القسم الثاني

الشاطبي وعلم المقاصد

- ما المقاصد؟
- هل ابتدع الشاطبي علم المقاصد؟
- المصلحة وضوابطها عند الشاطبي
- نظرية القصد في الأفعال وسوء استعمال الحق
- النوايا بين الأحكام والمقاصد
- المقاصد والعقل
- المقاصد والاجتهاد
- الغايات العامة للمقاصد

obeikandl.com

obeikandl.com

الفصل الأول

ما المقاصد؟

لم يضع الشاطبي تعريفاً محدداً للمقاصد، وإنما أخذ يبينها بتفصيل أنواعها، والشيخ محمد الطاهر بن عاشور هو الذي حاول أن يضع لها تعريفاً يستوعب أقسامها كلها فقال:

«مقاصد التشريع العامة هي المعاني والحكم الملحوظة للشارع في جميع أحوال التشريع أو معظمها، بحيث لا تختص ملاحظتها بالكون في نوع خاص من أحكام الشريعة، فيدخل في هذا أوصاف الشريعة، وغايتها العامة والمعاني التي لا يخلو التشريع من ملاحظتها، ويدْخل في هذا أيضاً معانٍ من الحكم ليست ملحوظة في سائر أنواع الأحكام، ولكنها ملحوظة في أنواع كثيرة منها»[1].

إن هذا في الواقع ليس تعريفاً للمقاصد، لأن التعريفات لا تكون بهذا الأسلوب وإنما هو بيان وتفصيل للمواطن التي تُلْتَمَسُ فيها المقاصد من الشريعة، والأقرب أن نقتصر في التعريف على القول: «إن المقاصد هي الحكم المقصودة للشارع في جميع أحوال التشريع» انطلاقاً من أن الشارع وهو الله عز وجل لا تصدر أعماله عن العبث، وقد قال عن نفسه: ﴿**وما خلقنا**

(1) مقاصد الشريعة الإسلامية، ص 51.

السماء والأرض وما بينهما لاعبين﴾[2]. والشريعة هي مما خلق بين السماء والأرض.

والمقاصد كلها تهدف إلى حفظ نظام العالم بتحقيق المصالح، وإبطال المفاسد[3]، ومن هنا اتجهت جهود الباحثين في هذا العلم إلى استقراء المصالح فصنفوها أصنافاً ثلاثة، هي:

1 ـ المصالح الضرورية: وهي التي اصطلحوا على تسميتها بالكليات الخمس، والتي هي: حفظ الدين والنفس، والعقل، والنسل، والمال[4].

ولا يمكن أن توجد حياة إنسانية لها معْنى إلا بالمحافظة على بقاء هذه الكليات، ولذلك كان المقصدُ الأول للشريعة إقامَتَها، ودوامها وكان القرآن الكريم أصلَها، والشاهد لها[5].

وهي ليست على مرتبة واحدة من ضرورتها، فبعضها أوكد من بعض. من ذلك أن حفظ الدين يُقَدَّمُ على حفظ النفس، وأنَّ حفظ النفس يقدم على حفظ المال، وهكذا. . .[6] فإنها ـ وإن كانت مُقَدَّمَةً على ما عداها من أنواع المقاصد الأخرى كالحاجيات والتحسينيات ـ إلا أنها فيما بينها متفاضلة[7].

وتُعَدُّ هذه المقاصد الضرورية الخمسة من أصول الدين، وتأتي مرتبتها بعد أصول العقيدة، ولذلك جاء بها الرسل جميعاً ولم يختلفوا في شيء منها، ويحدد الشاطبي منزلتها فيذكر أنها «أصول الدين، وقواعد الشريعة، وكليات الملّة»[8] بحيث إن تطرق الفساد إلى بعضها يؤدي إلى هدم الدين كله، لأن

---

(2) سورة الأنبياء، الآية: 61.
(3) عبد الله دراز: مقدمة كتاب الموافقات، ج 1، ص 6.
(4) راجع ضوابط المصلحة، للبوطي، ص 119.
(5) انظر الموافقات، ج 1، ص 13.
(6) كتاب الاعتصام، ج 2، ص 38.
(7) المصدر السابق، نفس المكان.
(8) الموافقات، ج 2، ص 25.

صلاح الدنيا قائم عليها، كما أن النجاة في الآخرة لا تكون إلا بالمحافظة عليها[9].

والمتأمل لأحكام الشريعة كلها من عقيدة، وعبادة، ومعاملة، وأخلاق، يجدها محققة لهذه الأصول الخمسة[10]. فقواعد الإيمان وأركان الإسلام شُرعت لحفظ الأصل الأول الذي هو الدين. وأحكام الدية، والقصاص، والدماء، والجروح شُرعت لحفظ الأصل الثاني وهو النفس. وتحريم اللهو، والمسكرات، كان لحفظ الأصل الثالث الذي هو العقل. وشُرعت أحكام الأسرة للمحافظة على النسل[11]، كما شُرعت أحكام المعاملات، وحُرّمت السرقة والغصب وغيرهما من ألوان التعدي للمحافظة على الأصل الخامس الذي هو المال[12].

ويذهب الشاطبي إلى أن هذه الكليات الخمس هي أصول الدعوة بمكة، وما نزل بعد ذلك بالمدينة من تشريع، مبينٌ للأحكام الفرعية المندرجة ضمن تلك الكليات الكبرى، ومثبت لها بإيجاب العمل على مقتضاها، وهادف إلى حمايتها من الهدم[13]. فكان كل أمر هو في حقيقته عملاً يرمي الشارع من ورائه إلى تثبيت تلك الأصول. وكل نهي كان مقصوداً به حمايتها من الإبطال[14]، ومن هنا كان كل ما يحقق تلك الكليات الشاملة، مصلحة. وكل ما ينقضها، مفسدة[15].

2 ـ **المصالح الحاجية**: وهي التي لا بد منها لقضاء الحاجات، كتشريع

---

(9) الموافقات، ج 2، ص 8.
(10) ضوابط المصلحة، للبوطي، ص 119.
(11) المرجع السابق، ص 120.
(12) المرجع السابق، نفس المكان.
(13) انظر الموافقات، ج 3، ص 46.
(14) المصدر السابق، ص 47.
(15) انظر مقاصد الشريعة الإسلامية، ص 60.

أحكام البيع، والإجارة، والنكاح، وسائر ضروب المعاملات[16]، وتأتي المصالح الحاجية في المرتبة الثانية بعد المصالح الضرورية لأنها تابعة لها، ومحققة لأغراضها[17]، من ذلك أن أحكام النكاح هادفة إلى المحافظة على النسل، وأنّ أحكام التجارة والإجارة وما إليهما هادفة إلى الحصول على المال أو تنميته. . .[18].

وتشتمل الحاجيات على الرخص، وكل ما فيه تيسير وتوسعة، وذلك لتمكين المكلف من القيام بما كُلِّفَ به دون أن تحول المشقة بينه وبين ذلك، ولهذا الغرض أُبيح له أكل الميتة، وأُبيح له التيمم عند تعذر الطهارة بالماء، وأُبيح له قصر الصلاة وفطر رمضان في السفر ليحافظ على أركان الدين في حدود استطاعته[19].

3 ـ المصالح التحسينية: المصالح التحسينية هي كل ما يعود إلى العادات الحسنة والأخلاق الفاضلة، والمظهر الكريم، والذوق السليم، مما يجعل الأمة الإسلامية أمةً مرغوباً في الانتماء إليها والعيش في أحضانها[20].

ويندرج في هذا النوع من المصالح اجتناب الإسراف، والبخل، ومراعاة الكفاءة في اختيار الأزواج، وآداب الطعام، وحسن المعاشرة، وستر العورة، والطهر من النجاسة، والابتعاد عما خَبُثَ من الطعام، وغير ذلك من مكارم الأخلاق، والعادات الحسنة[21].

والمصالح التحسينية راجعة إلى المصالح الضرورية مثلما رجعت إليها المصالح الحاجية كما بينا ذلك. إذِ المصالح الضرورية هي الأصل. فالطهارة

---

(16) انظر مقاصد الشريعة الإسلامية، ص 82.
(17) انظر الموافقات، ج 4، ص 28.
(18) المصدر السابق، ص 29.
(19) المصدر السابق.
(20) محمد الطاهر بن عاشور: مقاصد الشريعة الإسلامية، ص 83.
(21) البوطي: ضوابط المصلحة، ص 120.

وستر العورة، وأخذ الزينة راجعة إلى الأصل الأول، وهو المحافظة على الدين[22]. وآداب الأكل والشرب، واجتناب الخبائث راجعة إلى المحافظة على النفس وهي الأصل الثاني[23]. واختيار الزوج، وحسن المعاشرة عائِدان إلى الأصل الثالث الذي هو المحافظة على النسل. والكسب بالتورع، والإنفاق بتعففٍ والبذل للفقير، راجع كله إلى الأصل الرابع وهكذا[24].

والمقاصد الشرعية كلها بأقسامها الثلاثة من ضروريات، وحاجيات، وتحسينيات، قد جاء بها الكتاب أصالةً، والسنة تفريعاً وبياناً، وفي أهم هذه الحقائق التي قدمناها يقول الشاطبي:

«إن القرآن الكريم أتى بمصالح الداريْن جلباً لها، والتعريف بمفاسدها دفعاً لها. وقد مرّ أن المصالح لا تعدو الثلاثة الأقسام وهي:

الضروريات ويلحق بها مكملاتها، والحاجيات ويضاف إليها مكملاتها، والتحسينيات ويليها مكملاتها، ولا زائد على هذه الثلاثة المقررة في كتاب المقاصد. وإذا نظرنا إلى السنة وجدناها لا تزيد على تقرير هذه الأمور. فالكتاب أتى بها أُصولاً يُرْجَعُ إليها، والسنة أتت بها تفريعاً على الكتاب وبياناً لما فيه منها»[25].

ويتضح من هذا النص أنّ هناك نوعين من المقاصد في كلّ قسم من الأقسام الثلاثة التي بيناها: مقاصد أصلية، ومقاصد تابعة أو مكمِّلة. فالمقصد الأصلي للنكاح مثلاً هو المحافظة على النسل وتعمير الأرض[26]، والمقصد المكمل أو التابع هو الاستمتاع بالزوجة والاستئناس بالذرية، وما يتصل بذلك

(22) انظر الموافقات، ج 4، ص 31.
(23) المصدر السابق، نفس المكان.
(24) المصدر السابق، ص 32.
(25) المصدر السابق، ج 4، ص 27.
(26) المصدر السابق، ج 2، ص 396.

من التعاطف والتراحم[27].

ودور المقاصد المكملة، تثبيت المقاصد الأصلية، والترغيب في طلبها[28]. وسبيل معرفة هذه المقاصد التابعة هي النصوص. فإنها غالباً تَرِدُ منصوصاً عليها كالتوادد والتراحم في النكاح. وقد تُمْكِنُ معرفتها من استقراء نصوص عديدة، أو من تلمسها في علل الأحكام وما إلى ذلك من الأدلة والإشارات التي تُسْتَشَفُّ منها أغراض الشارع من الحكم[29].

على أنه ينبغي أن نُنَبِّهَ إلى أن الأحكام ضربان: معقول المعنى، وغير معقول المعنى أو التعبدي.

