

الباب الثالث

القضايا الأساسية لنظرية الشاطبي

عرض ومناقشة

الفصل الأول : مسألة التعليل .

الفصل الثاني : المصالح والمفاسد .

الفصل الثالث : بماذا تعرف مقاصد الشارع ؟

تمهيد

بعد هذا العرض الذي حاولت فيه اعتصار نظرية المقاصد كما صاغها الشاطبي في « كتاب المقاصد » من « الموافقات » ، وبعد أن عملت على بيان أبعاد هذه النظرية وامتدادها في الفكر الأصولي لأبي إسحاق ، مما يكشف في آن واحد عن مدى أهمية مقاصد الشريعة في تكييف الفكر الإسلامي وتوجيهه ، بعد هذا أتقل إلى الدراسة والمناقشة لبعض الجوانب الأساسية لنظرية المقاصد .

ذلك أن التعليق المفصل والمناقشة التامة لكل ما قاله الشاطبي عن مقاصد الشريعة أمر إن لم يكن متعذرًا علي ، فهو مرهق وممل بغير ضرورة ، فحسبنا أن نتوقف ونمعن ونناقش الأمور الكبرى في نظرية الشاطبي .

وقد اخترت لهذا الباب ثلاث قضايا أعتبرها أخطر القضايا في موضوع المقاصد عمومًا ، وعند الشاطبي خصوصًا ، على أن هذا الباب سيتبعه – بحول الله تعالى – باب آخر يتناول جوانب أخرى متممة ويتضمن تقويًا عامًا لنظرية المقاصد .

الفصل الأول

مسألة التعليل

سبقت الإشارة^(١) إلى « المقدمة الكلامية » التي افتتح بها الشاطبي « كتاب المقاصد » ، وتعرض فيها لكون الشريعة معللة - جملةً وتفصيلاً - برعاية مصالح العباد ، وأعوذ الآن لهذا الموضوع لسببين هما :

١- كون تلك المقدمة جاءت قصيرة جداً « في صفحتين » ، بل يمكن اعتبارها قاصرة ، بالنظر إلى الأهمية الكبرى لمسألة التعليل التي تشكل الأساس لنظرية المقاصد ، فهي - لهذا - تحتاج إلى بسط أكثر مما جاء في هذه المقدمة المقتضبة .

٢- أنه أثار فيها - رغم اقتضاها - أو ربما بسبب اقتضاها - أموراً غير مسلمة ، وتحتاج إلى مناقشة وتحقيق ، وذلك عند إشارته إلى القائلين وغير القائلين بالتعليل .

أحكام الشريعة بين التعليل والتعبد

جاء في أول المقدمة المشار إليها من كتاب المقاصد قول الشاطبي : « ولنقدم قبل الشروع في المطلوب مقدمة كلامية مسلمة في هذا الموضع ، وهي أن وضع الشرائع إنما هو لمصالح العباد في العاجل والآجل معاً ، وهذه دعوى لا بد من إقامة البرهان عليها صحةً أو فساداً ، وليس هذا موضع ذلك » .

فقد وصف هذه المقدمة بأنها « مسلمة » ، وهذا يعنى أنه لا خلاف فيها ، ومع ذلك فقد احتاج إلى القول : « وهذه دعوى لا بد من إقامة البرهان عليها صحةً أو فساداً » ، وليس هذا شأن المسلمات ثم لست أدري ما عني بقوله : « وليس هذا موضع ذلك ؟ » ، مع أن هذا هو أنسب موضع لذلك .

(١) راجع بداية الفصل الثاني من الباب الثاني .

ثم هو قد أقام البرهان فعلاً على صحة القضية ، وإن كان بإيجاز شديد ، ولعله يشير إلى أن البراهين المفصلة للمسألة ستأتي مبثوثة في مواضع أخرى من الكتاب .

ثم استمر في مناقضة قوله : « مسلمة » ، فذكر أن هذه المسألة : « قد وقع الخلاف فيها في علم الكلام ، وزعم الرازي أن أحكام الله ليست معللة بعلّة البتة ، كما أن أفعاله كذلك ، وأن المعتزلة اتفقت على أن أحكامه تعالى معللة برعاية مصالح العباد ، وأنه اختيار أكثر الفقهاء المتأخرين ... » فكيف يجتمع هذا مع قوله : « مسلمة » ؟ إلا أن يقصد أنها مسلمة عنده ، أو أنها مسلمة وإن خالفت فيها من خالف ، وهذا هو الأقرب ، ولكن كان ينبغي توضيحه .

فأما كونها مسلمة عنده ، فهذا لا شك فيه ، بل إنه يعتبرها قضية قطعية ، معتمداً في ذلك - كعادته - على الاستقراء ، وقد أورد في المقدمة المذكورة طرفاً من هذا الاستقراء الذي يستفاد منه كون الشريعة - جملة وتفصيلاً - وضعت لمصالح العباد ، ثم قال : « وإذا دل الاستقراء على هذا ، وكان في مثل هذه القضية مفيداً للعلم ، فنحن نقطع بأن الأمر مستمر في جميع تفاصيل الشريعة » .

ومن مواضع متفرقة ، ومناسبات مختلفة يعود ليؤكد ويوضح القضية هذه القضية . ففي المسألة السابعة من النوع الأول يقول : « إذا ثبت أن الشارع قد قصد بالتشريع إقامة المصالح الأخروية والدنيوية ، وذلك 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 فلا بد أن يكون وضعها على ذلك الوجه أبدياً و كلياً وعماماً في جميع أنواع التكليف والمكلفين وجميع الأحوال ، وكذلك وجدنا الأمر فيها والحمد لله » .

وعلى هذا الأساس يمتضي في كل أجزاء الموافقات ، يقرر ويعيد - بعبارات جازمة - كون الأحكام الشرعية كلها ، إنما هي لمصالح العباد ، ومن ذلك أيضاً قوله في كتاب الأحكام : « المعلوم من الشريعة أنها شرعت لمصالح العباد ، فالتكليف كله إمّا لدرء مفسدة ، وإما لجلب مصلحة ، أو لهما معاً » ^(١) .

ولاستكمال موقفه من مسألة التعليل لابد من ذكر أنه كثيرًا ما يفرق بين أحكام العادات والمعاملات ، وأحكام العبادات ، فالأصل في الأولى هو التعليل والالتفات إلى المصالح ، والأصل في الثانية التعبد وعدم التعليل .

أما الأول ، فتدل عليه أمور :

« أولها : الاستقراء ، فإننا وجدنا الشارع قاصدًا لمصالح العباد ، والأحكام العادية ^(١) تدور معها حيث دارت ، فترى الشيء الواحد يمنع في حال لا تكون فيه مصلحة ، فإذا كان فيه مصلحة جاز ^(٢) .

والثاني : أن الشارع توسع في بيان العلل والحكم في تشريع باب العادات كما تقدم تمثيله ، وأكثر ما علل فيها بالمناسب الذي إذا عرض على العقول تلقت بالقبول ... » ^(٣) .

وأما الثاني : وهو أن الأصل في العبادات التعبد والتزام الحدود المنصوصة - فأول دليل له عليه : الاستقراء أيضًا ^(٤) ، بحيث إن الكثير جدًا من أحكام العبادات ، في كیفياتها ومقاديرها ومواقيتها وشروطها ، لا يمكن تعليله عقليًا ، وتحديد وجه المصلحة فيه ؛ كما في موجبات الطهارة ، وحدودها فإن الطهارة الواجبة تتعدى مكان النجاسة ، وقد تلزم الإنسان وهو على غاية النظافة ، وقد يكون متسخًا ، ولا تجب عليه ، والتميم يقوم مقام الطهارة المائية ، ولا معنى لذلك لولا التعبد ، ومثل هذا يجري في كثير من أحكام العبادات ، فالتعليل والمناسبة فيها استثناء .

واعتمادًا على هذا الأصل عنده - وهو عدم التعليل في العبادات : إلا استثناء - اعتبر أن ما يقوم به بعضهم من إعطاء تعليلات وتعيين « حِكم وأسرار » لبعض الأحكام العبادية

(١) أي الأحكام المتعلقة بالعادات ، نظير الأحكام العبادية .

(٢) يمكن التمثيل لهذا بالتسعير ، كما سيأتي توضيحه في الفصل التالي ، فقرة : « التفسير المصلحي للنصوص » .

(٣) الموافقات (٢/ ٣٠٥ ، ٣٠٦) .

(٤) انظر الموافقات (٢/ ٣٠٠ - ٣٠٤) .

غير قائم على أساس ، ولهذا لم يعده من صلب العلم وإنما هو من « ملح العلم » لا غير ، فقد مثل ملح العلم بأمثلة : « أحدها : الحكم المستخرجة لما لا يعقل معناه ، على الخصوص في التبعيدات ، كاختصاص الوضوء بالأعضاء المخصوصة ، والصلاة بتلك الهيئة من رفع اليدين والقيام والركوع والسجود ، وكونها على بعض الهيئات دون بعض ، واختصاص الصيام بالنهار دون الليل ^(١) ، وتعيين أوقات الصلوات في تلك الأحيان المعينة دون ما سواها من أحيان الليل والنهار ، واختصاص الحج بالأعمال المعلومة ، وفي الأماكن المعروفة ، وإلى مسجد مخصوص ، وإلى أشباه ذلك مما لا تهدي العقول إليه بوجه ، ولا تطَّور ^(٢) نحوه ، فيأتي بعض الناس فيطَّرَق ^(٣) إليه حكماً يزعم أنها مقصود الشارع من تلك الأوضاع ، وجميعها مبني على ظن وتخمين غير مطرد في بابه ولا مبني عليه عمل » ^(٤) .

هذا هو مجمل موقف الشاطبي من مسألة التعليل ، ويمكن تلخيصه - أكثر - في أنه يعتبر تعليل الشريعة برعاية المصالح ، مسألة قطعية مسلمة ، وأن هذا يصدق على مجملتها وجزئياتها ، بلا استثناء .

إلا أن جانب العبادات - من الشريعة - ينبني على أساس التسليم والتعبد ، بغض النظر عن العلل والحكم ، فكان الأصل فيه عدم التعليل ، وإن كان في باطن الأمر معللاً عند الله تعالى .

وإذا كان الشق الأول لا غبار عليه ، وسيزداد وضوحاً وانحساراً خلال الصفحات القادمة ، فإن الشق الثاني يحتاج إلى توقف ونظر .

وقبل ذلك ، أشير إلى أن الشاطبي ليس وحده يرى أن الأصل في العبادات عدم

(١) لو قال : اختصاص الصيام بشهر معين دون سواه من الشهور ، لكان وجيهاً ودالاً عما يريد ، أما الصوم بالنهار دون الليل ، فالمسألة واضحة .

(٢) أي لا تخوم جهته ، من الطور وهو الخوم حول الشيء : « دراز » .

(٣) أي يدخل تلك الحكم ويقحمها على تلك الأحكام وينسبها إليها .

(٤) الموافقات (١ / ٨٠) .

التعليل ، بل يقول بهذا الجمهور الغفير من العلماء ، وهو كثيرًا ما ينسب هذا الأصل إلى الإمام مالك^(١) ، وجعله المقرئ « شيخ الشاطبي » من أصول الإمام الشافعي ، خلافًا لأبي حنيفة الذي يرى أن « الأصل التعليل حتى يتعذر »^(٢) ، ثم قال : « والحق أن ما لا يعقل معناه ، تلزم صورته وصفته » ، وأكد هذا في مواضع أخرى من قواعده ، من ذلك قوله في القاعدة (٢٩٦) : « نصوص الزكاة في بيان الواجب »^(٣) غير معلة عند مالك ومحمد^(٤) ؛ لأن الأصل في العبادات ملازمة أعيانها كما مر ، فالواجب أعيانها^(٥) .

وقال النعمان^(٦) : معلة بالمالية الصالحة لإقامة حق الفقير ... » .

فهذا الأصل سالم مسلم ؟ أي : إن الأصل في العبادات أن تؤخذ على ظاهرها ، وتطبق بحذافيرها دون نظر إلى مقاصدها ومعانيها ؟ وهل - حقًا - عدم التعليل هو الغالب في أحكام العبادات ، والتعليل شيء استثنائي ؟

هذه المسائل وغيرها تحتاج إلى التوضيحات التالية :

وأولها أننا نجد كل العبادات معلة في أصل شرعها وفرضيتها ، وتعليلاتها منصوصة ، لا مستنبطة ولا مظنونة :

ففي الصلاة : ﴿ وَأَقِمِ الصَّلَاةَ لِذِكْرِي ﴾ [طه: ١٤] ، ﴿ إِنَّكَ الصَّلَاةَ تَنْهَى عَنِ الْفَحْشَاءِ وَالْمُنْكَرِ ﴾ [العنكبوت: ٤٥] .

وفي الصيام : ﴿ يَأَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا كُتِبَ عَلَيْكُمُ الصِّيَامُ كَمَا كُتِبَ عَلَى الَّذِينَ مِنْ قَبْلِكُمْ لَكُمْ تَنْقُوتٌ ﴾ [البقرة: ١٨٣] .

(١) انظر الموافقات (٢/ ٣٠٤) ، والاعتصام (٢/ ١٣٢) .

(٢) قواعد الفقه ، القاعدة (٧٣) .

(٣) أي المقادير الواجبة من كل صنف من أصناف المال .

(٤) يريد الإمام محمد بن إدريس الشافعي .

(٥) أي إخراج ما حدده الشرع ولا يجوز إخراج بدل عنه ، أو قيمته .

(٦) هو الإمام أبو حنيفة النعمان .

وفي الحج : ﴿ وَأَذِّنْ فِي النَّاسِ بِالْحَجِّ يَأْتُوكَ رِجَالًا وَعَلَى كُلِّ ضَامِرٍ يَأْتِينَ مِنْ كُلِّ فَجٍّ عَمِيقٍ لِيَشْهَدُوا مَنَافِعَ لَهُمْ وَيَذْكُرُوا اسْمَ اللَّهِ فِي أَيَّامٍ مَعْلُومَاتٍ ﴾ [الحج: ٢٧، ٢٨] .

وفي الزكاة : ﴿ حُذِرَ مِنْ أَمْوَالِهِمْ صَدَقَةٌ تُطَهِّرُهُمْ وَتُزَكِّيهِمْ بِهَا ﴾ [التوبة: ١٠٣] .

وهذا جانب فقط من التعليل ، اعتبره أبو حنيفة المقصود الأول من شرع الزكاة ، حيث يرى أنها « شرعت ارتياضاً للنفس بتنقيص المال ، من حيث إن الاستغناء بالمال سبب للطغيان والوقوع في الفساد ... » ^(١) .

وأما الجانب الآخر من تعليل شرع الزكاة فهو المشار إليه في الحديث : « تؤخذ من أغنيائهم فترد على فقرائهم » ^(٢) ، وهو الذي توضحه وتفصله آية مصارف الزكاة ^(٣) . فهي واضحة في أن مقصود الزكاة سد حاجات الأصناف الثمانية ، أو من وجد منها ، وفي اعتقاد جماهير العلماء أن هذا هو المقصود الأول للزكاة .

وبه أخذ وعليه بنى الإمام الشافعي - وهو من المقلين في التعليل عموماً ، وفي تعليل العبادات خاصة - يقول عنه شهاب الدين الزنجاني « الشافعي المذهب » : « معتقد الشافعي ﷺ أن الزكاة مؤونة مالية ^(٤) ، وجبت للفقراء على الأغنياء ، بقرابة الإسلام ، على سبيل المواساة ، ومعنى العبادة تبع فيها ، وإنما أثبتته الشرع ترغيباً في أدائها ، حيث كانت النفوس مجبولة على الضنة والبخل ، فأمر بالتقرب إلى الله تعالى بها ، ليُطع في الثواب ، ويبادر إلى تحقيق المقصود » ^(٥) .

وهل يجهل أحد يتردد في كون أحكام الجهاد والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر -

(١) انظر : تخريج الفروع على الأصول ، للزنجاني (ص ١١١) ، وما بعدها ، وتجد في ذلك الأحكام الفرعية التابعة لهذا التعليل ولغيره .

(٢) رواه مسلم .

(٣) انظر سورة التوبة (٦٠) .

(٤) أي إنها من النفقات المالية الواجبة على المكلف في ماله .

(٥) تخريج الفروع على الأصول (١١٠) .

وهي معدودة عندهم ضمن العبادات - كلها معللة ، معقولة ، جملة وتفصيلاً ؟

على أن الشاطبي نفسه لا ينكر أن العبادات معللة في أصلها وجملتها ، وإن كان يرى أن التفاصيل يغلب فيها عدم التعليل .

وفي هذا يقول : « وقد علم أن العبادات وضعت لمصالح العباد في الدنيا أو في الآخرة على الجملة ، وإن لم يعلم ذلك في التفصيل ، ويصح القصد إلى مسبباتها ^(١) الدنيوية والأخروية على الجملة » ^(٢) .

وقوله : « في الدنيا أو في الآخرة » ليس شكاً منه في وجود فوائد ومصالح دنيوية للعبادات ، وإنما هو مجرد احتياط لبعض الجزئيات ، ولبعض الحالات التي لا تظهر لها مصلحة دنيوية عاجلة .

فقد تعرض - على سبيل المثال - لمقاصد الصلاة وفوائدها المشروعة ، فذكر أن مقصودها الأول هو « الخضوع لله سبحانه ، بإخلاص التوجه إليه ، والانتصاب على قدم الذلة بين يديه وتذكير النفس بالذكر له » ^(٣) .

ثم ذكر من مقاصدها التابعة - المنصوص عليها ^(٤) : النهي عن الفحشاء والمنكر ، والاستراحة إليها من أنكد الدنيا ، وطلب الرزق بها ، وإنجاح الحاجات ، وطلب الفوز بالجنة ، والدخول في خفارة الله تعالى ونيل أشرف المنازل .

ثم قال : « وكذلك سائر العبادات ، فيها فوائد أخروية ، وهي العامة ، وفوائد دنيوية ، وهي كلها تابعة للفائدة الأصلية » ^(٥) .

وإذاً فمجال العبادات ليس مجالاً مغلقاً محظوراً عن التعليل المصلحي ، بل للتعليل فيه مدخل ، أو مداخل .

(١) وهي ثمراتها وفوائدها المرجوة .

(٢) الموافقات (١/ ٢٠١) .

(٣) الموافقات (٢/ ٣٩٩) .

(٤) انظر تلك النصوص - إن شئت - في الإحالة التالية .

(٥) الموافقات (٢/ ٤٠٠) .

ومن هذه المداخل أيضًا ، أن الرخص الواردة في أحكام العبادات كلها معللة ، معقولة المعنى ، وقد اعترف الشاطبي بشيء من هذا ، ولكنه أغلق الباب بسرعة ! حيث قال : « وأيضًا فإن المناسب ^(١) فيها « يعني في العبادات » معدود عندهم فيها لا نظير له ، كالمشقة في قصر المسافر وإفطاره ، والجمع بين الصلاتين ، وما أشبه ذلك » ^(٢) .

وفي مسألة شبيهة بمسألة الرخص ، صرح الشاطبي بتعليلها ، تعليلًا مناسبًا ، وذلك في شأن النواهي النبوية – لبعض الصحابة – عن المبالغة في بعض العبادات إلى حد الإرهاق والملل .

قال : « هذا كله معلل معقول المعنى ، بما دل على ما تقدم : من السآمة والملل ، والعجز وبغض الطاعة وكراهيتها ، وإذا كان كذلك ، فالنهي دائر مع العلة وجودًا وعدمًا ... » ^(٣) .

وفي تفاصيل الطهارات وأحكام المياه ، لا نستطيع التغاضي عن كون المناسب هو الغالب الظاهر ، ولا يمكن أن يعد مما لا نظير له ، ومن هذا القليل « أي معقولة أحكام الطهارات والنجاسات » ما قرره « المقرئ » ، وجعله قاعدة مطردة بقوله : « ما يعاف في العادات يكره في العبادات : كالأواني المعدّة بصورها للنجاسات ، والصلاة في المراحيض ^(٤) ، والوضوء بالمستعمل ، فإنه كالغسالة » ^(٥) .

فلولا غلبة التعليل في هذا الباب ، ما ساغ له أن يقرر هذه القاعدة بهذا التعميم ، وأظهر من هذا ما ذكره « إمام الحرمين » قال : « ذهب طوائف من الفقهاء إلى أنه يحرم على الإنسان التضمخ بالنجاسات من غير حاجة ماسة ^(٦) وما ذلك إلا لمنافاته للتعليل الوارد عقب ذكر الوضوء والاعتسال في الآية : ﴿ مَا يُرِيدُ اللَّهُ لِيَجْعَلَ عَلَيْكُمْ مِنْ حَرَجٍ

(١) وهو ما كانت له علة مفهومة وحكمة مناسبة تدركها العقول وتقرُّ بها .

(٢) الموافقات (٢/ ٣٠٢) .

(٣) الموافقات (٢/ ١٣٧، ١٣٨) .

(٤) وهي طاهرة .

(٥) قواعد الفقه ، القاعدة العاشرة .

(٦) البرهان (٢/ ٩٣٩) .

وَلَكِنْ يُرِيدُ لِطَهْرِكُمْ ﴿ [المائدة: ٦] فتعليل الوضوء والغسل بقصد التطهير لا غبار عليه ، وإن لم يكن المقصود الوحيد .

وفي تفاصيل الصلاة : من لا يستطيع أن يدرك أن موافقتها ووجوب المحافظة على تلك المواقيت ، قصد به - مما قصد - أن تكون الصلاة وآثارها مهيمنة على كل وقاات المصلي ، من يقظته إلى منامه ؟ ومن تخفى عليه حكم صلاة الجماعة ، والجمعة والعيدين ؟ والأذان والإقامة ناطقاً بمقصودهما ، وفي هيئة الصلاة ، من قيام وركوع وسجود ، ما لا يخفي مظاهر الخضوع لله والتذلل بين يديه .

ولما كان السجود هو أكثر تلك الهيئات تعبيراً عن هذا المعنى ، اعتبر المصلي - وهو في سجوده - على غاية التقرب إلى الله .

ففي الحديث الصحيح : « أقرب ما يكون العبد من ربه وهو ساجد ، فأكثرُوا الدعاء » ^(١) .

والآية مشيرة إلى هذا : ﴿ وَأَسْجُدْ وَاقْتَرِبْ ﴾ [العلق: ١٩] .

ولشدة ظهور ما يتضمنه الركوع والسجود من معنى الذلة والخضوع من العبد ، تعظيماً للرب سبحانه ، فقد جزم الإمام « الغزالي » بهذا المقصد فيهما ، فقال : « وأما الركوع والسجود ، فالمقصود بهما التعظيم قطعاً » ^(٢) .

وما لنا نذهب بعيداً ، والشاطبي نفسه يسعفنا بتعليلات أكثر تفصيلاً في الأحكام التي نعى هو على غيره تعليلها وذكر حكمها .

يقول : « وذلك أن الصلاة مثلاً : إذا تقدمتها الطهارة أشعرت بتأهب لأمر عظيم ^(٣) ، فإذا استقبل القبلة أشعر التوجه بحضور المتوجه إليه ، فإذا أحضر نية التعبد أثمر الخضوع والسكون ، ثم يدخل فيها على نسقها ، بزيادة السورة خدمة لفرض أم القرآن ؛ لأن

(١) صحيح مسلم .

(٢) الإحياء (١/ ١٦٠) .

(٣) هذا تعليل آخر من تعليلات الطهارة .

الجميع كلام الرب المتوجه إليه ، وإذا كبر وسبح وتشهد فذلك كله تنبيه للقلب ، وإيقاظ له أن يغفل عما هو فيه من مناجاة ربه والوقوف بين يديه ، وهكذا إلى آخرها ، فلو قدم قبلها نافلة كان ذلك تدريجاً للمصلي ، واستدعاء للحضور ، ولو أتبعها نافلة أيضاً لكان خليقاً باستصحاب الحضور في الفريضة .

وفي الاعتبار في ذلك أن جعلت أجزاء الصلاة غير خالية من ذكر مقرون بعمل ، ليكون اللسان والجوارح متطابقة على شيء واحد ، وهو الحضور مع الله فيها بالاستكانة والتعظيم والانقياد ، ولم يخلُ موضع من الصلاة من قول أو عمل ، لئلا يكون ذلك فتحاً لباب الغفلة ودخول وساوس الشيطان ^(١) .

فهذا توسع ظاهر ، يقدم عليه الشاطبي ، في تحليل تفاصيل أكثر العبادات تعبدية ، وهي الصلاة ، فكيف قال - رغم هذا - إن « المناسب » في العبادات مما لا نظير له ؟! وأن الأصل في العبادات عدم التعليل .

نعم ، سنجد ولا شك أحكاماً في العبادات مما يصعب تعليله تعليلاً معقولاً ظاهراً ، من قبيل ما أشار إليه الغزالي في قوله : « مبنى العبادات على الاحتكامات ، ونعني بالاحتكام : ما خفي علينا وجه اللطف فيه ، لأننا نعتقد أن لتقدير الصبح بركتين ، والمغرب بثلاث ، والعصر بأربع سرّاً ^(٢) ، وفيه نوع لطف وصلاح للخلق ، استأثر الله سبحانه وتعالى بعلمه ، ولم نطلع عليه ، فلم نستعمله ، واتبعنا فيه الموارد ^(٣) » .

ولكن ، أيها الغالب الذي نتخذه أصلاً ، ونعتبر ما سواه استثناء : ما يعقل معناه تعليله وإدراك حكمته ، أما ما لا تدرك له حكمة ولا مصلحة ؟ مع التذكير أن الأصل العام في الشريعة هو تعليلها برعاية مصالح العباد ، كما تقدم ، والسؤال إنما يتعلق بأحكام العبادات فقط .

وإذا نظرنا في فقه الزكاة ، لم نكد نجد حكماً من أحكامها إلا وقد أدخل عليه الفقهاء

(١) الموافقات (٢/ ٢٤) .

(٢) أي أن هذه التقديرات سرّاً ، ولطفاً من الله ، في وضعها .

(٣) شفاء الغليل (٢٠٤) .

التعليل ، إن لم يعلله هذا ، علله غيره ، وكلها تعليلات مصلحة واضحة ، وقد استعملوا القياس في أحكامها رغم أنها عبادة ، وعلى هذا الأساس سار فقيه الزكاة : الدكتور يوسف القرضاوي ، وبين ذلك بقوله :

« ولقد أخذ النبي ﷺ زكاة الفطر من بعض الحبوب والشمار ، كالشعير والتمر ، والزبيب ، فقاس عليه الشافعي وأحمد وأصحابهما كل ما يُقْتَات أو غالب قوت البلد ، أو غالب قوت الشخص نفسه ، ولم يجعلوا هذه الأجناس المأخوذة مقصودة لذاتها تعبدًا ، فلا يقاس عليها .

وكذلك في زكاة الزروع والشمار ، ذهب جمهور الأئمة إلى قياس كثير من الحبوب على ما وردت به النصوص ، ولم يقصروا الزكاة على ما جاء في بعض الأحاديث من الخنطة والشعير والتمر والزبيب ، وقد جاء عن « عمر » : أنه أدخل القياس في باب الزكاة ، لما تبين له أن فيها ما يبلغ قيمة الفرس الواحدة منه ثمن مائة ناقة ، فقال : نأخذ من أربعين شاة ولا نأخذ من الخيل شيئًا ! وتبعه في ذلك أبو حنيفة بشروط معلومة .

وهذا ما جعلنا نقيس العمارات المؤجرة للسكن ونحوها ، على الأرض الزراعية ، ونقيس ونقيس ... » ^(١) .

وقد ذهب ابن القيم بعيدًا في تعليل الأحكام ، بما في ذلك الأحكام العبادية والتعبدية ^(٢) .

فقد علل جعل التيمم بدلًا عن الطهارة المائية ، وعلل الاقتصار فيه على عضوين ، وعلل كون الحجامة تفطر الصائم ، وعلل كون المني يوجب الغسل بينما البول لا يوجب إلا الوضوء ، وعلل كون خروج الريح يوجب غسل أعضاء لا صلة لها بذلك ، وعلل أحكامًا كثيرة من هذا القبيل ، كما علل أضعافًا لها في مجالات المعاملات ... ^(٣) .

(١) فقه الزكاة (١/٢٨، ٢٩) .

(٢) الأحكام التعبدية هي التي لا تدرك حكمتها ، ولو كانت في مجال المعاملات .

(٣) انظر : إعلام الموقعين الجزء الثاني من أوله .

ورغم أن « ابن القيم » - بسبب إصراره على تعليل كل شيء قد وقع في تعليقات ضعيفة ، كما في تعليله للفرق بين بول الصبي وبول الصبية ^(١) ، وكما في تعليله لكون صلاة النهار سرية وصلاة الليل جهرية ^(٢) .

ورغم أنه اعترف بشيء مما ذهب إليه الشاطبي والغزالي ، فقال : « وبالجمل ، فللشارع في أحكام العبادات أسرار لا تهتدي العقول إلى إدراكها على وجه التفصيل ، وإن أدركتها جملة » ^(٣) .

رغم هذا وذاك ، فإنه - على خلاف الشاطبي - اتخذ التعليل أصلاً ، وعدم التعليل استثناء .

وهو بهذا يوافق - من جهة - الأصل العام في أن الشريعة معللة برعاية المصالح ، بغض النظر عن التفريق بين العبادات وغيرها ، وهو الأصل الذي سبق أن الشاطبي يعتبره مسألة مسلمة قطعية ، ويعبر عنه المقرئ بقوله : « الأصل في الأحكام : المعقولية لا التعبد ؛ لأنه أقرب إلى القبول ، وأبعد عن الحرج ... » ^(٤) .

كما أنه يؤكد - من جهة أخرى - ما كنت بصدد بيانه قبل قليل ، وهو أن الأحكام المعللة والمعقولة المعنى في مجال العبادات ، كثيرة جداً ، وأن القليل منها هو الذي قد يتعذر تعليله تعليلاً واضحاً ، فإذا أضيف هذا إلى الأصل السابق ، ظهر بجلاء أكثر ، أن الأصل في الأحكام الشرعية - العادية والعبادية - هو التعليل ، وأن ما خرج عن هذا فهو الاستثناء .

وقد اعترف الجويني بأن ما ليس له معنى معقول نهائياً من الأحكام الشرعي « يندر تصويره جداً » ^(٥) .

(١) إعلام الموقعين (٢/ ٧٨ ، ٧٩) .

(٢) إعلام الموقعين (٢/ ١٣٧ ، ١٣٨) .

(٣) إعلام الموقعين (٢/ ١٠٧) .

(٤) قواعد الفقه ، القاعدة رقم (٧٢) .

(٥) البرهان (٢/ ٢٩٦) .

وهذا ما يوافق نصوص القرآن التي نصت على تعليل الدين كله ، والتشريع كلها ، دون تفريق ولا استثناء ، من ذلك قوله تعالى : ﴿ وَمَا أَرْسَلْنَاكَ إِلَّا رَحْمَةً لِّلْعَالَمِينَ ﴾ [الأنبياء: ١٠٧] .

قال العضد الإيجي : « وظاهر الآية التعميم ، أي يفهم منه مراعاة مصالحهم فيما شرع لهم من الأحكام كلها ، إذ لو أرسل بحكم لا مصلحة لهم فيه لكان إرسالاً لغير الرحمة ، لأنه تكليف بلا فائدة ، فخالف ظاهر العموم ... » ^(١) .

على أن ما ورد في الأحكام الشرعية ، العبادية والتعبدية ، من تحديدات ، وهيئات ، ومقادير ، مثل : عدد الصلوات وعدد الركعات في كل صلاة ، والجهر والإسرار ، ومثل جعل الصيام شهراً ، وفي شهر معين ، وكونه يبتدئ من طلوع الفجر وليس من طلوع الشمس مثلاً ، ومثل هذا بعض تفاصيل الحج ، كذا أحكام الكفارات ومقاديرها ، ومثل هذا أيضاً العقوبات المحددة ، المسماة بالحدود ، من حيث نوعها ومقاديرها .

