الضرورية، والحاجية والتحسينية، لا بد عليه من دليل يستند إليه، والمستند إليه في ذلك، إما أن يكون دليلا ظنيا أو قطعيا، وكونه ظنيا باطل، مع أنه أصل من أصول الشريعة، بل هو أصل أصولها)⁽³⁾ فهذا نص واضح يطلق فيه الشاطبي على الكليات الثلاث أصول أصول الشريعة.

وإذا كان الإمام الغزالي يرى أن (العلم الكلي من العلوم الدينية هو الكلام وسائر العلوم من الفقه وأصوله والحديث والتفسير علوم جزئية، لأن المفسر لا ينظر إلا في معنى الكتاب خاصة والمحدث لا ينظر إلا في طريق ثبوت الحديث خاصة، والفقيه لا ينظر إلا في أحكام أفعال المكلفين خاصة، والأصولي لا ينظر إلا في أدلة الأحكام الشرعية خاصة والمتكلم هو الذي ينظر في أعم الأشياء وهو

(1) م: 18/1

(2) م: 20/1

(3) م: 79/2

الموجود (...) فإذا الكلام هو المتكفل بإثبات مبادئ العلوم الدينية كلها، فهي جزئية بالإضافة إلى الكلام، فالكلام هو العلم الأعلى في الرتبة إذ منه النزول إلى هذه الجزئيات¹ فإن الشاطبي يعتبر العلم الكلي هو (علم المقاصد)، وليس (علم الكلام)، وأن باقي العلوم الأخرى بالنسبة له علوم جزئية، وإليك ما يثبت ذلك من نصوصه، فقد كتب يقول: (المراتب الثلاث من الضروريات والحاجيات والتحسينات (...)) كليات تقضي على كل جزئي تحتها وسواء علينا أكان جزئيا إضافيا أم حقيقيا؛ إذ ليس فوق هذه الكليات كلي تنتهي إليه، بل هي أصول الشريعة⁽²⁾

ومعلوم أن أصول الفقه جزء من أصول الشريعة، وأصول الشريعة كثيرة، وإذا كانت المقاصد الثلاث أصول الأصول كلها، فإذا هي أصول لأصول الفقه نفسه، ولذلك استمد منها قطعيتها كما مر معنا، وقد تقرر في المعقولات أن أصل الشيء أعم من الشيء لأنه أصل له ولغيره، فهو بالنسبة له جنس وهو نوع داخل الجنس، والجنس أعم من النوع بإجماع المناطق. فإذا مقاصد الشريعة الضرورية والحاجية والتحسينية أعم من أصول الفقه، ونص الشاطبي واضح الدلالة لا يقبل تأويلا.

وكأنني بهذا النص جاء في مقابلة نص الغزالي السابق، ليعيد لعلم المقاصد ما استلبه منه علم الكلام برهنة من الزمن، إذ إن نصه واضح وضوح نص الغزالي، وهذا يدل على أن الكليات المقاصدية عند الشاطبي تعتبر جنس الأجناس بتعبير المناطقة الذي لا جنس فوقه، يدل على ذلك قوله: (إذ ليس فوق هذه الكليات كلي تنتهي إليه) وواضح من السياق ماذا يعني بالكليات.

وبهذا تكون العلوم الشرعية بما فيها علم الكلام ترجع إلى علم المقاصد؛ إذ المقاصد هي الحاكمة على كل العلوم، فالمقاصد نستحسن الكلام إذا كان فيه فائدة، ونستقبحه إذا خرج عن مقصوده الذي هو إيراد الأدلة اليقينية للدفاع على صحة العقائد الدينية، وبالمقاصد نقدم نصا على نص، ونقدم الاستحسان على القياس، ونفتح الذرائع ونسدها.

فإذا كانت العلوم الشرعية الجزئية في نظر الغزالي، ترجع إلى علم (الكلام) لتأخذ منه مقدمات مسلمة لتبني عليها مسائلها ومباحثها، فإنها ترجع عند الشاطبي إلى (المقاصد) لتأخذ مشروعيتها ذلك قبل أن ترجع إلى علم الكلام، إذ قد يتصور الاستغناء عن علم الكلام إذا لم تعد الحاجة ماسة إليه،

(1) المستصفي: 1/6-7

(2) م: 17/3

بينما لا يمكن الاستغناء عن علم المقاصد أبدا. لا يقال إن علم الكلام موضوعه المسائل العقدية القطعية التي هي أساس كل شيء، لأننا نقول: بل المقاصد أوسع موضوعا من علم الكلام، أليس حفظ الدين يأتي على رأس الكليات المقاصدية الضرورية، فهل يتصور وجود دين من غير عقيدة صحيحة سليمة نقية؟

ولا يقال أيضا: لقد سبق حديثكم عن مادة علم المقاصد، وذكرتم أن علم الكلام وأصول الفقه من المبادئ الذاتية، وأنتم ههنا تكرون على ما أصلمتموه بالإبطال باعتباركم علم المقاصد أعم. لأننا نقول: ليس هذا اعتبارنا وإنما فهمنا لاعتبار الشاطبي هذا أولا، ثم ثانيا إن كون علم الكلام وأصول الفقه أحد مواد استمداد علم المقاصد لا يستلزم عمومها وخصوص المقاصد، وبيان ذلك أن ما جعل من هذين العلمين مادة لعلم المقاصد هو السبق التاريخي لا غير، وإلا فإن علم المقاصد من حيث وجوده القوة، كان أسبق من علم الكلام والأصول، وإن سبقه من حيث الفعل، إذ التشريع كله إنما هو لتحقيق مراد الشارع؛ والفقيه حينما يستنبط الأحكام أو ينزلها على واقع المكلفين إنما ينشد قصد الشارع من تحقيق المصالح ودرء المفاسد، فهو قبل أن يستنتج الحكم يستحضر مقصود الشارع، والمتكلم من حيث متكلم، والمحدث من حيث هو محدث، والمفسر من حيث هو مفسر، كل هؤلاء إنما يحومون حول قصد الشارع في حفظ الدين ودوام الشريعة. قال الشاطبي رحمه الله: (تكاليف الشريعة ترجع إلى حفظ مقاصدها في الخلق، وهذه المقاصد لا تعدو ثلاثة أقسام: أحدها أن تكون ضرورية، والثاني أن تكون حاجية، والثالث أن تكون تحسينية)¹

وبهذا رجعت كل العلوم إلى العلم الأعم وهو علم المقاصد بل إن كل أنواع المقاصد ترجع إلى القصد الابتدائي الكلي الحاكم.

ثالثا: إذا كان حضور المادة المقاصدية عند الأصوليين حضورا محتشما بالمقارنة مع المادة الأصولية، تابعا لها محكوما بها، كما وكيفا، فإن العكس تماما هو الحاصل مع الشاطبي كما وكيفا، فمن حيث الكم فإن الشاطبي خصص للمادة المقاصدية كتابا ضخما بأكمله، وأما كيف فقد جعل المادة المقاصدية هي الحاكمة على كل مباحث الأصول موجهة له، سارية فيه سريان الدم في العروق والسمن في اللبن، وهذا ما بيناه بقولنا في مبدئ (الغاية) أن الشاطبي، كتب المقاصد في سياقين، سياق

¹ م: 2/17

ذاتي أصيل، كان الغرض منه عرض نظرية المقاصد مفصلة المسائل محررة الفصول، وهو الذي جاء في كتاب المقاصد.