والأحكام معقولة المعنى هي المعللة بالمقاصد. فإذا كانت علة الحكم مدركةً، فمعنى ذلك أن المصلحة هي المقصودة بذلك الحكم[30]. لكن هناك أحكام معقولة المعنى لم يمكن إدراكها من جميع جوانبها من ذلك ـ وإن أدركنا أن حد الزنا مجعول للردع عن هذه الرذيلة ـ إلا أننا لم نستطع أن ندرك لماذا كان الحدّ في الجلد مائةً تماماً لغير المحصن؟ ولماذا كان الرجم دون غيره من وسائل القتل الأخرى للمحصن[31]؟.

وحاصل هذا كله أن الأحكام وإن كانت لها مقاصد هي في الغالب معانيها أو عللها، إلا أنه لا يمكن تعليلها من كل وجه، وتبقى فيها جوانب تستعصي على الفهم فَيُفوَّضُ أمرها إلى الشارع[32].

والواقع أن قضية تعليل الأحكام هي التي كانت سبباً في نشأة علم

(27) انظر الموافقات، نفس المكان.
(28) المصدر السابق، ص 397.
(29) المصدر السابق، نفس المكان.
(30) المصدر السابق، ج 3، ص 146.
(31) المصدر السابق، نفس المكان.
(32) المصدر السابق، نفس المكان.

المقاصد. ذلك أن الفقهاء اختلفوا في هذه المسألة فكانوا ثلاث طوائف[33].

الطائفة الأولى أنكرت تعليل الأحكام بالمصالح، وزعمت أنّ مقصد الشارع غائب عنا حتى يأتينا ما يعرفنا به[34] وهؤلاء هم أهل الظاهر، محتجين لمذهبهم بأن الله تعالى لا يُسْأَل عن علل أفعاله، وقد قال: ﴿**لا يُسْأَلُ عما يفعل وهم يُسْأَلون**﴾[35]. ومن هنا أنكروا القياس وذموه[36].

والطائفة الثانية كانت على طرف النقيض من مذهب الظاهرية، فقدمت الرأي على النص مطلقاً، زاعمة أنّ «مقصود الشارع الالتفات إلى معاني الألفاظ، بحيث لا تعتبر الظواهر والنصوص إلا بها على الإطلاق. فإنْ خالف النص المعنى النظري اُطُّرِحَ، وَقُدِّمَ المعنى النظري»[37] وهؤلاء هم الحنفية الذين هم على مذهب الاعتزال في العقائد، وانضم إليهم من الحنابلة نجم الدين الطوفي[38]. ويلحق الشاطبي الباطنية من الشيعة بهؤلاء، لأنهم يذهبون أيضاً إلى أن مقاصد الشارع ليست في ظواهر النصوص، وإنما هي في معانٍ باطنية بعيدة، ليست النصوص إلا رموزاً لها، وَفَهْمُ تلك المعاني وقْفٌ على الإمام المعصوم، وانتهى قولهم هذا إلى إبطال الشريعة، فلم يبق منها نص يقع التمسك به في معرفة أحكامها ومقاصدها، وأصبح القول الفصل لأهواء الأئمة المزعومين[39].

أما الطائفة الثالثة فوسطٌ بين أولئك وهؤلاء: قد اعتبروا «الأمرين جميعاً

---

(33) محمد أبو زهرة، أصول الفقه، ص 293.

(34) الشاطبي: الموافقات، ج 2، ص 391.

(35) سورة الأنبياء، الآية: 23.

(36) الشاطبي: نفس المكان.

(37) الشاطبي: المصدر السابق، ص 392.

(38) هو أبو الربيع سليمان بن عبد ُالقوي الطوفي (ت 716 هـ) نسبة إلى طوفى من أعمال صرصر بناحية بغداد.

(39) الموافقات، ج 2، ص 392.

على وجهٍ لا يُخِلُّ فيه المعنى بالنص، ولا بالعكس، لتجري الشريعة على نظام واحد لا اختلافَ فيه، ولا تناقضَ»[40].

وهؤلاء هم المالكية والحنفية وبعض الحنابلة، فقالوا: إن الأحكام معللة بالمصلحة، لكن من غير تقييد لإرادة الله. فاللهُ عزّ وجلّ أنعمَ على عباده بذلك فجلب لهم المصالح بشريعته، وأبعد بها عنهم المفاسد، وإذا عارض النصُّ العقلَ وجب تقديمُ النص ، ووجب التفويضُ في فهم المقصد إلى الله تعالى[41].

وهذا المذهب هو المذهب الوسط الذي عليه الراسخون في العلم، والذي تُعْرَفُ به مقاصد الشريعة[42].

وهناك اتجاه رابع تجنب القول بتعليل الأحكام وتلطف في التعبير فذهب إلى أنّ المقاصد ليست عِلَلاً للأحكام، وإنما هي أماراتٌ لها. فمعنى أن المصلحة علة للحكم، أنَّها أمارته. وهؤلاء هم الشافعية وبعض الحنفية[43].

وقد أدى النزاع بين الفقهاء في تعليل الأحكام إلى الحاجة لإثبات المقاصد، غير أن المحتجين في إثباتها بالنصوص لا يُقنعون خصومهم، لأن أولئك الخصوم يتأولونها فتصبح من قبيل الظن الذي لا يمكن الاستدلال به، فلجأ المثبتون إلى طريقة أخرى في إثبات المقاصد هي طريقة الاستقراء العام للشريعة «والنظر في أدلتها الجزئية والكلية، وما انطوت عليه من هذه الأمور العامة على حد الاستقراء المعنوي الذي لا يَثْبُتُ بدليل خاص بل بأدلةٍ منضافٍ بَعْضُهَا إلى بعض، مختلفةِ الأغراضِ بحيث ينتظم من مجموعها أمرٌ

---

(40) الموافقات، ص 393.
(41) أبو زهرة، المرجع السابق، ص 294.
(42) الموافقات، ج 2، ص 393.
(43) أبو زهرة، المرجع السابق، نفس المكان.

واحد، تجتمع عليه تلك الأدلة على حد ما ثبت عند العامة وجود حاتمٍ، وشجاعةُ عليٍّ رضي الله عنه، وما أَشْبَهَ ذلك»[44].

ومعنى ذلك أن مقاصد الشريعة لم تثبت بدليل معين بل بنصوص الشريعة كلها. ويزيد الشاطبي هذا المعنى وضوحاً فيقول:

«ولم يعتمد الناس في إثبات قصد الشارع في هذه القواعد[45] على دليل مخصوص، ولا على وجه مخصوص، بل حصل لهم ذلك من الظواهر العمومات، والمطلقات، والمقيدات، والجزئيات الخاصة في أعيان مختلفة، ووثائق مختلفة في كل باب من أبواب الفقه، وكل نوع من أنواعه، حتى ألفوا أدلة الشريعة كلها دائرة على الحفظ على تلك القواعد»[46].

ويتضح من هذا النص أنّ المقاصد الشرعية كليات عامة، ثابتة. وأن عمومها وشمولها يعودان إلى أن كل طاعة راجعة إليها، وأن كل معصية خارجة عنها، وأنها قائمة على أسس دائمة لا يلحقها التغيير، فهي المقصودة بقوله تعالى:

﴿**شرع لكم من الدين ما وصَّى به نوحاً، والذي أوحينا إليك، وما وصينا به إبراهيم، وموسى، وعيسى، أنْ أقيموا الدين ولا تتفرقوا فيه**. . . الآية﴾[47] وأما قوله تعالى: ﴿**لكل جعلنا منكم شرعة ومنهاجاً**﴾[48]، فالمراد به الفروع الجزئية فإنها هي التي يرد عليها النسخ[49].

ذلك أن النسخ لا يرد على الأصول العامة، والقواعد الكلية للشريعة، وإنما يرد على الجزئيات، أما الكليات فإنها هي التي انبنت عليها الشريعة

---

(44) الموافقات، ج 2، ص 51.

(45) يعني بها الضروريات، والحاجيات، والتحسينات، التي سبق بيانها.

(46) الموافقات، ج 2، ص 51.

(47) سورة الشورى، الآية: 13.

(48) سورة المائدة، الآية: 8.

(49) انظر الموافقات، ج 3، ص 117، 118.

كلها، فلم تختص «بمحل دون محل، ولا باب دون باب، ولا بقاعدة دون قاعدة»[50].

وما دامت كذلك فإنها الباقية إلى قيام الساعة، وإنها الذكر الذي عناه الله تعالى بقوله: ﴿**إنا نحن نزلنا الذكر وإنا له لحافظون**﴾[51] فما الذكر إلا كتاب الله بما اشتمل عليه من أحكام ومقاصد[52].

ويحدد الشاطبي الإطار التاريخي لنزول القرآن الكريم بالمقاصد والقواعد العامة للشريعة فيقول:

«اعلمْ أن القواعد الكلية هي الموضوعة أولاً، والتي نزل بها القرآن على النبي ﷺ بمكة، ثم تبعتها أشياء بالمدينة كَمُلَتْ بها تلك القواعد التي وُضع أصلها بمكة، وكان أولها الإيمان بالله ورسوله واليوم الآخر. ثم تبعه ما هو من الأصول العامة كالصلاة وإنفاق المال وغير ذلك. ونهى عن كل ما هو كفر أو تابع للكفر كالافتراءات التي افتروها من الذبح لغير الله، وللشركاء الذين آدعوهم افتراءً على الله. وسائر ما حرموه على أنفسهم أو أوجبوه من غير أصل، مما يخدم أصل عبادة غير الله. وأمر مع ذلك بمكارم الأخلاق كلها كالعدل والإحسان، والوفاء بالعهد، وأخذ العفو، والإعراض عن الجاهل، والدفع بالتي هي أحسن، والخوف من الله وحده، والصبر، والشكر، ونحوها»[53].

ثم يمضي على هذا النحو من تفصيل الكليات العامة المندرجة في الأوامر والنواهي، ملحًّا على إبراز الإطار التاريخي العام لنزولها فيقول:

«ونهى عن مساوىء الأخلاق من الفحشاء، والمنكر والبغي، والقول

---

(50) الموافقات، ج 3، ص 7.
(51) سورة الحجر، الآية: 9.
(52) المصدر السابق، ج 1، ص 32، ص 77.
(53) المصدر السابق، ج 3، ص 102، 103.

بغير علم، والتطفيف في المكيال والميزان، والفساد في الأرض، والزنا، والقتل، والوأد، وغير ذلك مما كان سائداً في دين الجاهلية»[54].

ويوضح أن طابع التشريع بمكة كان طابع التأطير بوضع الكليات العامة للإسلام، وأن طابعه بالمدينة كان طابع التشريع العلمي الذي يتوجه إلى الوقائع الجزئية المندرجة في تلك القواعد العامة، فتعد تكميلاً لها، أو تطبيقاً لمقتضياتها. ويقول في بيان ذلك:

«وإنما كانت الجزئيات المشروعة بمكة قليلة، والأصول الكلية كانت في النزول أكثر. ثم لما خرج رسول الله ﷺ إلى المدينة، واتسعت خطة الإسلام، كملت هنالك الأصول الكلية على التدريج كإصلاح ذات البين والوفاء بالعهود، وتحريم المسكرات، وتحديد الحدود التي تحفظ الأمور الضرورية وما يكملها، وما يحسنها. ورفع الحرج بالتخفيفات والرخص، وما أشبه ذلك كله تكميل(*) للأصول الكلية»[55].

بعد هذا البيان لمعاني المقاصد، ومذاهب العلماء فيها ومعرفة ثبوتها وشمولها، والإلمام بالإطار التاريخي لنزول الأحكام الدالة عليها، نريد أن نقف على مدى صحة ما يذهب إليه بعض الدارسين من نسبة ابتكار علم المقاصد إلى الشاطبي.

---

(54) الموافقات، ص 103.