أقول : هذه التحديدات – أو التقنينات إن شئنا – هي من الحاجات الملحة للحياة العامة واستقامتها ، إنها – فضلاً عما في التزامها من معاني التبعّد والخضوع – تحقق مصلحة ظاهرة في تنظيم الحياة وتسهيل سيرها ، وضبط واجباتها وحدودها ، فإذا سلمنا بالحكم العامة في الطهارة والصلاة ، فلا بد من وضع تفصيلات يسير الناس عليها ، تساعد على التزام الحد اللازم والمحافظة عليه ، وإذا سلمنا بالحكمة العامة للزكاة ، فلا بد من تحديد الأنصبة وتقدير المقادير ، حتى يعرف كل واحد حقه أو واجبه ، وإذا سلمنا بحكمة الصيام ، فينبغي رسم حده ومقداره ، وبدايته ونهايته ، بكيفية تلائم عموم الناس .

وإذا سلمنا بحكمة الحج أو حركته ، فلا بد لتحقيق هذه الحكم – من جعل الحج في وقت معلوم : ﴿ الْحَجُّ أَشْهُرٌ مَّعْلُومَاتٌ ﴾ [البقرة: ١٩٧] ، ﴿ فِي أَيَّامٍ مَّعْلُومَاتٍ ﴾ [الحج: ٢٨] ، ولا بد له من مراسيم محددة ، ينتظم الناس فيها ، وينضبطون بها ، حتى لا يبقى الحجيج

(١) شرح مختصر ابن الحاجب (٢/٢٣٨) ، « نقلاً عن أصول الفقه الإسلامي ، للدكتور وهبة الزحيلي ٧٦٢/٢ » .

هملاً ، يُموج بعضهم في بعض ، وينازع بعضهم بعضاً .

وإذا سلّمنا بمبدأ زجر المعتدين والمقرّطين ومعاقبتهم ، فلا بد من تفصيل ذلك وبيانه ، حتى يكون الناس على بينة من أمرهم .

ولولا هذه التقنيات ، وهذه الضوابط ، لضاعت تلك الأركان والأسس المسلم بها ؛ لضاعت بسبب غموضها والتباسها على الناس ولضاعت بسبب اختلافاتهم فيها ، ولضاعت بسبب التهاون في تقديرها وتنفيذها ، ولضاعت بالتسويق والمماثلة لعدم توقيتها .

والشاطبي - مرة أخرى - يسعنا بما يؤيد هذه التعليقات لما « لا يعلل ! » فهو يقول : « وأما العاديات وكثير من العبادات أيضاً ، فلها معنى مفهوم ، وهو ضبط وجوه المصالح ، إذ لو ترك والنظر ، لانتشر ^(١) ولم ينضبط ، وتعذر الرجوع إلى أصل شرعي .

والضبط أقرب إلى الانقياد ما وجد إليه سبيل ، فجعل الشارع للحدود مقادير معلومة وأسباباً معلومة لا تُتعدى ، كالثمانين في القذف ، والمائة ، وتغريب العام في الزنى على غير إحصان ، وخص قطع اليد بالكوع ، وفي النصاب المعين ^(٢) وجعل مغيب الحشفة حدّاً في أحكام كثيرة ، وكذلك الأشهر والقروء في العدد والنصاب والحول في الزكوات ، وما لا ينضبط رد إلى أمانات المكلفين ، وهو المعبر عنه بالسرائر » ^(٣) .

ومثل هذه التحديدات والضوابط يلجأ إليها المجتهدون في فتاويهم ، ويلجأ إليها الحكماء في تقنيناتهم ، بل يلجأ إليها الناس أنفسهم ، في شكل أعراف وتقاليد يحترمونها ، وينقادون لها ، لأنها تضبط معاملاتهم في حيز ما ؛ لأن المعروف عرفاً ، كالمشروط شرطاً ، بل كالمشروع شرعاً إذ لم يتناف مع الأحكام الشرعية ومقاصدها .

إذا فالضبط والتقنين والتحديد مصلحة معلومة يحتاج إليها جمهور الناس ، فهذا

(١) أي تشتت وكثر فيه الخلاف والتفرق .

(٢) يعني نصاب القطع في السرقة .

(٣) الموافقات (٢/٣٠٨، ٣٠٩) .

جانب معقول مناسب ، يمكن القول به في تعليل كثير من الأحكام الشرعية ، وهذا ليس نفيًا لمعنى التعبد فيها ، بل إن التعليل عمومًا لا يتنافى مع التعبد ، ومن هنا قالوا : إن جانب التعبد « حق الله » لا يخلو منه حكم من الأحكام الشرعية ^(١) ، سواء أكان تعبدًا أو معللاً ، وسواء أكان في العبادات أو في غيرها ، بل إن التعبد في الأحكام ، هو نفسه ضرب من التعليل المصلحي الذي لا يخلو عنه حكم من الأحكام ، فكل حكم يُعلم الناس ويدربهم على الانقياد للشرع ، وعلى الخضوع لله ، ففيه مصلحة ، وسيأتي - في الفصل التالي - للشاطبي أن الشريعة تتضمن مصالح جزئية ، ومصلحة كلية ، وأن المصلحة الكلية هي « أن يكون كل مكلف تحت قانون معين من تكاليف الشرع في جميع حركاته وأقواله واعتقاداته ... » ^(٢) ، وهذا مع إيماننا بأن لكل حكم علته وحكمته الخاصة به ، علمها من علمها ، وجهلها من جهلها ، أو كما تقدم عن الغزالي ، فإن لكل حكم سرًا ، ونوع لطفٍ وصلاح ، وكما قال أيضًا : « وكأن العقول مشيرة إلى إحالة كل حكم على معنى ، والاعتراف بالتحكم ضرورة العجز ، فإذا وُجد وجه - سوى الوجوه الخفية الضعيفة - وجب التعليل به » ^(٣) .

على أن للتعليل - كما هو معلوم - مسالكه وقوانينه المذكورة في علم أصول الفقه ، فلا بد من مراعاتها ، فليس لأحد أن يعلل بدوقه وتخمينه ، وليس لأحد أن يحكم في شرع الله ظنونه ، وتوهمات ؛ لأن ذلك معناه : القول على الله ، وتقصيده ما لم يقصد .

وقد لخص الفقيه الكبير أبو عبد الله المقرئ - الذي تقدم عنه أن الأصل في الأحكام المعقولة لا التعبد - لخص الموقف السليم من ممارسته التعليل ، فقال :

« التدقيق ^(٤) في تحقيق حكم المشروعية ^(٥) : من مُلِح العلم لا من متينه عند المحققين ،

(١) انظر الفرق (٢٢) من فروق القرافي ، والموافقات (٢/ ٣٧٠) .

(٢) الموافقات (٢/ ٣٨٦) .

(٣) الغزالي ، شفاء الغليل (٢٠٥) .

(٤) أي المبالغة .

(٥) أي الحكم التي لأجلها شرعت الأحكام .

بخلاف استنباط علل الأحكام وضبط أماراتها ، فلا ينبغي المبالغة في التنقير على الحكم ، لا سيما فيما ظاهره التعبد ، إذا لا يُؤمّن فيه من ارتكاب الخطر والوقوع في الخطأ ، وحسبُ الفقيه من ذلك ما كان منصوباً ، أو ظاهراً ، أو قريباً من الظهور ، فلا يقال ^(١) : الزوال وقت الانقلاب إلى العادة ^(٢) ، فطلب عنده البداية بالعبادة ، والعصر وقت الانتشار في طلب المعاش ، فليل لهم : تزودوا قبل ذلك للمعاد ، والمغرب وقت الانقلاب إلى العادة أيضاً ... » ^(٣) .

الرافضون للتعليل ؟

كما سبقت الإشارة ، يفهم من مقدمة « الشاطبي المذكورة أن تعليل الشريعة فيه خلاف ما ، فقد ذكر - صراحة - أن هذه المسألة اختلف فيها « في علم الكلام » ، وأن رأي « الرازي » هو أن أحكام الله وأفعاله لا تعلل بعلة البتة ، ثم أشار ضمناً - إلى وجود مخالفين آخرين ، عندما ذكر اتفاق المعتزلة على القول بالتعليل ، وأن هذا قول أكثر الفقهاء المتأخرين ، مما يشعر بأن غير المعتزلة ليسوا متفقين على هذا ، وأن الفقهاء المتقدمين وبعض المتأخرين أيضاً ليسوا على هذا ؟!

هذا مع أن الشاطبي - كما تقدم - اعتبر تعليل الشريعة مسألة مسلمة ، والأمر في حقيقته كذلك ، كما تم توضيحه على الصفحات السابقة .

فمن هم المنكرون للتعليل إذن ؟ وما سندهم في هذا الإنكار ؟

ذكر « شهاب الدين الزنجاني » أن عدم التعليل برعاية المصالح هو مذهب الشافعي رحمته الله ، وجماهير أهل السنة ، وأن الأحكام الشرعية عندهم « أثبتها الله تحكماً وتعبدًا ، غير معللة ، وما يتعلق بها من مصالح العباد ، فذلك ضمناً وتبعاً ، لا أصلاً ، مقصوداً » . واستثنى من هذا ، الأصوليين الأحناف الذين يرون أن الأحكام الشرعية « أثبتها الله تعالى وشرعها معللة بمصالح العباد لا غير » ^(٤) .

(١) في تعليل مواقيت الصلوات مثلاً ، فهو يقدم نموذجاً للإفراط في التعليل .

(٢) أي الرجوع للغذاء والراحة ، كما هي العادة .

(٣) القاعدة (١٥٨) من قواعد الفقه .

(٤) تخريج الفروع على الأصول (٣٨-٤٠) .

فالزنجاني ، وهو في مجال الفقه وأصوله ، ينسب هذا المذهب « أي عدم التعليل إلى الإمام الشافعي وجماهير أهل السنّة !! دون أن يقدم على هذا التعميم والإطلاق أي دليل ، نعم أورد بعض الفروع التي عللها أبو حنيفة ، ولم يعللها الشافعي ، ولكن هذا لا يدل في شيء على إنكار التعليل جملة ، مع نسبه إلى جماهير أهل السنة ! بل يقدم لنا الزنجاني ، ما ينقض دعواه هذه ، فقد قدمت قبل بضع صفحات ما نسبه للإمام الشافعي في تعليل شرعية الزكاة ، تعليلًا مصلحيًا ، وأن معنى العبادة فيها تبع ... ^(١) .

هذا عن الإمام الشافعي إمامه ، وأما عن جماهير أهل السنة ، فالأمر أوضح ، وأوغل في الادعاء المحض ، وفيما تقدم وما سيأتي مزيد بيان لذلك .

أما « تاج الدين السبكي » فكان أقرب إلى التدقيق في حكاية المسألة حيث قال : « المشتهر عن المتكلمين أن أحكام الله تعالى لا تعلل ، واشتهر عن الفقهاء التعليل ... » ^(٢) .

وأما « ابن النجار » الحنبلي ، فجاء كلامه أكثر تفصيلاً وتدقيقاً من سابقه ، دون أن يرفع الغموض واللبس عن المسألة ، حيث قال : « وفعله تعالى ، وأمره لا لعله ولا لحكمة ، في قول اختاره الكثير من أصحابنا ، وبعض المالكية والشافعية ، واختاره الظاهرية والأشعرية والجهمية ، والقول الثاني : أنهما لعله وحكمة ، اختاره الطوفي والشيخ تقي الدين وابن القيم وابن قاضي الجبل ، وحكاه عن إجماع السلف ، وهو مذهب الشيعة والمعتزلة ، قال الشيخ تقي الدين : لأهل السنة في تعليل أفعال الله تعالى وأحكامه قولان ، والأكثر على التعليل » ^(٣) .

والحقيقة أن المسألة - كما قال الشاطبي - اختلف فيها في علم الكلام ، ثم انتقل أثرها إلى الميدان الأصولي ، لا سيما أن عددًا من كبار المتكلمين ألفوا في علم أصول الفقه ، أو بعبارة أخرى - كانوا أصوليين متكلمين ، كما هو معروف .

(١) المرجع السابق (١١٠) ، وانظر أيضًا موقفًا تعليليًا آخر للشافعي في نفس كتاب الزنجاني ، (ص ٢٩٩) ، وما بعدها .

(٢) الإبهاج في شرح المنهاج (٣/ ٤١) .

(٣) شرح الكوكب المنير (١/ ٣١٢) .

وأما إذا تركنا جانباً علم الكلام ومعاركه وتأثيراته ، فإننا لن نجد إلا القول بالتعليل ، وممارسة التعليل تطبيقاً ، في الفقه وأصوله ، وكلما رجعنا إلى الوراء ، حيث ينعدم أو يتضاءل تأثير علم الكلام في المجال الفقهي الأصولي ، كلما وجدنا التعليل مسألة « مسلمة » ، كما قال الشاطبي .

حيث ينظر إلى الشريعة على أنها رحمة ، وخير ، وصلاح ، وعدل ، وتركية ، وأنها لم تترك خيراً إلا دلت عليه ، ولم تترك شراً إلا نهت عنه وسدت ريقه ، وأن هذه غايتها وعلتها .

فتعليل الأحكام هو — أولاً — مسلك القرآن والسنة ، وقد سرد ابن القيم عشرات الأمثلة من تعليقات القرآن والسنة ^(١) .

وقال في كتاب « مفتاح دار السعادة » ما نصه : « والقرآن وسنة رسول الله ﷺ مملوآن من تعليل الأحكام بالحكم والمصالح ، وتعليل الخلق بهما ، والتنبيه على وجوه الحكم التي لأجلها شرع تلك الأحكام ، ولأجلها خلق تلك الأعيان ، ولو كان هذا في القرآن والسنة في نحو مائة موضع أو مائتين لسقناها ، ولكنه يزيد على ألف موضع بطرق متنوعة » ^(٢) .

ثم نبه على عدد كثير من صيغ التعليل المستعملة في القرآن .

وقد علل الصحابة بفطرتهم السليمة ، وبتلقائية لا تكلف فيها ، ولا معارض لها ، وبنوا اجتهاداتهم على ما فهموا من العلل والمقاصد .

وسار على هذه المحجة البيضاء التابعون ، ثم الأئمة المتبعون ، ثم ابتلى الناس بعلم الكلام ، فجاء التعقيد والخلاف والجدل ، وقد قام الدكتور « محمد مصطفى شلبي » بتقصي وجمع كثير من تعليقات السلف واجتهاداتهم المبنية عليها ^(٣) ، ثم تطرق إلى ما ظهر من « خلاف » في المسألة ، حيث قال : « وما كنت بحاجة ، إلى هذا البحث بعدما تقدم من عرض نصوص التعليل في القرآن والسنة ، ومسلك الصحابة والتابعين وتابعيهم فيه ،

(١) انظر إعلام الموقعين (١/١٩٦) .

(٢) مفتاح دار السعادة ومنشور ولاية العلم والإرادة (٢/٢٢) .

(٣) انظر الباب الأول من رسالته تعليل الأحكام .

غير متخالفين ولا متنازعين ، وفيه الحجة القاطعة على أن أحكام الله معللة بمصالح العباد ، وقد وجد إجماع أو شبه إجماع على هذه الدعوى قبل أن يولد المتخاصمون فيها ^(١) .

على أن ما تردد فيه الدكتور شلبي من انعقاد الإجماع ، أو شبه إجماع ، لدى المتقدمين ، في مسألة التعليل ، قد جزم فيه غير واحد من العلماء بانعقاد الإجماع ، ومن هؤلاء « الآمدي » - وهو أصولي ، شافعي ، متكلم - حيث نص على أنه لا يجوز القول بوجود حكم لا لعله : « إذ هو خلاف إجماع الفقهاء على أن الحكم لا يخلو من علة » ^(٢) .

ثم أكد في موضع آخر أن : « أئمة الفقه مجمعة على أن أحكام الله تعالى لا تخلو من حكمة ومقصود » ^(٣) .

وبمثل هذا صرح « ابن الحاجب » : « فإن الأحكام شرعت لمصالح العباد ، بدليل إجماع الأئمة » ^(٤) .

ونقل « المقرئ » عن « أشهب » : « أن القائسين مجمعون على التعليل ، وإن اختلفوا في عين العلة » ^(٥) .

« الشاطبي » نفسه - الذي ذكر صراحة وضمناً وجود مخالفين في المسألة - نجده ينص أيضاً : على وجود إجماع على التعليل ، وإن كان في عباراته شيء من التحفظ ، فهو يقول : « والإجماع على أن الشارع يقصد بالتكليف المصالح على الجملة » ^(٦) .

ويقول أيضاً : « الشارع وضع الشريعة على اعتبار المصالح باتفاق » ^(٧) .

وقد انتقد العلامة « شاه ولي الله الدهلوي » منكري التعليل وأنكر عليهم ظنهم أن الشريعة

(١) المرجع السابق (٩٦) .

(٢) الإحكام (٣/ ٣٨٠) .

(٣) الإحكام (٣/ ٤١١) .

(٤) منتهى الوصول والأمل في علمي الأصول والجدل (١٨٤) .

(٥) قواعد الفقه ، القاعدة (٨٦٤) .

(٦) الموافقات (٢/ ١٢٦) .

(٧) الموافقات (٢/ ١٣٩) .

نظرية المقاصد عند الإمام الشاطبي

ليست سوى اختيار وتعبد لا اهتمام لها بشيء من المصالح ، ثم قال : « وهذا ظن فاسد تكذبه السنة وإجماع القرون المشهود لها بالخير » ^(١) .

نعم ، الإجماع المذكور في هذه الأقوال منصرف أساساً إلى السلف من جهة وإلى الفقهاء ، والأصوليين من جهة أخرى ، ولكن هذا لا يغض من قيمته في شيء ، بل يزيد لها ؛ لأنه إجماع السلف المقتدى بهم ، ولأنه إجماع أهل الاختصاص بعد ذلك .

ومن هنا ، فإن خرق بعض المتكلمين ، في زمن متأخر لهذا الإجماع ، لا يقدر فيه ، بل الإجماع قادح فيما ابتدعوه من النظريات والمقولات الجدلية .

ومن هنا أيضاً ، فلا عبرة بما قاله « ابن السبكي » وهو يعقب على قول « البيضاوي » : « الاستقراء دل على أن الله تعالى شرع أحكامه لمصالح عباده تفضلاً وإحساناً » ، حيث قال في الشرح ^(٢) : « وقد ادعى بعضهم الإجماع على أن الأحكام مشروعة لمصالح العباد ، وهذه الدعوى باطلة ، لأن المتكلمين لم يقولوا بتعليل الأحكام ، لا بطريق الوجوب ، ولا الجواز » ^(٣) .

ولعلنا نتساءل : لماذا أنكر المتكلمون - أو بعضهم على الأصح - القول بالتعليل ؟ وما دليلهم على هذا الإنكار ؟

ورغم أني أعتبر أن موقف المتكلمين هذا ليس له أهمية في مجالنا وموضوعنا ، ولا سيما بعد كل ما قدمته عن صحة التعليل وبداهته ، فإنني أقف قليلاً عند هذا التساؤل ، وذلك لأجل « تصفية » المسألة ، ومحو كل شبهة حولها ، حتى تكون « مسلمة » كما قال الشاطبي .

وأترك « ابن السبكي » - أحد المنكرين للتعليل - يتمم كلامه السابق حيث يقول : « لأن المتكلمين لم يقولوا بتعليل الأحكام بالمصالح ، لا بطريق الوجوب ولا الجواز ، وهو اللائق بأصولهم ، وقد قالوا : لا يجوز أن تعلل أفعال الله تعالى ؛ لأن من فعل فعلاً لغرض ، كان

(١) حجة الله البالغة (٦/١) .

(٢) أي في شرحه على « المنهاج » للبيضاوي ، وهو المسمى الإبهاج في شرح المنهاج .

(٣) الإبهاج (٦٢/٣) .

حصوله بالنسبة إليه أولى ، سواء كان الغرض يعود إليه أم إلى الغير ، وإذا كان كذلك ، يكون ناقصاً في نفسه مستكملاً في غيره ، ويتعالى الله سبحانه عن ذلك » ^(١) .

هذا هو « الدليل » الذي يتردد عند المتكلمين الأشاعرة كلما ذكر إنكارهم للتعليل ، وقد تعرض هذا المنطق لنقد كثير من العلماء وردوده جملة وتفصيلاً ، حتى قال العلامة « محمد الطاهر بن عاشور » : « والحاصل أن الدليل الذي استدلوأ به ، يشتمل على مقدمتين سفسطائيتين : أولاهما قولهم : إنه لو كان الفعل لغرض للزم أن يكون الفاعل مستكملاً به ، وهذا سفسطة شُبّه فيها الغرض النافع للفاعل ، بمعنى الداعي إلى الفعل والراجع إلى ما يناسبه من الكمال ، لا توقف كماله عليه . الثانية قولهم : إذا كان الفعل لغرض كان الغرض سبباً يقتضي عجز الفاعل ، وهذا شُبّه فيه السبب الذي هو بمعنى الباعث ، بالسبب الذي يلزم من وجوده الوجود ومن عدمه العدم ، وكلاهما يطلق عليه سبب » ^(٢) .

وقد رد عليهم - فيمن ردوا - الأصولي الحنفي « ابن الهمام الإسكندري » : بأن ما يقال فيما أنعم الله به على عباده ، يقال فيما شرع لهم من أحكامه ، فإذا كان سبحانه قد أسبغ علينا نعمه - من خلق وتقويم وصحة ورزق لمصلحتنا ، فكذلك شرع أحكامه لمصلحتنا ، فيما يقال هناك يقال هنا ولا فرق ^(٣) .

ورد حنفي آخر - وبشدة - على هذا المنطق الجليلي ، وهو القاضي « عبيد الله بن مسعود » ، المعروف بصدر الشريعة ، فقال : « وما أبعد عن الحق قول من قال : إنها غير معللة ، فإن بعثة الأنبياء عليهم الصلاة والسلام لاهتداء الخلق ، وإظهار المعجزات لتصديقهم ، فمن أنكر التعليل فقد أنكر النبوة ، وقوله تعالى : ﴿ وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنْسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ ﴾ [الذاريات: ٥٦] ، وقوله تعالى : ﴿ وَمَا أُمِرُوا إِلَّا لِيَعْبُدُوا اللَّهَ ﴾ [البينة: ٥] ، وأمثال ذلك كثيرة في

(١) الإحالة السابقة .

(٢) التحرير والتنوير (١/ ٣٨٠) .

(٣) تيسير التحرير (٣/ ٣٠٤) .

القرآن ودالة على ما قلنا ، وأيضًا لو لم يفعل لغرض أصلاً ، يلزم العبث ^(١) .

وإذا كان التعليل على هذه الدرجة من الثبوت والوضوح فما سر هذا الاختلاف الكبير بين المثبتين والمنكرين ؟ سؤال محير حقًا ، وجوابه - مهما يكن - مؤسف جدًا ، لأنه لا بد وأن يكشف عن جانب - أو جوانب - من الخلل الذي تطرق إلى التفكير الكلامي ، والمنطق الكلامي حتى أصبحت المسلمات التي تواترت بها النصوص ، وأجمع عليها المتقدمون ، أصبحت محل جدل طويل عند المتكلمين ، وعند الأصوليين المتكلمين .

وقد اهتم عدد من العلماء بهذا التناقض ، وعلموا أن على رفعه أو تفسيره على الأقل .

ومن هؤلاء ابن السبكي « عبد الوهاب » الذي تبنّى « مخرجًا » نقله عن أبيه « علي بن عبد الكافي » ، حيث قال : « وما زال الشيخ الإمام ، والذي ~ أطال الله عمره ، يستشكل الجمع بين كلامهما ^(٢) » ، إلى أن جاء ببديع من القول ، فقال في مختصر لطيف كتبه على هذا السؤال وسماه « ورد العلل في فهم العلل » ، ولا تناقض بين الكلامين : لأن المراد ^(٣) أن العلة باعثة على فعل المكلف ، مثاله : حفظ النفوس ، فإنه علة باعثة على القصاص الذي هو المكلف المحكوم به من جهة الشرع ، فحكم الشرع لا علة له ، ولا باعث عليه ... ^(٤) .

وواضح أن هذا التوفيق ليس إلا تأكيدًا لإنكار التعليل ، بل هو خروج عن الموضوع ؛ لأن الناس يتكلمون في تعليل أحكام الشارع لا في تعليل أفعال المكلف ، فهذا التأويل للتعليل عند الفقهاء يبدو أشبه بالهزل منه بالجدّ ، وقد تعقبه « العطار » في حاشيته فقال : « وما قاله صاحب جمع الجوامع ، مخترع لوالده ، لا معنى له ؛ لأن البعث للحاكم ^(٥) على شرع الحكم لا للمكلف ^(٦) » .

(١) التوضيح في حل غوامض التنقيح (٦٣/٢) .

(٢) أي كلام الفقهاء القائلين بالتعليل ، وكلام المتكلمين المنكرين له .

(٣) في كلام الفقهاء ، والمعللين عمومًا .

(٤) الإبهاج (٤١/٣) ، وانظر أيضًا جمع الجوامع (٢٣٣/٢) .

(٥) وهو الله سبحانه .

(٦) عن سلم الوصول لشرح نهاية السؤل ، للشيخ محمد بخيت المطيعي « الحنفى » (٥٥/٤) .

وأما ابن الهمام « الحنفي » ، فقد حاول تقريب الشقة بقوله : « والأقرب إلى التحقيق أن الخلاف لفظي ، مبني على معنى الغرض ، فمن فسر بالمنفعة العائدة إلى الفاعل ، قال : لا تعلل ، ولا ينبغي أن ينازع في هذا ، ومن فسر بالعائدة إلى العباد ، قال : تعلل ، وكذلك لا ينبغي أن ينازع فيه » ^(١) .

غير أن هذا التوفيق يفقد قيمته حيث نجد بعضهم يصر على رفض التعليل حتى باعتبار المنفعة عائدة على العباد .

وقد مال ابن عاشور - شيئاً ما - إلى مثل هذا التوفيق ، فقال : « والمسألة مختلف فيها بين المتكلمين اختلافاً يشبه أن يكون لفظياً ، فإن جميع المسلمين اتفقوا على أن أفعال الله تعالى ناشئة عن إرادة واختيار ، وعلى وفق علمه ، وأن جميعها مشتمل على حُكم ومصالح وإنما الخلاف في أنها أتوصف بكونها أغراضاً وعللاً غائية أم لا ؟ » ^(٢) .

وقد نبه على أمر قد يكون الخلفية الحقيقية لهذا الإنكار الغريب لتعليل الأحكام والأفعال ، وهو أن المنكرين قد اضطروا إلى هذا الإنكار فراراً من المقولات والإلزامات الاعتزالية ، التي تجعل القول بالتعليل مقدمة للقول بوجوب الصلاح والأصلح على الله ^(٣) .

ورغم أن الدكتور « البوطي » قد ذهب إلى توفيق آخر ، فإن تفسيره لهذه القضية يؤكد أيضاً أنها من آثار الجدل الطويل بين المعتزلة والفلاسفة من جهة ، والأشاعرة من جهة أخرى ، وهو يرى أن التعليل المقصود في علم الكلام ، هو غير التعليل الأصولي الفقهي ، ولهذا فالتعليل المنفي هناك ، هو غير التعليل المثبت هنا ، قال : « فالعلة التي يتحدثون عنها في علم الكلام ، هي العلة التي يقصدها الفلاسفة ، وهي ما يوجب الشيء لذاته ، ولا ريب أنه لا يصح أن ينسب هذا التعليل إلى أفعال الله تعالى بأي حال ، أما مراد أهل السنة بالعلة التي يثبتونها للأحكام في بحث الأصول ، فهو العلة الجعلية التي تبدو لنا

(١) تيسير التحرير (٣/ ٣٠٤ ، ٣٠٥) .

(٢) التحرير والتنوير (١/ ٣٧٩ ، ٣٨١) .

(٣) التحرير والتنوير (١/ ٣٧٩ - ٣٨١) .

كذلك ، إذ جعلها الله تعالى موجبة لحكم معين » ^(١) .

غير أن هذا التفسير يشوش عليه أن بعضهم - كالسبكيين مثلاً - ينكرون أيضاً تعليل الأحكام التشريعية ، وبصورة مطلقة ، كما تقدم ، ويوردون ذلك في مباحث القياس ، وعلى كل ، فملاحظة الدكتور البوطي - تفسر على الأقل - جانباً من جوانب القضية وتنبيه على بعض خلفياتها .

أما الشيخ الدكتور « مصطفى شليبي » ، فقد اتهم الأصوليين المتكلمين بمخالفة طريقة السلف ، وهي التعليل بلا نزاع ، وأنهم ناقضوا أنفسهم بإنكار التعليل في علم الكلام ، وإثباته في علم أصول الفقه ، لأن القياس يقوم عليه ^(٢) .

موقف الرازي في التعليل :

تخصيص الإمام الرازي بهذه الفقرة يرجع إلى الأسباب التالية :

١- لأن الشاطبي خصه وحده بالذكر في مسألة التعليل ، ونسبه وحده إلى إنكار التعليل إنكاراً باتاً ، وهو ما يحتاج إلى نظر وتحقيق .

٢- لأن بعض الكتاب تابعوا الشاطبي فيما نسبوه إلى الرازي ^(٣) .

٣- لأن الرازي هو أحد أبرز الأصوليين ، وقد صار كتاب « المحصول » محوراً لعشرات من المؤلفات الأصولية التي جاءت بعده .

ولنستحضر - قبل موقف الرازي - أن الشاطبي يقول في مقدمة كتاب المقاصد : « وزعم الرازي أن أحكام الله ليست معللة بعلة البتة كما أن أفعاله كذلك » .

ثم يقول : « والمعتمد إنما هو استقرينا من الشريعة أنها وضعت لمصالح العباد ، استقراء لا ينازع فيه الرازي ولا غيره » .

(١) ضوابط المصلحة (٩٦/٩٧) .

(٢) تعليل الأحكام (١٠٥) .

(٣) منهم العلامة المرحوم علال الفاسي (مقاصد الشريعة ، ص ٣) ، والأستاذ أحمد الخمليشي ، الذي بالغ في الأمر حتى حشر الرازي مع الظاهرية في صف واحد ! (وجهة نظر ، ص ٢٨٦) .

فالشاطبي لم يسم من المنكرين للتعليل أحداً غير الرازي ! ثم جعل إنكاره للتعليل بآناً ، وشاملاً لأفعال الله وأحكامه .

فأما أن ينكر الرازي التعليل الفلسفي ، في كتاباته الكلامية - كما يفعل عامة الأشاعرة وهم يواجهون الفلاسفة ، والمعتزلة - فأمر وارد ولا غرابة فيه ، وتبقى الغرابة في نسبة هذا للرازي وحده ، مع أنه لم يكن بدعاً في الأشاعرة ، بل هو حين دافع عن إنكار التعليل - تعليل الأفعال وليس تعليل الأحكام - إنما تكلم باسم « الأصحاب » أي الأشاعرة .

فهو مثلاً عند تفسير قوله تعالى : ﴿ هُوَ الَّذِي خَلَقَ لَكُمْ مَا فِي الْأَرْضِ جَمِيعًا ﴾ [البقرة: ٢٩] ، قال : « قال أصحابنا : إنه سبحانه وتعالى لا يفعل فعلاً لغرض ، لأنه لو كان كذلك ، كان مستكماً بذلك الغرض ، والمستكمل بغيره ناقص بذاته ، وذلك على الله تعالى محال ... » ^(١) ، إلى آخر الاستدلالات الأشعرية ^(٢) إلى إنكار التعليل ، وهي الاستدلالات التي وصفها العلامة ابن عاشور بالسفسطائية كما تقدم .

وعلى كل حال ، فالذي يعنينا من موقف الرازي هو مذهبه في التعليل الأصولي الفقهي ، وهو تعليل الأحكام الشرعية ، تعليلاً ليس فيه إلزام لله - سبحانه - وليس فيه تحميم على مشيئته .

وموقف الرازي من التعليل ، ينبغي أن يؤخذ أساساً من كتاباته الأصولية ، وفي دائرة مذهبه الأصولي :

فالرازي من أهل القياس ، ولا قياس بدون تعليل ، بل مدار القياس على التعليل ، تنظيراً وتطبيقاً .

وأبرز ما يتجلى فيه موقف الرازي الواضح من التعليل ، هو كلامه على « مسالك العلة » وبالذات على « مسلك المناسبة » ^(٣) ، وذلك في كتابه الأساسي في موضوعنا ، وهو

(١) تفسير مفاتيح الغيب (٢/ ٥٤) .

(٢) مما يؤكد أنه هناك إنما يحكي مذهب الأصحاب ، وهو أن هذه الآية التي ضمن تفسيرها إنكار التعليل ، قد استدلت بها نفسها على إثبات التعليل ، كما سيأتي قريباً .