وأما السياق الثاني فهو سياق عرضي كان الغرض منه توجيه المقدمات مع باقي الكتب (الأحكام، الأدلة، والاجتهاد) من خلال مقاصد الشريعة وقواعدها.

ففيما يخص مقدمات الكتاب فإن التوجيه المقاصدي وحاكميته وهيمنته كان واضحاً وبقوة في المقدمة الأولى التي قرر فيها (أن أصول الفقه قطيعة لا ظنية)⁽¹⁾ وقد سبقت الإشارة إليها.

وأما توجيه المادة المقاصدية لكتاب الأحكام فقد مر بيانه في غاية الفن، وكيف أثرت مقاصد الشريعة في المباح من حيث الكلية والجزئية، بحيث تعتريه الأحكام البواقي من ندب ووجوب، وكراهة وتحريم، بحسب ما يفضي إليه من المصالح والمفاسد.

وأما توجيه المادة المقاصدية لكتاب الأدلة، فإننا نجد ذلك واضحاً ونحن نقرأ أول مسألة من مسائل الأمر والمنهي حيث يقول في مطلعها (الأمر والمنهي يستلزم طلباً وإرادة من الأمر؛ فالأمر يتضمن طلب المأمور به وإرادة إيقاعه، والمنهي يتضمن طلباً لترك المنهي عنه وإرادة لعدم إيقاعه، ومع هذا؛ ففعل المأمور به وترك المنهي عنه يتضمنان أو يستلزمان إرادة، بها يقع الفعل أو الترك أو لا يقع)⁽²⁾ ثم شرع يبرهن على نتائج الكلية، ويبين أن الأمر يستلزم قصد الشارع إلى وقوع المأمور به، كما أن المنهي يستلزم قصد الشارع عدم وقوع المنهي عنه، مما يبين بوضوح حضور المادة المقاصدية وحاكميتها على المادة الأصولية.

وأما في كتاب الاجتهاد، فقد سبق الحديث عنه بما فيه غنية، وقد رأينا كيف أن الشاطبي أقر التعريف الأصولي للاجتهاد، ثم إنه إلى جانب كل ذلك لم يكتف به، بل أضاف إليه تعريفاً مقاصدياً يوجهه ويسدده، ويكون الحاكم عليه، وهو الذي قال عنه: (استفراغ الوسع، وإبلاغ الجهد؛ في طلب مقصد الشارع المتحد)⁽³⁾

(1) م: 17/1

(2) م: 370/3

(3) م: 72/5

وكل هذا يحتم علينا القول بأن النسبة بين المقاصد والأصول عند الأصوليين هي عكس النسبة تماماً عند الشاطبي.

رابعاً: أن الشاطبي حينما تحدث عن شروط الاجتهاد جمعها في شرطين وهما: (أحدها فهم مقاصد الشريعة على كمالها، والثاني التمكن من الفهم بناء على فهمه فيها)¹

أما الشرط الأول فهو واضح، وأما الثاني فقد قال موضحاً حدوده: (وأما الثاني: فهو كالخادم للأول؛ فإن التمكن من ذلك إنما هو بواسطة معارف محتاج إليها في فهم الشريعة أولاً، ومن هنا كان خادماً للأول (...)) وإنما كان الأول هو السبب في بلوغ هذه المرتبة؛ لأنه المقصود والثاني وسيلة²

فالشرط الأول المتعلق بالمعرفة المقاصدية مستقل بذاته، وأما الشرط الثاني الجامع لكل ما اشترطه الأصوليون من المعرفة بالعربية والأصول والتفسير والقراءات، وغيرها من الشروط، والتي جمعها في قوله: (التمكن من الاستنباط)، يرجع إلى الشرط الأول إذ هو كالوسيلة بالنسبة للأول، وذلك بأن هذا الاستنباط إنما يكون بناء (على فهمه فيها) أي فهم المجتهد في مقاصد الشريعة، فدل ذلك على عموم مقاصد الشريعة وشمولها لأصول الفقه ذاته، وحاكميتها عليه.

خامساً: أن موضوع علم المقاصد أوسع من موضوع أصول الفقه، بحيث يشمل موضوع أصول الفقه وزيادة، وذلك لأنه يجمع بين (قصد الشارع وقصد المكلف) ولا يعني هذا الجمع سوى اعتبار قصد الشارع للحكم به على قصد المكلف، ومن هذه الجهة يشارك أصول الفقه في إفادة الفقه، والحكم على نيات المكلفين وأعمالهم صحة وبطلاناً، وفق ما تقتضيه الأحكام الشرعية، من إباحة أو ندب أو وجوب أو كراهة أو تحريم، بحسب ترتيبها في السلم المقاصد (ضروريات أم حاجيات أم تحسينيات) وبحسب تعلقها من حيث الحفظ بجهة الوجود أو العدم.

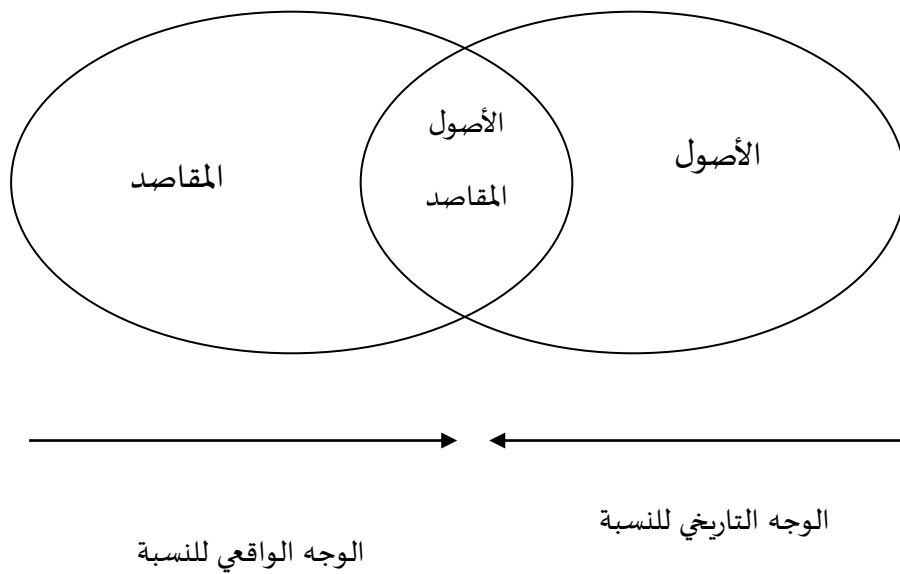
إلى جانب الوظيفة التشريعية فإن علم المقاصد مستقل بوظائف أخرى تحدثنا عنها في غاية هذا الفن، كتجديد علم أصول الفقه، وتقليل الخلاف، وتوجيه التصوف والسلوك، ومحاربة الأمراض الاجتماعية كالبدع، وهي ما لخصناها في مقصد (الإصلاح) مما يعني أن أصول الفقه من عوارض علم

(1) م: 42/5

² م: 44/5

المقاصد، وأن علم المقاصد أوعب من علم الأصول، إذ هو يشارك علم الأصول في وظيفته، ولا يشاركه علم الأصول في بعض وظائفه.

وعلى العموم فإن الأدلة على عموم المقاصد وخصوص الأصول عند الشاطبي كثيرة، بعضها نقرؤه في عباراته ونصوصه، وهي نصوص صريحة وواضحة، لكن يبقى الدليل الأقوى هو ما نلاحظه من حضور المادة المقاصد أضعاف أضعاف حضور المادة الأصولية، وهو عكس ما كان عليه الأمر عند الأصوليين.