(*) ليس معنى ذلك أنّ ما نزل بمكة ناقص فوقع تكميله بما نزل بالمدينة، وإنما معناه أنّ ما نزل بالمدينة من أحكام جزئية، مندرج في الكليات التي نزلت بمكة.

(55) الموافقات، ج 1، ص 103.

obeikandl.com

الفصل الثاني

هل ابتدع الشاطبي علم المقاصد؟

يكاد يتفق جميع الذين تناولوا كتاب الموافقات بالدرس على أن الشاطبي هو مبتدع علم المقاصد كما ابتدع سيبويه علم النحو، وابتدع الخليل بن أحمد الفراهيدي علم العروض، وعُدَّ بذلك مجدّداً على مستوى الفكر الإسلامي[1].

يقول الشيخ عبد الله دراز أكثرُ الدارسين لكتاب الموافقات اهتماماً بهذا الكتاب. «هكذا بقي علم الأصول فاقداً قسماً عظيماً هو شطر هذا العلم، الباحث عن أحد ركنيه، حتى هيّأ الله سبحانه وتعالى أبا إسحاق الشاطبي في القرن الثامن الهجري لتدارك هذا النقص، وإنشاء هذه العمارة الكبرى، في هذا الفراغ المترامي الأطراف في نواحي هذا العلم الجليل»[2].

ويقول أيضاً: «لم تقف به الهمة في التجديد والعمارة لهذا الفن عند تأصيل القواعد، وتأسيس الكليات المتضمنة لمقاصد الشارع في وضع الشريعة، بل جال في تفاصيل مباحث الكتاب أوسع مجالٍ، وتوصّل باستقرائها إلى استخراج درر غوال. لها أوثق صلة بروح الشريعة، وأعرق

(1) انظر مقدمة تاريخ الإمام لمحمد رشيد رضا، ج ، ص

(2)مقدمة كتاب الموافقات، ج 1، ص 6.

نسب بعلم الأصول»[3].

أما عند الشيخ محمد الطاهر بن عاشور فهو «الرجل الفذ الذي أفرد هذا الفن بالتدوين»[4]، ويذهب ابنه الشيخ محمد الفاضل بن عاشور إلى أن عمل الشاطبي في الموافقات يُعَدُّ «هرماً شامخاً للثقافة الإسلامية، استطاع أن يشرف منه إلى مسالك وطرق لتحقيق خلود الدين وعصمته، قلّ من اهتدى إليها قبله، فأصبح الخائضون في معاني الشريعة وأسرارها عالةً عليه»[5].

ويوازن الشيخ عبد المتعال الصعيدي بين الشاطبي في ابتداعه علم المقاصد، وبين الشافعي في ابتداعه علم الأصول فيقول: «بهذا يكون للشاطبي ذلك الفضل الكبير بعد الإمام الشافعي لأنه سبق هذا العصر الحديث بمراعاة ما يسمى فيه روح الشريعة، أو روح القانون، وهذا باهتمامه بمقاصد الشريعة»[6].

ويذكر الشيخ محمد الخضري أن ما اهتدى إليه الشاطبي ألصق بالاجتهاد من أصول الفقه وقد قال بهذا الصدد:

«ومن الغريب أنه على كثرة ما كُتِبَ في أصول الفقه لم يُعْنَ أحد بالكتابة في الأصول التي آعتبرها الشارع في التشريع، وهي التي تكون أساساً لدليل القياس، لأن هذا الدليل روحه العلل المعتبرة شرعاً. وهذه العلل منها ما نصَّ الشارع على اعتباره، ومنها ما ثبت عنده اعتبارُه في تشريعه. ومع أن هذه القواعد ينبغي أن يُبْذَلَ الجهد في توضيحها وتقريرها حتى تكون نبراساً للمجتهدين، والاشتغالُ بها خيرٌ من قتل الوقت في الخلاف والجدل في كثير من المسائل التي لا يترتب عليها ولا على الخلاف فيها حكم شرعي، ولعلهم تركوا ذلك للفقهاء مع أنّ هذه القواعد بعلم أصول الفقه ألصق. وأحسن مَنْ

(3) مقدمة كتاب الموافقات، ص 7.
(4) مقاصد الشريعة الإسلامية، ص 8.
(5)أعلام الفكر الإسلامي في تاريخ المغرب العربي، ص 76.
(6) المجددون في الإسلام، ص 309.

رأيته كتب في ذلك أبو إسحاق إبراهيم بن موسى الشاطبي المتوفى سنة 780 هـ[7] في كتابه الذي سماه ـ الموافقات ـ وهو كتاب عظيم الفائدة، سهل العبارة، لا يجد الإنسان معه حاجة إلى غيره»[8].

ويقول الشيخ علي حسب الله:

«وقد جاء أبو إسحاق الشاطبي المتوفى سنة... في كتابه الموافقات بما لم يُسْبَقْ إليه»[9].

ويذهب صبحي المحمصاني إلى أنّ ما ابتدعه الشاطبي من علم المقاصد، يفوق ما في كثير من الشرائع القريبة المعاصرة «فقد حلل مقاصد الشريعة، والمصالح التي بنيت عليها أحكامها بصورة لم تصل إليها كثير من الشرائع الغربية الحالية، فأوجب في الأحكام الشرعية أن تطبق وفاقاً للمقاصد التي وضعت لها»[10].

ويذكر أحمد أمين أن الشاطبي سلك طريقة مخالفة لطرائق أهل المشرق جميعاً، فكان أسلوبه أيسر وألطف، كما جاء بمباحث جديدة لم يعرفها الناس[11].

ولماذا نذهب بعيداً؟ فالشاطبي نفسه كان يرى أنه هو الذي ابتكر هذا العلم فيقول:

«فإن عارضك دون هذا الكتاب عارض الإنكار. وعمي عنك وجه الاختراع فيه والابتكار. وغرّ الظان أنه شيء ما سُمع بمثله. ولا أُلِفَ في العلوم الشرعية الأصلية أو الفرعية ما نُسج على منواله، أو شُكِّلَ بشكله

---

(7) الصحيح أنه توفي سنة 790 هـ كما سبق أن أثبتنا.
(8) أصول الفقه، ص 12.
(9) أصول التشريع الإسلامي، ص 7.
(10) مقدمة في إحياء علوم الشريعة، ص 22.
(11) ظهر الإسلام، ج 3، ص 55.

وحسبك من شرٍّ سَمَاعُه. ومن كل بِدْعٍ في الشريعة ابتداعه. ـ فلا تلتفتْ إلى الأشكال دون اختبار ـ ولا ترم بمظنة الفائِدة على غير اعتبار»[12].

والراجح أن النصوص التي استعرضتُها، وجاءت جميعاً تنسب للشاطبي ابتداعَ علم المقاصد، إنما نقل أصحابها عن الشاطبي نفسه، ومن هذا النص بالذات، فهي تردد نفس الأقوال بأساليب متباينة. ولا يخفى على من يتأملها أنها تنقل عن مصدر واحد، أو أنَّ بعضها ينقل عن بعض، وليستْ آراءَ ناتجة عن نقد تاريخي للمقاصد وتطورها، كما أنها ليست ناتجة عن دراسات مقارنة، فاللهجة الخطابية هي السمة الغالبة عليها، لا نستثني من ذلك إلا محمد الطاهر بن عاشور، فهو وحده الذي نَبَّهَ إلى أنَّ المقاصد ظهرت قبل الشاطبي على هيئة لمحات وخطرات متناثرة مثل قول عمر بن عبد العزيز «تَحْدُث للناس أقضية بقدر ما أحدثوا من الفجور» ومثل قول مالك رضي الله عنه «إن دين الله يسر»[13].

ثم أخذت تبرز لهذا الفن قواعد، وتتكامل، وتتميز شيئاً فشيئاً عن قواعد أصول الفقه[14].

وسأحاول أن أُبيِّن كيف ظهر علم المقاصد، ثم أُبين مدى مساهمة الشاطبي في النهوض بهذا العلم. يقال إن أولَ من التفت إلى مقاصد الشريعة واعتمدها في الاجتهاد هو إبراهيم النخعي (ت 96 هـ) وهو من التابعين، وكان شيخاً لحمّاد بن سليمان شيخِ أبي حنيفة رضي الله عنه[15].

كان إبراهيم النخعي بالعراق بمنزلة سعيد بن المسيّب بالحجاز الذي كان أحد كبار التابعين (ت 93 هـ) والذي أدرك عائشة رضي الله عنها وسمع

---

(12) الموافقات، ج 1، ص 25.
(13) مقاصد الشريعة الإسلامية، ص 8.
(14) المرجع السابق، نفس المكان.
(15) الحجوي: الفكر السامي، ج 1، ص 295.

منها، والفرق بينهما أن النخعي من أصحاب الرأْي، كان كثيرَ القياس، وعن اتجاهه نشأ مذهب أبي حنيفة، بينما كان سعيد بن المسيب من أصحاب الأثر، ومن اتجاهه انبثق مذهب مالك وأصحابه.

وكثيراً ما كان إبراهيم النخعي يرجع إلى مقاصد الشارع في استنباط الأحكام، وكان يعبر عن وجهته هذه فيقول:

«إن أحكام الله لها غايات هي حِكَمٌ ومصالح راجعة إلينا»[16] ويستدل بعديد الآيات على ما يذهب إليه من اتجاه مَصْلَحِي، منها قوله تعالى: **﴿ويسألونك عن اليتامى قُلْ: إصلاح لهم خير، وإنْ تخالطوهم فإخوانكم، والله يعلم المفسد من المصلح، ولو شاء لأعنتكم، إن الله عزيز حكيم﴾**[17].

وكان مالك رضي الله عنه يميل إلى الأثر في تأسيس مذهبه، ولكنه كان أكثر أئمة أهل السنة ملاحظةً للمصلحة، حتى إنه جعل المصالح المرسلة أصلاً من أصول المذهب[18]، وهي مصالح مبنية على المقاصد الشرعية، ومتقيدة بها[19].

ثم جاء الغزالي، وهو شافعي المذهب، فتوسع في مباحث المقاصد بكتاب «المستصفى»[20] وتناول الكليات الخمس الضرورية، وجعلها أصلاً للمقاصد كلّها[21]، ثم خصص للمصلحة بحثاً مستقلاً سماه «الاستصلاح»[22].

ثم ظهر بعد ذلك عزّ الدين بن عبد السلام (ت 660 هـ) فألف كتاب

---

(16) الحجوي: الفكر السامي، ج 1، ص 318.
(17) سورة البقرة، الآية: 22.
(18) انظر المدخل لدراسة الشريعة الإسلامية، ص 202، 203.
(19) المرجع السابق، نفس المكان.
(20) هو كتاب يقع في جزأين، ألفه الغزالي في أصول الفقه على طريقة المتكلمين، انظر المقدمة لابن خلدون، ص 325.
(21) راجع الدعائم الخلقية للقوانين الشرعية، ص 311.
(22) انظر المستصفى، ج 1، ص 139 -144.

القواعد، سار فيه على المنهج الذي اختطه الغزالي في المستصفى، وكان شافعي المذهب مثله، وقد جعل الأحكام قسميْن باعتبار النظر المصلحي: عبادات ومعاملات. أما العبادات فإنها أحكام تعبدية يجب العمل بها على ما رَسَمَهُ الشارع لها، دون النظر إلى تعليلها بعلل عقلية.

وأما المعاملات فإنه يمكن للعقل إدراك عللها وأسبابها لأنها مبنية على مصالح العباد[23]، خلافاً للظاهرية(*).