(٣) وهو مسلك عقلي نظري ، يتم من خلاله النظر في الحكم ، وفيما عسى أن تكون المصلحة التي شرع لأجلها ، فإذا ظهرت مصلحة « يناسبها » ذلك الحكم ، اعتبرت علة ، بمقتضى تلك « المناسبة » .

موسوعته الأصولية « المحصول » ، حيث يقول : « المناسبة تفيد ظن العلية ، والظن واجب العمل به .

بيان الأول من وجهين :

الأول : أن الله تعالى شرع الأحكام لمصلحة العباد ، وهذه مصلحة فيحصل ظن أن الله تعالى إنما شرعه لهذه المصلحة .

فهذه مقدمات ثلاث لا بد من إثباتها بالدليل .

أما المقدمة الأولى ^(١) ، فالدليل عليها من وجوه :

أحدها : أن الله خص الواقعة المعنية بالحكم المعين لمرجح ، أو لا مرجح .

والقسم الثاني باطل ، وإلا لزم ترجيح أحد الطرفين على الآخر لا المرجح ، وهذا محال ، فثبت القسم الأول .

وذلك المرجح إما أن يكون عائداً إلى الله تعالى ، أو إلى العبد .

والأول باطل بإجماع المسلمين ، فتعين الثاني ، العائد إلى العبد إما أن يكون مصلحة العبد أو مفسدته ، أو ما لا يكون لا مصلحته ولا مفسدته .

والقسم الثاني والثالث باطلان باتفاق العقلاء ، فتعين الأول ، فثبت أنه تعالى إنما شرع الأحكام لمصالح العباد .

وثانيهما : أنه تعالى حكيم بإجماع المسلمين ، والحكيم لا يفعل إلا لمصلحة ، فإن من يفعل لا لمصلحة يكون عابثاً ، والعبث على الله تعالى محال ، للنص والإجماع والمعقول ، فثبت أنه تعالى شرع الأحكام لمصالح العباد .

وخامسها ^(٢) : النصوص الدالة على أن مصالح الخلق ودفع المضار عنهم ، مطلوب الشرع .

(١) وهي أن الله شرع الأحكام لمصلحة العباد ، وهي التي تهمنا هنا .

(٢) تركت الثالث والرابع اختصاراً واقتصاراً على الأهم .

قال تعالى : ﴿وَمَا أَرْسَلْنَاكَ إِلَّا رَحْمَةً لِّلْعَالَمِينَ﴾ [الأنبياء: ١٠٧] ، وقال : ﴿هُوَ الَّذِي خَلَقَ لَكُمْ مَا فِي الْأَرْضِ جَمِيعًا﴾ [البقرة: ٢٩] ، وقال : ﴿وَسَخَّرَ لَكُم مَّا فِي السَّمَوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ جَمِيعًا مِّنْهُ إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَاتٍ لِّقَوْمٍ يَتَفَكَّرُونَ﴾ [الجاثية: ١٣] ، ﴿وَمَا جَعَلَ عَلَيْكُم فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ﴾ [الحج: ٨] .

وقال عليه الصلاة والسلام : « بعثت بالحنيفية السهلة السمحة » .

وقال : « لا ضرر ولا ضرار » .

وسادسها : أنه وصف نفسه بكونه رؤوفاً رحيماً ، وقال : ﴿وَرَحْمَتِي وَسِعَتْ كُلَّ شَيْءٍ﴾ [الأعراف: ١٥٦] ، فلو شرع ما لا يكون للعبد فيه مصلحة ، لم يكن ذلك رأفة ورحمة .
فهذه الوجوه الستة دالة على أنه تعالى ما شرع الأحكام إلا لمصلحة العباد «^(١)» .

هذا هو موقف الرازي من التعليل بالمصلحة : موقف مؤيد بقوة ووضوح مدافع بحماس ، وبتفصيل أكثر مما فعله الشاطبي نفسه .

وقد واصل الرازي بعد الفقرات المتقدمة ، دفاعه عن التعليل ، وفند كل ما يمكن الاعتراض به في المسألة ، تفنيذاً عقلياً ونقلياً ، وانتهى إلى القول : « انعقد الإجماع على أن الشرائع مصالح ، إما وجوباً كما هو قول المعتزلة ، أو تفضلاً كما هو قولنا »^(٢) .

بل إن الرازي - لفرط تحمسه للدفاع عن التعليل - يكاد يكون « معتزلياً » فهو حين جعل من أدلة رعاية الله للمصالح ، كونه سبحانه خلق العبد للعبادة ، قال : « فلا بد أن يزيح عذره »^(٣) ، وذلك برعاية مصالحه .

ونوه مرة أخرى - وبصورة أوضح - بموقف المعتزلة فقال : « أما المعتزلة فقد صرحوا بحقيقة هذا المقام وكشفوا الغطاء عنه ، وقالوا : إنه يقبح من الله تعالى فعل القبيح ، وفعل

(١) المحصول ، الجزء ٢ ، القسم (٢/ ٢٣٧-٢٤٢) .

(٢) المحصول (٢- ٢/ ٢٩١) .

(٣) المحصول (٢- ٢/ ٢٤٠) ، وعبارته هذه لا تختلف في مضمونها عما تقول به المعتزلة من « وجوب رعاية مصالح العباد » .

العبث ، بل يجب أن يكون فعله مشتملاً على جهة مصلحة وغرض .

وأما الفقهاء ، فإنهم يصرحون بأنه تعالى إنما شرع هذا الحكم لهذا المعنى ، ولأجل هذه الحكمة ، ولو سمعوا لفظ « الغرض » لكفروا قائله ، مع أنه لا معنى لتلك « اللام » إلا « الغرض » ... ^(١) .

فعل يسوغ أن ينسب صاحب هذه المواقف ، إلى إنكار التعليل البتة ؟! وهل يعتقد أن يصنف مع الظاهرية ؟!

الحقيقة أن الذين يغمضون الرازي بالتأثر بالمعتزلة كانوا أقرب إلى الصواب ، لولا أن الله تعالى يقول : ﴿ وَلَا تَنَابَرُوا بِالْأَلْقَابِ ﴾ [الحجرات: ١١] ، فلا نسب أحداً بما ارتضاه أو تسمى به نفسه .

ولم يقصر الرازي - في بيان موقفه من التعليل - على ما ذكره في « المحصول » ، بل عبر عنه في عدد من مؤلفاته ، من ذلك ما جاء في « مناظرات فخر الدين الرازي » ، حيث بين لماذا يقع التعليل عند القياسيين بالأوصاف والأمارات الظاهرة ، دون الحكمة والمصلحة والمفسدة ، فذكر « أن التعليل بالأوصاف المشتملة على المصالح والمفاسد ، إنما جاز لاشتغالها على تلك المصالح والمفاسد ، فالمؤثر الحقيقي في الأحكام هو رعاية تلك المصالح ، وأما الأوصاف - وهي في الحقيقة غير مؤثرة في الأحكام - إلا أنها لأجل اشتغالها على تلك المصالح والمفاسد ، جاز التعليل بها فثبت أن تأثير المصالح والمفاسد في الأحكام تأثير حقيقي جوهرى أصلي ، وأما تأثير الأوصاف في الأحكام ، فهو تأثير مجازي عرضي غريب » إلى أن قال : « وأما بيان أن التعليل بالأوصاف المصلحية جائز ، فهذا متفق عليه بين العقلاء » ^(٢) .

وواضح جداً أن المصالح والمفاسد - عند الرازي - هي العلل الحقيقية المؤثرة في شرع الأحكام ، أي أن المصالح والمفاسد هي مناط الأحكام ، ولكن نظراً لعدم ظهورها أو

(١) المحصول (٢- ٢/ ٢٤٢) .

(٢) مناظرات فخر الدين الرازي (٢٥) .

عدم انضباطها في كثير من الأحيان ، يقع نوط الأحكام وربطها بأسباب وعلامات ظاهرة منضبطة ، تتلازم غالباً مع المصلحة أو المفسدة بالحكم ، ومن هنا يفضل الفقهاء والأصوليون تعليل الأحكام بالأوصاف الظاهرة المنضبطة بدل تعليلها - مباشرة - بالمصلحة والمفسدة ولا سيما إذا كانت خفية ، أو عسيرة الضبط .

وفي ضوء هذا ، ينبغي أن نفهم ما أورده الدكتور شلبي ، في سياق أن الرازي ينكر التعليل ، حيث قال : « والرازي ، فيما نقله الأسنوي في بحث المناسبة يقول : لا يجوز تعليل الأحكام بالمصالح والمفاسد » ^(١) .

فإذا وجدنا الرازي يقول : بمنع التعليل بالمصلحة والمفسدة ، فلعدم انضباطها ، لا لكون أحكام الله غير معللة في حقيقتها بجلب المصالح ودرء المفاسد ، فكلامه المتقدم قاطع في أنه يعتبر المصلحة أو المفسدة هي العلة الحقيقة الأصلية للحكم .

على أن الرازي الذي اختار في « المناظرات » منع التعليل المباشر بالمصلحة والمفسدة - أثناء عملية القياس - قد مال إلى تجويزه في « المحصول » فقد تعرض لذكر الخلاف في مسألة التعليل بالحكمة - وهو التعليل المباشر بمقصود الحكم - من جلب مصلحة كذا ، أو دفع مفسدة كذا ، ثم قال : « والأقرب جوازه » ^(٢) ، ثم دافع بتفصيل عن هذا التجويز ^(٣) .

وعلى كل حال ، فهذه المسألة ، هي غير المسألة الأصلية ، وهي كون أحكام الله تعالى معللة برعاية المصلحة ، وإنما هذا الاستطراد لرفع الالتباس عن كلام الرازي وموقفه المدافع بقوة وحماس عن تعليل الشريعة .

ومما يؤكد أن هذا هو مذهب الرازي - إن كان الأمر ما زال بحاجة إلى تأكيد - ما أورده

(١) تعليل الأحكام (١٠٥، ١٠٦) .

(٢) المحصول (٢- ٣٨٩) وما بعدها .

(٣) ولعل من المفيد أن أسجل هنا ما لاحظته ابن تيمية - بحق - من تقلبات الرازي ، وتباين مواقفه من فترة لأخرى ، ومن مؤلف لآخر ، حيث قال : « وأما ابن الخطيب فكثير الاضطراب جداً ، لا يستقر على حال ، وإنما هو بحث وجدل ، بمنزلة الذي يطلب ولم يهتد إلى مطلوبه ، بخلاف أبي حامد ، فإنه كثيراً ما يستقر » (مجموع الفتاوى ٥٥/٦) .

كبير المعلقين ، الإمام ابن القيم ، وهو بصدد الرد على منكري التعليل والقياس ، بعد أن عرض أدلتهم - أو شبهاتهم على الأصح - كأحسن ما يكون العرض ، حيث قال : « وقد اختلفت أجوبة الأصوليين ... بحسب أفهامهم ومعرفتهم بأسرار الشريعة ، فأجاب ابن الخطيب ^(١) بأن قال : غالب أحكام الشريعة معللة برعاية المصالح المعلومة ، والخصم إنما بين خلاف ذلك في صور قليلة جداً ، وورود الصورة النادرة على خلاف الغالب ولا يقدر في حصول الظن ^(٢) ، كما أن الغيم الرطب إذا لم يمطر نادراً لا يقدر في نزول المطر منه » ^(٣) .

وبعد ، فمن بقي من منكري التعليل ؟

لقد رأينا الشاطبي يعتبر التعليل مسألة مسلمة .

ورأينا كثرة الذين يحكون الإجماع والاتفاق على القول والتعليل .

ورأينا حقيقة وقيمة ما تردد عند بعض المتكلمين الأشاعرة من « إنكار التعليل » .

ورأينا حقيقة موقف أحد هؤلاء ، وهو الإمام فخر الدين الرازي ، الذي اشتهر عنه - بصفة خاصة - إنكار التعليل .

فمن بالذات ينكر - أو ينكرون - كون الشريعة إنما جاءت لرعاية مصالح العباد ؟ الحقيقة أنه لم يبق أمامي - بعد طول بحث ونظر - إلا الظاهرية ، فالظاهرية هم المنكرون للتعليل نظرياً وتطبيقياً ، وهم المنكرون للتعليل جملة وتفصيلاً ، وهم أقوى وأوضح من أنكر واستنكر التعليل ، وهم أقوى من دافع عن التعبد المحض والتام للشريعة .

(١) هو الرازي ، وهو معروف بهذا الاسم ، أو بابن خطيب الري ، نسبة إلى أبيه الذي كان خطيب مدينة الري الفارسية .

(٢) الظن هنا إنما يتعلق بالتعليلات الجزئية لبعض الأحكام ، وخاصة التعليلات الاجتهادية ، أما التعليل بصفة عامة ، ومن حيث المبدأ ، قطعي عنده ، كما هو واضح فيما تقدم من كلامه ، من ذلك قوله : « انعقد الإجماع على أن الشرائع مصالح » .

(٣) إعلام الموقعين (٢/ ٧٥) .

وعندما أذكر الظاهرية ، فالمقصود - بصفة خاصة - أبو محمد بن حزم الأندلسي ؛ فهو الوريث الكامل للنزعة الظاهرية ، وهو الذي بقي لنا من مؤلفاته وآرائه ، ما يجسد تجسيداً كاملاً ، مذهب الظاهرية أصولاً وفروعاً .

ابن حزم والتعليل :

من غرائب الأمور أن « الشاطبي » الذي أنكر على « الرازي » ردّ عليه - والأمر على ما رأينا - لم يتعرض لموقف « ابن حزم » ، ولم يتصد لمناقشة حججه وآرائه ، مع أن كل الأسباب تدعو لذلك :

١- فابن حزم هو الذي يستحق تماماً أن يقال عنه العبارة التي قالها الشاطبي عن الرازي وهي : « وزعم الرازي أن أحكام الله ليست معللة بعلّة البتة ، كما أن أفعاله كذلك » .

فابن حزم هو الذي خص باباً كاملاً من كتابه « الإحكام » لهدم فكرة التعليل ، وقال في عنوان : « الباب التاسع والثلاثون في إبطال القول بالعلل في جميع أحكام الدين » ، وهو ينسب هذا الإنكار التام إلى جميع الظاهرية قبله : « وقال أبو سليمان ^(١) وجميع أصحابه ^(٢) : لا يفعل الله شيئاً من الأحكام وغيرها ، لعلّة أصلاً بوجه من الوجوه .

قال أبو محمد : وهذا هو ديننا الذي ندين الله تعالى به ، وندعو عباد الله تعالى إليه ، ونقطع على أنه الحق عند الله تعالى » ^(٣) .

٢- وابن حزم بالغ في حشر « الحجج » ضد خصومه ، وبالغ في مهاجمتهم واستفزازهم ، مما يصعب معه جداً تجاهل موقفه ، وشبهه ، ونتائجه ، خصوصاً وأنه يقدم ذلك كله على أنه اليقين الذي لا يقبل المناقشة والمراجعة .

ولا أرى إلا أن كلامه هو الذي استفز ابن القيم ، حتى قال - وهو يتهيأ للرد المفصل على منكري القياس : « الآن حمي الوطيس ، وحميت أنوف أنصار الله ورسوله لنصر دينه

(١) هو أبو سليمان البغدادي الأصبهاني ، داود بن علي الظاهري ، الإمام الأول للظاهرية (٢٠٠-٢٧٠) .

(٢) الإحكام في أصول الأحكام (٧٧ / ٨) .

وما بعث به رسوله ، وأن لحزب الله ألا تأخذهم في الله لومة لائم ... » ^(١) .

فقد بلغت حملة ابن حزم على التعليل وأهله إلى حد اعتبار « أن القياس وتعليل الأحكام دين إبليس ، وأنه مخالف لدين الله تعالى ، نعم ، ولرضاه ، ونحن نبرأ إلى الله تعالى من القياس في الدين ، ومن إثبات علة لشيء من الشريعة » ^(٢) .

٣- وابن حزم هو الذي شغل ، أو فتن ، مالكية المغرب والأندلس ، وهدد استتباب مذهبهم ، تهديدًا حقيقيًا ، غير ما مرة ، فكيف لم يتصد الشاطبي المالكي للرد عليه ؟!

هل يكون موقف الشاطبي هذا ، إمعانًا في إهمال الظاهرية وإماتة مقولاتهم ؟
أستبعد هذا ؛ لأن الشاطبي يذكر الظاهرية وابن حزم في مناسبات عديدة ، ويذكرهم بكثير من الإنصاف والرفق ^(٣) .

وعلى كل حال ، فالذي يهمني الآن ، هو أن أسجل إحساسي بأن عدم التعرض لموقف ابن حزم ولتفنيد آرائه ، كشف شُبْهه ، يشكل نقصًا في كتاب كامل عن المقاصد ، بل هو كتاب يؤسس نظرية المقاصد ، وأساس نظرية المقاصد هو التعليل .

فالشاطبي كان ملهمًا وموفقًا حين افتتح كتاب المقاصد بمسألة التعليل ، وحين اعتبرها مسألة « مسلمة » ، ولكن لكي تكون المسألة مسلمة فعليًا ، كان ينبغي الاهتمام بموقف ابن حزم ، ذلك الخصم العنيد ، الذي يشوش - بحدة وعنف - على القول بأن الشريعة جاءت لرعاية المصالح ، وأن أحكامها معللة بهذا ، ومن ثم ، فهو يشوش على كل كلام في مقاصد الشريعة .

فلا بد من سد هذه الثغرة ، بإزاحة شبه ابن حزم ، حتى تكون المسألة مسلمة حقًا ،

(١) إعلام الموقعين (٢/ ٧٤) .

(٢) الإحكام (٨/ ١١٣) .

(٣) انظر - على سبيل المثال - المسألة السابعة في الأوامر والنواهي ، ج ٣ من الموافقات ، وأيضًا (٤/ ٢٢٩ ، ٢٣٠) .

وحتى تكون حكاية الإجماع فيها أيضًا مسلمة ، لا يعكسها موقف ابن حزم ولا غيره ^(١) .
لأجل هذا رأيت أن أقف هذه الوقفة القصيرة ^(٢) مع أهم آراء ابن حزم واستدلالاته ،
عرضًا ومناقشة .

وأبدأ أولاً بالإشارة إلى أن هناك قدرًا من الخلاف مع ابن حزم ، يمكن أن يؤول إلى
الوفاق ، انطلاقًا مما يسميه الأصوليون « تحرير محل النزاع » ، ذلك أن كثيرًا من الخلافات ، قد
تكون راجعة إلى اختلاف لفظي واصطلاحي .

وقد نبه ابن حزم على هذا فقال : « والأصل في كل بلاء وعماء وتخليط وفساد ^(٣) :
اختلاط أسماء ووقوع اسم واحد على معان كثيرة ، فيخبر المخبر بذلك الاسم ، وهو يريد
أحد المعاني التي تحته ، فيحملة السامع على غير ذلك المعنى الذي أراد المخبر ، فيقع البلاء
والإشكال » ^(٤) .

فمن جوانب الموضوع التي يمكن إخراجها من دائرة الخلاف مع ابن حزم أنه ينكر
مرارًا على أصحاب التعليل - وخاصة من أهل السنة - ما لا يقولون به ، وهو التعليل
بمعناه الفلسفي الذي رأينا من قبل أن عامة المتكلمين الأشاعرة ينكرونه .
فهو يقول : « إن العلة اسم لكل صفة أمرًا ما ، إيجابًا ضروريًا » ^(٥) .

والقول بهذا النوع من العلل في شرع الأحكام معناه : « أن الشرائع شرعها الله تعالى

(١) وإن كان إمام الحرمين الجويني يقول : « الذي ذهب إليه ذوو التحقيق أنا لا نعد منكري القياس من
علماء الأمة ، وحملة الشريعة ، فإنهم مباحثون أولاً على عنادهم فيما ثبت استفاضة وتواترًا ، ومن لم
يزعه التواتر ، ولم يحتفل بمخالفته ، لم يوثق بقوله ومذهبه ، فهؤلاء ملتحقون بالعوام ، وكيف
يدعون مجتهدين ولا اجتهداء عندهم ؟ وإنما غاية التصرف التردد على ظواهر الألفاظ » ، (البرهان
٨١٩/٢) .

(٢) ذلك أن العرض الكامل ، والمناقشة التفصيلية ، يحتاجان إلى أضعاف ما كتبه ابن حزم ، فلا يصلح
لذلك إلا بحث خاص .

(٣) مبالغات معهودة من ابن حزم ، ولكن يهمننا ما بعد .

(٤) الإحكام (١٠١/٨) .

(٥) الإحكام (٩٩/٨) .

لعلل أوجبت عليه أن يشرعها» ^(١) .

وهذا لا يقول به أحد من أهل السنة ، بل دأب علماء السنة إنكار هذا على الفلاسفة والمعتزلة .

فعلماء السنة يقولون - كما مر - بعلل جعلية ، جعلها الله بمشيئته ، لا يلزمه منها شيء ، ومن هنا فهم يقولون برعاية المصالح من الله ، تفضلاً وإحساناً ، لا وجوباً وضرورة ، فمعركة ابن حزم ضد هذا النوع من التعليل ، هي معركة ضائعة ، فلو أنه أخذ اصطلاح القوم بعين الاعتبار - ولا يمكن أن يكون خافياً عليه - لضاقت هوة الخلاف ، ولخفت حدة المعركة التي هي وطيسها ، كما قال ابن القيم .

وأيضاً ، إذا أخذنا اصطلاحه هو بعين الاعتبار ، فإن الخلاف سينقص درجة أخرى . فأما مفهوم العلة عنده ، فالجميع متفق معه على إنكاره ، أعني أهل السنة ، وأما التعليل كما يقصده أهل السنة ، فإن ابن حزم يعترف أيضاً بقدر منه ، ولكنه لا يسمى ذلك علة ولا تعليلًا ، وإنما يسميه « السبب » .

والسبب عنده : « هو كل أمر فَعَلَ المختار فعلاً من أجله ، لو شاء لم يفعله ، كغضب أدى إلى انتصار ، فالغضب سبب الانتصار ، ولو شاء المنتصر ألا ينتصر لم ينتصر ، وليس السبب موجباً للشيء المسبب منه ضرورة » ^(٢) .

فالفرق الجوهرى عنده بين العلة والسبب ، هو أن العلة موجبة ضرورة لمعلومها ، بينما السبب لا إيجاب فيه ولا اضطرار ، فيبقى فاعل المسبب مختاراً ، إن شاء فعله ، وإن شاء لم يفعله ، وإن وجد السبب .

وبهذا المعنى ، فهو يقر - كسلفه أبي سليمان - أن الشارع ربط بعض الأحكام بأسباب ، وقد مثل لذلك بقوله ﷺ : « أعظم الناس جرماً في الإسلام من سأل عن شيء لم يحرم فحرم من أجل مسألته » ، وَجَعَلَ الموت على الكفر سبباً للخلود في النار ، والموت على

(١) الإحكام (٨/ ١٢٠) .

(٢) الإحكام (٨/ ١٠٠) .

الإيمان سبباً لدخول الجنة ، ويجعل السرقة بصفة معينة سبباً للقطع ^(١) .

على أنه يحيط اعترافه بهذا النوع من السببية بين الأحكام وأسبابها ، بجملة شروط ، تجعل الفرق بينه وبين جمهور العلماء كبيراً ، وهي :

١- هذه الأسباب لا يجوز أن يقال بشيء منها إلا إذا جاء منصوصاً صراحةً ، فلا اجتهد ولا استنباط في ذلك .

٢- هذه الأسباب المنصوصة ، لا يجوز تعديتها إلى غير محل النص ، أي لا يجوز القياس عليها .

٣- هذا الربط المنصوص بين بعض الأحكام وبعض الأسباب ، ليس وراءه حكمة أو غرض ، أي ليس فيه قصد إلى جلب مصلحة أو درء مفسدة ، وإنما هي مشيئة الله وكفى .

ولابن حزم مصطلح ثالث ، إذا أخذنا مضمونة بعين الاعتبار ، نقص الخلاف درجة أخرى ، وإن كانت قليلة جداً ، وهو مصطلح « الغرض » ، الذي يُعرفه بقوله : « وأما الغرض فهو الأمر الذي يجري إليه الفاعل ويقصده بفعله فالغرض من الانتصار إطفاء الغضب وإزالته والغضب هو السبب في الانتصار ، وإزالة الغضب هو الغرض في الانتصار ... » ^(٢) .

وابن حزم بهذا المثال - يريد أن يقول : إذا كانت بعض الأحكام الشرعية لها أسباب ، والأحكام مسببات لها ، فإن بعض هذه المسببات قد يكون للشارع فيها أغراض ، يرمي إلى تحقيقها من خلال المسببات ، أي أن لها أهدافاً ومقاصد ! وكأن ابن حزم بهذا يقترب من الجمهور ، ولكنه سرعان ما يعمد إلى تضيق هذه المبادئ ، على ما فيها من التواء !

والقيد الأول هو المتمثل في النزعة الظاهرية كلها ، وقد عبّر عنه بقوله : « وأما الغرض في أفعاله تعالى وشرائعه ، فليس هو شيئاً غير ما ظهر منها فقط » ^(٣) ، أي ليست هناك

(١) الإحكام (٨/ ١٠٢) .

(٢) الإحكام (٨/ ١٠٠) .

(٣) الإحكام (٨/ ١٠٣) .

أغراض — أو مقاصد — يتوصل إليها عن طريق التدبر والاستنباط ، أو عن طريق الاستقراء ، أو انطلاقاً من التعليل العام .

والقيد الثاني : هو حصر هذه الأغراض في الآخرة ، فالغرض في بعض الأحكام الشرعية هو « أن يعتبر بها المعتبرون ، وفي بعضها أن يُدخل الجنة من شاء إدخاله فيها ، وأن يدخل النار من شاء إدخاله فيها » ^(١) ، ثم يضيف مستدرگاً وموضحاً :

« وكل ما ذكرنا من غرضه تعالى في الاعتبار ، ومن إدخاله الجنة من شاء ، ومن إدخاله النار من شاء ، وتسبيبه ما شاء لما شاء ، فكل ذلك أفعال من أفعاله ، وأحكام من أحكامه لا سبب لها أصلاً ، ولا غرض له فيها البتة ، غير ظهورها وتكوينها فقط : ﴿ لَا يُسْأَلُ عَمَّا يَفْعَلُ ﴾ ، لولا أنه تعالى نص على أنه أراد منا الاعتبار وأراد إدخال الجنة من شاء ، ما قلنا به » ^(٢) .

ولعل أهم « دليل » يقيم عليه ابن حزم مذهبه في إنكار التعليل والتشنيع على المعلنين ، هو هذه الآية التي أشار إليها ، وهي قوله ﷻ : ﴿ لَا يُسْأَلُ عَمَّا يَفْعَلُ وَهُمْ يُسْأَلُونَ ﴾ [الأنبياء: ٢٣] .

وأرى من الضروري أن أدع ابن حزم يوضح استدلاله بالآية ، ولو كان في ذلك شيء من التطويل .

يقول : « وقد قال الله تعالى واصفاً لنفسه : ﴿ لَا يُسْأَلُ عَمَّا يَفْعَلُ وَهُمْ يُسْأَلُونَ ﴾ [الأنبياء: ٢٣] ، فأخبر تعالى بالفرق بيننا وبينه ، وأن أفعاله لا يجري فيها « لم » ، وإذا لم يحل لنا أن نسأله عن شيء من أحكامه تعالى وأفعاله : « لم كان هذا ؟ » ، فقد بطلت الأسباب جملة ، وسقطت العلل البتة ، إلا ما نص الله تعالى عليه أنه فعل أمر كذا لأجل كذا ، وهذا أيضاً مما لا يسأل عنه ، فلا يحل لأحد أن يقول : لم كان هذا السبب لهذا الحكم ولم يكن لغيره ؟ ولا أن يقول : لم جعل هذا الشيء سبباً دون أن يكون غيره سبباً أيضاً ؟ لأن من

(١) الإحكام (٨/ ١٠٤) .

(٢) الإحكام (٨/ ١٠٤) .

فعل هذا السؤال فقد عصى الله ﷻ ، وألحد في الدين وخالف قوله تعالى : ﴿ لَا يُسْأَلُ عَمَّا يَفْعَلُ ﴾ فمن سأل عما يفعل فهو فاسق » ^(١) .

وفي موضع آخر ينتقد موقف القياسيين الباحثين عن علل الأحكام بقوله : « وهم دائماً يسألون ربهم : لم فعلت كذا ؟ وكأنهم لم يقرؤوا هذه الآية ! نعوذ بالله من الخذلان » ^(٢) .

وبهذا الفهم ، وبهذا الاستدلال ، يتخذ ابن حزم من الآية سيفاً بتاراً يلوح به ، بل يضرب به كل باحث عن حكم الشريعة ، وعلل أحكامها ، ويخلق بذلك ما يسميه الأصوليون « مسائل التعليل » باستثناء مسلك النص « في ظاهره » ، ويحرم ويفسق كل تساؤل عن مقاصد الشارع وأسرار الشريعة !!

ولم أر من رد على ابن حزم - بالاسم - في استدلاله الخطير بهذه الآية ، غير الشيخ « محمد أبي زهرة » .

وأهم ما رد به عليه ، هو أنه « أي ابن حزم » خلط بين أفعال الله وأحكامه ، ونقل منع السؤال عن الأولى إلى الثانية يقول الشيخ أبو زهرة : « ذلك لأن الله سبحانه وتعالى لا يسأل عن أفعاله ولا يسأل عن أقواله ، لأنه ليس لأحد سلطان بجوار سلطانه ، إنه مالك الملك ذو الجلال والإكرام ، فليس لأحد أن يستطيل فيسأل عن علة أفعاله تعالى ؛ لأنه الحكيم العليم الخبير ، ولكن هل يقتضي هذا ، النهي عن أن يبحث عن علة النصوص في الشريعة ؟ إني أرى أن الفارق كبير بين علة النصوص الشرعية وعلة أفعال الله تعالى ؛ لأن البحث عن علة النصوص في الشريعة ، تُعرَّفُ للمراد منها والمطلوب فيها ... » ^(٣) .

وهذا الرد من الشيخ أبي زهرة ، لا يستطيع الصمود أمام منطق ابن حزم واستدلالاته المسهبة في الموضوع ، فضلاً عن أن يكفي لنقضها وإقصائها ، فيستطيع ابن حزم - أو غيره -

(١) الإحكام (٨/ ١٠٢، ١٠٣) .

(٢) الإحكام (٨/ ١٢٥) .

(٣) ابن حزم (ص ٤٣٧) وما بعدها ، وانظر في ذلك تاريخ المذاهب الفقهية ، له أيضاً (ص ٤٣٠ ، ٤٣١) .

أن يتمسك بعدم التفريق بين أفعال الله وأحكامه ؛ لأن أحكامه من أفعاله ؛ ولأن أفعاله فيها نوع من أحكامه .

وابن حزم يستدل - أيضًا - على منع التعليل بقوله سبحانه : ﴿فَعَالٌ لِّمَا يُرِيدُ﴾ [هود: ١٠٧] و[البروج: ١٦] أي أنه يفعل ما يريد ويحكم بما يريد ، لا معقب لحكمه ، ولا يسأل عما يفعل ، سواء في الخلق وتدبيره ، أو في التشريع وإبرامه ، وفي كل ذلك « يفعل » ما يريد ، فقول القائل لله تعالى : « لم حكمت بكذا ؟ » ، كقوله له : « لم فعلت كذا ؟ » .

ثم إن الشيخ أبا زهرة صرح أن الله تعالى لا يسأل عن أفعاله وأقواله ، ثم سوغ السؤال عن علل النصوص الشرعية ، والنصوص الشرعية من أقوال الله ، كما ذكر - أن البحث عن علة النصوص ، إنما هو تعرّف للمراد منها والمطلوب فيها ، والحقيقة أن بين الأمرين فرقاً ودرجة ، فتعرف المراد والمطلوب من النص درجة ، وتعليله درجة أخرى .

فقوله تعالى - مثلاً : ﴿وَأَنْ تَجْمَعُوا بَيْنَ الْأُخْتَيْنِ﴾ [النساء: ٢٣] ، والمراد منه أن الجمع بين المرأتين الأختين في عصمة زوج واحد ، في وقت واحد ، حرام ، والمطلوب اجتنابه فهذا هو الحكم الذي على المكلف معرفته والتزامه .