شكل توضيحي

وبفراغنا من النسبة نكون قد أتينا على جميع المبادئ العشرة لعلم المقاصد، ولم يبق من إلا دور الخاتمة نلخص فيها أهم النتائج والثمرات المقتطفة.

خاتمة:

وبعد؛ ها قد رأيت أن المبادئ العشرة لعلم المقاصد قد تأصلت عند أبي إسحاق الشاطبي رحمه الله تعالى، بشكل دقيق، وقد رأيت على كل مبدأ دليلاً وشاهداً، من نصوصه وأقواله، وکلياته وقواعده، حتى لم يعد يمنعنا من القول إنه واضح علم المقاصد، وحاصر موضوعه، ومفصل مسأله، ومنوع فصوله، ومقعد قواعده، ومرسي كلياته. وعلى العموم فلكل مجهود ثماره ونتائجه، على قدر حجمه ونوعه، أو قل كمه وكيفه، وهذه الدراسة أيضاً كان لها فوائدها وثمراتها نلخصها أهمها فيما يلي:

- 1- تتنوع مصادر استمداد علم المقاصد عند الشاطبي بين مواد ذاتية صلبية وأخرى ملحية عرضية، يأتي في مقدمة المواد الصلبية (القرآن والسنة بمنهج الاستقراء المعنوي القائم على تتبع المعاني بتوظيف لسان العرب والتفسير)، ثم علم الكلام، ثم الفقه أصوله، ويأتي على رأس المواد الملحية المنطق كمادة تكميلية تحسينية.
- 2- ينبغي أن ننبه إلى الفرق بين استمداد الشاطبي للمقاصد، واستمداد الأصوليين لها، فبينما اعتمد الأصوليون القياس بالمناسبة والشبه كمسلك أصلي في استمداد علم المقاصد (الضروريات والحاجيات والتحسينيات)، اعتمد الشاطبي نصوص القرآن والسنة مباشرة لاستمداد علم المقاصد كمسلك أصلي.
- 3- إن اعتماد الشاطبي على المادة الفقهية كان أضعاف اعتماده على المادة الأصولية، في استمداد المقاصد الشرعية، دون أن ننكر أن المادة الأصولية مادة صلبية، غير أن قوة وجودها في استمداد علم المقاصد، لا ترقى إلى قوة المادة الفقهية، واستقراء النصوص الفقهية مقارنة بالنصوص الأصولية في كتاب المقاصد كاف لاستنتاج هذه النتيجة.
- 4- واضح علم المقاصد هو أبو إسحاق الشاطبي دون غيره ممن سبقه أو جاء بعده.
- 5- إن موضوع هذا الفن هو (قصد الشارع وقصد المكلف)، وعليه فالبحث في علم المقاصد، ينبغي أن يكون بحثاً في الطرفين معاً، دون الاقتصار على طرف واحد من الموضوع.
- 6- تعتبر المصلحة خاصة القصد الابتدائي، ولذلك كان حديث الشاطبي عن المصالح ضمن هذا القسم، بينما تعتبر عربية الشريعة وأميتها خاصة القصد الإلهامي، كما يعتبر رفع المشقة خاصة القصد التكليفي، وأما القصد التعبدية أو الامتثالي فهو ما كان على وفق المقاصد الأصلية أو التابعة.

7- إن مفهوم المقاصد عند الشاطبي يختلف اختلافا كبيرا عن مفهومه عند المعاصرين، وذلك لأنه لا يدخل في مفهوم المقاصد إلا ما جمع شرط القطعية والكلية، والتي ترجع إلى خواص ثلاث، وهي الاطراد والثبات والحاكمية، وعليه تكون المقاصد الخاصة والجزئية غير داخلية في علم المقاصد الذي أسس له الشاطبي.

8- إن المقاصد عند الشاطبي هي عبارة عن نظرية مؤلفة من مقاصد الشارع ومقاصد المكلف، الغرض منها اعتبار مقاصد الشارع والحكم بها على مقاصد المكلف.

9- يعتبر الإصلاح الغاية الأسى للمقاصد عند الشاطبي، وقد تجلى عنده بشكل واضح في تجديد أصول الفقه ومباحثه من خلال النظر المقاصدي، وأما عمليا وواقعيا، فقد تجلى من خلال محاربته للبدع من خلال المدخل المقاصدي، ومن خلال التوجيه المقاصدي للفتاوي، وكذا من خلال تأسيس قواعد شرعية تربوية للتصوف.

10- النسبة بين المقاصد والأصول عند الشاطبي هي العموم والخصوص المطلق، بحيث تكون المقاصد هي الأعم والأصول هي الأخص.

وقبل أن ألو عنان الكلام عن هذه الفوائد والثمرات المختصرة، ضمن هذه الخاتمة التي تعتبر نهاية البحث وغايته، كما تعتبر في نالوقت ذاته بداية واستشرافا لبحوث أخرى، نقترح بعض الإشكالات التي نرى أنها جديرة بالبحث، كما أنها في نفس الوقت تعتبر ثمرات لهذا المجهود:

- تطوير البحث في المبادئ العشرة لعلم المقاصد، وذلك باستقراء جهود المعاصرين، وإضافتها إلى جهود الشاطبي، في كل مبدأ على حدة، شريطة التقيد بخصائص علم المقاصد عند واضعه، ولذلك فإن هذا العمل يقتضي سبرا وتقسيما، ونخلا وتنقيحا، لجهود المعاصرين وإضافتها إلى جهود الشاطبي، ومن ثم تطوير البحث في هذا الفن.

- مادة استمداد علم المقاصد تحتاج إلى مزيد من البحث والدراسة، وفي ذلك تطوير للبحث المقاصدي، وقد رأينا أن مادة استمداد علم المقاصد تتميز عن باقي مواد استمداد العلوم الأخرى، وما ذكرناه في البحث لا يعدو أن يكون نقطة انطلاق إن صح التعبير.

- تطوير البحث في مبدأ النسبة، بحيث لا تقتصر على علاقة المقاصد بالأصول، موسعين دائرة النسبة، لتشمل علاقة المقاصد بالعقيدة، والتفسير، وعلوم القرآن وعلوم الحديث، والفقه، أو قل علاقة المقاصد بالعلوم الشرعية، مع التفصيل الدقيق، والتمثيل الكافي.

وأخيرا إن كان من نتيجة أدخرها لخصوص نفسي، وأعتز بها إذا خلوت إلى نظري وحدسي، هي شعوري أنني بدأت أتعلم. فالحمد لله وكفى وسلام على عباده الذين اصطفى.

فهرس المصادر والمراجع

• القرآن الكريم برواية ورش عن نافع من طريق الأزرق.