وجاء بعد العز بن عبد السلام نجم الدين الطوفي الحنبلي(**) فركّز اهتمامه على ما سماه بالمصالح الشرعية، وحصر فيها المقاصد كلها، وأسرف في اعتبار المصلحة حتى زعم وجوب تقديمها على النص والإجماع، وصنف في مذهبه هذا رسالته المشهورة التي سماها «المصالح المرسلة»[24]، وهو لا يعني بها المصالح المرسلة على نحو ما عند مالك رضي الله عنه، فإن هذه أصل من أصول المذهب المالكي تأتي بعد المصادر الأصلية للتشريع من كتاب وسنة وإجماع وقياس، فلا يقع اعتمادها في استنباط الأحكام إلا بعد استفراغ الجهد في استنباطها من المصادر المذكورة. أما ما عند الطوفي من مصالح مرسلة فإنه الأصل الأول الذي ينبغي تقديمه على جميع المصادر بما في ذلك نصوص الكتاب والسنة كما قدمنا[25].

وقسم الطوفي رسالته بين العبادات والمعاملات، فأوجب في العبادات الوقوف بها عند النص أو الإجماع أما المعاملات فإنها هي التي كانت هدفه في النظر المصلحي الذي ظهر به، لأنه كان يرى أنها مبنية على مصالح

---

(23) انظر قواعد الأحكام، ج 2، ص 73.

(*) ينفرد الظاهرية بالقول بأنّ الشريعة كلها تعبدية: العبادات والمعاملات.

(**) انظر ما سبق، الهامش 38، ص 125.

(24) جميل الشطي: مختصر طبقات الحنابلة، ص 52.

(25) عبد الوهاب خلاف: مصادر التشريع الإسلامي فيما لا نص فيه، ص 87.

العباد، وهم يدركون تلك المصالح بحكم العادة أو العقل[26].

ويذكر الطوفي أن مَبْنَىٰ نظره في هذه المسائل الراجعة إلى مصالح الخلق إنما هو قوله ﷺ: «لا ضرر، ولا ضرار»[27].

فإنَّ هذا الحديث عنده وارد باستبعاد الضرر مطلقاً، ويقابله جلب المصلحة مطلقاً، فالغاية إذنْ هي جلب المصلحة ودفع المضرة، وما دام الأمر كذلك فإن ما يحققه يقع اعتباره، ولو بالنظر الذي يظهر مخالفاً لنص أو إجماع، ولا يُعَدُّ ذلك النظر المصلحي ناسخاً لمقتضى النص أو الإجماع، وإنما يُعَدُّ من باب التخصيص له أو البيان[28].

بعد هؤلاء جميعاً ظهر أبو إسحاق الشاطبي فخصص الجزء الثاني من كتاب الموافقات لعلوم المقاصد كما قدّمنا، وقد تَبَيَّنَ من استعراض نشأة علم المقاصد، وتطوره أن هذا العلم لم يكن من ابتكار الشاطبي، كما تبين أنه لم يكن أول من ألف فيه، وإنما سبقه إلى ذلك عز الدين بن عبد السلام بكتاب القواعد، والطوفي برسالته في المصالح المرسلة التي حصر فيها مقاصد الشارع، ولكن فضل الشاطبي يعود إلى أنه قفز بهذا العلم فوسّع مجاله، وعمّق مباحثه، وقد تتبعتُ عمله في المقاصد من خلال كتاب الموافقات بأجزائه الأربعة فتبيّنتْ لي في هذا العمل ناحيتان: أولاهما استقراء مسائِله من القرآن، فقد كان القرآن الكريم أول مصادره إطلاقاً، وثانيتهما توسيع هذا العلم بمباحث جديدة لم يتعرض إليها مَنْ سبقه من الذين آستعرضنا مصنفاتهم في هذا الفصل، ويبدو أنه لاقى بعض العناء في حصر المسائل وتصنيفها وتقديمها في عملٍ مستقلٍ عن قواعد أصول الفقه، ويذكر هو نفسه هذا العناء فيقول:

---

(26)المرجع السابق، نفس المكان، وأول من قام بنشر رسالة الطوفي هو الشيخ محمد رشيد رضا بتحقيق الشيخ جمال الدين القاسمي ثم نشرت ثانية بتحقيق مصطفى زيد، معتمداً مخطوطتين لها بدار الكتب المصرية.

(27) أخرجه مالك في الموطأ.

(28) فلسفة التشريع في الإسلام للمحمصاني، ص 237.

«فلقد قَطَعَ[29] في طلب هذا المقصود[30] مَهَامِهَ فِيحاً. وكابد من طوارق طريقه حسناً وقبيحاً. ولاقى من وجوهه المعترضة جهماً وصبيحاً. وعانى من راكبته المختلفة مانعاً ومبيحاً. فإن شئتَ ألفيته لتعب السير طليحاً[31]. أو لما حالف من العناء طريحاً. أو لمحاربة العوارض الصادة جريحاً... إلى أنْ مَنَّ الرب الكريم. البَرُّ الرحيم. الهادي من يشاء إلى صراط مستقيم. فبُعِثَتْ له أرواحُ تلك الجسوم. وبدت مسمَّيَاتُ تلك الرسوم. فلاح في أكنافها الحق واستبان. وتجلّى من تحت سحابها شمس الفرقان وبان»[32].

أما المباحث الجديدة التي أضافها لعلم المقاصد فقد تتبَّعتُها وحصرتها في الأبواب التالية:

1 ـ المصلحة وضوابطها.
2 ـ نظرية القصد في الأفعال، وسوء آستعمال الحق.
3 ـ النوايا بين الأحكام والمقاصد.
4 ـ المقاصد والعقل.
5 ـ المقاصد والاجتهاد.
6 ـ الغايات العامة للمقاصد.

وسنتتبع هذه المباحث على الترتيب الذي ذكرناه فنرى صنيعه فيها، بادئين بالمصلحة وضوابطها إن شاء الله.

---

(29) يتحدث عن نفسه كما دل على ذلك السياق قبل هذا النص.
(30) يعني بذلك علم المقاصد.
(31) يقال: طَلَحَ طَلْحاً وَطَلَاحاً: تعب من السير ونحوه، انظر المعجم الوسيط، ج 2، ص 561.
(32) الموافقات، ج 1، ص 22.

الفصل الثالث

المصلحة وضوابطها عند الشاطبي

يتعرض الشاطبي لثبوت المصلحة(*) في الشريعة الإسلامية، فيقرر أن طريق ثبوتها هو الاستقراء دون غيره[1].

ثم يحدد طبيعة هذا الاستقراء، فيذكر أنه يكون بتتبع النصوص التي تضمنت الأحكام الشرعية، وسينتهي الباحث من تتبع تلك النصوص إلى أن الشريعة هادفة إلى مصالح العباد في الدارين[2].

ولعل صاحبنا يريد أن يوحي إلينا بهذا الطرح المنهجي إلى أنه قد اعتمد هذا المنهج فيما توصل إليه من تحديد للمصالح الشرعية وأنواعها.

والواقع أن سلوك منهج الاستقراء في الدراسات الفقهية لم ينفرد به الشاطبي، بل إننا نجد ابن القيم، وكان معاصراً له تقريباً، (ت 751 هـ) يتوخى هذا المنهج في استنباط كثير من قواعد الشريعة التي لها صلة بالمقاصد، وذلك في مواضع كثيرة من كتابه «أعلام الموقعين»[3].

(*) المصلحة: جلب الصلاح أو المنفعة دون شائبة من مضرة أو مفسدة (انظر القاموس الفقهي لسعد أبو حبيب، ص 215).

(1) الموافقات، ج 2، ص 3.

(2) المصدر السابق، نفس المكان.

(3) محمد أحمد خلف الله: الثقافة الإسلامية والحياة المعاصرة، ص 176.

وينتهي الشاطبي من المسلَّمة السابقة التي أعلنها، وهي أن المصلحة ثابتة باستقراء النصوص، إلى التصريح بامتناع إثباتها بالعقل وحده، وإلا وقعنا في التحسين والتقبيح العقليين [4] ، وهذا غير جائز، لأن «كون المصلحة مصلحة تُقْصَدُ بالحكم، والمفسدة مفسدة كذلك، مما يختص بالشارع، لا مجال للعقل فيه بناء على قاعدة نفي التحسين والتقبيح. فإذا كان الشارع قد شرع الحكم لمصلحة ما، فهو الواضع لها مصلحة»[5].

وقد افترض الشاطبي اعتراضاً على هذا الأصل الذي قرره، مؤداه:

ما العمل فيما يراه العقل مصلحة، ولمن ينصَّ الشارع عليها؟

الحل عند الشاطبي هو أنه يجب عرض تلك المصلحة التي اهتدى إليها العقل على أصول الشرع ومقاصده فإنْ وافقتها اعْتُبِرَتْ مصالحَ شرعيةً، وإن لم توافقها وجب إلغاؤها. لأن المصالح لم تكن في الأصل مصالح إلا لأن الشارع وضعها كذلك[6].

إن هذا التحديد للمصلحة عند الشاطبي أفضى به إلى اعتبارها قاعدة مطردة لا تتبدل بتبدل الأحوال وتغيّر المعايير[7]، وهذا في الواقع ما مَيَّزَ المصلحة في الشريعة عن المصلحة في غيرها من الشرائع الوضعية فالغالب على هذا النوع من المصالح أنها متغيرة بتغير الأهواء، وأنها من باب التحسين والتقبيح بالعقل دون الشرع[8].

وعلى ضوء خصائص المصلحة وضوابطها في الشريعة الإسلامية ـ كما حددها الشاطبي ـ فسأبرز هذه الخصائص من خلال مقارنتها بخصائص المصلحة في القانون الوضعي، وذلك في حدود المجالات التالية:

---

(4) انظر الموافقات، ج 2، ص 315.

(5) المصدر السابق، نفس المكان.

(6) راجع المصدر السابق، ج 1، ص 41.

(7) زكرياء البري: أصول الفقه الإسلامي، ص 306.

(8) انظر في هذا النوع من المصالح كتاب «فلسفة اللذة والألم» لإسماعيل مظهر، ص 39.

1 ـ المجال الزمني:

إن المجال الزمني بالنسبة للمصلحة الشرعية يتعدى هذا الوجود إلى الوجود الآخر، وتبعاً لذلك فإن المصلحة الشرعية ليست مصلحة دنيوية فقط، وإنما هي مصلحة أخروية أيضاً، فهي مصلحة مطلقة تتجاوز حدود الزمان والمكان.

يعلل الشاطبي هذه الخاصية من خواص الشريعة فيقول: «إن التكاليف مشروعة لمصالح العباد، ومصالح العباد إما دنيوية، وإما أخروية. أما الأخروية فراجعة إلى مآل المكلف في الآخرة ليكون من أهل النعيم لا من أهل الجحيم. وأما الدنيوية فإن الأعمال ـ إذا تأملتها ـ مقدمات لنتائج المصالح. فإنها أسباب لمسببات هي مقصودة للشارع»[9].

فإذا قارنا هذا بالمجال الزمني للشرائع الوضعية وجدنا أن مقاصد الوضعيين في تشريعاتهم لا تتجاوز نطاق المصالح الدنيوية، ولذلك كانت المعايير المعتمدة فيها نسبية، ومتقلبة بتقلب أهواء الواضعين للشرائع والقوانين الزمنية[10].