وأما تعليله فشيء آخر ، فهذه درجة وتلك درجة ، وابن حزم - كما سيأتي - لا يمانع في الدرجة الأولى ، بل يعتبرها - كسائر المسلمين - فرضاً ، ولكنه يمنع الدرجة الثانية ، وهي التي تبدأ عندما نقول : « لماذا حرم الله الجمع بين الأختين ؟ » ، فهذا هو السؤال الذي ينكره ابن حزم ، بل يحرمه ويفسّق قائله ، ومن ثم ، لا يجوز أن يقول القائل - عن هذا التحريم - مثلاً : « حكمته : دفع الغيرة عمن يريد الشرع بقاء تمام المودة بينهما » ^(١) ، أو ما شابه هذا مما هو حكمة مقصودة ظاهرة .

وقبل أن أدخل في مناقشة وإبطال فهم ابن حزم واستدلّاله بآية : ﴿لَا يُسْأَلُ عَمَّا يَفْعَلُ وَهُمْ يُسْأَلُونَ﴾ أضيف أنه يدعم موقفه بآية أخرى ، يفهمها ويوجه معناها في نفس الاتجاه :

(١) هذا التعليل للشيخ ابن عاشور عند تفسيره للآية المذكورة ، انظر : التحرير والتنوير (٤/ ٣٠٠) .

« قال أبو محمد : قال الله تعالى : ﴿ وَلَيَقُولَنَّ الَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمْ مَرَضٌ وَالْكَافِرُونَ مَاذَا أَرَادَ اللَّهُ بِهَذَا مَثَلًا كَذَلِكَ يُضِلُّ اللَّهُ مَنِ يَشَاءُ وَيَهْدِي مَنِ يَشَاءُ ﴾ [المائدة: ٣١] فأخبر تعالى أن البحث عن علة مراده تعالى ضلال ؛ لأنه لا بد من هذا ^(١) ، أو من أن تكون الآية نهياً عن البحث عن المعنى المراد ، وهذا خطأ لا يقوله مسلم ، بل البحث عن المعنى الذي أراده الله تعالى فرض على كل طالب علم ، وعلى كل مسلم فيما يخصه ، فصح القول الثاني ^(٢) ضرورة ولا بد .

وقال تعالى : ﴿ فَعَالٌ لَمَّا يُرِيدُ ﴾ [البروج: ١٦] ، وقال تعالى : ﴿ لَا يَسْتَلْ عَمَّا يَفْعَلُ وَهُمْ يُسْتَلُونَ ﴾ . قال أبو محمد : وهذه كافية في النهي عن التعليل جملة ، فالمعلل بعد هذا عاص لله ، وبالله نعوذ من الخذلان ^(٣) .

هذا هو حجر الأساس لموقف الظاهرية عمومًا ، وموقف ابن حزم خصوصًا ، من مسألة التعليل ، والتي سماها صاحبنا : « القضية الملعونة » ^(٤) .

ومذهب ابن حزم هذا ، وخاصة استدلاله بالآيتين المذكورتين ، ينطوي على مغالطة فادحة ، لم ينتبه إليها العلامة أبو زهرة ، في رده المذكور سابقًا ، ولهذا لم يصب مذهب ابن حزم في مقتله .

فقوله تعالى : ﴿ لَا يَسْتَلْ عَمَّا يَفْعَلُ وَهُمْ يُسْتَلُونَ ﴾ ، معناه أن الله سبحانه لا يحاسبه أحد على أفعاله ، ولا يعترض على فعله وحكمه أحد : ﴿ وَاللَّهُ يَحْكُمُ لَمْ يُعَقَّبَ لِحُكْمِهِ ﴾ [الرعد: ٤١] ، بخلاف العباد ، فإنهم يسألون ، ويحاسبون ، ويلامون ، ويخطؤون .

وذلك أن الله تعالى – من جهة – هو خالق كل شيء ومالك كل شيء ، له ما في السموات وما في الأرض ، له الأولى والآخرة ، ولأنه – ومن جهة أخرى – هو أحكم

(١) أي لا بد أن الآية واردة في ذم البحث عن العلة ، وإلا .

(٢) الظاهر أن الصواب هو : « فصح القول الأول » .

(٣) الإحكام (١١٢ / ٨) .

(٤) ويقصد بها بالضبط : القول بأن أفعال الله وأحكامه كلها معللة بجلب المصالح ، انظر الإحكام (١٢٠ - ١٢٢) وما بعدها .

نظرية المقاصد عند الإمام الشاطبي

الحاكمين ، وأرحم الراحمين ، وأصدق القائلين ، وهو العليم الخبير ، فعلى هذا الأساس - أو هذه الأسس - تأتي أفعاله وأحكامه ، فلا مجال فيها للاسترداد أو الاعتراض .

لهذا وذاك فإن الرب سبحانه : ﴿ لَا يُسْئَلُ عَمَّا يَفْعَلُ وَهُمْ يُسْأَلُونَ ﴾ ، أي لا يسأل سؤال محاسبة أو اعتراض .

فهذا هو معنى السؤال في الآية ، ولا شك أن توجيه مثل هذا السؤال لله تعالى كفر .
وهنا يكمن غلط - أو مغالطة - ابن حزم ، في منع التعليل بمقتضى هذه الآية وما شابهها من الآيات ، فالسؤال عن علل الأحكام الشرعية ، ومثله السؤال عن أسرار وحكم أفعال الله ، هو سؤال تفهم وتعلم ، فهو على أصل « الاستفهام » أي طلب الفهم ، وهذا النوع من الأسئلة أو التساؤلات صدرَ عن الأنبياء والصالحين ، وورد ذكره وإقراره في القرآن الكريم ، مما يضع حداً لهذا الفهم السقيم الذي تنباه ابن حزم ، وسفه به جماهير العلماء ، سلفاً وخلفاً .

وقبل أن أورد الأمثلة لذلك ، أستمّر قليلاً في توضيح الآية وسياقها .

والآية واردة في سياق إثبات التوحيد وتفنيد الشرك وذلك في قوله :

﴿ وَلَهُ مَنْ فِي السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ وَمَنْ عِنْدَهُ لَا يَسْتَكْبِرُونَ عَنْ عِبَادَتِهِ وَلَا يَسْتَحْسِرُونَ ١٦ يُسَبِّحُونَ اللَّيْلَ وَالنَّهَارَ لَا يَفْتُرُونَ ١٧ أَمْ اتَّخَذُوا إِلَهًا مِنَ الْأَرْضِ هُمْ يُنْشِرُونَ ١٨ لَوْ كَانَ فِيهِمَا إِلَهٌ إِلَّا اللَّهُ لَفَسَدَتَا فَسُبْحَنَ اللَّهُ رَبِّ الْعَرْشِ عَمَّا يَصِفُونَ ١٩ لَا يُسْأَلُ عَمَّا يَفْعَلُ وَهُمْ يُسْأَلُونَ ٢٠ أَمْ اتَّخَذُوا مِنْ دُونِهِ إِلَهًا قُلْ هَاتُوا بُرْهَانَكُمْ هَذَا ذِكْرٌ مِنْ مَعِيَ وَذِكْرٌ مِنْ قَبْلِي بَلْ أَكْثَرُهُمْ لَا يَعْلَمُونَ الْحَقَّ فَهُمْ مُعْرِضُونَ ٢١ وَمَا أَرْسَلْنَا مِنْ قَبْلِكَ مِنْ رَسُولٍ إِلَّا نُوحِيَ إِلَيْهِ أَنَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا أَنَا فَاعْبُدُونِ ٢٢ وَقَالُوا اتَّخَذَ الرَّحْمَنُ وَلَدًا سُبْحَنَهُ بَلْ عِبَادٌ مُكْرَمُونَ ٢٣ لَا يَسْئَلُونَهُ بِالْقَوْلِ وَهُمْ بِأَمْرِهِ يَعْمَلُونَ ٢٤ يَعْلَمُ مَا بَيْنَ أَيْدِيهِمْ وَمَا خَلْفَهُمْ وَلَا يَشْفَعُونَ إِلَّا لِمَنْ ارْتَضَى وَهُمْ مِنْ خَشْيَتِهِ مُشْفِقُونَ ٢٥ وَمَنْ يَقُلْ مِنْهُمْ إِنِّي إِلَهٌ مِنْ دُونِهِ فَلَذِكِ نَجْرِيهِ جَهَنَّمَ كَذَلِكَ نَجْزِي الظَّالِمِينَ ٢٦ ﴾ [الأنبياء] .

فالسّياق هو سياق إثبات الوجدانية للواحد سبحانه ، وإثبات صفاته التي لا يشترك

معه فيها أحد ، بالمقارنة مع صفات الشركاء المزعومين ، ومن ذلك أن الواحد لا يحاسب ولا يُتَعَقَّب ولا يُعْتَرَض عليه ، أما الآلهة المزعومة ، من ملائكة وبشر ، فإنهم مسؤولون ، ومحاسبون ، ومحكومون ، ومن كان هذا شأنه لا يمكن أن يكون إلهًا .

فهذا هو سياق « السؤال » المنفي في حق الله ، والمثبت في حق العباد .

وفي توضيح هذا ، يقول العلامة ابن عاشور : « والسؤال هنا بمعنى المحاسبة ، وطلب بيان سبب الفعل ، وإبداء المَعذرة عن فعل بعض ما يُفعل ، وتخلّص من ملام أو عتاب على ما يفعل . وهو مثل السؤال في الحديث : « كلّم راع وكلّم مسؤول عن رعيته » ، فكونهم يُسألون كناية عن العبودية ؛ لأن العبد بمظنة المؤاخذة على ما يفعل وما لا يفعل ، وبمظنة التعرض للخطأ في بعض ما يفعل .

وليس المقصود هنا نفي سؤال الاستشارة أو تطلب العلم ولا سؤال الدعاء ، ولا سؤال الاستفادة والاستنباط مثل أسئلة المتفقهين أو المتكلمين عن الحُكْم المَبْثُوثَة في الأحكام الشرعية ، أو في النظم الكونية ؛ لأن ذلك استنباط وتتبع ، وليس مباشرةً بسؤال الله تعالى ، ولا لتطلب مخلص من ملام ، وفي هذا إبطال لإلهية المقرّبين التي زعمها المشركون الذين عبدوا الملائكة وزعموهم بنات الله تعالى ، بطريقة انتفاء خاصية الإله الحق عنهم ، إذ هم يُسألون عما يفعلون وشأن الإله ألا يُسأل ، وتُستخرج من جملة « لا يسأل عما يفعل » كناية عن جريان أفعال الله تعالى على مقتضى الحكمة ، بحيث إنها لا مجال فيها لانتقاد منتقد إذا أتقن الناظر التدبّر فيها ، أو كُشِفَ له عما خفي منها ^(١) .

فسرّ المسألة ، والفيصل فيها بين سؤال وسؤال ، بين سؤال يفَسَّق صاحبه كما ذهب إلى ذلك ابن حزم ، وبين سؤال يرجو به صاحبه الأجر والتقرب إلى الله ، الفرق هو أن السؤال الموجه إلى الله ، أو إلى فعل أيّ من أفعاله ، أو أي قول من أقواله ، أو أي حكم من أحكامه ، إذا كان الغرض منه : الاعتراض ، أو الإنكار ، أو الاستهزاء ، أو المحاسبة ، فهو ضلال وكفر ، ومن هذا الباب السؤال الوارد في الآية التي استدلل بها ابن حزم على تحريم

البحث عن علل الأحكام ، وهي قوله تعالى : ﴿ وَلَيَقُولَنَّ الَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمْ مَرَضٌ وَالْكَافِرُونَ مَاذَا أَرَادَ اللَّهُ بِهَذَا مَثَلًا كَذَلِكَ يُضِلُّ اللَّهُ مَن يَشَاءُ وَيَهْدِي مَن يَشَاءُ ﴾ [المدثر: ٣١] .

فالسؤال في الآية صادر عن الكافرين والذين في قلوبهم مرض ، وفيه معنى الاستهزاء والاحتقار ، كما هو موضح في سبب نزولها .

وشبيه هذه الآية ، آية البقرة : ﴿ وَأَمَّا الَّذِينَ كَفَرُوا فَيَقُولُونَ مَاذَا أَرَادَ اللَّهُ بِهَذَا مَثَلًا ﴾ [البقرة: ٢٦] ، قال القرطبي : « ومعنى كلامهم هذا : الإنكار بلفظ الاستفهام »^(١) .

ومن هذا الباب أيضًا ، ما جاء في الحديث من أن رسول الله ﷺ قضى بأداء دية الجنين الذي قُتل هو وأمه ، فقام حمل بن النابغة - من عاقلة المرأة القاتلة ، المحكوم عليهم بأداء الديتين - فقال : يا رسول الله ، كيف أغرم ما لا شرب ولا أكل ، ولا نطق ولا استهل ؟ فمثل هذا يُطل^(٢) ، فقال رسول الله ﷺ : « إنما هذا من إخوان الكهان »^(٣) .

فقول هذا القاتل ، هو من قبيل الاستفهام الإنكاري الذي إذا وجه للشارع كان كفرًا أو يكاد .

ولهذا غضب رسول الله ﷺ ، ونعته بما نعته به ، وقد جاء في شرح النووي على صحيح مسلم : « قال العلماء : إنما ذم سجعه لوجهين : أحدهما أنه عارض به حكم الشرع ورام إبطاله »^(٤) .

والحقيقة أن الذم ليس موجهاً للسجع ، وإنما هو موجه لمضمونه المعارض والمنكر لحكم الله ورسوله .

ففي مثل هذه المواقف يصح الاستدلال بتلك الآيات .

(١) الجامع لأحكام القرآن (١/ ٢٤٤) ، وانظر أيضًا : التحرير والتنوير ، لابن عاشور (١/ ٢٦٤) ، (٢٦٥) .

(٢) أي يهدر ولا دية له .

(٣) من صحيح مسلم ، ورواه البخاري أيضًا .

(٤) صحيح مسلم بشرح النووي (١١/ ١٧٨) .

وأما إذا كان السؤال صادرًا عن إيمان تام بالله وصفاته الكمالية ، وبعدله وحكمته على الخصوص ، تحدوه الرغبة في الفهم والتعلم ، ويدفعه التطلع والتشوف إلى مزيد من الاطلاع على حكم الله في تشريعه وتدييره ، فهذا سؤال مشروع لا غبار عليه ، بل سؤال محمود غير مذموم ، وذلك في حدود الممكن ، وفي حدود الأدب اللازم .

والسؤالات من هذا القبيل صدرت عن المصطفين الأخيار ، المقتدى بهم وبنهجهم .

فقال سألت الملائكة ربها سبحانه : ﴿ قَالُوا أَتَجْعَلُ فِيهَا مَنْ يُفْسِدُ فِيهَا وَيَسْفِكُ الدِّمَاءَ وَنَحْنُ سُبُحٌ بِحَمْدِكَ وَتُقَدِّسُ لَكَ ﴾ [البقرة: ٣٠] .

وسأل الخليل إبراهيم ، عليه الصلاة والسلام الله تعالى فقال : ﴿ رَبِّ ارْنِي كَيْفَ تُحْيِي الْمَوْتَى ﴾ [البقرة: ٢٦٠] .

قال القرطبي : « إنما طلب المعاينة ، وذلك أن النفوس مستشرفة إلى رؤية ما أخبرت به ... ، ثم علل عليه السلام سؤاله بالطمأنينة ، أي سألتك ليطمئن قلبي بحصول الفرق بين المعلوم برهانًا والمعلوم عيانًا ^(١) .

ومن هذا القبيل أيضًا ، سؤال كل من زكريا ومريم عليهما الصلاة والسلام ، لما جاءت كلا منهما البشري بالولد :

فزكريا : ﴿ قَالَ رَبِّ إِنِّي يَكُونُ لِي عُلْمٌ وَقَدْ بَلَغَنِيَ الْكِبَرُ وَأُمْرَأَتِي عَاقِرٌ ﴾ [آل عمران: ٤٠] .

ومريم : ﴿ قَالَتْ رَبِّ أَنَّى يَكُونُ لِي وَلَدٌ وَلَمْ يَمَسِّنِي بَشَرٌ ﴾ [آل عمران: ٤٧] .

فكل منهما اندهش وتحير أمام أمر الله وقدرته ، فانطلق لسانه بالاستفهام لصاحب الأمر ، سبحانه ، أنه على كل شيء قدير ، وبكل شيء عليم .

وكل هذه الأمثلة تتعلق بأفعال الله ، أي ليست في مجال التشريع ، ومع ذلك صدرت من هؤلاء المقتدى بهم .

وأما في مجال التشريع فأذكر هذا المثال ، وهو الوارد في سبب نزول قوله تعالى : ﴿ إِنَّ

(١) الجامع لأحكام القرآن (٣/ ٢٩٧، ٣٠٠) .

وَالْمُسْلِمِينَ وَالْمُؤْمِنِينَ وَالْمُؤْمِنَاتِ وَالْفَاحِشِينَ وَالْمُتَصَدِّقِينَ وَالْمُتَصَدِّقَاتِ وَالصَّالِحِينَ وَالصَّالِحَاتِ وَالْحَفِظِينَ وَالْحَفِظَاتِ وَالذَّاكِرِينَ اللَّهَ كَثِيرًا وَالذَّاكِرَاتِ أَعَدَّ اللَّهُ لَهُمْ مَغْفِرَةً وَأَجْرًا عَظِيمًا ﴿٢٠﴾ [الأحزاب].

فقد روى النسائي وأحمد في سبب نزول الآية ، أن أم سلمة قالت للنبي ﷺ : ما لنا لا نذكر في القرآن كما يذكر الرجال ؟ فأنزل الله هذه الآية (١) .

فسؤال أم المؤمنين ، أم سلمة > أو سؤال غيرها من الصحابيات ، كما في الروايات الأخرى وإن كان قد وجه مباشرة إلى رسول الله ﷺ لا إلى الله ، فهو في الحقيقة موجه إلى الله جلّ جلاله ، ولهذا تولى الله تعالى بنفسه الجواب عنه .

ولم يكن هذا السؤال ، أو التساؤل ، محل إنكار ولا لوم ، وهذا يؤكد أن السؤال كان بريئاً من كل شبهة ، صادقاً في طلب العلم ، والفهم ، مع الرضا والتسليم في جميع الحالات .

وبعد هذه الوقفة مع أهم مستندات ابن حزم وأصقها بموضوعنا .

لا أرى ضرورة لعرض بقية استدلالاته في إنكار التعليل (٢) ، فبعضها منقوض بما قدمته من أدلة منذ بداية هذا الفصل ، فلا داعي للتكرار ، وبعضها ظاهر البطلان ، وخصوصاً بعد المناقشة السابقة ، وبعضها يتوغل في مباحث كلامية فلسفية لا أريد السقوط فيها ، وأما الأمثلة الفقهية التي ساقها ابن حزم لإبطال القياس والتعليل ، فجوابها الشافي ، هو ما كتبه الإمام ابن القيم في الرد على منكري القياس وإن لم يسمّ منهم أحداً (٣) .

ومرة أخرى أؤكد أن تعليل الأحكام له مسالكه وحدوده وضوابطه وكل ذلك مبين في

(١) انظر التحرير والتنوير (٢٢/ ٢٠) ، ولباب النقول (١٧٤) .

(٢) انظرها في « الإحكام ٧٦/ ٨ » ، إلى آخر الكتاب » .

(٣) إعلام الموقعين (١/ ١٢٧) وما بعدها .

مظانه من كتب الأصول ، ومطبق في كتب الفقه ، والتفسير ، وفقه الحديث .

والذي أستطيع أن أقرره باطمئنان : أنه ليس هناك حكم شرعي ، إلا ويجوز التساؤل عن حكمته ، كما يجوز البحث عنها - بعد ذلك - بكل ما هياه الله لنا من وسائل البحث والعلم ، فإذا وصلنا إلى شيء مما تشهد له الأدلة المعتبرة قلنا به ، وإن لم نصل ، سلمنا بحكمة الله أيًا كانت والبحث مستمر ، والعلم لا حد له ، وقد أمرنا الله بالتدبر والتعقل ، وأمرنا بالنظر والتفكر ، سواء في دينه وشريعته ، أو في خلقه وملكوته ، فقد قال سبحانه : ﴿ أَفَلَا يَتَذَكَّرُونَ أَلَمْ يَكُنْ لَهُ الْبَاقِعَاتُ مِنَ الْأَمْثَلِ يُبْدِئُ الْخَلْقَ ثُمَّ يُعِيدُهُ لِيَفْهَمُوا آيَاتِهِ وَلَعَلَّ هُمْ يَرْجِعُونَ ﴾ [النساء: ٨٢] ، مثلما قال : ﴿ أَفَلَا يَنْظُرُونَ إِلَى الْإِبِلِ كَيْفَ خُلِقَتْ ﴾ [٧] وَإِلَى السَّمَاءِ كَيْفَ رُفِعَتْ ﴿٨﴾ وَإِلَى الْجِبَالِ كَيْفَ نُصِبَتْ ﴿٩﴾ وَإِلَى الْأَرْضِ كَيْفَ سُطِحَتْ ﴿١٠﴾ [الغاشية] .

وفي هذا وذاك ، لا بد من التساؤل عن العلل والقوانين ، والبحث عن الأسرار والحكم ، في حدود الممكن ، أو ما يبدو ممكنًا ، ورحم الله من عرف قدره فوقف عنده .
وفي مجالنا الآن ، مجال الشريعة وأحكامها ، لا بد لكي يتقدم فقهاءنا للشريعة ومقاصدها ، من أن ننطلق ونحن على يقين واطمئنان بأن هذه الشريعة - كما عبر ابن القيم - « عدل كلها ، ورحمة كلها ، ومصالح كلها ، وحكمة كلها » ^(١) .

وكما قال العلامة القرطبي - بلدي ابن حزم : « لا خلاف بين العقلاء أن شرائع الأنبياء قصد بها مصالح الخلق الدينية والدنيوية » ^(٢) .

فلا بد من التساؤل والبحث عما أمكن عن هذه المصالح الدينية والدنيوية التي تنطوي عليها الأحكام الشرعية ، لفهمها ونطبقها في ضوء مصالحها ومقاصدها ولنهتدي بمعرفة تلك المصالح والمقاصد فيما لم ينص عليه .

يقول العلامة ابن عاشور : « وجملة القول : أن لنا اليقين بأن أحكام الشريعة كلها مشتملة على مقاصد ؛ وهي حكم ومصالح ومنافع ، ولذلك كان الواجب على علمائنا

(١) إعلام الموقعين (٣/٣) .

(٢) الجامع لأحكام القرآن (٢/٦٤) .

تعرف علل التشريع ومقاصده ، ظاهرها وخفيها »^(١) .

وكما أن من لا يؤمن بقوانين الكون واطرادها واستقرارها وكمالها ودقتها لا يمكن أن يتقدم في أي علم من العلوم المادية ، فكذلك من لا يؤمن بحكمة التشريع الشاملة ، وبقوانينه المطردة ، وبقواعده المضبوطة ، لا يمكن أن يتقدم في علوم الشريعة أبداً .

(١) مقاصد الشريعة الإسلامية (ص ٤٨) .

الفصل الثاني

المصالح والمفاسد

إذا كان البحث في مسألة التعليل هو بحث في أساس مقاصد الشريعة ، فإن البحث في المصالح والمفاسد ، هو بحث في صميم المقاصد ، فقد رأينا أن مقاصد الشريعة تلخص وتجمع في « جلب المصالح ، ودرء المفاسد » .

ومن هنا يستمد البحث في المصالح والمفاسد أهميته وخطورته .

وسأعمل - فيما يلي - على إبراز وتوضيح أهم آراء الشاطبي في موضوع المصالح والمفاسد ، مع ما يستدعيه ذلك من مقارنة ، أو مناقشة ، أو تميم .

مفهوم المصلحة والمفسدة

مما لا شك فيه ولا خلاف ، أن مسمى « المصلحة » و « المفسدة » - بهذا التعميم ، وبهذا الإطلاق - يدخل فيه - عند جميع العلماء المسلمين - مصالح الدنيا ومصالح الآخرة .

وقد تقدم عن الشاطبي « أن وضع الشرائع إنما هو لمصالح العباد في العاجل والآجل معاً » ^(١) ، وهذا من البدهية بمكان لا يحتاج إلى أي إثبات أو توضيح .

كما أن من البدهية أن مصلحة الآخرة - أو مصالح الآخرة - هي كل ما يجلب رضوان الله ونعيمه أو يزيد في درجتها ، وأن مفاسد الآخرة هي كل ما يجلب سخط الله وعذابه أو يزيد في درجتها أو لنقل - على الأصح : مصلحة الآخرة هي رضوان الله ونعيمه ، ومفسدتها هي سخط الله وعذابه ، وإنما اعتبر ما يجلبها مصلحة ومفسدة من باب إعطاء الوسائل حكم المقاصد ، وإعطائه الأسباب حكم مسبباتها .

فهذه البدهيات ، ينبغي ألا تغيب عنا ، ونحن ننظر في تعريفات الأصوليين للمصلحة والمفسدة ، ونجد عندهم مثلاً : أن « المصلحة هي جلب المنفعة أو دفع مضرة » ^(٢) .

(١) الموافقات (٦/٢) .

(٢) التعريف لابن قدامة الحنبلي في روضة الناظر وجنة المناظر (٤١٢/١) ، وسبق الغزالي أن أورده ، لكنه تحفظ في الأخذ به (المستصفى ٢٨٦/١) ، والحقيقة أنه إذا استحضرنا اعتبار البعد الديني =

وأن « المنفعة عبارة عن اللذة أو ما يكون طريقاً إليها ، والمضرة عبارة عن الألم أو ما يكون طريقاً إليه » ^(١) .

أو بعبارة أخرى : المصلحة لا معنى لها إلا اللذة ، أو ما يكون وسيلة إليه والمفسدة لا معنى لها إلا الألم ، أو ما يكون وسيلة إليه » ^(٢) .

وكذلك لا ينبغي أن يغيب عنا مثل هذه التعريفات شاملة لما هو حسي ولما هو معنوي ، من اللذات والآلام ولهذا عمد ابن عبد السلام إلى مزيد من التوضيح في تعريفه فقال : « المصالح أربعة أنواع : اللذات وأسبابها ، والأفراح وأسبابها ، والمفاسد أربعة أنواع : الآلام وأسبابها ، والغموم وأسبابها ، وهي منقسمة إلى دنيوية وأخروية » ^(٣) .

فقد فرق - في المصالح - بين اللذات والأفراح ، وفرق - في المفاسد - بين الآلام والغموم ، وذلك للتنبيه على المعنويات من المصالح ، والمفاسد ، وهي لاشك داخلية ومقصودة في التعريفات السابقة .

وعلى الجانب المعنوي ينبه الشاطبي - أيضاً - في تعريفه للمصالح الدنيوية بقوله : « وأعني بالمصالح : ما يرجع إلى قيام حياة الإنسان ، وتمام عيشه ، ونيله ما تقتضيه أوصافه الشهوانية ، والعقلية على الإطلاق ، حتى يكون منعماً على الإطلاق » ^(٤) .

وبناء على كل ما تقدم من تعريفات ، فإن مفهوم المصلحة والمفسدة عند العلماء المسلمين يدخل فيه .

المصالح الأخروية ووسائلها وأسبابها .

= الأخروي لهذا التعريف ، لم يبق داعٍ للتحفظ عليه ، وبهذا يكون التعريف الذي أخذ به الغزالي وهو أن المصلحة هي : « المحافظة على مقصود الشرع ، ومقصود الشرع من الخلق خمسة ، وهو أن يحفظ عليهم دينهم ونفسهم وعقلهم ونسلهم وماله » ليس أكثر من توضيح وتفصيل للتعريف السابق (المستصفى ١/ ٢٨٧) .

(١) الرازي « المحصول ، ج ٢ ، ق ٢١٨ » ، والشوكاني (إرشاد الفحول ٢١٥) .

(٢) المحصول (ج ٢ ق ٣/ ٢٤٠) .

(٣) قواعد الأحكام (١/ ١١، ١٢) .

(٤) الموافقات (٢/ ٢٥) .

والمفاسد الأخروية ووسائلها وأسبابها .

المصالح الدنيوية ووسائلها وأسبابها .

المفاسد الدنيوية ووسائلها وأسبابها .

وحقيقة المصلحة : هي كل لذة ومتعة ، جسمية كانت أو نفسية أو عقلية أو روحية .

وحقيقة المفسدة هي كل ألم وعذاب ، جسيماً كان أو نفسياً أو عقلياً أو روحياً .

فالتعبير عن المصلحة باللذة والمتعة ، لا يعني أبداً أن المصلحة منحصرة في تلبية الشهوات وإشباع الغرائز الجسمية ، وإنما هي لذات ومتع ومنافع متعددة الوجوه والأبعاد ، ومثل هذا يقال عن المفاسد .

ولتفادي أي تضيق أو التباس في مفهوم المصلحة ، نص الشاطبي على أن المصالح الحقيقية ، هي التي تؤدي إلى إقامة الحياة لا إلى هدمها وإلى ربح الحياة الأخرى والفوز فيها ، يقول : « المصالح المجتلبة والمفاسد المستدعة إنما تُعتبر من حيث تُقام الحياة الدنيا للحياة الأخرى ، لا من حيث أهواء النفوس في جلب مصالحها العادية أو درء مفاسدها العادية فالشريعة إنما جاءت لتخرج المكلفين من أهوائهم حتى يكونوا عباداً لله ، وهذا المعنى إذا ثبت لا يجتمع مع فرض أن يكون وضع الشريعة على وفق أهواء النفوس ، وطلب منافعها العاجلة كيف كانت ، وقد قال ربنا سبحانه : ﴿ وَلَوْ اتَّبَعَ الْحَقُّ أَهْوَاءَهُمْ لَفَسَدَتِ السَّمَوَاتُ وَالْأَرْضُ وَمَنْ فِيهِنَّ ﴾ [المؤمنون: ٧١] .

فالمعتبر إنما هو الأمر الأعظم ، وهو جهة المصلحة التي هي عماد الدين والدنيا ، لا من حيث أهواء النفوس » ^(١) .

ومن هنا جاء الشرع بوضع حدود وقيود على تحصيل مختلف المصالح والاستمتاع بها ؛ لأن الإنسان باندفاعه وقصر نظره ، قد يحرص على مصلحة وفيها مفاسد ، أو فيها تفويت مصالح أهم منها ، وقد يفر من مفسدة قريبة فيقع فيما هو شر منها ، وقد يطلب الراحة

(١) من المسألة الثامنة من المقاصد ، (الموافقات ٢/ ٣٧- ٣٩) .

العاجلة ، فيجلب على نفسه - أو على غيره - عناء طويلاً ، « ورب شهوة ساعة أورثت حزنًا طويلاً وعذاباً ويلاً » ^(١) .

وهذا يجرنا إلى مسألة اختلاط المصالح بالمفاسد ، بحيث يكون الفعل الواحد مصلحة من جهة ومفسدة من جهة أخرى ، أو مصلحة في عاجل أمره ومفسدة في عاقبته ومآله ، أو العكس ، وقد يكون مصلحة لأحد مفسدة على غيره ، وقد يما قالوا : مصائب قوم عند قوم فوائد .

ومعنى هذا أنه ليست هنالك مصالح خالصة ومفاسد خالصة « فإذا كان كذلك ، فالمصالح والمفاسد الراجعة إلى الدنيا ، إنما تفهم على مقتضى ما غلب : فإذا كان الغالب جهة المصلحة فهي المصلحة المفهومة عرفاً ، وإذا غلبت الجهة الأخرى فهي المفسدة المفهومة عرفاً » ^(٢) .

واختلاط المصالح بالمفاسد تكلم عنه غير واحد ممن سبقوا الشاطبي فالقرافي يقول : « استقراء الشريعة يقتضي أن ما من مصلحة إلا وفيها مفسدة ، ولو قلّت على البعد ، ولا مفسدة إلا وفيها مصلحة ، وإن قلّت على البعد ، وقد قال الله تعالى في الخمر والميسر : ﴿ قُلْ فِيهِمَا إِثْمٌ كَبِيرٌ وَمَنْفَعَةٌ لِلنَّاسِ وَإِثْمُهُمَا أَكْبَرُ مِنْ نَفْعِهِمَا ﴾ [البقرة: ٢١٩] » ^(٣) .

وقبل القرافي ، نص شيخه ابن عبد السلام على « أن المصالح الخالصة عزيزة الوجود » ^(٤) .