○ أولا الكتب والمؤلفات

(حرف الألف)

- أبجد العلوم، لأبي الطيب محمد صديق خان بن حسن بن علي ابن لطف الله الحسيني البخاري القنّوجي. الناشر: دار ابن حزم. الطبعة الأولى 1423 هـ / 2002 م.
- أبجديات البحث في العلوم الشرعية محاولة في التأصيل المنهجي للدكتور فريد الأنصاري. الناشر دار السلام للطباعة والنشر والتوزيع والترجمة. مصر، القاهرة. الطبعة الخامسة: 1437 هـ / 2016 م.
- الإتيقان في علوم القرآن لعبد الرحمن بن أبي بكر جلال الدين السيوطي. تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم. الناشر: الهيئة المصرية العامة للكتاب. الطبعة: 1394 هـ / 1974 م.
- الاجتهاد المقاصدي حجيته، ضوابطه ومجالاته، للدكتور نور الدين بن مختار الخادمي. كتاب الأمة سلسلة دورية تصدر كل شهرين عن وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية. قطر. الطبعة الأولى: 1419 هـ / 1998 م.
- الإحاطة في أخبار غرناطة، لمحمد بن عبد الله بن سعيد الغرناطي الأندلسي الشهير بلسان الدين ابن الخطيب. الناشر: دار الكتب العلمية بيروت. الطبعة الأولى: 1424 هـ.
- إحكام الأحكام شرح عمدة الأحكام للإمام تقي الدين ابن دقيق العيد. تحقيق: أحمد محمد شاكر. الناشر دار الآثار للنشر والتوزيع. القاهرة . مصر. الطبعة الأولى: 1429 هـ / 2008 م.
- أحكام القرآن للقاضي محمد بن عبد الله أبو بكر بن العربي المعافري الاشبيلي المالكي راجع أصوله وخرج أحاديثه وعلق عليه: محمد عبد القادر عطا. الناشر: دار الكتب العلمية. بيروت، لبنان. الطبعة الثالثة: 1424 هـ / 2003 م.
- الإحكام في أصول الأحكام لأبي الحسن سيد الدين علي بن أبي علي بن محمد بن سالم الثعلبي الأمدي. تحقيق: عبد الرزاق عفيفي. الناشر: المكتب الإسلامي. بيروت، لبنان.
- الإحكام في أصول الأحكام لأبي محمد علي بن أحمد بن سعيد بن حزم الأندلسي القرطبي الظاهري. تحقيق: الشيخ أحمد محمد شاكر. الناشر: دار الآفاق الجديدة، بيروت.

- الإحكام في تمييز الفتاوى عن الأحكام وتصرفات القاضي والإمام لأبي العباس شهاب الدين أحمد بن إدريس بن عبد الرحمن المالكي الشهير بالقرافي. تحقيق: عبد الفتاح أبو غدة. الناشر: دار البشائر الإسلامية للطباعة والنشر والتوزيع. بيروت، لبنان. الطبعة الثانية: 1416هـ /1995م.
- إحياء علوم الدين لأبي حامد الغزالي. الناشر: شركة القدس للنشر والتوزيع مصر القاهرة. الطبعة الأولى: 2012م.
- إرشاد الفحول إلى تحقيق الحق من علم الأصول لمحمد بن علي بن محمد بن عبد الله الشوكاني اليميني. تحقيق: الشيخ أحمد عزو عناية. الناشر: دار الكتاب العربي. دمشق، كفر بطنا. الطبعة الأولى: 1419هـ /1999م.
- الاستذكار لأبي عمر يوسف بن عبد الله بن عبد البر بن عاصم النمري القرطبي. تحقيق: سالم محمد عطا، محمد علي معوض. الناشر: دار الكتب العلمية ، بيروت. الطبعة الأولى: 1421هـ - 2000م.
- الإسلام بين الرسالة والتاريخ لعبد المجيد الشرفي. الناشر: دار الطليعة للطباعة والنشر بيروت. الطبعة الثانية: 2008م.
- الإسلام والحدثة لعبد المجيد الشرفي الناشر: الدار التونسية للنشر. الطبعة الثانية: 1991م.
- أصل اعتبار المال بين النظرية والتطبيق للدكتور عمر جدية. الناشر: دار ابن حزم للطباعة والنشر والتوزيع بيروت لبنان. الطبعة الأولى: 1430هـ/2010م.
- الأصلي والتبعي في الاجتهاد الأصولي من خلال الموافقات للإمام الشاطبي للدكتور ادريس اوھنا، دار ابن حزم بيروت لبنان، الطبعة الأولى: 1432هـ- 2011م.
- إعانة الطالبين على حل ألفاظ فتح المعين لأبي بكر عثمان بن محمد شطا الدميّاطي الشافعي المشهور بالبكري. الناشر: دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع. الطبعة الأولى: 1418 هـ /1997م.
- الاعتصام لإبراهيم بن موسى الشاطبي. تحقيق سليم بن عيد الهلالي. الناشر: دار ابن عفان. السعودية. الطبعة الأولى: 1412هـ/ 1992م.
- إعلام الموقعين عن رب العالمين لأبي عبد الله محمد بن أبي بكر ابن قيم الجوزية. قدم له وعلق عليه وخرج أحاديثه وآثاره: أبو عبيدة مشهور بن حسن آل سلمان. شارك في التخرّيج:

أبو عمر أحمد عبد الله أحمد. الناشر: دار ابن الجوزي للنشر والتوزيع المملكة العربية السعودية. الطبعة الأولى: 1423هـ.

- - الإعلام بمناقب الإسلام لأبي الحسن العامري. تحقيق ودراسة في مقارنة الأديان بقلم الدكتور أحمد عبد الحميد غراب جامعة الملك سعود الرياض. الناشر: دار الأصالة للثقافة والنشر والإعلام. الطبعة الأولى: 1408هـ / 1988م.
- - أليس الصباح بقريب التعليم العربي الإسلامي دراسة تاريخية وآراء إصلاحية للشيخ محمد الطاهر ابن عاشور. الناشر: دار السلام للطباعة والنشر والتوزيع والترجمة القاهرة مصر. الطبعة الأولى: 1428هـ / 2006م.
- - الإمام الشاطبي ومنهجه التجديدي في أصول الفقه لأبي الفضل عبد السلام بن محمد بن عبد الكريم، الناشر المكتبة الإسلامية القاهرة، الطبعة الأولى: 1422هـ - 2001م.

(حرف الباء)

- - البحر المحيط في أصول الفقه لأبي عبد الله بدر الدين محمد بن عبد الله بن بهادر الزركشي. الناشر: دار الكتبي. الطبعة الأولى: 1414هـ / 1994م.
- - بداية القاصد إلى علم المقاصد للدكتور مسعود صبري، سلسلة الضروري في علوم العربية، الطبعة الأولى: 2017م / 1438هـ.
- - بداية المجتهد ونهاية المقتصد لأبي الوليد محمد بن رشد القرطبي الشهير بابن رشد الحفيد. الناشر: دار الحديث القاهرة. بدون طبعة. تاريخ النشر: 1425هـ / 2004م.
- - البرهان في أصول الفقه لعبد الملك بن عبد الله بن يوسف بن محمد الجويني أبو المعالي ركن الدين الملقب بإمام الحرمين. تحقيق: صلاح بن محمد بن عويضة. الناشر: دار الكتب العلمية بيروت، لبنان. الطبعة الأولى: 1418هـ / 1997م.
- - البيان الدعوي وظاهرة التضخم السياسي نحو بيان قرآني للدعوة الإسلامية للدكتور فريد الأنصاري. الناشر دار الكلمة المنصورة. الطبعة الأولى: 1425هـ / 2004م.