2 ـ المجال الموضوعي:

إن المجال الموضوعي للمصلحة في الشريعة الإسلامية إنما هو الانتفاع بما أباحه الشرع على وجه الفعل، والانتفاع بما منعه على وجه الترك[11] والمباح لا يقدح في دنيا ولا دين[12]، ولكن الإباحة غير الإباحية، وتتأتى الإباحية من الإسراف في المباح والتهالك على الأهواء، مما يُخْرِجُ الإباحة

(9) الموافقات، ج 4، ص 195.
(10) البوطي: ضوابط المصلحة، ص 13، و ص 34.
(11) انظر الموافقات، ج 3، ص 217.
(12) المصدر السابق، نفس المكان.

عن القصد الشرعي فتنقلب المصالح مفاسد[13] ويفسد الطبع ويُفضي الأمرُ إلى الانصراف عن العفّة، واستثقال التوبة لِمَا تُصَابُ به النفوس من غلظة، والعقول من غفلة[14].

هكذا يصور الشاطبي المجال الموضوعي للمصلحة الشرعية، فإذا قارناه بالمجال الموضوعي للمصلحة في الشرائع الوضعية وجدناه يقاس بمعايير الإباحة غير المنضبطة «فأرباب نظريات الأخلاق، وأرباب القوانين الوضعية تعود موازينُ الخير والشر عندهم إلى القيمة المادية المحسوسة، التي بها وحدها تقوم الدنيا كلها في نظرهم»[15].

ولعل هذه النظرة قد أفضت بالحياة المعاصرة إلى ما يسمى بمجتمع الاستهلاك، الذي تُصْطَنَعُ فيه كل يوم حاجيات جديدة اصطناعاً بتأثير الإعلام التحاري الذي أصبح له نفوذ رهيب على الأفراد والمجتمعات[16].

وقد أدى إدراك الشاطبي للمجال الموضوعي على النحو الذي وقع بيانه، إلى حقيقة أخرى متصلة به هي:

«منع التخير من المذاهب، فإن السماح بذلك يؤدي في نظر الشاطبي إلى التهافت على كل مباح، والفرار من التكليف الذي ما شُرع إلا لضبط النفس، وعدم الاستسلام للهوى»[17].

ويؤدي التخير من المذاهب إلى التلاعب بالشريعة، فيجنح أكثر الناس إلى البحث عن الرخص، والتفريط في العزائم(*) مما يتناقض أصلاً مع مقصد

---

(13) الموافقات.

(14) المصدر السابق، ص 218.

(15) البوطي: ضوابط المصلحة، ص 36.

(16) عبد السلام رضوان: المتلاعبون بالعقول، ص 103.

(17) الموافقات، ج 4، ص 131.

(*) الرخصة: اسم لما شُرع متعلقاً بالعوارض، أي بما أبيح بعذر مع قيام الدليل المانع، والعزيمة =

الشريعة «فلا يصح القول بالتخيُّر على حال»[18].

ومقصد الشريعة الذي يشير إليه هو «أن يكون المكلف داخلاً تحت قانون معين من تكاليف الشرع في جميع تصرفاته اعتقاداً، وقولاً، وعملاً، فلا يكون متبعاً لهواه كالبهيمة المسيبة، حتى يرتاض بلجام الشرع»[19].

وظاهرٌ من ذا أنّ البحث عن السهولة، واليسر بالتخير من المذاهب، إنما هو تحلل من الشرع، واتباع للهوى. ومقاصدُ الشريعة إنما هي في التكليف، أي في العزائم لا في الرخص.

3 ـ المبدأ العام في اعتبار المصلحة:

الضابط الثالث من ضوابط المصلحة هو أنَّ اعتبارها إنما يعود للدين وحده. ومعنى ذلك أن المصلحة الدينية يجب أن تكون أساساً لما عداها من المصالح الأخرى. ويعلل الشاطبي هذا الأصل بأن الشارع إذا شرع حكماً لمصلحة ما «فهو الواضع لها مصلحة، وإلا فكان يمكن عقلاً أن لا تكون كذلك»[20].

من هذا المنطلق يجب إلغاء كل ما يتعارض مع المصلحة التي أسسها الدين، فإنه القاضي بمشروعيتها، أو عدم مشروعيتها، وهو الضابط لحدودها، وليست المصالح الدنيوية إلا متفرعة عن مقاصده، آتيةً من ورائه، لاحقة بآثاره[21].

= اسم لما هو أصل المشروعات، غير متعلق بالعوارض (التعريفات للجرجاني، ص 64، 86، دار الشؤون الثقافية، بغداد 1406 هـ).

(18) المصدر السابق، نفس المكان.

(19) الموافقات، ج 4، ص 131.

(20) المصدر السابق، ج 2، ص 315.

(21) البوطي: ضوابط المصلحة، ص 58، 61.

أما المبدأ العام للمصلحة في النظم الوضعية فهو ما يراه الفرد محققاً لمصلحته الخاصة، وما يراه المجتمع محققاً للمصلحة العامة. فالنظر المصلحي بالمقياس الوضعي راجع إلى مبدأ اللذة، أو المنفعة، والنظر المصلحي الديني في هذا الاعتبار يعد ثانوياً، أو منعدماً، بحيث يجب إخضاع الدين ومبادئه في المصالح والمفاسد إلى المعايير الوضعية التي يستمدونها فيما يزعمون من النظر العقلي المجرد[22]، ولذلك يقول بنتام(*):

«يجب أن يكون سير الديانة موافقاً لمقتضى المنفعة»[23].

ونتيجة لهذه النظرة بات من غير الضروري أن يكون الدين في نفسه حقاً أو باطلاً، بل المهم أن يكون في الاتجاه الذي يرسمه له المذهب الوضعي، وما يراه هذا المذهب من معايير في ضبط المصلحة أو المفسدة[24].

والواقع أن النظر الشرعي لا يبطل النظر العقلي في اعتبار المصالح والمفاسد، وإنما يضبطه بمقياس الشرع، بصورة يكون العقل معها تابعاً، والشرع متبوعاً لا العكس. وإذا كان الشرع مسايراً للفطرة فإن العقول السليمة النابعة من الفطرة التي فطر الله الناس عليها لا تتجه إلاَّ صَوْبَ المصالح الموافقة للشرع[25].

ويعلن الشاطبي بهذا الصدد أنّ البحث عن المصلحة فطرة في الناس،

---

(22) البوطي: المرجع السابق، ص 40.

(*) أرميا بنتام (1748 م ـ 1832 م) فيلسوف إنكليزي، اعتنق المذهب النفعي، وأقام عليه فلسفته الأخلاقية والقانونية، وكوّن حزباً يدعو إلى الإصلاح الدستوري على أساس مذهبه، فكان لدعوته أثر كبير في بلاده، وتم الإصلاح المنشود سنة وفاته (تاريخ الفلسفة الحديثة ليوسف كرم، ص 314، طبع دار المعارف بمصر 1949 م)

(23) بنتام: أصول الشرائع، ص 307.

(24) البوطي: المرجع السابق.

(25) انظر الموافقات، ج 2، ص 307.

والدليل على ذلك أنَّ العرب قد اهتدوا بالفطرة إلى سُنَنٍ حسنة أقرَّها الإسلام كالدية، والقسامة، والاجتماع يوم الجمعة للوعظ، والتذكير، والقراض، وغيرها، لأنها تحقق مصالح دنيوية لهم[26]، وهذا مبدأ عام يجعلنا ندرك الأسباب التي جعلت الشريعة تُقِرُّ العرف، ويُعْتَبَرُ فيها أصلاً مُحَكَّماً إذا كان يُحقق مصلحةً لا تتعارض مع أحكامها. فكشفُ الرأس مثلاً إذا كان مُسْتَقْبَحاً في بلدٍ مَا، فإنه يُعَدُّ قدحاً في الشهادة شرْعاً، بين أهل ذلك البلد. وإذا كانت العادة أن يدفع الزوج المهر قبل الدخول، ثم وقع الادّعاء عليه بعدم الدفع، فإن القول قوله بيمينه[27] «لأن أصل التشريع سببُ المصالح، والتشريعُ دائمٌ كما تقدم، فالمصالح كذلك، وهو معنى اعتباره للعادات في التشريع»[28].

4 ـ المصالح علل للأحكام:

من الضوابط الأساسية للمصلحة أنها تكون علةً للحكم بحيث يدور الحكم، وجوداً وعدماً بوجود المصلحة وعدمها، «فإنَّا وجدنا الشارع قاصداً لمصالح العباد، والأحكامُ العادية تدور معها حيثما دارت، فترى الشيءَ الواحد يُمْنَعُ في حالٍ لا تكون فيه مصلحة فإذا كانت فيه مصلحة جاز»[29].

والغريب أن الشاطبي يُعمّم هذه القاعدة على الشريعة كلها: عبادات ومعاملات، مع أن المعهود عند علماء الأصول أن العبادات لا يُلْتَفَتُ فيها إلى العلل والغايات، لكن الشاطبي يفهم أن عدم الالتفات إلى العلل والغايات في العبادة ليس معناه أنه لا مصلحة من ورائها، ولو كانت كذلك لكانتْ عَبَثاً، وأحكام الشارع منزهة عن العبث، وإنما معنى ذلك أنه ينبغي أخذ كيفيتها، وشروطها وأسبابها على النحو الذي حدّده الشارع، والتوجُّهُ بها إلى الطاعة

(26) الموافقات، نفس المكان.
(27) المصدر السابق، ص 288.
(28) المصدر السابق، نفس المكان.
(29) المصدر السابق، ج 2، ص 305.

والتسليم لله[30]، أما من حيث المصلحة فإن للعبادات مصالح عظيمة أهمها الفوز برضوان الله تعالى ونعيمه في الآخرة، وبذلك تندرج العبادات في الأصل العام لمقاصد الشريعة من جلب المصالح ودفع المفاسد[31]. ويستدل الشاطبي على ما يذهب إليه من وجود المصلحة في العبادة بقوله ﷺ: «حق العباد على الله، إذا عبدوه ولم يشركوا به شيئاً، ألاَّ يعذّبهم»[32].

وإذن فالمبدأ العام هو «أن كل حكم شرعي فيه حق للعباد، إما عاجلاً وإما آجلاً، بناءً على أن الشريعة إنما وُضعت لمصالح العباد»[33].

وهو يعني بهذه المصالح، المصالح الضرورية التي ما شُرعت الأحكام المتعلقة بالحدود والزواجر إلا للمحافظة عليها، ولإبطال المفاسد التي تنالها بالهدم[34].

أما المصالح الحاجية والتحسينية فلم ترد الزواجر من أجلها هي في نفسها، وإنما بسبب أنَّ الإخلال بها يُفضي إلى الإخلال بالمصالح الضرورية الي تُعَدُّ قطبَ الشريعة وجوهرَها كما دلّ على ذلك الاستقراء[35].

5 ـ تقديم المصلحة العامة على المصلحة الخاصة:

يَعُدّ الشاطبي هذا الأصل من ضوابط المصلحة الشرعية فيقرر أن المصالح العامة تُقَدّمُ على المصالح الخاصة كلّما كان هناك تعارض بينهما، مستدلاً على ذلك بمسائل من الفروع منها تضمينُ الصناع مع أنَّ الأصل فيهم الأمانة[36]، ومنها توسيع مسجد رسول الله ﷺ على عهد عمر مع اعتراض

---

(30) الموافقات، ص 300.
(31) المصدر السابق، نفس المكان.
(32) أخرجه مسلم.
(33) الموافقات، ج 2، ص 318.
(34) المصدر نفسه، ص 299.
(35) نفس المكان.
(36) لو لم يقع تضمينهم لادَّعَى بعضهم التلف فضاعت حقوق الناس.