إلا أن تناول الشاطبي للموضوع ، امتاز بتدقيق « مقاصدي » مهم ، وهو أن الشارع حين يأمر بمصلحة ، وفيها قدر من المفسدة ، فإنه لا يقصد ذلك القدر من المفسدة ، وحين ينهي عن مفسدة وفيها نوع من المصلحة ، فإنه لا يقصد بالنهي تلك المصلحة :

« فالمصلحة إذا كانت هي الغالبة عند مناظرتها مع المفسدة في حكم الاعتياد ، فهي فليست المقصودة شرعاً ، ولتحصيلها وقع الطلب على العباد فإن تبعها مفسدة

(١) ابن عبد السلام ، قواعد الأحكام ، (٨/١) .

(٢) الموافقات (٢٦/٢) .

(٣) شرح تنقيح الفصول (٧٨) .

(٤) قواعد الأحكام (٧/١) .

أو مشقة فليست بمقصودة في شرعية ذلك الفعل وطلبه .

وكذلك المفسدة إذا كانت هي الغالبة بالنظر إلى المصلحة في حكم الاعتیاد ، فرفعها هو المقصود شرعياً ، ولأجله وقع النهي فإن تبعثها مصلحة أو لذة ، فليست هي المقصودة بالنهي عن ذلك الفعل .

فالحاصل في ذلك : أن المصالح المعتبرة شرعاً ، هي خالصة ، غير مشوبة بشيء من المفاسد ، لا قليلاً ولا كثيراً^(١) .

ولما كانت المصالح والمفاسد - في واقع الحياة - على هذا القدر الكثيف من التشابك والاختلاط والتعارض ، كان لابد من التشريع ، وكان لابد من أن يذعن الناس لهذا التشريع ، ويدخلوا تحت سلطانه ، وهذه هي أمُّ المصالح ، أو هي المصلحة « الكلية » وعنهما تصدر ، وبها تضمن جميع المصالح ، وهو ما يتمثل في الشريعة ، ذلك « أن أحكام الشريعة تشتمل على مصلحة كلية في الجملة ، وعلى مصلحة جزئية في كل مسألة على الخصوص .

أما الجزئيات فما يعرب عنه كل دليل خاصته .

وأما الكلية ، فهي أن يكون كل مكلف تحت قانون معين من تكاليف الشرع في جميع حركاته وأقواله واعتقاداته ، فلا يكون كالبهيمة المسيية تعمل بهواها ، حتى يرتاض بلجام الشرع^(٢) .

ومن البدهيات أيضاً - في مفهوم المصلحة - أن الشريعة قد تضمنت حفظ المصالح من جميع الأنواع ، وفي جميع المراتب ، فقد تضمن - كما تقدم غير ما مرة - حفظ المصالح الضرورية ومكملاتها ، وحفظ المصالح الحاجية ومكملاتها ، وحفظ المصالح التحسينية مهما صغر شأنها .

ومعنى هذا أن الشريعة لم تهمل من أمر المصالح والفساد شيئاً ، قليلاً كان أو جليلاً ، وما لا تشمله نصوصها الخاصة ، فقد شملته نصوصها العامة .

(١) الموافقات (٢/٢٦، ٢٧) .

(٢) الموافقات (٢/٣٨٦) .

وقد يشكل هذا مع ما هو معروف من تقسيم المصلحة - بالنظر إلى حكم الشرع فيها - إلى ثلاثة أنواع : مصلحة معتبرة ، ومصلحة ملغاة ، ومصلحة مرسلة .

فبناء على هذا التقسيم - وهو مسلم عند جميع الأصوليين - فإن الشريعة لم تتضمن إلا حفظ النوع الأول من المصالح ، وسكتت عن النوع الأخير ، بينما أهدرت النوع الثاني ، ومعنى هذا أن الشريعة قد حفظت نوعاً واحداً من المصالح ، وأهدرت أو أهملت غيره ؟!

الحقيقة أن ما أهدرته الشريعة من المصالح - وهي المصلحة الملغاة ، حسب تقسيم الأصوليين - إنما هي المصالح المرجوحة ، التي عارضتها مصالح أولى منها بالتقديم والاعتبار ، فترجح حفظ الأهم على غيره ، وذلك عندما تعذر الجمع بينهما ، وليس في هذا أي إلغاء أو إهدار لحقيقة المصلحة ، ولعل في آية الخمر والميسر - المتقدمة - أوضح مثال على هذا .

فقد صرحت الآية أن في الخمر والميسر مفسد ومصالح ، ولكن جانب المفسدة كثير ، والمفسدة عامة ، بينما منافع الخمر والميسر قليلة ، وفردية فرجح الشارع جانب المصلحة الكثيرة والعامة ، بدفع مفسد الخمر والميسر وتحريمهما ، وأهمل جانب المنافع القليلة الخاصة .

ولكن هذه المنافع الملغاة في هذه الحالة ، ليست ملغاة مطلقاً ، فإذا افترضنا أن منافع الخمر والميسر ، هي : الربح المالي ، وهي متعة الانتشاء بالسكر ، أو بالفوز في القمار ، فإن هذه المنافع ليست ملغاة في الشرع ، بل قد أباح منها وشرع لها ما لا يحصى من أوجه الحفظ والتحصيل ، وهي الأوجه التي لا يكون فيها مفسد مكافئة أو تزيد ، ولا يكون فيه تفويت مصلحة أهم وأولى بالتقديم .

وإذاً ، فإن « إلغاء » بعض المصالح ، إنما هو عين الحفظ للمصلحة ، وقل مثل هذا في سائر « المصالح الملغاة » ، أي أنها إنما ألغيت في حالات معينة ، بينما هي معتبرة ومحفوظة في أضعاف حالا المنع والإلغاء ، ومعنى هذا أن حفظ المصلحة - أي مصلحة هو الأصل ، وأمل الإلغاء حفظ جوانب أخرى من مصالحهم ومصالح غيرهم ، مع ما فات من « المصلحة الملغاة » لم يفت مطلقاً ، بل لتحصيله أبواب مشروعة واسعة كثيرة ، ومن

دقائق القاضي أبي بكر بن العربي قوله : « إن الباري سبحانه ، ببدیع حکمته ، لما خلق لنا ما في الأرض جميعاً كما أخبرنا ، قسم الحال فيه : فمنه ما أباحه على الإطلاق ، ومنه ما أباحه في حال دون حال ، ومنه ما أباحه على وجه دون وجه ، فأما أن يكون في الأرض ممنوع لا تتطرق إليه إباحة في حال ولا على وجه ، فلا أعلمه الآن » ^(١) .

وأما فيما يخص « المصالح المرسله » فهي أيضاً ليست مصالح مهملة مسكوتاً عنها ، أي أنها ليست مرسله مطلقاً ، بل هي « مرسله » - فقط - من حيث عدم التنقيص الجزئي الخاص بها ، أما من حيث جنسها ، ومن باب أولى ، من حيث كونها مصلحة وخيراً ونفعاً .
أما هذا الاعتبار ، فليست هناك مصلحة مرسله أبداً .

فأي مصلحة تبقى مرسله بعد قول الله تعالى : ﴿ وَأَفْعَلُوا الْخَيْرَ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ ﴾ [الحج: ٧٧] ، وقوله ﷺ : ﴿ إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُ بِالْعَدْلِ وَالْإِحْسَانِ ﴾ [النحل: ٩٠] .

وبعد أن بين سبحانه أنه أرسل رسوله إلى الناس : ﴿ يَأْمُرُهُمْ بِالْمَعْرُوفِ ﴾ [الأعراف: ١٥٧] ، وبعد أن جعل شعار المؤمنين ، بعد إيمانهم - هو ﴿ وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ ﴾ ^(٢) وبعد أن أمر سبحانه بالتعاون على كل ذلك : ﴿ وَتَعَاوَنُوا عَلَى الْبِرِّ وَالتَّقْوَى ﴾ [المائدة: ٢] .

فالناس مأمورون - في هذه الآيات وغيرها - بفعل الخير ، وبالعديل والإحسان وبفعل المعروف وبفعل الصالحات ، وبفعل البر ، ومأمورون بالتعاون على ذلك كله ، وعلى ذلك كل يتوقف فلاحهم ولا فلاح لهم ، لا في دنيا ولا في آخرة - إلا بهذا : ﴿ وَالْعَصْرِ ۝١ إِنَّ الْإِنْسَانَ لَفِي خُسْرٍ ۝٢ إِلَّا الَّذِينَ ءَامَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ وَتَوَّصَوْا بِالْحَقِّ وَتَوَّصَوْا بِالصَّبْرِ ﴾

[سورة العصر] .

ومما هو جدير بالتدبر في هذا المقام ما أخرجه الإمام مسلم عن « مجاشع بن مسعود السلمي » قال : أتيت النبي ﷺ أبايه على الهجرة فقال : « إن الهجرة قد مضت لأهلها ،

(١) عارضة الأهودي (١٩٩/٥) .

(٢) تكررت (٥٢ مرة) في سورة مختلفة من القرآن الكريم .

ولكن على الإسلام والجهاد والخير .

والحق أن أي نص من هذه النصوص ، كاف وحده للدلالة على أنه ليست هناك مصلحة أو منفعة ، إلا وهي مطلوبة ، ومشمولة بعناية الشريعة ورعايتها .

وأيضاً ، فقد أجمع العلماء - على اختلاف تخصصاتهم ومذاهبهم ، وعصورهم - على كون الشريعة قد تضمنت حفظ الضروريات ، والحاجيات ، والتحسينيات ، وأن أهميات المصالح المحفوظة - أو المطلوب حفظها - هي : الدين ، والنفس ، والعقل ، والنسل ، والمال .

وأن « كل ما يتضمن حفظ هذه الأصول الخمسة ، فهو مصلحة ، وكل ما يفوّت هذه الأصول فهو مفسدة ، ودفعها مصلحة » ^(١) .

فهل يمكن أن تصور مصلحة خارجة عن خدمة هذه الضروريات وبمراتبها الثلاث ؟ أما أنا فقد عجزت ، وقد قال الإمام الغزالي : « والصحيح أن الاستدلال المرسل في الشرع لا يتصور ، حتى نتكلم فيه بنفي أو إثبات » ^(٢) .

وإذاً ، فكل المصالح معتبرة ، وليست هناك مصلحة « مرسل » إرسالاً تاماً مثلاً أنه ليست هناك مصلحة « ملغاة » إلغاء تاماً .

إدراك المصالح بالعقل ؟

وهذه المسألة هي تقريباً المسألة المعروفة في علم الكلام ، وفي علم أصول الفقه ، بمسألة التحسين والتقبيح ، وإنما تجنب استعمال هذه التسمية ، وقلت : « تقريباً » ، لأنني لا أريد متابعة الجدليات التي دارت حولها ، كما لا أريد إسقاط الموضوع في متاهات ما يسمى بعلم الكلام ، بل أريد معالجة الموضوع الضروري فقط ، وإنما تعرضت لهذه المسألة ، لما لها - في الأصل - من الأهمية وتأثير على موضوع إدراك المصالح ، ولأن الشاطبي نفسه لم ينبج من بعض الآثار السلبية لها ، وأعني بالذات تأثره بالنظرة الأشعرية إلى الموضوع ، بل

(١) المستصفى (٢٨٧/١) .

(٢) المنحول (٣٥٩) .

إن هذه النظرة الأشعرية ما زالت رائجة - إن لم تكن سائدة - إلى اليوم .

ولننتقل من الشاطبي - فهو منطلق البحث كله - لنرى بعض مظاهر أشعريته في الموضوع ، ومن خلاله ، ستوضح معالم النظرية الأشعرية في التحسين والتقييح .

فهو يصرح بأن نظراته تنبني على ما تقرر في علم الكلام ، وهو يعني دون ذلك - علم الكلام الأشعري ، ففي المقدمة العاشرة يقرر - كما يقرر ذلك كل مسلم - أنه : إذا تعاضد النقل والعقل على المسائل الشرعية ، فعلى شرط أن يتقدم النقل فيكون متبوعاً ، ويتأخر العقل فيكون تابعاً ، فلا يسرح العقل في مجال النظر إلا بقدر ما يسرحه النقل ^(١) .

ثم استدل على ذلك بأدلة منها : « ما تبين في علم الكلام والأصول ، من أن العقل لا يحسن ولا يقبح » ^(٢) .

بمعنى أنه لا يقدر - ولا يملك حق - في أن يحكم على الأشياء والأفعال بأنها حسنة أو قبيحة ، أي بأنها مصلحة أو مفسدة .

وأما لماذا كان العقل غير قادر على التحسين والتقييح ، فلأن الأشياء والأفعال - حسب النظرية الأشعرية - ليست حسنة ولا قبيحة في حد ذاتها ، فكيف يدرك العقل شيئاً « غير موجود » أعني حُسن الأشياء وقبحها ، أي صلاحها وفسادها .

فليس عندهم شيء حسن إلا بتحسين الشرع له ، وليس عندهم شيء قبيح إلا بتقييح الشرع له .

أما بدون تحسين الشرع وتقييحه ، فلا حُسن ولا قبح ، وكل الأمور على حد سواء ، وهذا بالضبط ما يردده الشاطبي ، حيث يقول : « كون المصلحة مصلحة تُقصد بالحكم ، والمفسدة مفسدة كذلك ، مما يختص بالشارع ، لا مجال للعقل فيه ، بناء على قاعدة نفى التحسين ، والتقييح ، فإذا كان الشارع قد شرع الحكم لمصلحة ما ، فهو الواضع لها مصلحة ، وإلا فكان يمكن - عقلاً - ألا تكون كذلك ، إذ الأشياء كلها بالنسبة إلى

(١) الموافقات (١/ ٨٧) .

(٢) الموافقات (١/ ٨٧) .

نظرية المقاصد عند الإمام الشاطبي

وضعها الأول متساوية لا قضاء للعقل فيها بحسن ولا قبح ، فإذا ، كون المصلحة مصلحة هو من قبل الشارع ، بحيث يصدقه العقل وتطمئن إليه النفس » ^(١) .

ويؤكد هذا المعنى في سياق آخر ، وبشكل أوضح ، فيقول : « الأفعال والتروك - من حيث هي أفعال وتروك - متماثلة عقلاً ، بالنسبة إلى ما يقصد بها ، إذ لا تحسن للعقل ولا تقبيح » ^(٢) .

ورغم أن الشاطبي - كما هو واضح - يمر على مسألة التحسين والتقبيح مرًا سريعًا ، على خلاف ما يفعله الأصوليون والمتكلمون الأشاعرة من التوقف المطول والرد المفصل على المعتزلة رغم هذا ، فإن التأثير الأشعري بادٍ على كلامه ، فهو يتضمن إنكار حسن الأفعال وقبحها ، أي كونها - ذاتها - مصلحة أو مفسدة ، إذ الأفعال والتروك - في العقل - « متساوية متماثلة » ، وإذن فلا تحسن للعقل ولا تقبيح ، وهذا هو جوهر النظرية الأشعرية .

يقول الإمام الجويني وهو أحد أقطاب الأشاعرة : « فليس الحسن صفة زائدة على الشرع مدركة به ، وإنما هو عبارة عن نفس ورود الشرع بالثناء على فاعله ، وكذلك القول في القبح ، فإذا وصفنا فعلاً من الأفعال بالوجوب أو الحظر ، فلسنا نعني بما نثبتته تقدير صفة للفعل الواجب يتميز بها عما ليس بواجب ، وإنما المراد بالواجب : الفعل الذي ورد الشرع بالأمر به إيجاباً ، والمراد بالمحذور : الفعل الذي ورد الشرع بالنهي عنه حظراً وتحريماً » ^(٣) .

ومعلوم أنه توجد - بإزاء نظرية الأشاعرة هذه - نظريتان أخريان هما : نظرية المعتزلة ونظرية الماتريدية .

أمّا المعتزلة فيرون أن الحُسن والقُبْح ذاتيان عقليان ؛ أي إنّ الأشياء والأفعال والتروك

(١) الموافقات (٢/ ٣١٥) .

(٢) الموافقات (٢/ ٣٣٣) .

(٣) الإرشاد إلى قواطع الأدلة في أصول الاعتقاد ، (ص ٢٥٩) ، نقلاً عن مذاهب الإسلاميين ، لعبد الرحمن بدوي (١/ ٧٤٣) .

موصوفة بالصلاح والفساد قبل أن يأتي حكم الشرع بذلك ، وأن العقل يدرك ذلك ويشتهه ، ولكنهم لم يقفوا عند هذا الحد ، بل ذهبوا أن الإنسان العاقل مكلف بمقتضى عقله عند عدم وجود الحكم الشرعي ، ما دام الحسن والقبح عقليين ، ومعنى هذا أن الحكم الشرعي يثبت بالعقل كما يثبت بالسمع .

وأما الماتريديّة ، ومن وافقهم أو وافقوه من أهل التحقيق والإنصاف ، فقد أثبتوا كون الحسن والقبح ذاتين عقليين ، ولكنهم لم يرتبوا على ذلك ما رتبته المعتزلة ، ولم يعتبروا أن التكاليف والأحكام الشرعية تثبت بمجرد العقل ، بل لابد لذلك من السمع .

وإذا كانت النظرية الاعتزالية قد انقرضت مع أصحابها ، حتى أصبحت لا تذكر إلا عند خصومها وفي سياق تفنيدها ، والتشنيع عليها ، فإن نظرية الأشاعرة قد كتب لها الاستمرار والذيع ، وما زال بعض الكتاب إلى اليوم — يتبنونها بحذافيرها ، مع أن الظروف التي أنتجتها قد ولت منذ قرون .

فهذا الدكتور « محمد سعيد البوطي » يقول : « إن الصلاح والفساد في الأفعال ، إنما يعتبر كل منهما أثراً وثمره لأحكام الشارع على الأشياء ، من تحريم وإباحة وإيجاب ، وإلا لبطل أن تكون المصالح فرعاً للدين كما ذكرنا » ^(١) .

ومعنى هذا أن صلاح الأشياء وفسادها ، وصلاح الأفعال وفسادها ثمرة من ثمرات إنزال الشرائع !! وقبل الشرائع وأحكامها لا يكون صلاح ولا فساد !!

وإذا لم نقل بهذا ، لزم على رأي الدكتور البوطي — بطلان ما قرره من كون المصالح فرعاً للدين .

ثم يقول بعد ذلك : « وأما أن أحكام الله متأخرة عن المصالح ، فذلك باطل أنكره جمهور المسلمين » ^(٢) ، ويتناقض — لو قبل به — مع ما تقرر من عدم وجود حسن وقبح

(١) ضوابط المصلحة (٦٥) .

(٢) لو قال : جمهور الأشاعرة ، لكان القول صحيحاً ، فهذا هو مذهب جمهورهم خلافاً لبعض المنصفين منهم ، والذين وافقوا مذهب الأحناف الماتريديّة وغيرهم ، على ما سيتضح قريباً بحول الله ، أما جمهور المسلمين فهيئات .

ذاتين في الأفعال» (١).

والدكتور البوطي - في هذا - يقرر أمرًا في غاية الخطورة ، وفي غاية المصادمة للبدهيات ، ومع ذلك فإن دليله عليه ليس إلا « ما تقرر » من عدم وجود حسن وقبح ذاتين !!
أما من قرر هذا ، وكيف تقرر ؟ ولماذا ؟ وما نصيب هذا التقرير من الصحة ؟ فكل ذلك ليس من المصلحة إثارته ، لأنه سيشوش على ما يقرره هو أيضًا !

وأما أن ما قرره وما استدل به أيضًا - يصادم البدهيات فقد أحس به مقرره الأوائل ، فهذا إمام الحرمين الجويني يقول : « ولسنا نكر أن العقول تقتضي من أربابها اجتناب المهالك وابتدار المنافع الممكنة ، على تفصيل فيها - وجحد هذا خروج عن المعقول - ولكن في حق الآدميين ، والكلام في مسألتنا مداره على ما يحسن أو يقبح في حكم الله تعالى » (٢).

ويبدو لي أن أبا المعالي - بهذا القول - قد خرج عن طوق النظرية الأشعرية ، والتحق - أو كاد - بالماتريدية ، فقد اعترف - وبغض النظر عن حكم الشارع - بوجود مهالك ، ووجود منافع ، وأن العقول تدركها وتميز بينها ، فتقتضي اجتناب الأولى وابتدار الثانية ، وهذا هو معنى كون الحسن والقبح ذاتيين عقليين .

ولئن كان إمام الحرمين ، قد اضطر - اضطرارًا - إلى هذا القدر من الاعتراف بالتحسين والتقبيح ، فإن عددًا من الشافعية - وهم أشاعرة طبعًا - قد عرفوا بمخالفتهم الصريحة للنظرية الأشعرية ، وانتصروا لإثبات الحسن والقبح الذاتيين ، والتحسين والتقبيح العقليين .

قال ابن القيم : « واختاره من أئمة الشافعية الإمام أبو بكر محمد بن علي بن إسماعيل الففال الكبير ، وبالع في إثباته ، وبنى كتابه « محاسن الشريعة » عليه ، وأحسن فيه ما شاء ، وكذلك الإمام سعيد بن علي الزنجاني ، بالغ في إنكاره على أبي الحسن الأشعري القول : بنفي التحسين والتقبيح ، وأنه لم يسبقه إليه أحد ، وكذلك أبو القاسم الراغب ، وكذلك

(١) ضوابط المصلحة (٦٥) .

(٢) البرهان (٩١/١) .

أبو عبد الله الحلبي ، وخلائق لا يُحصون ^(١) .

ومن أئمة الشافعية ، الذين لم يذكرهم ابن القيم ، ولا ابن السبكي في نصه الآتي فيما بعد - الإمام عز الدين عبد السلام الذي ذهب بعيداً في مخالفة النظرة الأشعرية ، فقال : « ومعظم مصالح الدنيا ومفاسدها معروف بالعقل ؛ إذ لا يخفى على عاقل - قبل ورود الشرع - أن تحصيل المصالح المحضة ، ودرء المفاسد المحضة عن نفس الإنسان وعن غيره محمود حسن واتفاق الحكماء على ذلك ، وكذلك الشرائع على تحريم الدماء والأبضاع والأموال والأعراض وإن اختلف في ذلك ، فالغالب أن ذلك لأجل الاختلاف في التساوي والرجحان » ^(٢) .

على أن إنكار ما في الأفعال من صلاح وفساد ، ومن نفع وضرر وأن العقول تدرك من ذلك الشيء الكثير ، ليس فحسب خروجاً عن المعقول ، وإنما هو تجاهل وتعطيل للدلالات الصريحة لكثير جداً من النصوص الشرعية :

فقد أمر القرآن الكريم بفعل الخير والصلاح والمعروف ، ونهى عن الشر والفساد والمنكر ، وأمر بالعدل والإحسان ، ونهى عن الفحشاء والبغي ، وأخبر أنه أحل الطيبات وحرّم الخبائث .

فلولا أن لهذه المأمورات وهذه المنهيات معاني يعرفها المخاطبون لما كان لمخاطبتهم بها فائدة ، فمن يستطيع أن ينكر أن الناس كانوا يوم خطبوا بها إلى إدراك واضح لمحتواها ومعناها ؟ وأنهم خطبوا على أساس ذلك الإدراك ؟ بل إنهم كانوا يقدرونها قدرها ، ولهذا عرفوا أن من يأمر بهذا الخير وبهذا الصلاح ، وينهى عن هذا الشر وهذا الفساد ، ولا يتجاوزهما ، لا يمكن أن يكون كاذباً ، ومن هنا بادر عدد من فضلاء العرب إلى الإسلام لمجرد تقديرهم لما دعا إليهم من حق وصلاح ، وما نهى عنه من ضلال وفساد .

من ذلك ما رواه ابن ماجة عن علي رضي الله عنه ، قال : أمر الله نبيه أن يعرض نفسه على قبائل

(١) مفتاح دار السعادة (٢/٤٢) .

(٢) قواعد الأحكام (١/٥٠٦) ، وسيأتي تعقب الشاطبي لابن عبد السلام فيما قرره ، في نص آخر غير هذا من أخذ المصالح والمفاسد الدنيوية ، تعرف بالضرورات والتجارب والعادات .

نظرية المقاصد عند الإمام الشاطبي

العرب ، فخرج فوقف على مجلس قوم من شييان بن ثعلبة في الموسم ، فدعاهم إلى الإسلام وأن ينصروه ، فقال مفروق بن عمرو منهم : إلام تدعونا أخا قريش ؟ فتلا عليهم النبي ﷺ : ﴿ إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُ بِالْعَدْلِ وَالْإِحْسَانِ ﴾ الآية . فقال : دعوت والله إلى مكارم الأخلاق ومحاسن الأعمال ، ولقد أفك قوم كذبوك وظاهروا عليك ^(١) .

وبمثل هذا التقدير لدعوة الإسلام إلى الحق والعدل ، أسلم الطفيل بن عمرو الدوسي - زعيم قبيلة دوس - وقد حكى قصة إسلامه بنفسه ، حيث جاء فيها : فعرض عليّ رسول الله ﷺ الإسلام ، وتلا عليّ القرآن ، فوالله ما سمعت قولاً قط أحسن منه ولا أمراً أعدل منه ، فأسلمت وشهدتُ بشهادة الحق ... ^(٢) .

فقد كان القرآن يخاطبهم بالحق ويأمرهم بالعدل ، وينكر عليهم المنكر ، ويشنع على ما هم فيه من باطل ، فأما خيارهم فقد بادروا إلى الإذعان لما سمعوه من الخير الذي يدركون حسنه وخيريته ، وأما من تلكأ وتأخر وتنكب ، فإنما أخذته الحمية والعزة بالإثم فغلبت نفسه عقله .

وقد روى عن قتادة - المفسر التابعي - أنه قال : « ليس من خلق حسن كان أهل الجاهلية يعملون به ويستحسنونه ، إلا أمر الله به في هذه الآية ^(٣) .

وليس من خلق كانوا يتعايرونه بينهم إلا نهى عنه وقدح فيه ، وإنما نهى عن سفاسف الأخلاق ومذامها » ^(٤) .

وعندما كان رسول الله ﷺ يأخذ البيعة من النساء بعد فتح مكة وكان يأخذ بيعتهم على البنود المذكورة في قوله تعالى : ﴿ يَتَأْتِيهَا النَّبِيُّ إِذَا جَاءَكَ الْمُؤْمِنَاتُ يُبَايِعْنَكَ عَلَى أَنْ لَا يُشْرِكْنَ بِاللَّهِ

(١) من تفسير العلامة ابن عاشور ، التحرير والتنوير ، (١٤ / ٢٥٩) .

(٢) سيرة ابن هشام (١) .

(٣) وهي قوله تعالى : ﴿ إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُ بِالْعَدْلِ وَالْإِحْسَانِ وَإِيتَايَ ذِي الْقُرْبَى وَيَنْهَى عَنِ الْفَحْشَاءِ

وَالْمُنْكَرِ وَالْبَغْيِ يَعِظُكُمْ لَعَلَّكُمْ تَذَكَّرُونَ ﴾ [النحل: ٩٠] .

(٤) التحرير والتنوير (١٤ / ٢٥٩) .

شَيْئًا وَلَا يَسْرِقَنَّ وَلَا يَزْنِ وَلَا يَقْتُلَنَّ أَوْ لَدَهَنَّ وَلَا يَأْتِيَنَّ بِبُهْتَانٍ يَفْتَرِينَهُ، بَيْنَ أَيْدِيهِمْ وَأَرْجُلِهِمْ وَلَا يَعْصِيَنَّكَ فِي مَعْرُوفٍ فَبَايَعَهُنَّ وَأَسْتَغْفِرْ لَهُنَّ اللَّهُ إِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَحِيمٌ ﴿[الممتحنة: ١٢]﴾ ، جاءت هند بنت عتبة « زوج أبي سفيان » ، فبايعت على هذه البنود واحدًا واحدًا ، فلما قال لها : ﴿وَلَا يَأْتِيَنَّ بِبُهْتَانٍ يَفْتَرِينَهُ، بَيْنَ أَيْدِيهِمْ﴾ [الممتحنة: ١٢] ، قالت : « والله إن البهتان لأمر قبيح ، وما تأمرنا إلا بالرشد ومكارم الأخلاق » ^(١) .

ولنتذكر ، ولنتأمل ، ذلك الموقف الجليل للسيدة العظيمة ، أم المؤمنين خديجة بنت خويلد > ، وهو الوارد في قصة بدء الوحي ، حيث عاد إليها رسول الله ﷺ وقد أصابه من هول الوحي ما أصابه ، فقص عليها الخبر وقال : « لقد خشيت على نفسي » ، فقالت له خديجة : كلا ، أبشر ، فوالله ما يخزيك الله أبدًا ، فوالله إنك لتصل الرحم ، وتصدق الحديث ، وتحمل الكل ، وتكسب المعدوم ، وتقري الضيف ، وتعين على نوائب الحق .. ^(٢) .

والتأمل في هذا الموقف ، وفي هذا القول ، ينبغي أن يوجه إلى ثلاثة جوانب منه ، كلها تشهد بالحسن والقبح الذاتيين العقلين :

١- الرسول ﷺ كان متخلقًا بهذه الأخلاق قبل الوحي وقبل البعثة ، مستحسنًا إياها بعقله السليم وفطرته النقية .

٢- السيدة خديجة > ، تستحسن أيضًا ، هذه الفعال الكريمة ، وترضيها من زوجها ، وتعتبرها من مكارمه وفضائله ، وليست في هذه مستندة إلى أي حكم شرعي .

٣- السيدة خديجة توقن أن هذه الأفعال لا يمكن أن تلقى من الله إلا الرضا والمحبة ، ولا يمكن أن يلقي صاحبها من الله إلا الرعاية والتكريم والجزاء الحسن .

ولست أدري ما يقول المنكرون للحسن والقبح فيما وصف الله تعالى به عددًا من الأشياء ، والأفعال ، كوصفه الخمر والميسر والأنصاب والأزلام بأنها : ﴿رِجْسٌ﴾ [المائدة: ٩٠] ، وكوصفه الزنى بأنه : ﴿كَانَ فَلَاحِشَةً وَسَاءَ سَبِيلًا﴾ [الإسراء: ٣٢] وكوصفه بأنه :

(١) رواه الطبري بسنده إلى ابن عباس ، انظر التحرير والتنوير ، لابن عاشور (١٦٨/٢٨) .

(٢) صحيح البخاري .

﴿أَذَى﴾ [البقرة: ٢٢٢].

فهل كانت هذه المواصفات قبيحة فاسدة قبل مجيء النص ، ومنذ كانت ، أم أنها لم تتصف بالضرر والأذى إلا بعد أن جعلها النص كذلك ؟

إن الله تعالى لم يخبرنا بأن الخمر والميسر، قد صارت رجسًا، وأن الزنى قد صار فاحشة، وأن المحيض قد أصبح أذى، بل يخبرنا وينبها على ما هي عليه، ليرتب على ذلك التحريم والتحذير.

فساد الخمر والميسر ، وفحش الزنى ، وأذى المحيض ، أمور قائمة واقعة قبل النص وبعده ، لا كما ذهب ابن حزم - وهو موافق في هذا لنظرية الأشاعرة وإن كان من أشد خصومهم - حيث يرى : أن الميسر لم يُعهد منه - قبل التحريم - إيقاع عداوة بين الناس ، ولا أذهب عقل أحد منهم ، ولم يعهد إلا موافقاً للناس نافعاً لهم ! وكذلك الخمر - عنده - ليست مفسدة لأخلاق جميع الناس ، « بل نجد من الناس كثيراً يكون إذا سكروا ، ويكثرون ذكر الآخرة والموت ، والإشفاق من جهنم ، وتعظيم الله تعالى ، والدعاء في التوبة والمغفرة ، ونجدهم يكرمون حينئذٍ يحمون ^(١) ، ويزول عنهم كثير من سفههم وتؤمن غوائلهم ^(٢) .

وقديما تعلل المشركون - فيما كانوا عليه من فواحش - بكونها من فعل أسلافهم وأن الله أمر بذلك ، فزجرهم الله تعالى بقوله : ﴿ قُلْ إِنْ أَرَادَ اللَّهُ بِالنَّاسِ الْفَحْشَاءَ فَقَدْ عَلَّمَهُمُ الْفَحْشَاءَ مِنْ قَبْلِهِ إِنَّ اللَّهَ عَلِيمٌ خَبِيرٌ ﴾ [الأعراف: ٢٨، ٢٩] .

قال الإمام ابن تيمية : « فإنه أخبر عن نفسه - في سياق الإنكار عليهم أنه لا يأمر بالفحشاء ... فعُلم أنه لا يجوز عليه الأمر بالفحشاء ؛ وذلك لا يكون إلا إذا كان الفعل في نفسه سيئاً وهذا قول من يثبت للأفعال في نفسها صفات الحسن والسوء ، كما يقوله أكثر العلماء » (٣) .