(حرف التاء)

- التاريخ الكبير: ديوان المبتدأ والخبر في تاريخ العرب والبربر ومن عاصرهم من ذوي الشأن الأكبر. لعبد الرحمن بن خلدون. تحقيق: خليل شحادة، الناشر: دار الفكر بيروت، لبنان. الطبعة الثانية: 1408هـ / 1988م.
- تبصرة الحكام في أصول الأقضية ومناهج الأحكام لإبراهيم بن علي ابن فرحون. الناشر: مكتبة الكليات الأزهرية. الطبعة الأولى: 1406هـ / 1986م.
- تجديد المنهج في تقويم التراث لطله عبد الرحمن. الناشر: المركز الثقافي العربي. الدار البيضاء - المغرب. الطبعة الخامسة: 2016م.
- التحرير والتنوير: تحرير المعنى السديد وتنوير العقل الجديد من تفسير الكتاب المجيد لمحمد الطاهر ابن عاشور التونسي. الناشر: الدار التونسية للنشر تونس. 1984هـ.
- تطور علم أصول الفقه وتجده وتأثره بالمباحث الكلامية للدكتور عبد السلام بلاجي. الناشر: دار ابن حزم للطباعة والنشر والتوزيع بيروت لبنان. الطبعة الأولى: 1430هـ / 2010م.
- التعريفات لعلي بن محمد بن علي الزين الشريف الجرجاني. ضبطه وصححه جماعة من العلماء بإشراف الناشر. الناشر: دار الكتب العلمية بيروت، لبنان. الطبعة الأولى: 1403هـ / 1983م.
- تعليل الأحكام عرض وتحليل لطريقة التعليل وتطوراتها في عصور الاجتهاد والتقليد للأستاذ محمد مصطفى شلبي. الناشر: دار النهضة العربية للطباعة والنشر بيروت، لبنان. 1401هـ / 1981م.
- تفسير ابن كثير: تفسير القرآن العظيم لأبي الفداء إسماعيل بن عمر بن كثير القرشي. تحقيق سامي بن محمد سلامة. الناشر: دار طيبة للنشر والتوزيع. الطبعة الثانية 1420هـ / 1999م.
- تفسير الطبري: جامع البيان في تأويل القرآن لمحمد بن أبي جعفر الطبري. تحقيق: أحمد محمد شاكر. الناشر: مؤسسة الرسالة. الطبعة الأولى: 1420هـ / 2000م.
- تفسير القرطبي: الجامع لأحكام القرآن لأبي عبد الله شمس الدين القرطبي. تحقيق: أحمد البردوني وإبراهيم أطفيش. الناشر: دار الكتب المصرية، القاهرة. الطبعة الثانية: 1384هـ / 1964م.
- تمهيد لتاريخ الفلسفة الإسلامية لمصطفى عبد الرازق. الناشر مكتبة الثقافة الدينية مصر القاهرة. طبعة: 1435هـ / 2014م.

- تهذيب الموافقات لمحمد بن حسين الجيزاني. الناشر: دار ابن الجوزي للنشر والتوزيع. المملكة العربية السعودية. الطبعة الأولى: 1431هـ.
- التوحيد والوساطة في الترييه الدعوية لفريد الأنصاري، الناشر: دار السلام للطباعة والنشر والتوزيع والترجمة القاهرة مصر. الطبعة الأولى: 1432هـ / 2011م.

(حرف الحاء)

- حجة الله البالغة للشاه ولي الله الدهلوي. تحقيق: السيد سابق. الناشر: دار الجيل بيروت لبنان. الطبعة الأولى: 1426هـ / 2005م.

(حرف الخاء)

- الخلاف في الشريعة الإسلامية لعبد الكريم زيدان. الناشر: مؤسسة الرسالة مجموعة بحوث فقهية. الطبعة الثانية: 1407هـ / 1988م.

(حرف الدال)

- الدر المنثور لعبد الرحمن بن أبي بكر جلال الدين السيوطي. الناشر: دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع. بيروت. ضبط النص والتصحيح وإسناد الآيات ووضع الحواشي والآيات بإشراف دار الفكر. 1432هـ / 2011م.
- دراسة في فقه مقاصد الشريعة بين المقاصد الكلية والنصوص الجزئية للدكتور يوسف القرضاوي. الناشر: دار الشروق القاهرة مصر. الطبعة الأولى: 2006م.
- دفاع عن الشريعة للأستاذ علال الفاسي. الناشر: دار الكتاب اللبناني بيروت لبنان. الطبعة الأولى: 2011م.
- دين الحياء لطله عبد الرحمن. الناشر: المؤسسة العربية للفكر والإبداع. لبنان، بيروت، الطبعة الأولى: 2017م.

(حرف الراء)

- رجال الفكر والدعوة في الإسلام لأبي الحسن الندوي. الناشر: دار ابن كثير دمشق بيروت. الطبعة الثالثة: 1428هـ / 2007م.

- الرحيق المختوم لصفي الرحمن المباركفوري. الناشر مكتبة المورد مكة المكرمة. الطبعة الأولى: 1427هـ / 2006م.
- الرسالة للإمام محمد بن إدريس الشافعي. تحقيق: أحمد شاكر. الناشر: مكتبة الحلبي مصر. الطبعة الأولى: 1358هـ / 1940م.
- روح المعاني: روح المعاني في تفسير القرآن العظيم والسبع المثاني لشهاب الدين محمود الألوسي. تحقيق: علي عبد الباري عطية. الناشر: دار الكتب العلمية بيروت، لبنان. الطبعة الأولى: 1415هـ.
- روضة الناظر: روضة الناظر وجنة المناظر في أصول الفقه على مذهب الإمام أحمد بن حنبل لأبي محمد بن قدامة المقدسي الشهير بابن قدامة المقدسي. الناشر: مؤسسة الريان للطباعة والنشر والتوزيع. الطبعة الثانية: 1423هـ / 2002م.
- زاد المعاد: زاد المعاد في هدي خير العباد لمحمد بن أبي بكر بن شمس الدين ابن قيم الجوزية. الناشر: مؤسسة الرسالة بيروت. مكتبة المنار الإسلامية الكويت. الطبعة السابعة والعشرون: 1415هـ / 1994م.

(حرف الميم)

- المنتقى شرح الموطأ لأبي الوليد سليمان القرطبي الباجي الأندلسي. الناشر: مطبعة السعادة. مصر، الطبعة الأولى: 1332هـ.

(حرف النون)

- السنن: السنن الكبرى لأبي عبد الرحمن النسائي، حققه وخرج أحاديثه: حسن عبد المنعم شلبي
- السنن: سنن ابن ماجه لابن ماجه. تحقيق: شعيب الأرنؤوط. الناشر: دار الرسالة العالمية. الطبعة الأولى: 1430هـ / 2009م.
- السنن: سنن أبي داود. تحقيق: محمد محي الدين عبد الحميد. الناشر: المكتبة العصرية، صيدا بيروت، لبنان.

- السنن: سنن الترمذي لمحمد بن عيسى الترمذي. تحقيق وتعليق: أحمد محمد شاكر (ج 1، 2) ومحمد فؤاد عبد الباقي (ج 3) وإبراهيم عطوة عوض المدرس في الأزهر الشريف (ج 4، 5). الناشر: شركة مكتبة ومطبعة مصطفى البابي الحلبي، مصر. الطبعة الثانية: 1395هـ/1975م.
- سير أعلام النبلاء لشمس الدين أبي عبد الله محمد الذهبي. الناشر: دار الحديث، القاهرة. طبعة: 1427هـ/2006م.