بعض الناس على ذلك لما لحقه من ضرر بهدم بيته[37].

ويُدرج الشاطبي هذا الأصل في قانون شامل فيقول: «والقاعدة المقررة في موضعها أنه إذا تعارض أمر كلي وأمر جزئي، فالكلي مقدم»[38].

لماذا؟

«لأن الجزئي يقتضي مصلحة جزئية، والكلي يقتضي مصلحة كلية، ولا ينخرم نظام في العالم بانخرام المصلحة الجزئية، بخلاف ما إذا قُدِّمَ اعتبار المصلحة الجزئية، فإن المصلحة الكلية ينخرم نظام كليتها»[39].

والآن بعد أن أحطنا بتصوره للمصلحة الشرعية، وحدودها، وضوابطها، ننتقل إلى الفصل الموالي لنتبين استنباطه لما يسمى اليوم «نظرية القصد في الأفعال».

---

(37) الموافقات، ص 350.

(38) المصدر السابق، ج 1، ص 324.

(39) نفس المكان.

obeikandl.com

obeikandl.com

الفصل الرابع

نظرية القصد في الافعال وسوء استعمال الحق

ينبغي في درس القضايا المتعلقة بالفقه وأصوله التمييز بين أمور ثلاثة، هي: الواقع، وأحكام الشرع، والمثل العليا[1].

فالواقع هو ما يكون عليه الناس، وقد يكون موافقاً للشرع، أو مخالفاً، أو مزيجاً من الموافقة والمخالفة. وأحكام الشرع هي التي ينبغي أن تُبيّن وتحدّد ما يجب أن يكون عليه واقع الناس[2].

وأما المُثُل العليا فإنّها المقاصد الشرعية التي تُوجّه المجتهدين ومَنْ بأيديهم مقاليد الأمور إلى استنباط الأحكام الشرعية، وضبط النظم التي تُحقّق للناس مصالحهم، وتدفع عنهم الشرور وما ينجرّ عنها من فساد[3]. وفي هذا الإطار العام يُصبح العمل بالشريعة متوجّهاً إلى إزالة الشرور وأسبابها، بحيث لا يكون تحقيق المصالح بجلبها فحسب بل بإهدار المفاسد أيضاً، لأن الشريعة في الواقع «مبنية على الاحتياط، والأخذ بالحزم، والتحرز مما عسى أن يكون طريقاً إلى مفسدة»[4].

---

(1) المحمصاني: مقدمة في إحياء علوم الشريعة، ص 165.
(2) المرجع السابق، نفس المكان.
(3) المرجع السابق.
(4) الموافقات، ج 2، ص 364.

واعتماداً على هذا المبدأ يقرر الشاطبي أنَّ الأحكام الشرعية يجب أن تُنَفَّذَ وِفْقاً للمقاصد التي وُضعت لها، قائلاً:

«كلُّ مَن ابتغى في تكاليف الشريعة غيرَ ما شُرعت له، فقد ناقض الشريعة، وكلُّ من ناقضها فَعَمَلُهُ في المناقضة باطل»[5].

ويرى الشاطبي أنَّ الإخلال بهذا المبدأ هو الذي يسبب الضرر العام والخاص. مع أنَّ دفع الضرر بأنواعه مقصدٌ من مقاصد الشارع، الأصلُ فيه قوله ﷺ: «لا ضرَرَ ولا ضِرَارَ»[6]، كما أنَّ منع الضرر مبثوثٌ في الشريعة كلها من خلال أحكامها العامة ووقائعها الجزئية[7]، ونصّتْ آيات كثيرة على منعه منها قولُه تعالى:

﴿**ولا تُمسكوهنَّ ضِراراً لتعتدوا**﴾[8] وقولُه: ﴿**ولا تُضَارُّوهنَّ لتُضيّقوا عليهن**﴾[9] وقوله: ﴿**لا تُضَارَّ والدةٌ بولدها، ولا مولود له بولده**﴾[10].

لقد انفرد الشاطبي بتقرير هذه القاعدة من بين جميع الفقهاء المسلمين، والتي أصبحت اليوم مبدأً من مبادىء القانون الوضعي، وهو ما يُعْرَفُ عند فقهاء ذلك القانون بتجاوز السلطة، أو التعسّف في استعمال الحق[11]. ثم يسوق ذلك المبدأ في كليةٍ عامة يُحصي فيها أنواع الضرر وهي: «النَّهي عن التعدّي على النفوس، والأموال والأعراض، وعن الغصب والظلم، وكل ما هو في المعنى إضْرار أو ضِرَارٌ، ويدخل تحته الجناية على النفس، أو العقل أو

---

(5) الموافقات، ج 2، ص 333.
(6) أخرجه مالك في الموطأ.
(7) انظر الموافقات، ج 3، ص 16.
(8) سورة البقرة، الآية: 231.
(9) سورة الطلاق، الآية: 6.
(10) سورة البقرة، الآية: 233.
(11) راجع النظرية العامة للموجبات والعقود، ج 1، ص 50.

النسل، أو المال، فهو معنى في غاية العموم في الشريعة لا مِرَاءَ فيه ولا شك»[12].

ومن هنا فإن الأفعال لا تُعْتَبَر في نفسها، وإنما يقع النظر إليها بحسب ما تَؤُولُ إليْه، فالفعل «يُعْتَبَرُ شَرْعاً بما يكون عنه من المصالح أو المفاسد»[13].

بل إن درجة المنافع والمضار تقاس بهذا المقياس الثابت، إذْ ليست العبرة بالفعل نفسه، وإنما بالنتيجة التي يحققها، هل هي منفعة أو مضرة؟ وما هي قيمة تلك المنفعة؟ وما هي الخسارة الناتجة عن تلك المضرة؟ ومن هذا المنطق كان من المصالح الناتجة عن الأفعال ما سماه الشرع رُكناً، وكان منها ما سماه مندوباً إليه، بحسب درجة تلك المصالح في الأهمية. وكان من المفاسد ما سمّاه كبائر، ومنها ما سماه صغائر بحسب درجة الضرر، أو الفساد الناتج عن الفعل[14].

بهذا المقياس الشرعي الذي يذكر الشاطبي أنَّهُ يستنبطه من النظر في الأفعال وأحكامها يستطيع الفقيه المجتهد أن يُميِّزَ «بين ما هو من أركان الدين وأصوله، وما هو من فروعه وفصوله»[15].

وهذا المقياس من قواعد الاجتهاد يتمكَّن به المجتهد أيضاً من أين يُميِّز درجة الأفعال في نفسها، وأحكام الشارع المتعلقة بها على وجه الأمر أو النهي بحيث «يُعْرَفُ ما هو من الذنوب كبائِر، وما هو منها صغائر. فما عظّمه الشرع في المأمورات فهو من أصول الدين، وما جعله دون ذلك فهو من فروعه وتكميلاته. وما عَظَّمَ أمره في المنهيات فهو من الكبائر، وما كان دون ذلك فهو من الصغائر، وذلك على مقدار المصلحة والمفسدة»[16].

---

(12) الموافقات، ج 3، ص 17.
(13) الموافقات، ج 1، ص 213.
(14) المصدر السابق، ج 1، ص 213.
(15) المصدر السابق، نفس المكان.
(16) نفس المكان.

وبناءً على هذه القاعدة القائمة على النظر في مقاصد الشريعة يُؤسس الشاطبي نظريته في الإذن الشرعي، المسمّاة اليوم بنظرية «استعمال الحق» وما يتصل بها من قضية تجاوز الإذن الشرعي المسماة بالتعسف في استعمال الحق.

وقد بحثها الشاطبي بكيفية رآها بعض الدارسين المعاصرين، للشريعة الإسلامية والقوانين الوضعية بأسلوب الفقه المقارن، أنَّه فاق فيها جميع الذين تناولوها من علماء القانون الغربيين[17].

وحاصل هذه النظرية أنَّ الفعل إذا كان جائزاً شرعاً فإنه لا يلزم من جوازه أن يكتسب صاحبُه الحقَّ في تنفيذه، بل لا بدَّ من النظر إلى نتائجه، فإنْ كان لا يَنْتُجُ عنه إضرار بالغير، بقي جائزاً على أصله من الإذن الشرعي، «ولا حاجة إلى الاستدلال عليه، لثبوت الدليل على الإذن ابتداءً»[18].

فإنْ كان ينتج عن الفعل المأذون فيه ضرر، فإنه يقع النظر هنا إلى قصد الفاعل. فإنْ كان قَصْدُهُ من استعمال الحق المأذون له فيه شرعاً، الإضرارَ، فلا إذن، ويصبح الفعل محظوراً، تبعاً لقاعدة منع الضرر، الواردة بقوله ﷺ: «لا ضررَ ولا ضِرَار»[19]، وتبعاً أيضاً لقاعدة «مراعاة القصد في الأفعال» الوارد بها قوله ﷺ: «إنما الأعمال بالنيات... الحديث»[20]. وإن لم يكن قصده الإضرار، لا بنفسه، ولا بالغير وإنما قصده جلب مصلحة لنفسه، أُذِنَ له إذا كانت تلك المصلحة خاليةً من المفسدة، ومن الضرر العام والخاص، لأن الشارع لا يأْذن في ضرر أو فساد[21].

---

(17) المحمصاني: فلسفة التشريع في الإسلام، ص 293.
(18) الموافقات، ج 2، ص 349.
(19) تقدم تخريجه، انظر صفحة 163.
(20) أخرجه البخاري ومسلم.
(21) انظر الموافقات، ج 2، ص 349.

إن المتأمّل يرى أن هذه النظرية هي المعبّرة بحقٍّ عن روح الشريعة الإسلامية التي تتوخّى دائماً الرفقَ، والإنصاف، وتحريمَ الضرر، وتطهير النوايا والأعمال من المفاسد، كما «أنّها هي بعينها النظرية الحديثة لسوءِ استعمال الحق ـ إنْ لم تكن أرقى منها من حيث دِقّة التفصيل والتعليل ـ ولا سيما إذا نُظِرَ إليها بالقياس إلى العصر الذي كُتبتْ فيه»[22].

ويُنبِّهُ صاحبها نفسُهُ على أنه أقامها على المقصد الكلي للشريعة الذي ينحصر في تحقُّق المصالح، وإبطال المفاسد والأضرار «فالتَّكليف كله إما لدرء مفسدة، وإما لجلب مصلحة، أو لهما معاً»[23].

وتبعاً لهذا الأصل العام فإن الأسباب وُضعت «لتحصيل مسبَّباتها، وهي المصالح المجتلَبة، أو المفاسد المستدفَعة»[24]، وترتيباً على هذا المعنى فإن الأسباب المشروعة لا تكون أسباباً للمفاسد مطلقاً، وإن الأسباب المحظورة لا تكون أسباباً للمصالح بإطلاق أيضاً[25].

ويتوقّع الشاطبي اعتراضاً على هذا الأصل الذي يؤسسه، حاصلُه أنه قد تَحْدُثُ عن الأسباب المشروعة مفاسد، مثل الجهاد الذي ينتج عنه سفك الدماء، وأضرار أخرى كثيرة. وعكس ذلك أنه قد تنتج عن الأسباب الممنوعة مصالح ومنافع، كالأرض المغصوبة التي يستثمرها الغاصب ويُصلحها فيكون نفعها أكثر مما كانت عليه بيد مالكها الشرعي[26].