(1) أي يصيرون كرماء حلماء .

(2) الإحكام (٨ / ٨٨).

(3) مجموع الفتاوى (١٥/٨).

وقال العلامة ابن عاشور : « فقل إن الله لا يأمر بالفحشاء » [الأعراف: ٢٨] ،
نقض لدعواهم أن الله أمرهم بها ، أي بتلك الفواحش ، وهو ردّ عليهم ، وتعليم لهم ،
وإفاقة لهم من غرورهم ، لأن الله متّصف بالكمال فلا يأمر بما هو نقص لم يرضه العقلاء
وأنكروه ، فكون الفعل فاحشة كاف في الدلالة على أن الله لا يأمر به لأن الله له الكمال
الأعلى » (١) .

وقال : « فالفعل يوصف بأنه فاحشة قبل ورود الشرع » (٢) .

ولقد كتب الإمام ابن القيم الجوزية فصولاً بديعةً وحاسمةً في الموضوع ، وذلك في
الجزء الثاني من كتابه « مفتاح دار السعادة ومنشور ولاية العلم والإرادة » .

ومن بين الأدلة الكثيرة التي أفاض في ذكرها وبيان دلالتها ، قوله ﷺ : « وَيُحِلُّ لَهُمُ
الطَّيِّبَتِ وَيُحَرِّمُ عَلَيْهِمُ الْخَبِيثَ » [الأعراف: ١٥٧] .

قال : « فهذا صريح في أن الحلال كان طيباً قبل حله ، وأن الخبيث كان خبيثاً قبل
تحريمه ، ولم يستفد طيب هذا وخبيث هذا من نفس الحل والتحريم لوجهين اثنين :

أحدهما : أن هذا علمٌ (٣) من أعلام نبوته التي احتج الله بها على أهل الكتاب ، فقال :
﴿ الَّذِينَ يَتَّبِعُونَ الرَّسُولَ النَّبِيَّ الْأُمِّيَّ الَّذِي يَجِدُونَهُ مَكْنُوبًا عِنْدَهُمْ فِي التَّوْرَةِ وَالْإِنْجِيلِ
يَأْمُرُهُمْ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَاهُمْ عَنِ الْمُنْكَرِ وَيُحِلُّ لَهُمُ الطَّيِّبَاتِ وَيُحَرِّمُ عَلَيْهِمُ الْخَبِيثَاتِ
وَيَضَعُ عَنْهُمْ إِصْرَهُمْ وَالْأَغْلَالَ الَّتِي كَانَتْ عَلَيْهِمْ ﴾ [الأعراف: ١٥٧] ، فلو كان الطيب
والخبيث ، إنما استفيد من التحريم والتحليل ، لم يكن في ذلك دليل ، فإنه بمنزلة أن يقال :
يحل لهم ما يحل لهم ، ويحرم عليهم ما يحرم عليهم ، وهذا أيضاً باطل ، فإنه لا فائدة فيه .

وهو الوجه الثاني : فثبت أنه أحل ما هو طيب في نفسه قبل الحل فكساه بإحلاله طيباً
آخر فصار منشأ طيبه من الوجهين معاً ، فتأمل هذا الموضع حق التأمل يُطلعك على أسرار

(١) التحرير والتنوير (٨/ ٨٤) .

(٢) نفس المصدر (٨/ ٨٢) .

(٣) أي علامة .

الشريعة ، ويُشرفك على محاسنها وكمالها ، وبهجتها وجلالها ، وأنه من الممتنع في حكمة أحكم الحاكمين أن ترد بخلاف ما وردت به ، وأن الله تعالى يتنزه عن ذلك كما يتنزه عن سائر ما لا يليق به ، ومما يدل على ذلك قوله تعالى : ﴿ قُلْ إِنَّمَا حَرَّمَ رَبِّيَ الْفَوَاحِشَ مَا ظَهَرَ مِنْهَا وَمَا بَطَّنَ وَأَلَّا تُمَ الْإِثْمَ وَالْبَغْيَ بِغَيْرِ الْحَقِّ وَأَنْ تُشْرِكُوا بِاللَّهِ مَا لَمْ يُنْزِلْ بِهِ سُلْطَانًا وَأَنْ تَقُولُوا عَلَى اللَّهِ مَا لَا نَعْمُونَ ﴾ [الأعراف: ٣٣] ، وهذا دليل على أنها فواحش في نفسها ، لا تستحسنها العقول ، فتعلق التحريم بها لفحشها » ^(١) .

والحقيقة أن الذين تورطوا من الأشاعرة ، في إنكار الحسن والقبح الذاتيين وإنكار التحسين والتقبيح العقليين ، إنما أنجزوا إلى ذلك بفعل الصراع الجدلي الطويل مع خصومهم المعتزلة ، ومعلوم أن الإمام أبا الحسن الأشعري - وهو أول قائل بهذا - قد تخرج - ثم خرج - من حلقة المعتزلة ، وبهذا فإن الأشعرية ولدت من الصراع ، ونبتت في الصراع ، ولم تزد الأيام ، بل القرون - بعد ذلك هذا الصراع إلا استفحالا وتغالياً ، وأصبح « رد الفعل » ضد المعتزلة سمة - بل طاغية - في الفكر الأشعري .

وأصبحت مخالفة المعتزلة « واجبا عينيا » على كل أشعري !

ولهذا ، فعندما أخل بعض الأشاعرة - شيئا ما - بهذا الواجب ، انتقصوا ووصفوا بعدم الرسوخ في علم الكلام .

فمن ذلك موافقة بعض الأشاعرة لقول المعتزلة « شكر المنعم » ^(٢) واجب بالعقل .

قال ابن السبكي : « وقد ذهب إلى ذلك أيضًا بعض أصحابنا كالصيرفي وأبي العباس وابن سريج ، والقفال الكبير ، وابن أبي هريرة ، والقاضي أبي حامد ، وغيرهم ، وقد اعتذر القاضي في « التقريب » والأستاذ أبو إسحاق في أصوله ، والشيخ أبو محمد الجويني في « شرح الرسالة » عمن وافق المعتزلة من أصحابنا بأنهم لم يكن لهم قدم راسخ في الكلام ، وربما طالعو كتب المعتزلة فاستحسنوا هذه العبارة ، وهي « شكر المنعم واجب بالعقل » ،

(١) مفتاح دار السعادة (٢/٦ ، ٧) .

(٢) أي الله تعالى .

فهذبوا إليها غافلين عن تشعبها عن أصول القدرية» ^(١).

ومن غريب ما تصنعه الخصومات والصراعات أن تجد الإمام الغزالي - وهو عملاق الفكر الإسلامي - يخشى ويحذر أن ينسب إليه ما نسب إلى هؤلاء ، من التأثير بالمعتزلة . فقد همّ أن يصرح بإدراك العقول للمصالح ، ولكنه اختار عبارة حذرة ، فقال فيما يخص حفظ النفوس وأنه أمر ضروري : « والعقول مشيرة إليه وقاضية به لولا ورود الشرائع ، وهو الذي لا يجوز انفكاك شرع عنه عند من يقول بتحسين العقل وتقييحه ^(٢) ، ونحن وإن قلنا : إن الله سبحانه وتعالى أن يفعل ما شاء بعباده وأنه لا يجب عليه رعاية الصلاح فلا ننكر إشارة العقول إلى جهة المصالح والمفاسد ... إلى أن قال - وهذا هو بيت القصيد : « وإنما نبهنا على هذا القدر كي لا ننسب إلى اعتقاد الاعتزال ، ولا ينفر طبع المسترشد عن هذا الكلام ، خيفة التضمخ بعقيدة مهجورة يرسخ في نفوس أهل السنة تهجينها .

فليعتقد - على هذا التأويل ^(٣) - أن العقول ترشد إلى الزجر عن القتل ،

(١) رفع الحاجب عن ابن الحاجب (١/ق، ٨٢/ب) ، نقلًا عن هامش الدكتور محمد حسن هيتو (المنحول ص ١٥) .

(٢) يشير إلى المعتزلة وقولهم : يجب على الله رعاية الصلاة للعباد ، وأنه لا يجوز عليه خلاف ذلك ، وانظر كيف أبعد الغزالي عن نفسه هذه المقالة ، مع أنه عبر عن هذا المعنى نفسه ، وبعبارة أقوى ، حيث قال عن حفظ الضروريات الخمسة : « يستحيل ألا تشتمل عليه ملة من الملل » المستصفى ١/٢٨٨ ، بل هو في نفس السياق أعلاه يقول عن تحريم الخمر حفظًا للعقل - ودون أن ينسب ذلك لأهل التحسين والتقيح : « فهذا أيضًا لا يجوز أن تنفك عنه عقول العقلاء ، ولا أن يخلو عنه شرع مهد بساطة لرعاية مصلحة الخلق في الدين والدنيا » (شفاء الغليل ١٦٤) .

وقد تنبه أحد الأصوليين المتأخرين وهو أمير باد شاه إلى أن الخلاف مع المعتزلة في مسألة الوجوب ، يمكن أن يكون خلافًا لفظيًا لا غير ، قال : « هم لو فسروا الوجوب بأنه أمر لا بد منه لا يتخلف البتة فلا نزاع » تيسير التحرير ٣/٣٠٣ .

وقد وضع الطوفي مخرجًا توفيقًا طريقًا من هذا النزاع في رعاية المصلحة من الله ، وهل ذلك وجوب أو تفضل ، فقال : « والحق أن رعاية المصالح واجبة من الله ﷻ ، حيث التزم التفضل بها ، لا واجبة عليه » ، انظر المصلحة في التشريع الإسلامي ونجم الدين الطوفي (ص ٢١٤) .

(٣) لاحظ كثرة الاحتياطات !

بالقصاص» ^(١)، أي أن العقول تستحسن القصاص حفظاً للنفوس، وزجراً عن العدوان عليها، حتى لو لم ترد به الشرائع.

وإذا كان ابن السبكي قد حكى لنا - في نصه المتقدم عن بعض الأشاعرة الذين وافقوا المعتزلة في جانب من مسألتنا، وأن الأشاعرة اللاحقين قد اعتذروا عنهم، أي التمسوا لهم العذر، فإننا اليوم بحاجة إلى أن نلتمس العذر لأولئك الذين أنكروا البدهييات ودافعوا عن الأوهام والخيالات، نكاية بالمعتزلة وإمعاناً في مناقضتهم، وقد تكون لهم أعذار أخرى، منها مثلاً، أن معظم المؤلفات الأشعرية تحصر الخلاف في المسألة بين المعتزلة القائلين كذا وكذا وكذا، وبين الأشاعرة، فينفر الدارس من المعتزلة، نظراً لغلوهم وسوء سمعتهم، ثم لا يجد أمامه إلا أن يتبنى مقولات الأصحاب ويدافع عنها.

وإلى هذا الخلل الملابس للمسألة، يشير الشيخ «محمد بخيت المطيعي»، مفتي الديار المصرية في وقته - وهو حنفي - فيقول: «... بل إن أكثر كتب الأصول الشافعية لا يوجد فيها تفصيل ما يتعلق بمذهب الحنفية، بل يقتصرون على نسبة القول بعقلية الحسن والقبح للمعتزلة، مع أن كثيراً من الشافعية الذين تعرضوا لنقل مذهب الحنفية، اختاروا المذهب الوسط الذي هو مذهب أكثر الحنفية؛ لأنه هو الذي يشهد له الكتاب والسنة» ^(٢).

ولعل أقوى أعذارهم - أو حججهم - هو أنهم رأوا أن القول بتحسين العقل وتقبيحه، أي بإدراكه للمصالح والمفاسد، يفتح الباب لكل ملحد، ولكل منكر للنبوات، أن يدعى أنه لا ضرورة للرسالة والشرعية، لأن العقل يغني عنها، وقد وجد فعلاً من قالوا بهذا، كالبراهمة، وبعض الفلاسفة وغيرهم، فمنهم من زعم أن لا حاجة إلى شريعة وشارع غير العقل، ومنهم من رأى أن ذلك يحتاج إليه العامة البلداء دون

(١) شفاء الغليل (١٦٢، ١٦٣).

(٢) سلم الوصول لشرح نهاية السؤل، وهو مطبوع على هامش: نهاية السؤل في شرح منهاج الأصول، للإسنوي (٨٥/١، ٨٦).

الخاصة العقل (١).

وبهذا ، فإن التسليم بتحسين العقل وتقبيحه ، يفتح باب فتنة لا تنتهي ، أو « تنتهي » بنبد الدين والانسلاخ عن شريعته .

ورغم أن لهذا التخوف قدرًا من الواقعية ، فإنه لا ينبغي أن يحملنا على التكرار للحقائق ، فدفع الباطل لا يكون بالباطل ، والدفاع عن الحق لا يكون بإنكار الحق ، فإن هذا الأسلوب لا يؤدي إلا إلى إضعاف الحق وتقوية الباطل .

أما أن القول بتحسين العقل وتقبيحه يفضي إلى القول بإمكان الاستغناء عن الدين وشريعته ، فباطاله من عدة وجوه :

١- أن العقل نفسه يفضي بصاحبه إلى التصديق والإيمان بالأنبياء وبما جاؤوا به ، وأنه الحق الذي لا مرية فيه ، هذه هي القاعدة الصلبة لوجوب اتباع الأنبياء وشريعتهم أعني : الاقتناع والتيقن بصدق النبي وبكونه مرسلًا من رب العالمين ، فلا يبقى أمام العاقل إلا أن يسلم وينقاد للأدلة والبراهين القاطعة بصدق الرسول .

٢- أن العقل نفسه ، يصل إلى الاقتناع بما حوته الشريعة من حفظ المصالح على أكمل وجه ، وحتى إذا لم يدرك ذلك على وجه التفصيل ، فإنه يصل إلى إدراكه على وجه الإجمال ، ثم إننا نرى أن الناظر والدارس للشريعة ، كلما ازداد تعمقًا وتفقهًا فيها ، كلما ازداد إدراكًا لمحاسنها وكمال حفظها للمصالح ، جملة وتفصيلاً .

٣- أن القول بإدراك العقل للمصالح والمفاسد ، لا يعني أن إدراكه تام مطلق ، بل إنه يدرك ويعجز ، ويصيب ويخطئ ، وقد بين ابن القيم هذه النقطة فقال : « بل غاية العقل أن يدرك بالإجمال حسن ما أتى الشرع بتفضيله ، أو قبحه ، فيدركه العقل جملةً ويأتي الشرع بتفضيله ، وهذا كما أن العقل يدرك حسن العدل ، وأما كون هذا الفعل المعين عدلاً أو ظلمًا فهذا مما يعجز العقل عن إدراكه في كل فعل وعقد ، وكذلك يعجز عن إدراك حسن كل فعل وقبحه .

(١) انظر مفتاح دار السعادة (٢/ ٥٥-٧٥) .

فتأتي الشرائع بتفصيل ذلك وتبينه ، وما أدركه العقل الصريح من ذلك أتت الشرائع بتقريره ، وما كان حسناً في وقت قبيحاً في وقت ، ولم يهتد العقل لوقت حسنه من وقت قبحه أتت الشرائع بالأمر به في وقت حسنه ، وبالنهى عنه في وقت قبحه ، وكذلك الفعل يكون مشتملاً على مصلحة ومفسدة ، ولا تعلم العقول : مفسدته أرجح أم مصلحته ؟ فيتوقف العقل في ذلك ، فتأتي الشرائع ببيان ذلك ، وتأمّر براجح المصلحة ، وتنهى عن راجح المفسدة ، وكذلك الفعل يكون مصلحة لشخص ، مفسدة لغيره ، والعقل لا يدرك ذلك ، فتأتي الشرائع ببيانه ، فتأمّر به من هو مصلحة له ، وتنهى عنه من حيث هو مفسدة في حقه ، وكذلك الفعل يكون مفسدة في الظاهر ، وفي ضمنه مصلحة عظيمة لا يهتدي إليها العقل ، فلا يعلم إلا بالشرع : كالجهاد والقتل في الله ، ويكون في الظاهر مصلحة ، وفي ضمنه مفسدة عظيمة لا يهتدي إليها العقل ، فتجيء الشرائع ببيان ما في ضمنه من المصلحة والمفسدة الراجحة ، هذا مع أن ما يعجز العقل عن إدراكه من حسن الأفعال وقبحها ليس بدون ^(١) ما تدركه من ذلك ، فالحاجة إلى الرسل ضرورية ، بل هي فوق كل حاجة ، فليس العالم إلى شيء أحوج منهم إلى المرسلين صلوات الله عليهم أجمعين » ^(٢) .

وقد تعرض الشاطبي مراراً لبيان هذا القصور في إدراك العقل للمصالح والمفاسد ، وكثيراً ما يستشهد عليه بأهل الفترات الذين وقعوا في كثير من التخطئ وسوء التقدير والتدبير ، لكن « مع الاعتراض بأنهم أدركوا بعقولهم أشياء قد وافقت ، وجاء الشرع بإقرارها وتصحيحها لكنها بالنسبة إلى ما لم يصيبوا فيه قليلة ، فلاجل هذا كله وقع الإعذار والإنذار ، وبعث الله النبيين » ^(٣) .

ويؤكد هذا القصور أن الواحد منا يأتي عليه وقت يعتقد فيه أنه قد أحاط بأمر ما دراسة وعلماً ، وقتله خبرة وفهماً ، ثم لا يمر وقت وقد أدرك منه ما لم يكن أدرك من قبل ،

(١) أي : بأقل مما .

(٢) مفتاح دار السعادة (١١٧/٢) .

(٣) الاعتصام (٣٢١/٢) .

وتكشف له من أمره ما لم يكن يظن^(١).

وهناك أمور يغلب على الإنسان ، في تقديرها ، طبعه وغريزته وشهوته ، فلا يستطيع إِبصار حقيقتها ومآلها « وكم من لذة وفائدة يعدها الإنسان كذلك ، وليست في أحكام الشرع إلا على الضد ، كالزنى وشرب الخمر ، وسائر وجوه الفسق والمعاصي التي يتعلق بها غرض عاجل »^(٢).

والنتيجة : « أن المصالح التي تقوم بها أحوال العبد لا يعرفها حق معرفتها إلا خالقها وواضعها ، وليس للعبد بها علم إلا من بعض الوجوه »^(٣).

ومن هنا تعقب الشاطبي عز الدين بن عبد السلام^(٤) ، عندما أطلق القول بأن المصالح ، والمفاسد الدنيوية تعرف بالضرورات والتجارب والعادات والظنون المعتبرات ، وأن من أراد أن يعرف المناسبات في المصالح والمفاسد راجحها من مرجوحها ، فليعرض ذلك على عقله ، بتقدير أن الشرع لم يرد به ، ثم يبيّن عليه الأحكام ، فلا يكاد حكم منها يخرج عن ذلك ، إلا التبعيدات التي لم يوقف على مصالحها ومفاسدها .

قال الشاطبي : « ليس كما قال ، من كل وجه ، بل ذلك من بعض الوجوه دون بعض ولو كان الأمر على ما قال بإطلاق ، لم يحتج في الشرع إلا إلى بث مصالح الدار الآخرة خاصة ، وذلك لم يكن ، وإنما جاء الشرع بما يقيم أمر الدنيا وأمر الآخرة معاً وقد بث في ذلك من التصرفات ، وحسم من أوجه الفساد التي كانت جارية ما لا مزيد له ، فالعادة تحيل استقلال العقول في الدنيا بإدراك مصالحها ومفاسدها على التفصيل ، اللهم إلا أن يريد هذا القائل أن المعرفة بها تحصل بالتجارب وغيرها بعد وضع الشرع أصولها ،

(١) الاعتصام (٢/ ٣٢٢) .

(٢) الموافقات (١/ ٥٠) .

(٣) الموافقات (١/ ٣٤٩) .

(٤) دون أن يسميه ، وإنما ذكر - فقط - « أن بعض الناس قال » ثم أورد كلامه بنصه الموجود في « قواعد الأحكام » (١، ١٠) .

فذلك لا نزاع فيه» ^(١) .

٤- وأخيرًا ، فإن الناس مهما بلغوا في إدراك وتقدير مصالحهم ومفاسدهم - وقد رأينا حدود ذلك - فإنهم يظلون بحاجة إلى تلك الحوافز الدينية القوية ، التي تقوي استعدادهم للالتزام العملي بحفظ المصالح واجتناب المفاسد .

فالدين - باعتبار مصدره - يعطي يقينًا وطمأنينة في التحسين والتقبيح ، قلما يعطي العقل شيئًا منها .

والدين - بإضافته معنى التعبد والخضوع لله ، على جلب المصالح ودرء المفاسد - يعطي للأمر قدسيةً وجديّةً ، لا سبيل إلى توفيرها إلا به .

والدين - ببعده الأخروي ، المتمثل في الثواب والعقاب ، وبأسلوبه في الترغيب والترهيب - يوفر حوافز أخرى ، يحمل الناس على العمل الصالح البناء ، وعلى اجتناب الفساد والضرر ، وهذا أيضًا لا يتوفر إلا بالدين ، عقيدة وشريعة .

ولأجل هذا كله كانت مصلحة الدين هي أولى المصالح وأولها بالرعاية والحفظ . فهو منبع لكل مصلحة أخروية ودنيوية .

وقد يقال - بعد كل هذا : إذا كان تحسين العقل وتقبيحه على ما رأينا من قصور ، وكان تحسين الشرع وتقبيحه هو الحق الذي لا يأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه ، فما حاجتنا إلى التحسين والتقبيح العقليين ؟ وما حاجتنا إلى هذا الدفاع الطويل عنهما ؟

ولأجل الجواب عن هذا التساؤل ، أضع الفقرة التالية :

مجالات العقل في تقدير المصالح

وقبل ذكر هذه المجالات ، يجدر التنبيه على أن المقصود عندي بالعقل هو مجموع الطاقات الإدراكية لدى الإنسان ، مما قد يسمى فطرةً أو خبرةً ، أو فكرًا ، مع ما توفره هذه الطاقات من حصيلة معرفية ، في أي تخصص .

(١) الموافقات (٢/٤٨) .

وفيهما يلي أبرز مجالات العقل في إدراك وتقدير المصالح والمفاسد :

١- التفسير المصلي للنصوص :

وقد ينفر بعض الناس من هذه العبارة ، وقد يتوجسون منها خيفة ، ولهذا أبادر فأقول : إنني لا أفعل أكثر من تقدير أمر مستقر في عمل الفقهاء جميعاً باستثناء الظاهرية ، وأعني بذلك أن تفسير الفقهاء للنصوص ، واستنباطهم منها ، تستحضر فيه وتستصحب المعاني والحكم والمصالح التي يعمل الشرع على تحقيقها ورعايتها ، وهو ما يكون له أثره في فهم النص وتوجيهه والاستنباط منه ، فقد يصرف النص عن ظاهره ، وقد يقيد أو يخصص ، وقد يعمم وظاهره الخصوصية .

ودور العقل هنا يتمثل في تقدير المصلحة التي يستهدف النص تحقيقها ، إذا لم يكن مصرحاً بها طبعاً ، ثم تفسير النص بما يحققها ، مع عدم الغفلة عن مختلف المصالح والمفاسد التي لها صلة بموضوع ذلك النص .

ومعلوم أن أحد مسالك التعليل هو مسلك المناسبة ، وهو مسلك عقلي إلى حد كبير ، ولعل أكثر التعليقات الدائرة في الفقه تقوم على هذا المسلك ، بحيث تنبني عليه اجتهادات وقياسات واستنباطات لا تحصى ، وكلها عبارة عن تفسير مصلي للنصوص وفي هذا يقول الدكتور « حسين حامد حسان » ، وهو يشير إلى آفاق « نظرية المصلحة في الفقه الإسلامي » : « وقد ينص الشارع على حكم واقعة ، دون أن يدل النص على المصلحة التي قصد بالنص تحقيقها ، ويجد الفقيه أن فهم النص ، وتحديد مضمونه ، ونطاق تطبيقه ، يتوقف على معرفة هذه المصلحة فعند ذلك يجتهد الفقيه في التعرف على هذه المصلحة ، أو الحكمة أو العلة ، أو الوصف المناسب ، مسترشداً بما عرف من عادة الشرع وتصرفه في الأحكام ، مستعيناً بروح الشريعة وعللها المنصوصة ، وقواعدها أو مصالحها المستنبطة ، فإذا ما توصل إلى هذه الحكمة ، وتعرف على تلك المصلحة ، فسر النص في ضوءها ، وحدد نطاق تطبيقه على أساسها » ^(١) .

وهذا المسلك يستمد شريعته مما تقرر - إجماعاً - من كون الشريعة وضعت لمصالح

(١) نظرية المصلحة في الفقه الإسلامي ، صفحة م .

العباد ، وأن الأصل في أحكامها هو التعليل المصلحي كما تقدم .

والأمثلة على هذا أكثر من أن تحصى ، فحيثما تنقلنا في كتب الفقه ، سنجد التفسير المصلحي ، والتوجيه المصلحي لنصوص القرآن والسنة .

من ذلك حديث التسعير ، الذي رواه أنس رضي الله عنه ، قال : غلا السعر على عهد النبي ﷺ ، فقالوا : يا رسول الله ، سعر لنا ، فقال : « إن الله هو القابض الرازق الباسط المسعر ، وإنني لأرجو أن ألقى الله ولا يطالبني أحد بمظلمة ، ظلمتها إياه في دم ولا مال » ^(١) .

فمقتضى الحديث أن التسعير ظلم ، وأنه ليس للحاكم أن يسعر على الناس ، وأن الأمر بيد الله ، ليس لأحد أن يتدخل فيه ، وليس فيه تفريق بين تسعير وآخر ، ومع هذا رأى عدد من الفقهاء - وخاصة من المالكية والحنابلة - أن هناك حالات يجوز فيها التسعير أو يجب ! وليس هذا إلا تفسيراً مصلحياً للحديث ، عن طريق النظر العقلي .

فقد رأوا أن الحديث يعتبر التسعير ظلماً ثم وجدوا حالات يكون عدم التسعير فيها هو الظلم ، يكون التسعير فيها عدلاً ومصلحة عامة ، ففسروا الحديث على أساس أنه إنما قيل في شأن حالات معينة من التسعير ، وأن الحالات التي يناسبها ، ليست بداخلة في مقتضى الحديث ، بل هي داخلة في مقتضى أدلة أخرى تمنع الظلم والتعسف في استعمال الحق ، وتأمر بإقامة القسط والتوازن بين المصالح .

قال الإمام أبو بكر بن العربي : « والحق التسعير وضبط الأمر على قانون لا تكون فيه مظلمة على أحد وما قاله النبي ﷺ حق ، وما فعله حكم ، ولكن على قوم صح ثباتهم ، واستسلموا إلى ربهم ، وأما قوم قصدوا أكل الناس والتضييق عليهم ، فباب الله أوسع وحكمه أَمْضى » ^(٢) .

وقال ابن القيم : « وأما التسعير فمنه ما هو ظلم محرم ، ومنه ما هو عدل جائز ، فإذا تضمن ظلم الناس وإكراههم بغير حق على البيع بثمن لا يرضونه ، أو منعهم مما أباح لهم ، فهو

(١) رواه أبو داود والترمذي وصححه .

(٢) عارضة الأحوذي (٦/٥٤) .

حرام وإذا تضمن العدل بين الناس ، مثل إكراههم على ما يجب عليهم من المعاوضة بثلث المثل ، ومنعهم مما يحرم عليهم من أخذ الزيادة على عوض المثل ، بل واجب ، مثل أن يمتنع أرباب السلع من بيعها - مع ضرورة الناس إليها - إلا بزيادة على القيمة المعروفة ، فهذا يجب عليهم بيعها بقيمة المثل ، والتسعير هنا إلزام بالعدل الذي ألزمهم الله به ^(١) .

ومن هذا القبيل أيضًا ما صح في عدة أحاديث من النهي عن بيع الغرر ، من ذلك : نهى رسول الله ﷺ عن بيع الغرر ، وعن بيع الحصة ^(٢) .

قال الشاطبي : « وقد نهى عليه الصلاة والسلام عن بيع الغرر وذكر منه أشياء كبيع الثمرة قبل أن تزهر ، وبيع حبل الحبل ، والحصة ، وغيرها ، وإذا أخذنا بمقتضى مجرد الصيغة ، امتنع علينا بيع كثير مما هو جائز ببيع وشراؤه ، كبيع الجوز ، واللوز والقسطل ، في قشرها ، وبيع الخشب والمغيبات في الأرض ، والمقاثي كلها ^(٣) ومثل هذا لا يصح فيه القول بالمنع أصلاً ؛ لأن الغرر المنهي عنه محمول على ما هو معدود عند العقلاء غرراً متردداً بين السلامة والعطب ، فهو مما خص بالمعنى المصلحي ولا يتبع فيه اللفظ بمجرد » ^(٤) .

ومن أكثر النصوص حاجة إلى النظر المصلحي والتفسير المصلحي : النصوص العامة والمطلقة كالأمر بالعدل والإحسان وإيتاء ذي القربى ، والنهي عن الإضرار والبغي .

فرغم أن هناك نصوصاً تفصيلية لها ، إلا أن ما يدخل تحتها لا يمكن أن يأتي عليه حصر ، ولا أن تستغرقه الحالات المنصوصة ، فيبقى للنظر والاجتهاد مجال واسع للعمل بمقتضى هذه النصوص العامة وفي هذا يقول الشاطبي : « كل دليل شرعي ثبت في الكتاب مطلقاً غير مقيد ، ولم يجعل له قانون ولا ضابط مخصوص ، فهو راجع إلى معنى

(١) الطريقة الحكمية في السياسة الشرعية (٢٤٠) .

(٢) أخرجه البخاري ومسلم وأصحاب السنن « دراز » ، وبيع الحصة هو بيع واحد من عدة أشياء تقع عليه الحصة التي يُرمى بها .

(٣) هي الخضر والفواكه التي تثمر في باطن الأرض .

(٤) الموافقات (٣/ ١٥١، ١٥٢) .

معقول وُكل إلى نظر المكلف ، وهذا القسم أكثر ما تجده في الأمور العادية التي هي معقولة المعنى : كالعدل والإحسان والعفو والصبر والشكر - في المأمورات - والظلم والفحشاء والمنكر والبغي ونقض العهد ، في المنهيات » ^(١) .

ففي تطبيق مثل هذه النصوص ، وتعيين ما يدخل فيها وما لا يدخل والمقايير المطلوبة في المأمورات ، وكيفياتها ، مجال متسع للاعتداد على العقل ومراعاة المصلحة .

وفي نص آخر ، يوضح الشاطبي جانباً من هذه النقطة فيقول : « فالأوامر والنواهي من جهة اللفظ ، على تساوي دلالة الاقتضاء ، والتفرقة بين ما هو منها أمر وجوب أو ندب ، وما هو نهي تحريم أو كراهة ، لا تعلم من النصوص ، وإن علم منها بعض ، فالأكثر منها غير معلوم ، وما حصل لنا الفرق بينها إلا باتباع المعاني ، والنظر في المصالح ، وفي أي مرتبة تقع ... » ^(٢) .

ويمكن أن أمثل لهذا بنشر العلم وبثه وتعليمه للناس ؛ فقد تواترت النصوص الكثيرة على طلب ذلك والحث عليه ، ترغيباً وترهيباً ، فيؤخذ من مجموعها - وبصفة عامة - أن من واجب أهل العلم أن يثبوا علمهم ويعلموه للمحتاجين إليه ، ولكن النظر المصلحي اقتضى أن تعليم الناس قد يكون فرض عين ، وقد يكون فرض كفاية ، وكما يكون واجباً ، قد يكون مندوباً ، وذلك حسب نوع العلم ودرجته ، وحسب المتعلم ومدى حاجته ، بل ورد أن رسول الله ﷺ كان يتحاشى الإكثار بالتعليم على أصحابه ، في صحيح البخاري أن عبد الله ابن مسعود كان يذكر الناس في كل خميس ، فقال له رجل : يا أبا عبد الرحمن ، لو ددت أنك ذكرتنا كل يوم ، قال : أما إنه يمنعني من ذلك أني أكره أن أملككم ، وإني أتخولكم بالموعظة كما كان النبي ﷺ يتخولنا بها في الأيام مخافة السأمة علينا .