(حرف الشين)

- الشاطبي ومقاصد الشريعة للدكتور حمادي لعبيدي. الناشر: دار قتيبة بيروت لبنان. الطبعة الأولى: 1412هـ/1992م.
- شرح مختصر الروضة لسليمان بن عبد القوي الطوفي نجم الدين. تحقيق: عبد الله بن عبد المحسن التركي. الناشر: مؤسسة الرسالة. الطبعة الأولى: 1407هـ/1987م.
- شفاء الغليل: شفاء الغليل في بيان الشبه والمخيل ومسالك التعليل لأبي حامد الغزالي. تحقيق: د. حمد الكبيسي. الناشر: مطبعة الإرشاد، بغداد. الطبعة الأولى: 1390هـ/1971م.
- الشورى في معركة البناء للدكتور أحمد الريسوني. الناشر: المعهد العالمي للفكر الإسلامي. الطبعة الأولى: 1428هـ/2007م.

(حرف الصاد)

- صحيح البخاري: الجامع المسند الصحيح المختصر من أمور رسول الله صلى الله عليه وسلم وسننه وأيامه لمحمد بن إسماعيل أبو عبد الله البخاري الجعفي. تحقيق: محمد زهير بن ناصر الناصر. الناشر: دار طوق النجاة. الطبعة الأولى: 1422هـ.
- صحيح مسلم: المسند الصحيح المختصر بنقل العدل عن العدل إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم لمسلم بن الحجاج أبو الحسن القشيري النيسابوري. تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي. الناشر: دار إحياء التراث العربي، بيروت.

(حرف الضاد)

- ضوابط المصلحة في الشريعة الإسلامية لمحمد سعيد رمضان البوطي. الناشر: مؤسسة الرسالة للطباعة والنشر والتوزيع بيروت، لبنان.
- ضوابط المعرفة وأصول الاستدلال والمناظرة لعبد الرحمن حنبكة الميداني. الناشر دار القلم دمشق. الطبعة الثالثة عشرة: 1435 / 2014م.

(حرف الطاء)

- طرق الكشف عن مقاصد الشارع للدكتور نعمان جعيم. الناشر: دار النفائس للنشر والتوزيع عمان، الأردن. الطبعة الأولى: 1422هـ / 2002م.
- الطريق القاصد إلى مبادئ علم المقاصد للدكتور سلميان الرحيلي، الناشر: الجامعة الإسلامية، السعودية، الرياض. الطبعة الأولى.

(حرف العين)

- العدة في أصول الفقه للقاضي أبو يعلى الفراء. تحقيق وتعليق: د أحمد بن علي بن سير المباركي. الأستاذ المشارك في كلية الشريعة بالرياض، جامعة الملك محمد بن سعود الإسلامية. الناشر: بدون ناشر. الطبعة الثانية: 1410هـ / 1990م.
- علم أصول الفقه في ضوء مقاصده للدكتور أحمد الريسوني. الناشر دار المقاصد للطباعة والنشر والتوزيع القاهرة، مصر. الطبعة الأولى: 1438هـ / 2017م.
- علم مقاصد الشريعة للدكتور نور الدين الخادمي. الناشر: مكتبة العبيكان الرياض. الطبعة الأولى: 1421هـ / 2001م.
- العين لأبي عبد الرحمن الخليل بن أحمد الفراهيدي. تحقيق: د. مهدي المخزومي، د إبراهيم السامرائي. الناشر: دار ومكتبة الهلال.

(حرف الغين)

- الغيائي: غياث الأمم في التياث الظلم لعبد الملك بن بن محمد الجويني أبو المعالي الملقب بإمام الحرمين. تحقيق: عبد العظيم الديب. الناشر: مكتبة إمام الحرمين. الطبعة الثانية: 1401هـ.

(حرف الفاء)

- الفتاوى: فتاوى الإمام الشاطبي لأبي إسحاق إبراهيم بن موسى الأندلسي. تحقيق وتقديم: محمد أبو الأجنان. الناشر: نهج لواز الوردية تونس ، الطبعة الثانية: 1406هـ / 1985م.
- فتح القدير: فتح القدير الجامع بين فني الرواية والدراية من علم التفسير لمحمد بن علي بن عبد الله الشوكاني. الناشر: دار ابن كثير، دمشق، بيروت. الطبعة الأولى: 1414 هـ.
- الفجور السياسي والحركة الإسلامية بالمغرب رسالة في التدافع الاجتماعي للدكتور فريد الأنصاري. الناشر: دار السلام مصر القاهرة. الطبعة الثانية: 1432هـ / 2011م.
- الفروق: أنوار البروق في أنواء الفروق لأبي العباس شهاب الدين القرافي. الناشر: عالم الكتب. الطبعة: بدون طبعة وبدون تاريخ.
- فقه المقاصد إناطة الأحكام الشرعية بمقاصدها لجاسر عودة. الناشر المعهد العالمي للفكر الإسلامي. فيرجينيا، الولايات المتحدة الأمريكية. الطبعة الأولى: 1427هـ / 2006م.
- المقاصدي عند الإمام الشاطبي وأثره على مباحث أصول التشريع الإسلامي لأحسن لحساننة. الناشر: دار السلام للطباعة والنشر والتوزيع والترجمة الطبعة الأولى: 1429هـ / 2008م.
- الفكر الأصولي وإشكالية السلطة العلمية في الإسلام قراءة في نشأة الأصول ومقاصد الشريعة لعبد المجيد الصغير. الناشر: دار المنتخب العربي للدراسات والنشر والتوزيع. بيروت، لبنان. الطبعة الأولى: 1415هـ / 1994م.
- الفكر السامي في تاريخ الفقه الإسلامي لمحمد بن الحسن بن العربي بن محمد الحجوي الثعالبي الجعفري الفاسي. الناشر: دار الكتب العلمية. بيروت، لبنان. الطبعة الأولى: 1416هـ / 1995م.
- الفكر المقاصدي قواعده وفوائده للدكتور أحمد الريسوني. الناشر: منشورات جريدة الزمن الدار البيضاء المغرب 1999م.

(حرف القاف)

- قواعد الأحكام: قواعد الأحكام في مصالح الأنعام، لأبي محمد عز الدين عبد العزيز بن عبد السلام الملقب بسلطان العلماء. راجعه وعلق عليه: طه عبد الرؤوف سعد. الناشر: مكتبة الكليات الأزهرية، القاهرة. طبعة جديدة مضبوطة منقحة. 1414هـ / 1991م.
- القواعد الأصولية عند الإمام الشاطبي من خلال كتابه الموافقات للدكتور الجيلالي لمريني. الناشر: دار ابن القيم للنشر والتوزيع. الطبعة الأولى: 1423هـ / 2002م.

- قواعد التصوف: قواعد التصوف على وجه يجمع بين الشريعة والحقيقة ويصل الأصول والفقه بالطريقة، لأحمد بن أحمد البرنسي المغربي المشهور بزروق. ضبطه وعلق عليه: محمود بيروتي. م. الناشر: دار البيروتي سوريا دمشق. الطبعة الأولى: 1424هـ/2004م.
- قواعد المقاصد عند الإمام الشاطبي عرضاً ودراسة وتحليلاً للدكتور عبد الرحمن إبراهيم الكيلاني. الناشر: المعهد العالمي للفكر الإسلامي. دار الفكر دمشق، سورية. الطبعة الأولى: 1461هـ/2000م.
- القوانين الفقهية لأبي القاسم، محمد بن أحمد بن محمد بن عبد الله، ابن جزي الكلبي الغرناطي.