يرد الشاطبي على هذا الاعتراض بأنه موهوم، وأن الأصل الذي قرره باقٍ على صحته، فالجهاد شُرِعَ لمصالح عظيمة هي إعلاء كلمة الله، وما

---

(22) المحمصاني: النظرية العامة للموجبات والعقود، ج 1، ص 53.
(23) الموافقات، ج 1، ص 199.
(24) المصدر السابق، ص 243.
(25) المصدر السابق، ص 237، وراجع أيضاً، ص 241.
(26) المصدر السابق، ص 239.

يترتب عن إعلائها من زوال كلمة الكفر، والطغيان والفساد. وأما المفاسد التي تصحبه فليست ناتجة عنه، وإنما هي ناتجة عن أسباب أخرى كعِناد الكفار، وإصرارهم على الشرك، والظلم والفساد، والذّود عنها بالسيوف[27].

وكذلك الشأن في الأرض المغصوبة، فإن صلاحها ونفعها لا يعودان إلى الغصب الممنوع، وإنما يعودان إلى الجهد الذي بذله الغاصب في خدمتها، وذلك الجهد لا يبرر الغصب، ولا يجعله مشروعاً[28] ومن ثمة فإن المصلحة دائماً مصلحة، والمفسدة دائماً مفسدة. فمقاصد الشريعة في المصالح والمفاسد تتصف بالثبات. وثباتُها هذا يأتي من أنها تهدف إلى حفظ نظام العالم وبقائه ببقاء الوجود الإنساني في حالة انتظام وصلاح دائمَيْن[29]، ولا يمكن أن يتحقَّق ذلك لو كانت الشريعة مبنية على قواعد واهية، أو غير مستقرة[30].

نعم، قد تحدث على صعيد الواقع الفعلي مصالح تشوبها مكدِّرات، يراها بعض الناس مضارّ أو مفاسد، مثل الإيمان الذي هو أعلى المصالح في الدين، فإنه يخالطه قهر النفس وحرمانها من لذاتها[31] وقد تحدث مفاسد تخالطها لذات ومنافع مثل الكفر الذي هو أعلى المفاسد، فإنه تصحبه حرية النفس واستمتاعها بشهواتها[32]، غير أنه ينبغي التذكير هنا بأصل من أصول الشرع هو أنّ أوامر الشريعة تتعلّق بالمصالح الحقيقية التي في الشيء، ولا تلتفت إلى ما ينتج عن ذلك مما يلوح أنه مضرة. كما أن نواهيها تنظر إلى ما في الشيء من فساد أصلي يربو على ما فيه من مصلحة موهومة[33].

---

(27) انظر الموافقات، ج 1، ص 239.
(28) المصدر السابق، ج 1، ص 240، 241.
(29) المصدر السابق، ج 2، ص 37.
(30) المصدر السابق، ج 2، ص 37.
(31) المصدر السابق، ص 25.
(32) المصدر السابق، نفس المكان.
(33) المصدر السابق، نفس المكان.

وتأسيساً على هذا الأصل فإنه يجب جلب المصلحة إذا كانت عظيمة وكان ما يصحبها من ضرر قليلاً لا يظهر له اعتبار إذا ما قورن بتلك المصلحة.

وأنه يجب درء المفسدة إذا كانت أعظمَ من المصلحة أو مساويةً لها[34].

وإذن فمقياس النظر الشرعي، تحكيم الغالب منهما. ويضرب لذلك أمثلة بالشهادة، فإنه يُقْضَى بها في الدماء والأموال وغيرها، مع جواز أن يشهد الشهود زوراً، وتقع منهم غفلة، أو خطأ[35].

إنه لو وقع إحجام عن القضاء بالشهادة لهذه المفاسد والأضرار المتوقعة التي تنتج عنها أو تصحبها لضاعت مصالح الناس وحقوقهم، ولحدث من الضرر والفساد أعظم من تلك التي وقع الخوف منها[36].

غير أنه إذا كان النظر يتعلق بمصالح الآخرة، فإن المصالح الأخروية مقدمة بإطلاق على المصالح الدنيوية «إذْ لا يصح اعتبار مصلحة دنيوية تخل بمصالح الآخرة، فمعلوم أن ما يخل بمصالح الآخرة غير موافق لمقصود الشارع، فكان باطلاً»[37].

وبعد أن تبينا كيف أن الشاطبي يدخل في الاعتبار قَصْدَ صاحب الحق في الاستمتاع بحقه، فإننا ننتقل معه إلى الفصل الموالي الذي خصصه لبيان النوايا، وصلتها بالمقاصد الشرعية من جهة، وأفعال المكلفين من جهة ثانية، متتبعاً ما جاء به من جديد في هذا الصدد، متوخياً النظر في النصوص من خلال كتاب الموافقات، غير مقتصر على الجزء الذي خصصه للمقاصد.

---

(34) الموافقات، ج 1، ص 174.
(35) المصدر السابق، ج 2، ص 358.
(36) المصدر السابق، ص 359.
(37) المصدر السابق، ص 387.

obeikandl.com

الفصل الخامس

النوايا بين الأحكام والمقاصد

إن المقارنة بين عمل الشاطبي في المقاصد وعمل من سبقوه تنتهي بنا إلى أنه لم يكتف برصد المقاصد والتعرّف عليها وحصرها من خلال النصوص، ولكنه كشف عن صلتها وصلة الأحكام التي هي وسائل لتحقيقها بنوايا المكلفين، فجعل نية المكلف أهمّ من العمل الذي يقوم به. بل إن العمل الواحد قد يكون خيراً وقد يكون شراً بحسب القصد، فالقصدُ هو لُبّ الأعمال، حتى إن العمل لا يتعلق به حكم إلّا بحسب القصد الذي كان باعثاً عليه، يقول الشاطبي في هذه المعاني التي كان يبينها:

«ويكفيك منها أنّ المقاصد[1] تفرق بين ما هو عادة وما هو عبادة، وفي العبادات بين ما هو واجب وما هو غير واجب، وفي العادات بين الواجب والمندوب، والمباح والمكروه، والمحرم، والصحيح، والفاسد، وغير ذلك من الأحكام»[2].

هذا ما يتصل بالأحكام من النوايا، وأما ما يتصل منها بالأفعال التي تتعلق بها تلك الأحكام فإنه يقول فيها:

---

(1) يعني بالمقاصد هنا، النوايا.

(2) الموافقات، ج 2، ص 324.

«والعمل الواحد يُقْصَدُ بـه أمر فيكـون عبادة، ويُقْصَـدُ به شيء آخـر فلا يكون كذلك. بل يقصد به شيء فيكون إبماناً، ويُقْصَدُ به شيء آخر فيكـون كفـراً كالسجـود لله أو للصنم. وأيضاً فـالعمل إذا تعلّق بـه القصد، تعلّقت بـه الأحكام التكليفية، وإذا عُرِّيَ عن القصد لم يتعلق بـه شيء منها كفعـل النائم والغافل والمجنون»[3].

إن القصد إذن هو محل التمييز بين ما هو عادة، وما هـو عبادة، ومـا هو دنيـوي وما هـو أخروي، بـل إنه هـو الذي يحـدد طبيعة الفعـل، فقـد يجعـل الأعمـال العاديـة عبادات. وبيـان ذلك أن المكلف حين يتـوجه بـأعمالـه لله، تصبح عبادات، وعندئذ تَمَّحِي الفروق بين ما هو عادة، وما هو عبادة، ويصبح الكـلّ عبادةً وبـذلك يُهيمن الاتجـاه الروحي على العمـل الإنسـاني كله. وإذا تحول القصد إلى الدنيا، فإن العبادة نفسهـا تصبح عمـلاً آثماً، كمـا إذا قُصِدَ بها الرياء، أو الحصول على منافع دنيوية[4].

ولقـد تَنَبَّـهَ إلى هـذا المعنى من الجمـع بين الـدنيـا والآخـرة في النـظر الإسلامي أحدُ المفكـرين الغربيين فقـال: «فلكلِّ عمـلٍ يَمْنَحُ الإسـلام معناه كلَّه بعدم الفصل بين عالم دنيوي، وعالم روحي»[5].

فالعمل لا يكون صحيحاً حسب المنهج الإسلامي، كمـا يرى الشـاطبي إلا إذا وقـع التّوجُّـه به كله إلى الله سـواء كان دنيـوياً، أو أخـروياً[6]، وبـذلك تمتزج الغايات، وتتم الوحدة بين الأفعال والمقاصد[7].

ثم يمضي الشـاطبي في تعمُّق الصلة بين النوايـا والمقاصـد الشـرعيـة،

---

(3) الموافقات، ج 2، ص 324.
(4) انظر المصدر السابق، ص 398.
(5) روجي قارودي: نداء إلى الأحياء، ص 215.
(6) انظر الموافقات، ج 2، ص 317.
(7) قارن هذا بما جاء في «قواعد الأحكام» لعز الدين بن عبد السلام، ج 2، ص 69.

فيذكر أن كلاً من العبادات والعادات لها مقاصد أصلية ومقاصد تابعة[8].

فالمقاصد الأصلية للصلاة مثلاً إنما هي التوجّه إلى الله تعالى بالشكر، ونيل رضاه وثوابه في الآخرة، والمقاصد التابعة كحفظ المال والدم، ونيل احترام الناس، والاستراحة إليها[9].

ولكن الذي يميز بين العبادات والمعاملات هو أنه إذا اتجه المكلف في العبادات إلى المقاصد التابعة بطلت عبادته، وكان ذلك منه رياءً، وصنيعَ أهلِ الزندقة والنفاق، ذلك أن المقاصد التابعة في العبادات ينبغي أن تحصل عرضاً، ولا يجوز أن يتوجه إليها المكلف بالقصد[10].

أما في المعاملات فإنه يجوز للمكلف أنْ يتّجه بالقصد، لكن يجب أن يكون قصده موافقاً لقصد الشارع فيجوز للناكح مثلاً أن يقصد الاستمتاع بالزوجة، لكن لا يجوز له أن يقرن هذا القصد بقصد يخالف قصد الشارع فيعمد إلى نكاح المتعة، وإنما ينبغي أن يكون نكاحه على سبيل المواصلة والمساكنة وذلك هو قصد الشارع حتى يفضي النكاح إلى ثمرته وهي تعمير الكون[11].

وفي هذا المجال يحاول الشاطبي أن يمدنا بمقياس لمعرفة ما يجوز القصد إليه من المقاصد التابعة فيذكر أن ما كان من التوابع غير قادح في الإخلاص وغيرَ مُفسد للعمل بتوجيهه الوجهةَ التي لا تصح شرعاً، «فهو المقصود التبعي السائغ، وما لا، فلا»[12].

غير أن الأعمال كلها سواء كانت عادات أو عبادات لا يكون لها اعتبار

---

(8) انظر الموافقات، ج 2، ص 398.
(9) المصدر السابق.
(10) المصدر السابق.
(11) المصدر السابق، ج 2، ص 398.
(12) المصدر السابق، ص 407.

شرعي، ولا توصف بالأوصاف الحُكمية كالوجوب والندب، والإباحة، وغيرها، إلا متى صدرت عن وعي وتمييز، وصحبتها حرية الاختيار، ويستند الشاطبي في تقرير هذا الأصل إلى حديثين هما قوله ﷺ:

«رُفِعَ عن أمتي الخطأ والنسيان، وما آستكرهوا عليه»[13].

وقوله:

«رُفِع القلم عن ثلاثة: عن النائم حتى يستيقظ، وعن المُبْتَلَى حتى يبرأ، وعن الصبي حتى يكبر»[14].

فإذا انعدم القصد لانعدام سببيْه وهما العقل والاختيار فإن الفعل يصبح كالمعدوم، لا يتعلق به الحكم[15].