وأكثر من هذا ، فقد تكون هناك أمور من العلم تقتضي المصلحة عدم بثها بين جميع الناس في ظرف ما ، وقد امتنع عدد من الصحابة - بإشارة من النبي ﷺ - عن التحديث

(١) الموافقات (٤٦/٣) .

(٢) الموافقات (١٥٣/٣) .

بما سمعوه منه ، من أن مات لا يشرك بالله شيئاً حرم الله عليه النار ، وذلك حتى لا يتخلى الناس عن العمل ، ولم يحدثوا بذلك إلا عند احتضارهم ، خشية ضياع الحديث نهائياً .

وهذا مروى في صحيح مسلم عن عبادة بن الصامت ، وعن معاذ بن جبل ، وعن أبي هريرة أن عمر هو الذي منعه من إخبار الناس ، وأقره رسول الله ﷺ .

قال النووي : « وفيه - أي في الحديث - جواز إمساك بعض العلوم التي لا حاجة إليها ، للمصلحة أو خوف المفسدة » ^(١) .

ويروى عن الإمام مالك بن أنس أنه كان يكره الكلام في المسائل التي لا ينبنى عليها عمل ، ويحكي كراهية ذلك عن تقدم ^(٢) .

قال الشاطبي : « ومن هذا يُعلم أنه ليس كل ما يعلم مما هو حق يطلب نشره ، وإن كان من علم الشريعة ، ومما يفيد علماً بالأحكام ، بل ذلك ينقسم : فمنه ما هو مطلوب النشر ، وهو غالب علم الشريعة ، ومنه ما لا يطلب نشره بإطلاق ، أو لا يطلب نشره بالنسبة إلى حال أو وقت أو شخص » ^(٣) .

وقد فرض العلماء مسائل مما لا يجوز الفتيا بها ، وإن كانت صحيحة في نظر الفقه ^(٤) ، وذلك لما يترتب على ذكرها من مفسدة ، بسبب سوء تصرف الناس فيها .

وقد وضع ~ ضابطاً يميز به العالم ما يجب تعليمه ونشره وما لا يجب ، أو يجب الإمساك عنه ، فقال :

« وضابطه أنك تعرض مسألتك على الشريعة ، فإن صحت في ميزانها ، فانظر في مآلها بالنسبة إلى حال الزمان وأهله ، فإن لم يؤد ذكرها إلى مفسدة فاعرضها في ذهنك على العقول ، فإن قبلتها فلك أن تتكلم فيها ، إما على العموم ، وإما على الخصوص إن كانت

(١) شرح صحيح مسلم (١/ ٢٤٠) .

(٢) الموافقات (١/ ٥٠) (٤/ ١٩١) ، وانظر نهاية الجزء الأول من ترتيب المدارك للقاضي عياض .

(٣) الموافقات (٤/ ١٨٩) .

(٤) الموافقات (٤/ ١٩١) .

غير لاثقة بالعموم ، وإن لم يكن لمسألتك هذا المساغ فالسكوت عنها هو الجاري على وفق المصلحة الشرعية والعقلية »^(١) .

وهكذا نرى إلى أي حد يحتاج فهم النصوص فهماً سليماً ، إلى العقل والتعقل ، وإلى النظر المصلحي المتبصر .

٢- تقدير المصالح المتغيرة والمتعارضة :

وهذا المجال متصل بما انتهينا إليه في المجال السابق ، أو هو امتداد له ، وهو يشمل نقطتين هما :

أ - التقدير العقلي للمصالح والمفاسد المتغيرة .

ب - التقدير العقلي للمصالح والمفاسد المتعارضة .

أما النقطة الأولى ، فالمقصود بها هو معلوم ومسلم من أن كثيراً من المصالح تتغير بتغير الأزمان وتغير الأحوال ، وهذا التغير من شأنه أن يؤثر تأثيراً ما ، على الأحكام الشرعية التي نيّطت بتلك المصالح .

وها هنا لا بد للمجتهد من اليقظة والبصيرة والنظر العميق ، حتى يميز ما هي المصالح والمفاسد التي تغيرت أوضاعها وآثارها تغيراً حقيقياً ، وهل ذلك التغير يستدعي مراجعة أحكامها ويقتضي تعديلها ، وإلى أي حد ينبغي أن يصل ذلك التعديل .

ولا شك أن هذا مرتقى صعب ، ولكن لا مفر منه للعلماء ، وإلا ضاعت مقاصد الشريعة ، وربما حتى رسومها ، وأحسب أن كلاً قد وقع ، والعرب بالباب !

والحقيقة أن التهرب من اقتحام هذه العقبة وصعود هذا المرتقى ، ثم إغلاق هذا الباب من أبواب الاجتهاد ، قد أربك الفقه الإسلامي ، وأضر بمسيرته الطبيعية ، وأعجزه - في كثير من الحالات - عن الهيمنة على المجتمعات الإسلامية واستيعاب قضاياها وتطوراتها ، وحفظ حاجتها ومصالحها ، وتسبب - مع أسباب أخرى طبعاً - في انسلاخ كثير من

مرافق الحياة العامة والخاصة ، عن أحكام الشريعة .

وهذا هو فتح الباب « للطوفي » قديماً ، ثم انفتح على مصراعيه حديثاً ، للتوهم والزعم بأن النصوص قد تعارض المصلحة وينبغي - في هذه الحالة تقديم المصلحة على النصوص بدعوى أن حفظ المصلحة هو مقصود النصوص وغايتها .

ولقد بلغ بالطوفي حماسه للاعتداد بالمصلحة ، إلى ما يشبه العمى حين زعم « أن النصوص مختلفة متعارضة ، فهي سبب الخلاف في الأحكام ، المذموم شرعاً ، ورعاية المصلحة أمر حقيقي في نفسه لا يختلف فيه ، فهو سبب الاتفاق المطلوب شرعاً ، فكان اتباعه أولى » ^(١) .

وقد يعذر الجاهل بالشريعة ، أو السطحي المتعجل في التعرف على أحكامها ، ومدى ما بينها من تكامل وانسجام ، قد يعذر إذا بدت له النصوص مختلفة متعارضة ، فذلك مبلغه من العلم والفهم ، ويزيد في « عذره » أن النصوص كثيرة جداً ، متنوعة جداً ، تعالج قضايا وأحوالاً ، وتنظم مجالات متعددة وتحتاج كما رأينا إلى تدبر وتعقل ، وإلى نظر مصلحي خبير ، وإلا تعارضت على الناظر فيها ، وتضاربت أحكامها ومقتضياتها .

لكن الذي لا يعذر فيه عاقل ، هو الزعم بأن رعاية المصلحة أمر حقيقي في نفسه لا يختلف فيه !!

ولست أدري إن كان قد مر على الطوفي يوم واحد لم تختلف فيه مصالحه مع مصالح غيره ، بل مصالحه هو نفسه فيما بينها ؟

ولست أدري هل بقيت مصالحه في آخر حياته ، على ما كانت عليه في شبابه وأول حياته ؟ أو على الأقل ، هل بقيت نظرته إليها هي هي ؟

كفيف بالأقطار المترامية ، والأعصار المتتالية ، والأحوال المتقلبة ؟!

ولست أنكر أن هناك مصالح حقيقية ثابتة ، أو تتسم بقدر كبير من الثبات ، هي حجر

(١) انظر نص كلامه وتمامه في كتاب مصادر التشريع الإسلامي فيما لا نص فيه ، للأستاذ عبد الوهاب خلاف ، (ص ١٢٩) وما بعدها .

الأساس في الحياة البشرية ، كتلك التي تمثلها أحكام العبادات ، وأحكام الحدود والجنائيات « الدماء » ، وكثير من أحكام الأسرة ، وغيرها .

ولكن أيضًا ، لا يمكن إنكار أن هناك مصالح كثيرة - ومفاسد - تتأثر باختلاف الأحوال وتغير الظروف ، فتتغير أوضاعها وسلم أولوياتها ، ويتغير نفعها أو ضررها ، مما يستدعي نظرًا جديدًا ، وتقديرًا مناسبًا ، ووسائل مناسبة ، وكل هذا يؤثر على الأحكام تأثيرًا ما ، ينبغي فيه ويقدر بقدره ، بلا إفراط ولا تفريط ، وبهذا يغلق الباب على توهم عجز النصوص أو اختلافها ، أو معارضتها للمصالح .

ومن أبرز ما يحتاج إلى النظر والتقدير المتجدد ، جانبان من جوانب الحياة : أحدهما في حفظ المصالح ، وهو جانب المعاملات المنبئية على الأعراف والثاني في درء المفاسد ، وهو باب التعازير .

وعلى كل حال ، فلست أريد الآن الخوض في موضوع تغير المصالح ، وتغير الأحكام بتغير الأزمان والأحوال ، وإنما أردت فقط أن أنبه على مجال واسع من المجالات التي تحتاج إلى نوع من تحسين العقل وتقبيحه ، من خلال تقديره للمصالح والمفاسد المتغيرة والمتجددة ، وما تتطلبه من أحكام مناسبة .

أما تفصيل البحث في المسألة ، فأدعه اكتفاء بما كتبه فيه عدد من العلماء قديمًا وحديثًا ويحضرني منهم :

١- الإمام شهاب الدين القرافي ، في كتابه « الإحكام في تمييز الفتاوى من الأحكام ، وتصرفات القاضي والإمام » .

٢- الإمام ابن قيم الجوزية ، في عدد من كتبه ، مثل : « إعلام الموقعين » ، و « الطرق الحكيمة » ، و « إغاثة اللهفان » .

٣- محمد أمين بن عابدين في كتابه « نشر العرف في أن بعض الأحكام مبناها على العرف » .

كما أن عددًا من المؤلفات الحديثة التي تعرضت لهذا الموضوع وعالجت كثيرًا من

جوانبه ، وفي مقدمتها البحوث المتعلقة بالمصلحة ، مثل « تعليل الأحكام » للدكتور محمد مصطفى شلبي « في الباب الثالث على الخصوص » و « المصلحة في التشريع الإسلامي ونجم الدين الطوفي » للدكتور مصطفى زيد ، وضوابط المصلحة للدكتور البوطي ، و « نظرية المصلحة في الفقه الإسلامي » للدكتور حسين حامد حسان .

كما أن الدكتور يوسف القرضاوي قد تناول الموضوع في عدد من مؤلفاته ومقالاته ، وفي مقدمتها : « شريعة الإسلام » ، و « الاجتهاد في الشريعة الإسلامية » .
ويدخل في هذا الباب أيضًا ، بحث الدكتور عمر الجيدي : « العرف والعمل في المذهب المالكي » .

وأما النقطة الثانية ، فالمقصود بها الترجيح بين المصالح والمفاسد عند تعارضها ، أمام المكلف أو أمام المجتهد والمفتي ، أو غيرهم .

وغير خاف على أحد ما بين المصالح والمفاسد من اختلاط وتشابك لا حد لهما ، مما ينشأ عنه تنازع وتعارض لا حد لهما أيضًا ، من مصلحة أو مفسدة ، إلا وتزاحمها وتتعارض معها مصالح ومفاسد كثيرة .

ولا شك أن كثيرًا من الحالات يكون الأمر فيها واضحًا ، والترجيح فيها سهلًا ، إما بمقتضى النصوص ، وإما بمقتضى التقدير العقلي ، ولكن هذا بالنسبة إلى ما ليس كذلك قليل ، ويزيد من تعقيد الأمور ، كون كثير من المصالح والمفاسد نسبية ، أو إضافية ، بتعبير الشاطبي حيث يقول : « المنافع والمضار عامتها أن تكون إضافية لا حقيقية ، ومعنى إضافية أي أنها منافع أو مضار في حال دون حال ، وبالنسبة إلى شخص دون شخص ، أو وقت دون وقت فكثير من المنافع ، تكون ضررًا على قوم لا منافع ، أو تكون ضررًا في وقت أو حال ، ولا تكون ضررًا في آخر » ^(١) .

وقد وضع العلماء عددًا من القواعد التي تساعد على الترجيح بين المصالح والمفاسد المتعارضة ، مثل :

(١) الموافقات (٢/ ٣٩ ، ٤٠) .

درء المفاسد مقدم على جلب المصالح .

تفويت أدنى المصلحتين لحفظ أعلاهما .

المصلحة العامة تقدم على المصلحة الخاصة .

الضرر الأشد يزال بالضرر الأخف .

الضرر لا يزال بمثله .

يُتحمل الضرر الخاص لدفع الضرر العام .

الضرورات تبيح المحظورات .

الضرورات تقدر بقدرها .

والشاطبي ، كما تقدم ، وضع قانوناً عظيماً ، للترجيح بين عدد من الحالات التي تتعارض فيها مصالح الناس ومفاسدهم^(١) .

وللإمام عز الدين بن عبد السلام ترجيحات أكثر تفصيلاً من مختلف المصالح والمفاسد .

بل إن هذا الموضوع هو أكثر ما يغطي كتابه : « قواعد الأحكام في مصالح الأنام » .

ورغم كل هذا وغيره ، فإن الأمور – عند التطبيق – تظل بحاجة شديدة إلى النظر والتمييز والتقدير ، لتحديد الراجح من المرجوح ، ولتحديد أي المصلحتين أصلح ، وأيهما أكبر ، ولتحديد أهون الشرين ، وأعظمهما ضرراً ، ولتمييز ما هو من قبيل جلب المصلحة وما هو من قبيل درء المفسدة ، ولتمييز حد الضرورة مما لا يبلغه ، ولتمييز ما يعتبر من مصلحة الآخرة مما يعتبر من مصلحة الدنيا ، وتحت كل هذا ما لا يحصى من الصور والوقائع التي يقع فيها التعارض ، وتحتاج إلى التقدير والترجيح ، أي تحتاج إلى العقل والنظر .

(١) المسألة الخامسة من مقاصد المكلف ، أو راجع الخلاصة المتقدمة في هذا البحث ، فقرة مقاصد المكلف .

٣- تقدير المصالح المرسلّة :

وقد سبق - في هذا الفصل - توضيح معنى الإرسال في المصالح المرسلّة ، وأنه ليست هناك مصلحة مرسلّة بالمعنى المطلق للإرسال ، وأن ما يسمى بالمصالح المرسلّة ، هي في الحقيقة مصالح معتبرة شرعاً ، وكل ما في الأمر أنها لم يرد في تسميتها وحفظها نصوص خاصة ، بل يدخل حفظها فيما علم - قطعاً - من قصد الشريعة إلى حفظ المصالح ، ويدخل في نصوص عامة تأمر بالخير والصالح ، وإذا ظهر المقصود فلا مشاحة في الاصطلاح .

وإذا كنا قد رأينا - في المجالين السابقين - إلى أي حد نحتاج إلى النظر والتقدير العقلي ، فيما هو منصوص عليه من المصالح والمفاسد ، فمن باب أولى - وبفارق كبير - نحتاج إلى ذلك في باب المصالح المرسلّة : تعييناً وتقديراً وترجيحاً .

وهذا الضرب من المصالح ، ليس بالقليل ولا بالهين ، بل يكفي أن ما يعرف باسم « السياسة الشرعية » يقوم أساساً على حفظ المصالح المرسلّة وبهذا - وحده - يتجلى أن المصالح المرسلّة تتسع دائرتها يوماً بعد يوم ، فهي تتزايد بتزايد حجم الأمة ، وبتزايد حاجاتها ، وبتزايد وظائف الدولة وتضخمها .

وهكذا أصبحت المصالح المرسلّة تمس كيان الأمة ومصيرها ، وتؤثر على أرزاقها وكرامتها ، وعلى انحطاطها أو تقدمها .

فهل يعقل أو يقبل أن يظل تدبير هذه المصالح الكبرى بمنأى عن مقاصد الشريعة ؟ وبمنأى عن موازين الشريعة ؟ وبمنأى عن علماء الشريعة ؟

وهل يعقل أو يقبل أن يظل علماء الشريعة ، بمقاصدهم وقواعدهم وآرائهم بمنأى عن هذا المجال الحيوي المصيري بالنسبة للأمة وشريعتها ؟

هل يعقل أو يقبل أن يظلوا عاجزين ، أو متهيئين أو مهمشين ، عن تقرير مصير الأمة ومسارها ، بل حتى عن مجرد المشاركة فيه بنصيب ؟

وهذا لن يتأتى إلا إذا كان علماء الشريعة - إلى جانب علمهم بالشريعة وأحكامها

المنصوصة - على قدر كبير من الوعي والتقدير للمصالح والمفاسد ، وكانوا قادرين على وضع كل مصلحة في مكانها ومنزلتها ، مهتدين بهدي الشريعة ومقاصدها .

وهذا هو الطريق الصحيح لحفظ مصالح الأمة .

يقول ابن عبد السلام : « ومن تَبَعَ مقاصد الشرع في جلب المصالح ودرء المفاسد ، حصل له من مجموع ذلك اعتقاد أو عرفان بأن هذه المصلحة لا يجوز إهمالها ، وأن هذه المفسدة لا يجوز قربانها ، وإن لم يكن فيها إجماع ولا نص ، ولا قياس خاص ، فإن فهم نفس الشرع يوجب ذلك » ^(١) .

فمن خلال الإحاطة بأحكام الشريعة ومقاصدها ، ومن خلال الخبرة بأحوال الأمة ومتطلباتها ، ومن خلال النظر والتقدير العقلي ، يتم تعيين المصالح المرسله ، ووضعها في مراتبها اللائقة بها .

وبالتأمل في هذه المجالات ومدى حاجتها إلى أعمال العقل وإيقاد الفكر ، يتضح لنا جلياً ، أن حكمة الله اقتضت أن يفسح للعقل البشري وللاجتهاد البشري مجالات رحبة للعمل والنضج والترقي .

ومن المقاصد العامة للإسلام : تزكية الإنسان ، وهو مقصد ثابت نصاً واستقراءً .

فقد علل القرآن الكريم البعثة النبوية ، بتزكية الناس - وبهذا اللفظ نفسه - أربه مرات

هي :

﴿ كَمَا أَرْسَلْنَا فِيكُمْ رَسُولًا مِنْكُمْ يَتْلُو عَلَيْكُمْ ءَايَاتِنَا وَيُزَكِّيكُمْ ﴾ [البقرة: ١٥١] .

﴿ يَتْلُوا عَلَيْهِمْ ءَايَاتِكَ وَيُعَلِّمُهُمُ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ وَيُزَكِّيهِمْ ﴾ [البقرة: ١٢٩] .

﴿ يَتْلُوا عَلَيْهِمْ ءَايَاتِهِ وَيُزَكِّيهِمْ ﴾ [آل عمران: ١٦٤] .

﴿ يَتْلُوا عَلَيْهِمْ ءَايَاتِهِ وَيُزَكِّيهِمْ ﴾ [الجمعة: ٢] .

وأرى - والله أعلم - أن من تزكية الإنسان تزكية عقله ، بتنميته وترشيده وتشغيله ، وهذا ما فعله الشرع ، حيث عمل على تحريك العقول وإطلاقها من قيودها ، ورفع عنها ما كان يعطلها من أوهام وخرافات وطعمها بقيمه وأحكامه ، ثم ترك لها المجال واسعاً لتعمل وتتركى ، وهذا وجه آخر من وجوه حفظ العقل ، فحفظ الشريعة للعقل ليس منحصرًا في تحريم المسكرات والمعاقبة عليها ، فكم من عقول ضائعة وهي لم تر ولم تعرف مسكرًا قط ، ولكن أسكرها الجهل والخمول ، والتعطيل ، والتقليد .

وعلى هذا ، فإن إعمال العقل وفسح المجال له ، ليس فحسب مساعدًا على تقدير المصالح وحفظها ، بل هو نفسه مصلحة من المصالح الضرورية ، لأن في إعماله حفظًا له ، وحفظه هو أحد الضروريات المتفق عليها .

الفصل الثالث

بماذا تعرف مقاصد الشارع ؟

أشرت من قبل إلى أن للشاطبي أقوالاً وآراء - في كيفية معرفة المقاصد الشرعية - نثرها في مواضع متفرقة من أجزاء « الموافقات » و « الاعتصام » ، وأن هذه المتفرقات لا تقل أهمية عما جاء في الخاتمة المخصصة - أصلاً - لهذا الموضوع .

وفي هذا البحث ، سأعمل على تجميع هذه المتفرقات وتنسيقها ، وضمها إلى محتويات الخاتمة ، مع ما تتطلبه من توضيحات وتعقيبات .

١- فهم المقاصد وفق مقتضيات اللسان العربي :

سبقت الإشارة إلى أن الشاطبي أقحم في مقاصد الشارع نوعاً سماه : قصد الشارع في وضع الشريعة للإفهام ، وهو النوع الثاني ، وقد ذكرت أن مسائل ذلك النوع إنما تتعلق بكيفية فهم مقاصد الشارع ^(١) ، فلنعد إليها الآن ، فهذا مكانها فيما أرى .

المسألة الأولى من هذا النوع افتتحها بقوله : « إن هذه الشريعة المباركة عربية لا مدخل فيها للآلسن العجمية » ، وهو لا يريد بهذا ، التطرق إلى مسألة ما إذا كان في القرآن ألفاظ ذات أصول أعجمية أم لا ، « إنما البحث المقصود هنا أن القرآن نزل بلسان العرب على الجملة ، فطلب فهمه إنما يكون من هذا الطريق خاصة فمن أراد تفهمه ، فمن جهة لسان العرب يفهم ، ولا سبيل إلى تطلب فهمه من غير هذه الجهة ، هذا هو المقصود من المسألة » .

ومن هنا يجب أن ينظر إلى مقاصد الشريعة في ضوء لغتها العربية وفي ضوء المعهود من أساليب العرب ، ومن ذلك أن العرب « فيما فطرت عليه من لسانها تحاطب بالعام يراد به ظاهره ، وبالعام يراد به العام في وجه والخاص في وجه ، وبالعام يراد به الخاص ، والظاهر

(١) انظر الفصل الثاني من الباب الثاني « عرض النظرية - النوع الثاني » .

يراد به غير الظاهر ، وكل ذلك يعرف من أول الكلام أو وسطه أو آخره ، وتتكلم بالكلام ينبيء أوله عن آخره ، أو آخره عن أوله ، وتتكلم بالشيء يعرف بالمعنى كما يعرف بالإشارة ، وتسمى الشيء الواحد بأسماء كثيرة ، والأشياء الكثيرة باسم واحد ، وكل هذا معروف عندها لا ترتاب في شيء منه هي ، ولا من تعلق بعلم كلامها .

فإذا كان كذلك فالقرآن في معانيه وأساليبه - على هذا الترتيب « ^(١) .

وهو يُكثر من التأكيد على أهمية احترام حدود والتزام قواعد اللغة العربية في فهم مقاصد النصوص ، ويتعرض لهذه الفكرة كلما وجد لذلك مناسبة ؛ لأن « لسان العرب هو المترجم عن مقاصد الشارع » ^(٢) .

ومن هنا ، فإن الشريعة : « لا يفهمها حق الفهم إلا من فهم اللغة العربية حق الفهم ؛ لأنها سيان في النمط ، ما عدا وجوه الإعجاز ، فإذا فرضنا مبتدئاً في فهم العربية فهو مبتدئ في فهم الشريعة ، أو متوسطاً فهو متوسط في فهم الشريعة » ^(٣) وهكذا ، فكلما أمكن في اللغة العربية ، كان أقدر على إدراك مقاصد الشريعة إدراكاً سليماً .

وقد رُدَّ أهم أسباب الابتداع والانحراف في الدين إلى سببين رئيسين هما : الجهل ، وتحسين الظن بالعقل ، قال : « فأما جهة الجهل ، فتارة تتعلق بالأدوات التي تفهم بها المقاصد ، وتارة تتعلق ، بالمقاصد » ^(٤) .

والأدوات التي بها تعرف المقاصد هي اللغة العربية « فعلی الناظر في الشريعة والمتكلم فيها أصولاً وفروعاً ، ألا يتكلم بشيء من ذلك حتى يكون عربياً أو كالعربي » ^(٥) .

فإذا كان كذلك صح له أن ينظر في القرآن ^(٦) ، ويستخرج معانيه ومقاصده ، على أن

(١) الموافقات (٢/ ٦٥ ، ٦٦) .

(٢) الموافقات (٢/ ٦٥ ، ٦٦) .

(٣) الموافقات (٤/ ٣٢٤) .

(٤) الموافقات (٤/ ١١٥) .

(٥) الاعتصام (٢/ ٢٩٣) .

(٦) الاعتصام (٢/ ٢٩٧) .

يسلك في « الاستنباط منه ، والاستدلال به مسلك كلام العرب في تقرير معانيها ، ومنازعتها في أنواع مخاطباتها خاصة ، فإن كثيرا من الناس يأخذون أدلة القرآن بحسب ما يعطيه العقل فيها ، لا بحسب ما يفهم من طريق الوضع وفي ذلك فساد كبير ، وخروج عن مقصود الشارع »^(١) .

٢- الأوامر والنواهي الشرعية بين التعليل والظاهرية :

هذه الكيفية من كيفيات معرفة مقاصد الشارع هي امتداد لسابقها ، وتطبيق لها ؛ لأن الأمر والنهي موضوعان في الأصل اللغوي لإفادة الطلب ؛ الأمر لطلب الفعل والنهي لطلب الترك ، فالأمر قاصد إلى حصول الفعل ، والنهي قاصد إلى منع حصول الفعل .

كما أنني أجمع هنا بين « الجهتين » الأولى والثانية من الجهات الأربع التي ذكر الشاطبي أن بها تعرف مقاصد الشارع ، وهما « كما تقدم في آخر عرض النظرية » :

١- مجرد الأمر والنهي ، الابتدائي التصريحي .

٢- اعتبار علل الأمر والنهي .

وتقييده للأمر ، أو النهي ، الذي يستفاد منه قصد الشارع ، بالابتداء معناه : الذي قصد الشارع الأمر به أو النهي عنه ابتداءً ، وأصاله ، ولم يؤت به تعصيذاً للأمر - أو نهياً - آخر .

وبعبارة أخرى : يكون المأمور به - أو المنهي عنه - مقصوداً « بالقصد الأول » لا بالقصد الثاني »^(٢) .

مثال ذلك قوله تعالى : ﴿ فَاسْعَوْا إِلَىٰ ذِكْرِ اللَّهِ وَذَرُوا الْبَيْعَ ذَلِكُمْ خَيْرٌ لَّكُمْ ﴾ [الجمعة: ٩] .

فالأمر الأول : ﴿ فَاسْعَوْا إِلَىٰ ذِكْرِ اللَّهِ ﴾ [الجمعة: ٩] ، أمر ابتدائي ، مقصود بالقصد الأول ، فهو دال على قصد الشارع إلى حمل الناس على تحقيق المأمور به .

(١) الموافقات (١/ ٤٤) .

(٢) سيأتي فريد التوضيح لهذين المصطلحين ، في سياق الفقرة اللاحقة .

نظرية المقاصد عند الإمام الشاطبي

بينما الأمر الثاني - وهو نهى في نفس الوقت - ﴿وَذَرُوا الْبَيْعَ﴾ ، ليس الأمر ابتدائياً بل هو أمر تبعية قصد به تعضيد الأمر الأول .

فهو مقصود بالقصد الثاني ، فلا يصح أن يستدل به على قصد الشارع إلى منع البيع ، بخلاف الأمر الأول ، فيعبر عن قصد الشارع ، ويدل عليه .

والقيد الثاني ، وهو أن يكون الأمر - أو النهي - تصريحياً ، أراد به إخراج الأمر - أو النهي - الذي يكون ضمناً ، لأنه أيضاً لا يكون مقصوداً إلا بالقصد الثاني ، على سبيل التعضيد والتأكيد للأمر - أو النهي - الصريح .

ومن هذا القبيل كل ما يكون مطلوباً من باب « ما لا يتم الواجب إلا به » ، فما كان من هذا القبيل ، فهو من الوسائل لا من المقاصد ، أو هو من المقصود الثاني التبعية ، كالأمر بالحج ، مع ما يستلزمه ، فالأمر بالحج صريح ، والأمر بأخذ مستلزماته والقيام بها أمر ضمني ، فالأول مقصود بالقصد الأول ، والثاني مقصود بالقصد التبعية .

إذاً ، فالأوامر والنواهي ، إذا جاءت ابتدائية تصريحية ، دلت على مقصود الشارع : الأوامر تدل على القصد إلى حصول المأمورات ، والنواهي تدل على القصد إلى منع حصول المنهيات ، « فهذا وجه ظاهر عام ، لمن اعتبر مجرد الأمر والنهي ، من غير نظر إلى علة ، ولمن اعتبر العلة والمصالح ، وهو الأصل الشرعي » ^(١) ، بمعنى أن الوقوف عند مجرد الأمر والنهي ، واعتباره مقصوداً للشارع ، يسع الظاهري المعلن ، فالأول هذا شأنه ، فلا إشكال .

والثاني - وإن كان ينظر إلى علل الأحكام ومصالحها - فإن عللها ومصالحها منوطة بالأمر والنهي ، فالوقوف عندهما يحقق لهما .

وهذا لا يعني عدم اتباع العلة ، وعدم اعتمادها في تحديد مقاصد الشارع وعدم تحكيمها في ظواهر النصوص ، بل العلة « إن كانت معلومة أتبع ، فحيث وجدت وجد مقتضى الأمر والنهي من القصد وعدمه ، وإن كانت غير معلومة ، فلا بد من التوقف عن القطع على الشارع أنه قصد كذا وكذا » ^(٢) .

(١) الموافقات (٢/ ٣٩٣) .

(٢) الموافقات (٣/ ٣٩٤) .

وقد بحث الشاطبي هذه المسألة - بشكل أكثر تفصيلاً - في باب الأوامر والنواهي من كتاب الأحكام ، حيث انتهى - بعد حوار شيق طويل - إلى ضرورة احترام ظواهر النصوص ، وعد تعطيها ، لكن من غير مغالاة وجهود ، ومن غير تنكر للعلل والمصالح الثابتة « فالعمل بالظواهر ، على تتبع وتغال ، عن مقصود الشارع ، كما أن إهمالها إسراف أيضاً .

فإذا ثبت هذا وعمل العامل على مقتضى المفهوم من علة الأمر والنهي ، فهو جار على السنن القويم ، موافق لقصد الشارع في ورده وصدره ^(١) .

٣- المقاصد الأصلية والمقاصد التبعية :

هذا التقسيم للمقاصد استعمله الشاطبي كثيراً ، وفي عدة مواضع من الموافقات وقد يستعمل اصطلاحاً آخر ، مرادفاً له وهو : القصد الأول ، والقصد الثاني ، كما مر قريباً . ومضمون هذا التقسيم ، أن للأحكام الشرعية مقاصد أساسية ، تعتبر الغاية الأولى والعليا للحكم ، ولها مقاصد ثانوية تابعة للأولى ، ومكملة لها .

« مثال ذلك ، النكاح : فإنه مشروع للتناسل على القصد الأول ، يليه طلب السكن ، والازدواج ، والتعاون على المصالح الدنيوية والأخروية ، من الاستمتاع بالحلال والنظر إلى ما خلق الله من المحاسن في النساء ، والتجمل بهال المرأة ، أو قيامها عليه وعلى أولاده منها ، أو من غيرها ، أو إخوته ، والتحفظ من الوقوع في المحذور من شهوة الفرج ونظر العين ، والازدياد 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 ، ومقوِّ لحكمته ، ومستدع لطلبه وإدامته ، ومستجلب لتوالي التراحم والتواصل والتعاطف ، الذي يحصل به مقاصد الشارع الأصلي من التَّناسل .

فاستدللنا بذلك على أن كل ما لم ينص عليه مما شأنه ذلك ، مقصود للشارع أيضاً ^(٢) .

(١) الموافقات (٣/ ١٥٤) .

(٢) الموافقات (٢/ ٣٩٦، ٣٩٧) ، وانظر في نفس السياق تطبيقه لهذا التقسيم على مقاصد الصلاة والصيام ، (ص ٣٩٩، ٤٠٠) .

وفي سياق كلامه على أقسام الحكم الشرعي ، لاحظ هذا المعنى في علاقة أنواع الحكم الشرعي بعضها ببعض ، وبصفة خاصة في علاقة المندوب بالواجب ، وعلاقة المكروه بالمحرم ، وفي هذا القول : « المكروه إذا اعتبرته كذلك مع الممنوع ، كان كالمندوب مع الواجب ، وبعض الواجبات منه ما يكون مقصوداً ، وهو أعظمها ، ومنه ما يكون وسيلةً وخادماً للمقصود كطهارة الحدث ، وستر العورة ، واستقبال القبلة ، والأذان للتعريف بالأوقات ، وإظهار شعائر الإسلام مع الصلاة » ^(١) .