(حرف الكاف)

- كشاف اصطلاحات الفنون والعلوم لمحمد بن علي ابن القاضي التهانوي. تحقيق: د. علي دحروج. نقل النص الفارسي إلى العربية: د. عبد الله الخالدي. الترجمة الأجنبية: د. جورج زيناني. الناشر: مكتبة لبنان ناشرون، بيروت الطبعة: الأولى 1996م.
- الكشاف: الكشاف عن حقائق غوامض التنزيل لأبي القاسم الزمخشري، الناشر: دار الكتاب العربي، بيروت. الطبعة الثالثة: 1407هـ.
- الكليات الأساسية للشريعة الإسلامية للدكتور أحمد الريسوني. الناشر: دار الكلمة مصر، القاهرة. الطبعة الأولى: 1434هـ/2013م.

(حرف اللام)

- لبنات لعبد المجيد الشرفي. الناشر دار الجنوب للنشر. 1994م.
- لسان العرب لمحمد بن مكرم المشهور بان منظور. الناشر: دار صادر، بيروت. الطبعة الثالثة: 1414 هـ.

(حرف الميم)

- مجموع الفتاوى لتقي الدين بن تيمية الحراني. تحقيق: عبد الرحمن بن محمد بن قاسم. الناشر: مجمع الملك فهد لطباعة المصحف الشريف المدينة النبوية المملكة العربية السعودية. عام النشر: 1416هـ/1995م.

- محاسن الشريعة: محاسن الشريعة في فروع الشافعية لأبي بكر محمد بن علي الشاشي المعروف بالقفال. اعتنى به: أبو عبد الله محمد بن علي سمك. الناشر: دار الكتب العلمية، بيروت لبنان. الطبعة الأولى: 1438هـ / 2007م.
- محاضرات في مقاصد الشريعة للدكتور أحمد الريسوني. الناشر: دار الكلمة للنشر والتوزيع. مصر- القاهرة. الطبعة الثانية: 1434هـ / 2013م.
- المحرر الوجيز: المحرر الوجيز في تفسير الكتاب العزيز لأبي محمد بن عطية. تحقيق: عبد السلام عبد الشافي محمد. الناشر: دار الكتب العلمية، بيروت. الطبعة الأولى: 1422هـ.
- المحصول لأبي عبد الله الرازي الملقب بفخر الدين الرازي. تحقيق: الدكتور طه جابر فياض العلواني. الناشر: مؤسسة الرسالة. الطبعة الثالثة: 1418هـ / 1997م.
- مدارج السالكين: مدارج السالكين بين منازل إياك نعبد وإياك نستعين لمحمد بن أبي بن سعد شمس الدين ابن قيم الجوزية. تحقيق: محمد المعتصم بالله البغدادي. الناشر: دار الكتاب العربي بيروت. الطبعة الثالثة: 1416هـ / 1996م.
- المدخل إلى علم مقاصد الشريعة الإسلامية من الأصول النصية إلى الإشكاليات المعاصرة للدكتور عبد القادر بن حرز الله. نشر مكتبة الرشد. الطبعة الأولى: 1426هـ / 2005م.
- المسائل المشتركة بين أصول الفقه وأصول الدين لمحمد العروسي عبد القادر. الناشر مكتبة الرشد ناشرون المملكة العربية السعودية الرياض. الطبعة الثالثة: 1433هـ / 2012م.
- المستصفى لأبي حامد الغزالي. تحقيق: محمد عبد السلام عبد الشافي. الناشر: دار الكتب العلمية. الطبعة الأولى: 1413هـ / 1993م.
- المسند: مسند الإمام أحمد بن حنبل لأبي عبد الله أحمد بن محمد بن حنبل. تحقيق: أحمد محمد شاكر. الناشر: دار الحديث، القاهرة. الطبعة الأولى: 1416هـ / 1995م.
- مشاهد من المقاصد للعلامة عبد الله بن الشيخ المحفوظ بن بيه. الناشر مركز الموطأ للدراسات والتعليم أبوظبي، الإمارات العربية المتحدة. الطبعة الرابعة: 2017م.
- المصطلح الأصولي عند الشاطبي للدكتور فريد الأنصاري. الناشر دار السلام للطباعة والتوزيع والترجمة مصر القاهرة. الطبعة الثانية: 1435هـ / 2014م.
- معجم مقاييس اللغة لأحمد بن فارس الرازي. تحقيق: عبد السلام محمد هارون. الناشر: دار الفكر. عام النشر: 1399هـ / 1979م.

- المعونة: المعونة على مذهب عالم المدينة. لأبي محمد عبد الوهاب بن علي بن نصر الثعلبي البغدادي المالكي. تحقيق: حميش عبد الحق. الناشر: المكتبة التجارية مصطفى أحمد الباز مكة المكرمة.
- المعيار: معيار العلم في فن المنطق لأبي حامد الغزالي. تحقيق: الدكتور سليمان دنيا. الناشر: دار المعارف مصر. عام النشر: 1961م.
- مفاتيح الغيب: التفسير الكبير لأبي عبد الله محمد التيمي الرازي الملقب بفخر الدين الرازي. الناشر: دار إحياء التراث العربي، بيروت. الطبعة الثالثة: 1420هـ.
- مقاصد الشريعة الإسلامية لمحمد الطاهر ابن عاشور. الناشر دار السلام للطباعة والنشر والتوزيع والترجمة. مصر- القاهرة. الطبعة السادسة: 1435هـ / 2014م.
- مقاصد الشريعة الإسلامية وعلاقتها بالأدلة الشرعية لمحمد اليوبي. الناشر: دار ابن الجوزي للنشر والتوزيع المملكة العربية السعودية الرياض. الطبعة الخامسة: 1434هـ.
- مقاصد الشريعة بأبعاد جديدة لعبد المجيد النجار. الناشر: دار الغرب الإسلامي بيروت لبنان. الطبعة الثانية: 2008م.
- مقاصد الشريعة عند الإمام الشافعي للدكتور أحمد وفاق بن مختار. الناشر: دار السلام مصر القاهرة. الطبعة الأولى: 1435هـ / 2014م.
- مقاصد الشريعة كفلسفة للتشريع الإسلامي رؤية منظومية لجاسر عودة. تعريب: عبد اللطيف الخياط: الناشر: المعهد العالمي للفكر الإسلامي. الطبعة الأولى: 1432هـ / 2012م.
- مقاصد الشريعة مجموعة حوارات تحرير وحوار عبد الجبار الرفاعي. الناشر: دار الفكر دمشق سورية. الطبعة الأولى: 1422هـ / 2002م.
- مقاصد الشريعة ومكارمها للأستاذ علال الفاسي. الناشر: دار الغرب الإسلامي. الطبعة الخامسة: 1993م.
- المقاصد التعبدية والحظوظ النفسية للدكتور ادريس اوهنا إصدارات جمعية القاضي عياض للتنمية والتكافل الاجتماعي، مطبعة طوب بريس الرباط. الطبعة الأولى: 2012
- المقاصد العامة للشريعة الإسلامية للدكتور يوسف حامد العالم. الناشر: المعهد العالمي للفكر الإسلامي. الطبعة الثانية: 1415هـ / 1994م.
- مقاصد المقاصد: مقاصد المقاصد الغايات العلمية والعملية لمقاصد الشريعة للدكتور أحمد الريسوني. الناشر: دار الكلمة للنشر والتوزيع. مصر، القاهرة. الطبعة الأولى: 2014م.

- المقاصد عند الإمام الشاطبي دراسة أصولية فقهية لمحمود عبد الهادي فاعور. نشر بسيوني صيدا لبنان. الطبعة الأولى: 2006/1427.
- المقدمات الممهّدات لأبي الوليد محمد بن أحمد بن رشد القرطبي. تحقيق: الدكتور محمد حجي. الناشر: دار الغرب الإسلامي بيروت لبنان. الطبعة الأولى: 1408هـ / 1988م.
- من أعلام الفكر المقاصدي للدكتور أحمد الريوسني. الناشر دار الكلمة للنشر والتوزيع مصر، القاهرة. الطبعة الأولى: 1435هـ / 2014م.
- مناظرات في أصول الشريعة الإسلامية بين ابن حزم والباجي للدكتور عبد المجيد تركي. ترجمة وتحقيق وتعليق: الدكتور عبد الصبور شاهين. دار الغرب الإسلامي. بيروت، لبنان. الطبعة الأولى: 1406هـ / 1986م.
- مناهج البحث العلمي، عبد الرحمن بدوي الناشر: وكالة المطبوعات شارع فهد السالم الكويت. الطبعة الثالثة: 1977م.
- مناهج البحث: مناهج البحث عند مفكري الإسلام واكتشاف المنهج العلمي في العالم الإسلامي لعلّي سامي النشار. الناشر دار السلام للطباعة والنشر والتوزيع والترجمة مصر القاهرة. الطبعة الثانية: 1433هـ / 2012م.
- منهج الدرس الدلالي عند الإمام الشاطبي للأستاذ عبد الحميد العلمي. الناشر وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية المغرب. 1422هـ / 2001م.
- منهج النظر المعرفي بين أصول الفقه والتاريخ (الشاطبي وابن خلدون أنموذجان) للحسان شهيد. كتاب الأمة سلسلة دورية تصدر كل شهرين عن إدارة البحوث والدراسات الإسلامية قطر. العدد: 142 ربيع الأول: 1432هـ.
- الموافقات: الموافقات لإبراهيم بن موسى الشاطبي. تحقيق: أبو عبيدة مشهور بن حسن آل سلمان. الناشر: دار ابن عفان. الطبعة الأولى: 1417هـ / 1997م.
- الموسوعة المسيرة في التاريخ الإسلامي تقديم الدكتور راغب السرجاني. إعداد فريق البحوث والدراسات الإسلامية (فدا). إشراف ومراجعة: قاسم عبد الله إبراهيم، ومحمد عبد الله صالح. الناشر: مؤسسة اقرأ للنشر والتوزيع والترجمة مصر، القاهرة. الطبعة السابعة والعشرون: 2014م.

- الموطأ: موطأ الإمام مالك لمالك بن أنس برواية يحيى بن يحيى الليثي. صححه ورقمه وخرج أحاديثه وعلق عليه: محمد فؤاد عبد الباقي. الناشر: دار إحياء التراث العربي بيروت لبنان. عام النشر: 1406هـ / 1985م.

- الموطأ: موطأ مالك ، لمالك بن أنس برواية محمد بن الحسن الشيباني. تعليق وتحقيق: عبد الوهاب عبد اللطيف، الناشر: المكتبة العلمية، الطبعة الثانية.

(حرف النون)

- النجوم الزاهرة في ملوك مصر والقاهرة لجمال الدين بن تغري. نشر وزارة الثقافة والإرشاد القومي، دار الكتب مصر.

- نحو تفعيل مقاصد الشريعة للدكتور جمال الدين عطية. الناشر: المعهد العالمي للفكر الإسلامي دار الفكر دمشق سورية. الطبعة الأولى 2001م.

- النص القرآني: النص القرآني أمام إشكالية البنية والقراءة لطيب تيزيني. الناشر: دار الينابيع للطباعة والنشر والتوزيع دمشق. 1997م.

- نظرية التقريب والتغليب وتطبيقها في العلوم الإسلامية، للدكتور أحمد الريسوني. الناشر دار الكلمة للنشر والتوزيع مصر المنصورة. الطبعة الأولى: 1418هـ / 1997م.

- نظرية التععيد الفقهي للدكتور محمد الروكي. الناشر دار ابن حزم بيروت، لبنان. الطبعة الثانية: 1436هـ / 2011م.

- نظرية المقاصد عند الإمام الشاطبي للدكتور أحمد الريسوني. الناشر الدار العالمية للكتاب الإسلامي. الطبعة الثانية: 1412هـ / 1992م.

- نقد نظرية النسخ بحث في فقه مقاصد الشريعة لجاسر عودة. الناشر الشبكة العربية للأبحاث والنشر بيروت لبنان. الطبعة الأولى: 2013م.

- نهاية الأندلس وتاريخ العرب المنتصرين لمحمد عبد الله عنان. الناشر: مكتبة الخانجي بالقاهرة. الطبعة الرابعة: 1408هـ / 1987م.

- نهاية الوصول إلى علم الأصول لمظفر الدين أحمد بن علي بن الساعاتي. تحقيق: سعد بن غدير بن مهدي السلمي. الناشر: جامعة أم القرى بإشراف د محمد عبد الدايم علي. سنة النشر: 1405هـ / 1985م.

- نهاية الوصول في دراية الأصول لصفي الدين محمد بن عبد الرحيم الأرموي الهندي. تحقيق: د. صالح بن سليمان اليوسف و د. سعد بن سالم السويح. الناشر: المكتبة التجارية بمكة المكرمة. الطبعة الأولى: 1416 هـ / 1996 م.

(حرف الواو)

- الورقات: الورقات في أصول الفقه لعبد الملك بن الجويني أبي المعالي. تحقيق: د. عبد اللطيف محمد العبد.
- الوصف المناسب لشرع الحكم لأحمد بن محمود بن عبد الوهاب الشنقيطي. الناشر: عمادة البحث العلمي بالجامعة الإسلامية بالمدينة المنورة. الطبعة الأولى: 1415 هـ.

○ ثانيا: المجالات العلمية المحكمة

✓ مجلة البيان السعودية

- سلطان العميري التداول الحدائي لنظرية المقاصد ، العدد: 295، الجزء الأول بتاريخ 2011/11/23 م والجزء الثاني بتاريخ: 2012/01/16 م.

✓ مجلة التبين القطرية

- محمد الفتحي، مجلة التبين، العدد 11/3 سنة 2015

✓ مجلة المسلم المعاصر المصرية.

- أحمد الطيب، نظرية المقاصد عند الشاطبي ومدى ارتباطها بالأصول الكلامية. العدد: 103 سنة 1422 هـ / 2002 م.

- إسماعيل ادعيل، قراءة في كتاب نحو تفعيل مقاصد الشريعة الإسلامية للدكتور جمال الدين عطية. العدد 163 سنة 2017 م.

- جمال عطية، نحول تفعيل مقاصد الشريعة مدخل تنظيري للدكتور. العدد: 103 سنة 1422 هـ / 2002 م.

- حسن حنفي، مقاصد الشريعة وأهداف الأمة. العدد: 103 سنة 1422 هـ / 2002 م.
- طه عبد الرحمن، مشروع تجديد علمي لبحث مقاصد الشريعة. العدد: 103 سنة 1422 هـ / 2002 م.
- قطب سانو، مقاصد الشرع في الاستثمار. العدد: 103 سنة 1422 هـ / 2002 م.