فوجوب الصلاة بالنسبة لبقية الواجبات المكملة لها ، هو صورة أخرى من صور اعتبار الشارع لما يخدم ويكمل مقاصده الأصلية والسياسية ، وفي هذا سند للقول بأن ما يخدم ويقوي مقصوداً للشارع ، فهو مقصود أيضاً ، وإن كان قصداً تبعياً .

وعلى هذا النهج جرى ، عندما تعرض - في المقدمات لطلب العلم ، وما ينبغي لطالبه ، وما لا ينبغي ، حيث اعتبر أن للعلم مقصوداً أصلياً « بالنسبة لطلبه » ، وهو : التعبد ، وله مقاصده تابعة ، قال :

فالقصد الأصلي ، ما تقدم ذكره ، وأما التابع ، فهو الذي يذكره الجمهور من كون صاحبه شريفاً وأن قوله نافذ وأن تعظيمه واجب على جميع المكلفين ، إذ قام لهم مقام النبي ؛ لأن العلماء ورثة الأنبياء إلى سائر ما له في الدنيا من المناقب الحميدة ، والمآثر الحسنة والمنازل الرفيعة ، فذلك كله غير مقصود من العلم شرعاً ، كما أنه غير مقصود من العبادة والانقطاع إلى الله تعالى ، وإن كان صاحبه يناله » ^(٢) .

ورغم أن هذه المقاصد التبعية ، غير مقصودة من العلم في الأصل ، إلا أنها قد تصبح مشروعة ، ومقصودة قصداً تبعياً ؛ لأن « كل تابع من هذه التوابع ، إما أن يكون خادماً للقصد الأصلي أولاً ، فإن كان خادماً له ، فالقصد إليه ابتداء صحيح ، وقد قال تعالى في معرض المدح : ﴿ وَالَّذِينَ يَقُولُونَ رَبَّنَا هَبْ لَنَا مِنْ أَزْوَاجِنَا وَذُرِّيَّاتِنَا فَرَّةً أُغْنِ بِهَا عَنْهُمْ وَاجْعَلْ لَنَا صَدَقَ الْمُنْفِقِينَ إِمَامًا ﴾ [الفرقان: ٧٤] ، وفي القرآن الكريم عن إبراهيم عليه السلام : ﴿ وَاجْعَلْ لِي لِسَانَ صِدْقٍ

(١) الموافقات (١/ ١٥٢) .

(٢) الموافقات (١/ ٦٧) .

فِي الْآخِرِينَ ﴿ [الشعراء: ٨٤] .

وإذا كان غير خادماً له ، فالقصد إليه ابتداء غير صحيح ، كتعلمه رياء ، أو ليماري به السفهاء ، أو يباهي به العلماء ، أو يستميل به قلوب العباد ، أو لينال من دنياهم ، وما أشبه ذلك ... » ^(١) .

وكذلك ، عندما تعرض لمبحث الرخصة والعزيمة ، اعتبر المقصود بالقصد الأول هو العزيمة ، وأما الرخصة فمقصودة بالقصد الثاني ^(٢) ، لأن العزيمة تمثل المصلحة الكلية الأصلية للتشريع ، وأما الرخصة فجاء بها في مواطن الحرج قصد رفعه ، وهذه مصلحة جزئية عارضة ، ومن هنا كانت العزائم مطردة مع العادات الجارية ، والرخص جارية عند انخراق تلك العوائد ^(٣) .

وقد سبق لنا أن رأينا أثناء « عرض النظرية » أنه اعتبر أن المقاصد الأصلية هي الضروريات ، التي لا حظَّ فيها للمكلف ، بمعنى أنه ملزم بحفظها أحبَّ أم كره وأن المقاصد التبعية هي التي روعي فيها حفظ المكلف ، ويدخل فيها حاجياته وكمالياته ^(٤) .

وواضح أنه هنا يتحدث عن المقاصد العامة للشريعة الإسلامية ، بينما الأمثلة التي سبق عرضها تتعلق بالمقاصد الجزئية الخاصة بهذا التشريع أو ذاك وفي كل من المجالين نجد ، مقاصد أصلية أساسية ، ومقاصد تابعة مكملة ، عموماً وخصوصاً .

وهذا يعكس مدى التناسق الذي يحكم نظرة إمامنا أبي إسحاق ، للشريعة في كلياتها وجزئياتها .

غير أن ما يدعو للاستغراب هو أن هذه القاعدة التي أصَّلها ، واعتمد عليها مراراً - وهي أن ما كان خادماً ومقوياً ومكملاً لمقصود شرعي ، فهو أيضاً مقصود للشارع ، تبعاً

(١) الموافقات (١/٦٧، ٦٨) .

(٢) الموافقات (١/٣٥١) .

(٣) الموافقات (١/٣٥٣) .

(٤) انظر المسألتين الثانية والثالثة من النوع الرابع من مقاصد الشارع .

نظرية المقاصد عند الإمام الشاطبي

لهذه القاعدة نجده قد وهّنها عند كلامه على الجهة الأولى مما يعرف به مقصود الشارع ^(١) ، وذلك عندما قيد الأمر - أو النهي - الذي يستفاد منه قصد الشارع بأن يكون تصريحاً بمعنى أنه لا تدخل فيه الأوامر والنواهي الضمنية ، « كالنهي عن أضداد المأمور به ^(٢) ، الذي تضمنه الأمر ، والأمر الذي تضمنه النهي عن الشيء ، فإن النهي والأمر ههنا - إن قيل بهما - فهما بالقصد الثاني لا بالقصد الأول فأما إن قيل بالنفي ، فلا أمر أوضح في عدم القصد ، وكذلك الأمر بما لا يتم المأمور إلا به ، المذكور في مسألة : « ما لا يتم الواجب إلا به » ، فدلالة الأمر والنهي في هذا على مقصود الشارع متنازع فيها ، فليس داخلاً فيها نحن فيه ، ولذلك قيد الأمر والنهي بالتصريح ^(٣) .

وواضح أن كلامه يتضمن تشكيكاً - إن لم يكن إنكاراً - في كون الأوامر والنواهي الضمنية « غير المباشرة » تدل على مقصود الشارع ، رغم أنه قرر وكرر مراراً أن مكملات ومقويات ووسائل المقاصد ، هي أيضاً مقصودة للشارع ، وإن كانت مقاصد تبعية ومقصودة بالقصد الثاني ، فالمهم أنها « مقصودة » أيضاً ، وهذا هو القول الصواب ، وإلا ، فكيف نتصور تحقيق مقصود شرعي مع التشكيك في قاعدة : « ما لا يتم الواجب إلا به فهو واجب » ، وقاعدة : « الأمر بالشيء نهى عن ضده ؟ » .

كيف يقصد الشارع أمراً ، ولا يقصد ما لا يتم إلا به ؟ وكيف يقصد الشارع أمراً مع الإذن في ضده الذي يمنعه وينفيه ؟!

وحيث لم يشفع لهاتين القاعدتين ، عنده ، كونها محقتين للمقاصد التبعية وحاميتين للمقاصد الأصلية ، وهو شيخ المقاصد ، فلا أقل من التسليم بمنطقيتهما وبكون جمهور الأصوليين أخذاً بهما ، على ما صرح به شيخه الشريف التلمساني في « مفتاح الوصول » ،

(١) راجع الفقرة السابقة .

(٢) هي المسألة الملقبة عند الأصوليين ، بـ « الأمر بالشيء هل هو نهى عن ضده ، أو أضداده ؟ » ، وعكسها : « النهي عن الشيء هل هو أمر بضده ؟ » ، ومن هذا الباب أيضاً : « ما لا يتم الواجب إلا به ، هل هو واجب ؟ » .

(٣) الموافقات (٢/ ٣٩٤) .

حيث قال : « الأمر بالشيء هل يقتضي وسيلة المأمور به ، أو لا يقتضيها ؟ وهو معنى قولهم : ما لا يتم الواجب إلا به فهو واجب أو لا ؟ »

اختلف الأصوليون في ذلك : فجمهورهم يرى : أن الأمر يقتضي جميع ما يتوقف عليه فعل المأمور به ... » .

ثم قال في المسألة التالية : « اختلفوا في الأمر بالشيء ، هل هو نهي عن ضده ؟ فجمهور الأصوليين والفقهاء على أن الأمر بالشيء نهي عن ضده » ^(١) .

وهذا ما يؤكد أحد الأصوليين المتأخرين ، مع ذكره أيضًا لمن خالفوا الجمهور في المسألة وهو : « محمد صديق حسن خان بهادر » ، حيث يقول : « ذهب الجمهور من أهل الأصول ، ومن الحنفية والشافعية والمحدثين إلى أن الشيء المعين إذا أمر به ، كان ذلك الأمر به ، نهياً عن الشيء المعين المضاد له ، سواء كان الضد واحداً ، كما إذا أمره بالإيمان ، فإنه يكون نهياً عن الكفر ، وإذا أمره بالحركة ، فإنه يكون نهياً عن السكون ، أو كان الضد متعدداً ، كما إذا أمره بالقيام ، فإنه يكون نهياً عن القعود والاضطجاع والسجود وغير ذلك . »

وقيل : ليس نهياً عن الضد ولا يقتضيه عقلاً ، واختاره الجويني والغزالي وابن الحاجب .

وقيل : إنه نهي عن واحد من الأضداد غير معين ، وبه قال جماعة من الحنفية والشافعية والمحدثين .

ومن هؤلاء القائلين بأنه نهي عن الضد ، من عمم فقال : إنه نهي عن الضد في الأمر الإيجابي والأمر الندي ، ففي الأول نهي تحريم ، وفي الثاني نهي كراهة ومنهم من خصص ذلك بالأمر الإيجابي دون الندي .

ومنهم أيضًا من جعل النهي عن الشيء أمراً بضده ، كما جعل الأمر بالشيء نهياً عن ضده » ^(٢) .

(١) مفتاح الوصول (٣٠ / ٣١) .

(٢) حصول المأمول من علم الأصول (٧٤) .

وهذه بعض الأمثلة التي توضح القاعدتين « أي : الأمر بالشيء نهي عن ضده ، والنهي عن الشيء أمر بضده » :

قوله ﷺ : ﴿ وَلَا يَجِدْ لَهُنَّ أَنْ يَكْتُمْنَ مَا خَلَقَ اللَّهُ فِي أَرْحَامِهِنَّ إِنْ كُنَّ يُؤْمِنُ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ ﴾ [البقرة: ٢٢٨] ، فهذا نهي عن الكتمان ، ولكنه في نفس الوقت أمر بضده ، وهو التصريح والإظهار .

قوله تعالى : ﴿ يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَرْفَعُوا أَصْوَاتَكُمْ فَوْقَ صَوْتِ النَّبِيِّ ﴾ [الحجرات: ٢] ، فالنهي عن رفع الصوت أمر بخفضه .

قوله تعالى : ﴿ قُلْ لِلْمُؤْمِنِينَ يَغُضُّونَ أَبْصَارَهُمْ ﴾ [النور: ٣٠] ، فيه أمر بغض البصر ، وهو أيضًا نهي عن النظر المحرم .

وكذلك يقال في قاعدة « ما لا يتم الواجب إلا به فهو واجب » ^(١) .

فالأمر بالجهاد أمر بلوازمه ، والأمر بالعلم أم بلوازمه ، والأمر بالحج أمر بلوازمه وهكذا .

ولهذا قال المقرري في القاعدة (١٣٣) من قواعده : « والتحقيق : كل ما لا يتوصل إلى المطلوب إلا به ، فهو مطلوب » .

والحقيقة أنه كان يكفي ما قرره الشاطبي مرارًا من أن كل ما هو خادم مكمل للمقصود فهو مقصود ، لولا ما أبداه هنا من تحفظ ، مراعاة لأبي المعالي وأبي حامد!

٤- سكوت الشارع :

ومعلوم أن الشارع قد يسكت عن أمور ، وعن أحكام ، لعدم توفر أسبابها ونوازلهما ،

(١) ولا معنى لما يوضع على هذه القاعدة من قيود مثل : أن ما لا يتم الواجب إلا به ، إنما يجب إذا كان مقدورًا ، لأن القدرة شرط في جميع التكاليف ، ومثل تقسيمهم ما لا يتم الواجب إلا به ، إلى ما يتوقف عليه الوجوب ، وما يتوقف عليه الوجود ، وأن الأول لا يجب ، كدخول الوقت للصلاة ، اكتمال النصاب والحوال للزكاة ، والمال للحج ، فهذا خروج عن موضوع القاعدة ؛ لأن موضوعها ما قد صار واجبًا ، وبالنسبة لمن وجب عليه ، لا ما يمكن أن يصير واجبًا .

وهو ما فتح لأجله باب الاجتهاد والقياس ، فهذا ليس هو المقصود هنا .

وإنما المقصود هنا : سكوت الشارع عن إعطاء حكم ، أو وضع تشريع ، مع أن « موجه المقتضى قائم ، فلم يقرر فيه حكم ، عند نزول النازلة ، زائد على ما كان في ذلك الزمان ، فهذا الضرب ، والسكوت فيه كالنص على أن قصد الشارع ألا يزداد فيه ولا ينقص ؛ لأنه لما كان هذا المعنى الموجب لشرع الحكم العملي موجوداً ، ثم لم يشرع الحكم دلالة عليه ، كان ذلك صريحاً في أن الزائد على ما كان هنالك بدعة زائدة ومخالفة لما قصده الشارع ، إذ فهم من قصده : الوقوف عند ما حد هنالك ، لا الزيادة عليه ولا النقصان منه » ^(١) .

وواضح أن هذا المسلك من مسالك ؛ معرفة المقاصد ، يتعلق - بصفة خاصة - بمجال العبادات ، وبصفة أخص بمجال العبادات وبصفة أخص بمجال الابتداع في الدين وعباداته ، حيث إنه بتنصيبه على هذه القاعدة ، إنما يريد ضرب البدع ، وإغلاق الباب أمام زحفها على العبادات وحدودها وسننها .

وقد اتكأ على هذه القاعدة ، وهو يتصدى للبدع وللمبتدعة في كتاب « الاعتصام » ، وذلك عند رده المطول على شيخه أبي سعيد بن لب ^(٢) ، حيث أعاد هناك ^(٣) ما قاله في « الموافقات » بنصّه تقريباً .

وواضح أيضاً ، أن هذا المسلك أضيف مجاًلاً ، بالنسبة للمسالك الأخرى ، ولهذا فهو أقلها أهمية ، ومن هنا أهمله الشيخ ابن عاشور ، فلم يقل به ، بل لم يذكره حتى عندما لخص كلام الشاطبي في طرق معرفة المقاصد ، وهذا نص تلخيصه أورده - لوجازته : « إن مقصد الشارع يعرف من جهات :

إحداها : مجرد الأمر والنهي ، الابتدائي التصريحي ، فإن الأمر كان أمراً لاقتضائه الفعل ، فوقع الفعل عند مقصود للشارع وكذلك النهي في اقتضاء الكف .

(١) الموافقات (٢/ ٤١٠) .

(٢) راجع الفصل الأول من الباب الثاني .

(٣) الاعتصام (٢/ ٣٦٠) وما بعدها .

الثانية : اعتبار علل الأمر والنهي ، كالنكاح لمصلحة التناسل ، والبيع لمصلحة الانتفاع بالمبيع .

الثالثة : أن للشارع في شرع الأحكام مقاصد أصلية ومقاصد تابعة ، فمنها منصوص عليه ، ومنها مشار إليه ، ومنها ما استقرى من النصوص فاستدللنا بذلك على أن كل ما لم ينص عليه مما ذلك شأنه هو مقصود للشارع انتهى حاصل كلامه ^(١) .

ولا أظن أن عدم ذكره للمسلك الرابع ، أو الجهة الرابعة - حسب لفظ الشاطبي - إنما هو لعدم انتباهه إليه ، نظرًا لتأخره في كلام الشاطبي ، كما ظن ذلك الدكتور عبد المجيد النجار ^(٢) ، فهذا احتمال بعيد ، خاصة وأن الشيخ ابن عاشور كان بصدد التأليف في المقاصد بل كان يكتب في المسألة نفسها ، وهي : « طرق إثبات المقاصد » ، فلا يعقل ألا يكمل قراءة كتاب المقاصد وخاتمته ، فالأظهر أنه أهمله عمدًا ، استقلالًا منه لأهميته .

٥- الاستقراء :

وهذا المسلك - باعتبار أهميته - حقه أن يكون الأول ، ولكن الغريب أن الشاطبي لم يذكره أصلًا مع الجهات الأربع التي تعرف بها مقاصد الشارع ، والتي خصص لها خاتمة كتاب المقاصد فهو لم يجعله لا الأول ولا الخامس !

وما زلت منذ قرأت هذه الخاتمة ، أتعجب لعدم ذكره فيها للاستقراء ، ضمن الطرق الموصلة إلى معرفة مقاصد الشريعة .

وزاد من عجبي أن كلام الشاطبي - حيثما كان - مليء بذكر الاستقراء استشهادًا به ، أو إحالة عليه ، أو تنويعًا بقيمته وأهميته .

وقد أحصيت من ذلك حوالي مائة مرة ، في أجزاء الموافقات الأربعة ، فكيف لم يجعله جهة مستقلة واضحة ، فيما يعرف به قصد الشارع ؟!

(١) مقاصد الشريعة الإسلامية (١٩) .

(٢) في مقال له بعنوان : مسالك الكشف عن مقاصد الشريعة ، بين الشاطبي وابن عاشور ، نشر بمجلة العلوم الإسلامية الصادرة عن جامعة الأمير عبد القادر الإسلامية بقسنطينة ، الجزائر ، العدد الثاني ، (١٤٠٧هـ) .

هل ترك ذكره هنا ، اكتفاء بالإحالات والإشارات الواردة في ثانيا الكتاب ؟ أم أن ذلك جاء عن غفلة أتت عليه حين تحرير الفصل الخاتم لكتاب المقاصد ؟ أم لمعنى يتعلق برؤيته للموضوع ؟ لحد الآن لا أجد جواباً أرتاح إليه .

ومهما يكن الأمر ، فإن الذي يمكن الجزم به باطمئنان ، هو أن الاستقراء - عند الشاطبي - هو أهم وأقوى طريق لمعرفة وإثبات مقاصد الشريعة ، وبيان ذلك فيما يلي .

أهمية الاستقراء في نظر الشاطبي

في المقدمة الأولى من المقدمات الثلاث عشرة لكتاب « الموافقات » ينص الشاطبي على أن أصول الفقه « أي الأسس والكليات التي ينبني عليها » لابد أن تكون قطيعة ، ولا يقبل فيها الظن ، والدليل على ذلك : « الاستقراء المقيّد للقطع » ^(١) ؛ لأن كليات الشريعة لا تستند إلى دليل واحد ، بل إلى مجموع أدلة ، تواردت على معنى واحد ، فأعطته صفة القطع . « وتخلّف بعض الجزئيات عن مقتضى الكلي لا يخرجها عن كونه كلياً وأيضاً فإن الغالب الأكثر معتبر في الشريعة اعتبار العام القطعي » ^(٢) .

ومن هنا كان الشاطبي حريصاً عن نشدان الأدلة الاستقرائية لما يقوله ولما يقرره ، وكان يرى أن هذه إحدى أبرز سمات كتابه ، وإلى هذا يشير بقوله : « وإنما الأدلة المعتمدة هنا : المستقراة من جملة أدلة ظنية ، تضافرت على معنى واحد ، حتى أفادت القطع » ^(٣) . ثم يذكر هذه المزية لكتابه صراحة ، في قوله : « فكذلك الأمر في مأخذ الأدلة في هذا الكتاب » ^(٤) .

وفي مكان متأخر من « الموافقات » يعود لتذكيرنا بهذه الميزة لكتابه ، وبعبارة أصح : « ومر أيضاً بيان كيفية اقتناص القطع من الظنيات ، وهي خاصة هذا الكتاب لمن تأمله ، والحمد لله » ^(٥) .

(١) الموافقات (١/٢٩) .

(٢) الموافقات (٢/٥٣) .

(٣) الموافقات (١/٣٦، ٣٧) .

(٤) الموافقات (١/٣٦، ٣٧) .

(٥) الموافقات (٤/٣٢٧) .

ومن تأملوه ، وأكدوا هذه الخاصية فيه ، الشيخ « عبد الله دراز » وهو ممن درسوا « الموافقات » دراسة دقيقة كاملة ، وقد نوه ^(١) بطريقة الشاطبي في كونه « يتبع الظنيات - في الدلالة ، أو في المتن ، أو فيها - والوجوه العقلية كذلك ، ويضم قوة منها إلى قوة ، ولا يزال يستقري حتى يصل إلى ما يعد قاطعاً في الموضوع ، فهذه خاصية هذا الكتاب في استدلالاته ، وهي طريقة ناجحة أدت إلى وصوله إلى المقصود ، اللهم إلا في النادر رحمه الله رحمة واسعة » ^(٢) .

هذه فكرة موجزة عن الاستقراء عند الشاطبي ، تبين أهميته عنده ومدى اعتماده عليه بصفة عامة ، ولنعد الآن إلى موضوعنا الخاص ، وهو معرفة المقاصد وإثباتها عن طريق الاستقراء .

الاستقراء والمقاصد :

الشاطبي يربط بين الاستقراء والكشف عن المقاصد من خطوته الأولى في كتاب « الموافقات » ، وذلك في خطبة الكتاب ، وهو يشرح قصة هذا التأليف ، حيث قال : « ولما بدا من مكنون السر ما بدا ، ووفق الله الكريم لما شاء منه وهدى ، لم أزل أقيد من أوابده ، وأضم من شوارده تفاصيل وجملاً ، معتمداً على الاستقراءات الكلية ، غير مقتصر على الأفراد الجزئية ، ومبيناً أصولها النقلية بأطراف من القضايا العقلية ، حسبما أعطته الاستطاعة والمنة في بيان مقاصد الكتاب والسنة ... » ^(٣) .

ولما كانت مقاصد الكتاب والسنة كلها قائمة على أساس فكرة تعليل الشريعة وأحكامها ، وأن خلاصة هذا التعليل تتمثل في كون الشريعة معللة برعاية المصالح ، فإن أول ما بدأ به الشاطبي استدلاله على هذا ، هو الاستقراء : « والمعتمد إنها هو أنا استقرينا من الشريعة أنها وضعت لمصالح العباد » ^(٤) .

(١) مع أن تعليقات الشيخ دراز تمتاز بالشرح في الإطراء وبالمبالغة في المعارضات والاستدراكات .

(٢) الموافقات (٤/ ٣٢٣-٣٢٨) .

(٣) الموافقات (١/ ٢٣) ، وهي الصفحة الخامسة من كلام الشاطبي .

(٤) الموافقات (٢/ ٦) .

وحتى النصوص التي أوردتها للتدليل على وجود التعليل في تفاصيل الشريعة ، فإنها أوردتها على سبيل الاستقراء المفيد - في المجموع - للعلم القطعي فكان دليله أولاً وأخيراً هو الاستقراء .

ولعل أهم مسألة طبق فيها الاستقراء ، وبين فيها كونه أهم مسلك لإثبات مقاصد الشريعة هي مسألة « كون الشارع قاصداً للمحافظة على القواعد الثلاث : الضرورية ، والحاجية ، والتحسينية » ^(١) .

فالقول بقصد الشارع إلى حفظ هذه الكليات الكبرى ، لا يكفي لإثباته الإتيان بنص أو بضعة نصوص - إن وجدت - تصرح بهذا القصد ، فالقضية أكبر وأخطر من أن تثبت بدليل يمكن تطبيق الاحتمال إليه ، سواء في ثبوته ، أو دلالاته ، أو سلامته من المعارض ، فالقضية لا تحمل الظن ، ولا يقيمها إلا الدليل القطعي ، لأنها أصل الأصول في الشريعة ^(٢) .

فما هو المسلك القطعي إلى هذا ؟

قال ~ : « وإنما الدليل على المسألة ثابت على وجه آخر ، هو روح المسألة ، وذلك أن هذه القواعد الثلاث لا يرتاب في ثبوتها شرعاً أحد ممن ينتمي 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 عليه السلام 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 والمقيّدات ، والجزئيات الخاصة ، في أعيان مختلفة ، ووقائع مختلفة ، في كل باب من أبواب الفقه ،

(١) الموافقات (٤٩/٢) .

(٢) إذ ليس فوق هذه الكليات كلي تنتهي إليه ، بل هي أصول الشريعة ، الموافقات (٧/٣) .

نظرية المقاصد عند الإمام الشاطبي

وكل نوع من أنواعه ، حتى أَلْفُوا أدلة الشريعة كلها دائرة على الحفظ على تلك القواعد ، هذا مع ما ينضاف إلى ذلك من قرائن أحوال ، منقولة وغير منقولة ^(١) .

وبهذه الطريقة الاستقرائية تحدث عن إثبات الضروريات الخمس ^(٢) : « الدين ، والنفس ، والعقل ، والنسل ، والمال » .

وفي مباحث الأوامر والنواهي من كتاب الأحكام ، ذكر أن الأوامر والنواهي ، يمكن أخذها على ظاهرها ويمكن أخذها بالنظر إلى قصد الشارع فيها ، حسبما يعطيه الاستقراء ^(٣) .

وقد تقدم أيضاً معنا - قبل قليل - أنه ثبت بالاستقراء أن ما كان خادماً ومقوياً لمقصود شرعي ، فهو أيضاً مقصود للشارع ، وإن بالقصد الثاني ^(٤) .

وفي سياق محاربته للبدع ، وتفنيده لمستندات المدافعين عنها - في كتابه « الاعتصام » - تطرّق إلى القول بأن بقاعدة المصالح المرسلة ، لا دخل لها في مجال العبادات وأن أحكام العبادات قائمة على التوقيف والتحكم الشرعي ، ولإثبات هذا لجأ إلى استقراء عدد من أحكام العبادات التي لا يمكن إدخالها تحت النظر العقلي ، والتعليل المصلحي .

ثم قال : « إن في هذا الاستقراء معنى يعلم من مقاصد الشرع أنه قصد قصده ، ونحى نحوه ، واعتبرت جهته ، وهو أن ما كان من التكاليف من هذا القبيل ، فإن قصد الشارع : أن يوقف عنده ، ويعزل عنه النظر الاجتهادي جملة ، وأن يوكل إلى واضعه وسلّم له فيه » ^(٥) .

ثم قال أيضاً : « وبذلك كله يعلم من قصد الشارع أنه لم يكل شيئاً من التبعيدات إلى آراء العباد ، فلم يبق إلا الوقوف عند ما حده » ^(٦) .

وأحسب أن هذا القدر كاف لبيان مدى اعتماد الشاطبي على الاستقراء عموماً ، وفي

(١) الموافقات (٢/ ٥١) .

(٢) انظر مثلاً : الموافقات (١/ ٣٨) .

(٣) الموافقات (٣/ ١٤٨) .

(٤) راجع المقاصد الأصلية والمقاصد التبعية من هذا الفصل .

(٥) الاعتصام (٢/ ١٣١-١٣٥) .

(٦) الاعتصام (٢/ ١٣١-١٣٥) .

إثبات المقاصد خصوصًا ، وبه يتضح ما تقدم من الجزم بأن الاستقراء هو أهم مسلك لمعرفة المقاصد الشرعية عند الشاطبي رغم عدم إirاده له في الخاتمة المخصصة لهذا الموضوع .

فإن كانت هذه هي منزلة الاستقراء عند الشاطبي ، فيبقى أن أشير إلى منزلة الاستقراء ، بالمقارنة مع المسالك الأخرى التي تعرف بها مقاصد الشارع ، ويتلخص ذلك في كون المقاصد التي تثبت بالاستقراء هي المقاصد الكبرى والعامة للشريعة الإسلامية ، وهي معظم ما دارت حوله مقاصد الشاطبي ولهذا كان الاستقراء ملازمًا له حيثما قرر شيئًا من كليات الشريعة ، أو أعلن عن مقصد من مقاصدها العامة .

كما أن المقاصد الاستقرائية تمتاز بالقطع . وقد رأينا - قبل قليل - كيف يؤكد الشاطبي على قطعية الاستقراء سواء أكان تامًا أو ناقصًا « أكثرياً بتعبير الشاطبي » ، متجاهلاً بذلك ما يتردد عند أكثر الأصوليين والمناطق من كون الاستقراء الناقص يفيد الظن ، ولا يفيد العلم ، اتباعًا منهم للمنطق الأرسطي ^(١) .

هذا ، بينما المقاصد التي تثبت عن طريق المسالك الأخرى هي غالبًا مقاصد جزئية ، تتعلق بهذا الحكم أو ذاك ، وهذا النص أو ذاك .

كما أن كثيرًا منها يقف عند مجرد الظن والرجحان ، مثلما هو الشأن في المقاصد التي تؤخذ من مجرد ظاهر الأمر والنهي ، وكذا التي يعتمد فيها على العلل المتوصل إليها بمسالك ظنية ، كمسلك المناسبة مثلًا .

والشاطبي - وإن كان قد ذكر الجهات الأربع التي بها يعرف مقصود الشارع - فإن اعتماده كان على الاستقراء أكثر من اعتماده على أي جهة من هذه الجهات ، ولهذا جاءت « مقاصده » متسمة بالعموم والقطع ، وقلما كان يتعرض للمقاصد الجزئية ، الخاصة ببعض التكاليف ، فإن فعل ، فإننا يكون ذلك عرضًا .

(١) انظر عرض ونقد العلامة محمد باقر الصدر لهذا التقسيم الأرسطي للاستقراء الذي سار عليه عدد من الفلاسفة والأصوليين المسلمين - كابن سينا والغزالي - في كتابه : الأسس المنطقية للاستقراء ، (ص ١٣) إلى (٣٢) .

والعجب - كل العجب - من الأحكام التي أطلقها الدكتور عبد المجيد النجار في مقاله المشار إليه سابقاً ، حيث اعتبر أن الشاطبي « ينحو منحى التجزئة والتفصيل والتدقيق في بسط المقاصد » ، ليفسر بهذا ، كون الشاطبي اقتصر في طرق إثبات المقاصد على المسالك الملائمة لهذا المنحى التجزيئي .

قال : « فلما جاء إلى بيان مسالك الكشف عن المقاصد ، كانت متجانسة في طبيعتها مع ما جعلت خلاصة له من عامة المبحث ، فاتصف بالجزئية في الغالب ، من حيث اتجهت إلى رسم الطريق في البحث عن المقاصد في نطاق آحاد الأحكام ، لا في نطاق المقاصد الكلية العامة ، وهو ما ظهر بجلاء في المسالك الثلاثة الأخيرة » .

والظاهر أن الدكتور النجار بنى مقاله عموماً ، والأحكام الواردة في هذه الفقرة خصوصاً ، على مجرد خاتمة كتاب المقاصد ؛ فعليها تنطبق - إلى حد ما - هذه الأحكام .

وقد بينت في الصفحات السابقة أن مقاصد الشاطبي هي أساساً - المقاصد العامة ، التي سلك في إثباتها مسلك الاستقراء ، وأن المقاصد الجزئية لا تأتي إلا عرضاً ، ولا أظن إلا أن الدكتور النجار قد قرأ كتاب المقاصد - على الأقل ، ولكن لم يظهر أثر ذلك في هذا المقال ، الذي انصب على خاتمة الكتاب ، فغاب عنه أهم مسالك المقاصد ، بل غاب عنه حتى نوع المقاصد ، التي تملأ كتاب الشاطبي واستعراض عناوين الشاطبي^(١) وحدها ، كافٍ لإدراك أن الرجل غير مشغول بالمقاصد الجزئية ، وإنما همّه الكليات ، والمقاصد العامة ، وإنما دخل الخلل على أحكام الدكتور النجار من إغفاله للاستقراء عند الشاطبي ، بينما هو يقوم ويعقد به في كل نواحي « الموافقات » .

وقد رتب على هذا الخلل مقارنات بين مسالك الشاطبي ومسالك ابن عاشور ، وحسبي بيان الأسس الذي قامت عليه تلك المقارنات ، أي أنها قائمة على إغفاله لمسلك الاستقراء عند الشاطبي .

(١) هي : قصد الشارع في وضع الشريعة - قصد الشارع في وضع الشريعة للإفهام - قصد الشارع في وضع الشريعة للتكليف بمقتضاها - قصد الشارع في دخول المكلف تحت أحكام الشريعة - مقاصد المكلف في التكليف .