وإذا كانت أحكام التكليف[16] هادفة إلى تحقيق المصالح ودرء المفاسد، فإن أحكام الوضع[17] لها نفس الغاية باعتبارها في الجملة أسباباً مقصودة من الشارع في تحقيق مسبباتها[18]، ولذلك لا يجوز للمكلف أنْ يأتي بالسبب على وجهٍ يخالف مقصد الشارع، كأن يريد من البيع مجرد الربح ولو بالغش والغرر، أو يريد بالنكاح متعة مؤقتة[19].

وكذلك الشرط. فمن اشترط شرطاً لا يتفق مع قصد الشارع كان شرطه باطلاً، مثل أن يشترط الناكح ألَّا ينفق على الزوجة، أو يشترط البائع على المشتري ألا ينتفع من المبيع[20] إنه لا يكفي أن تكون أعمال المكلفين مطابقة

---

(13) أخرجه ابن ماجه من حديث ابن عباس.
(14) أخرجه النسائي وأحمد عن عائشة رضي الله عنها.
(15) انظر الموافقات، ج 1، ص 149.
(16) أحكام التكليف خمسة هي: الوجوب، والندب، والتحريم، والكراهة، والإباحة.
(17) أحكام الوضع خمسة هي: السبب، والشرط، والمانع، والصحة، والبطلان.
(18) المصدر السابق، ص 248.
(19) المصدر نفسه.
(20) نفس المكان.

لأحكام الشرع من حيث الظاهر فقط، بل لا بد أن يهدفوا بها إلى المقاصد التي وضعها الشارع لها[21].

ولكن لو حدث أنْ أتى المكلف بالعمل صحيحاً من حيث الظاهر، فاسداً من حيث الباطن، بأن كان قصده مخالفاً لقصد الشارع، فما الحل؟

يذهب أكثر الفقهاء إلى أنَّ العمل باطل، والقصد باطل كذلك. ولكن الشاطبي يذهب مذهب الذين يفرقون في الأعمال بين أن تكون عبادات، وبين أن تكون معاملات.

فإذا كانت الأعمال من قبيل العبادات «كإظهار كلمة التوحيد لإحراز الدم لا لِلإقْرار للحق الواحد بالوحدانية، والصلاة لِيُنْظَرَ إليه بعين الصلاح، والذبح لغير الله. . .»[22] فإنّ العمل باطل والقصد باطل.

وأما إذا كان العمل من قبيل المعاملات وجاء به العبد على ظاهر الشرع فقط، فإن العمل صحيح والقصد باطل، لأن الأعمال أو العقود التي يقع إبرامها على الوجه الذي يقتضيه الشرع من توفر الأركان والشروط، وانتفاء الموانع، تتحقق مقاصد الشارع منها، ولا عبرة بعد ذلك بقصد المكلف أكان مخالفاً أم موافقاً لانعدام أثره في قصد الشارع[23].

فإذا كان لقصد المكلف تأثير على قصد الشارع بحيث يُحوّل العمل عما وُجه إليه من قصد شرعي، بطل ذلك العمل لفساد قصد المكلف، حتى لو كان العمل من قبيل أعمال المعاملات كالتحيل على الشرع، إذ ليس التحيل في حقيقة الأمر إلا أن يأتي المكلَّف بالعمل موافقاً للشريعة من حيث ظاهره، مخالفاً لها من حيث غايته. فهو لم يأت به ليحقق قصد الشارع، وإنما لِيُحقِّقَ

---

(21) انظر الموافقات، ج 2، ص 331.

(22) المصدر السابق، ص 335.

(23) المصدر السابق، ج 1، ص 244، 245.

قصده المخالف لقصد الشارع كأن ينكح المرأة ليُحلها لمطلقها ثلاثاً، أو يهب ماله عند حلول الحول ليتخلص من دفع الزكاة، أو يُحدث سفراً في رمضان ليَحِلَّ له الفطر، إلى غير ذلك من الأعمال التي تعود في الأصل إلى تحريف الكلم عن مواضعه[24].

من هذا كله نتبين فكرة أساسية كان الشاطبي يُحَكِّمُها في ضبط هذه القواعد الأصولية المتعلقة بالمقاصد والأحكام وصلتها بنية المكلف، وترجع هذه القواعد إلى أصلٍ واحد هو أن المقاصد الشرعية هي التي تحدد مصير الأفعال التي يقوم بها المكلف، سواء كانت من قبيل العبادات أو المعاملات، ومعنى هذا أنَّ كل عمل أُريد به من الغايات غير ما وضعه الشارع له فهو باطل لأن «هذا العمل يُصَيِّرُ ما انعقد سبباً لحكمٍ شرعي ـ جلباً لمصلحة أو دفعاً لمفسدة ـ عبثاً لا حكمة من ورائه، ولا منفعة فيه، وهذا مناقض لما ثبت في قاعدة المصالح وأنها معتبرة في الأحكام»[25].

ثم إن القاعدة المتعارف عليها في أصول الفقه هي أن العادات مشمولة للمعاني، فهي معللة بالمصالح، وأنّ العبادات غير معقولة المعنى، فلا حاجة للعقل بالبحث عن غاياتها، لكن هناك جانب من العادات تُلْحَق بالعبادات، وذلك إذا توجّه المكلَّف إلى القيام بها دون البحث عن المصالح التي تحققها تلك العادات، وإنما يقوم بها لمجرد الطاعة فحسب «لأن المكلف إذا فهم مراد الشارع من قيام أحوال الدنيا، وأخذ في العمل على مقتضى ما فهم، فهو إنما يعمل من حيث طُلب منه العمل، ويترك إذا طُلب منه الترك»[26].

ومن هذا الجانب لا يبحث المكلف عن علة الحكم ولا عن حظه من المنفعة التي يحققها الفعل المشروع، وإنما يقوم به لأنه كُلِّفَ بذلك لا غير.

---

(24) الموافقات، ج 2، ص 335، 378.

(25) المصدر السابق، ج 1، ص 278.

(26) المصدر السابق، ج 2، ص 202.

فتتّجِدُ عنده الأعمال وتصبح كلها من قبيل العبادات.

يرى الشاطبي أن هذا الاتجاه هو الدين الحق، فالإيمان الصادق هو الذي تُلْغَى معه الحظوظ كلها، ويأتي المكلف بالأعمال قصد الطاعة فحسب، تاركاً حظوظه جميعها لله بحيث «يقصد مجردَ امتثال الأمر، فَهِمَ قصد المصلحة أوْ لم يفهم، فهذا أكمل وأسلم»[27].

ثم يأخذ في بيان: لماذا كان هذا الاتجاه أكمل وأسلم؟ فيقول:

«أما كونه أكمل، فلأنّه نَصَبَ نفسه عبداً مؤتَمَراً، ومملوكاً مُلبّياً، إذْ لم يعتبر إلاَّ مجرد الأمر. وأيضاً فإنه لمّا امتثل الأمرَ فقد وَكَّلَ العلم بالمصلحة إلى العالم بها جملةً وتفصيلاً، ولم يكن ليُقْصِرَ العمل على بعض المصالح دون بعض، وقد علم الله تعالى كلَّ مصلحة تنشأ عن هذا العمل، فصار مُؤْتَمَراً في تلبيته التي لم يُقيّدْها ببعض المصالح دون بعض»[28].

هذه إذن ناحية الكمال في العمل الذي يقوم به المكلف على النحو الذي حدده الشاطبي، وأما ناحية السلامة فيه فإنه يصوّرها على النحو التالي:

«وأما كونه أسلم فلأنّ العامل بالامتثال، عامل بمقتضى العبودية، واقف على مركز الخدمة، فإنْ عَرَضَ له قصدٌ غيرُ الله، رَدَّهُ قَصْدُ التعبد، بل لا يدخل عليه في الأكثر إذا عمل على أنه عبد مملوك، لا يملك شيئاً، ولا يقدر على شيء. بخلاف ما إذا عمل على جلب المصالح فإنه قد عَدَّ نفسه هنالك واسطة بين العباد ومصالحهم، وإن كان واسطة لنفسه أيضاً، فربما داخله شيء من اعتقاد المشاركة فتقوم لذلك نفسه. وأيضاً فإن حظه هنا مَمْحُوٌّ من جهته بمقتضى وقوفه تحت الأمر والنهي. والعملُ على الحظوظ طريق إلى دخول الدواخل، والعملُ على إسقاطها طريق إلى البراءة منها»[29].

---

(27) الموافقات، ج 2، ص 374.

(28) المصدر السابق.

(29) المصدر السابق، ج 2، ص 375.

هكذا ينتهي الشاطبي في تعمُّقه للعلاقة بين النوايا والأعمال التكليفية إلى نظرة صوفية تلغي المصلحة تماماً، تلك المصلحة التي أقام عليها صرح بحثه في المقاصد الشرعية كلها. ولسنا ندري أناقَضَ نفسه، أم كان يريد أن ينتهي إلى هذه النتيجة، أو هذه النظرة التعبدية الخالصة، متخذاً النظر المصلحي مطية للبحث؟

مهما يبدو من غموض نواياه، فإنه يلوح للمتأمل كأنه يُسوِّغُ الموقفيْن معاً في الأحوال العادية للحياة الإنسانية، ولكن هذه الشفافية الروحية تُعَدُّ غاية لا ينتهي إليها إلّا الصفوة الذين بلغوا في إخلاص الدين لله درجة رفعتهم عن كل اعتبار مصلحي يتعلق بالدنيا.

obeikandl.com

الفصل السادس

المقاصد والعقل

يطرح الشاطبي في هذا الموضوع عدة قضايا أمكن تتبعها من خلال الأجزاء الأربعة لكتاب الموافقات، وحصرها في ما يلي من المسائل:

1 ـ قضية العقل والنقل:

نحن نعلم أن هذه القضية أثارها في الإسلام المتكلمون وبعض الفلاسفة على المستوى النظري أولاً، ثم على المستوى العملي بعد ذلك، وطُرحت هذه القضية بالصيغة التالية: أيُّهما يُقَدَّمُ عند التعارض؟ هل العقل أم النص؟

وجاء ابن رشد الحفيد فيها بمذهب التأويل الذي رآه ملاذاً للخروج بحل من هذه المشكلة. وحاصل ما جاء به أن الحكم لا يخلو حاله من أمريْن، إما أن يكون مسكوتاً عنه أو مُصَرَّحاً به، فإن كان مسكوتاً عنه، فالمجال للعقل، يستنبط ذلك الحكم بما يتفق مع قصد الشارع[1] وإنْ كان مصرَّحاً به فإننا نكون أمام أمرين: إما أن يكون النص موافقاً للعقل، أو

(1) انظر فصل المقال، ص 19.

مخالفاً له. فإن كان موافقاً فلا إشكال، لأن النص والعقل أصبحا ناطقيْن بحقيقة واحدة[2].

وأما إذا خالف النص العقل، فهنا يجب عنده تقديم العقل على النص، وتأويل ذلك النص المعارض للعقل بحسب ما يقتضيه العقل، مُحْتَجًّا لِمَا يذهب إليه بأنّ أحكام العقل واضحة، لا تقبل التأويل، بينما الذي يداخله الاحتمال إنما هو النص[3].

أما الشاطبي فإنه يذهب عكس ما ذهب إليه ابن رشد فيرى وجوب تقديم النص على العقل مطلقاً، ويقول في ذلك:

«يتقدم النقل متبوعاً، ويتأخر العقل فيكون تابعاً فلا يسرح العقل في مجال النظر إلا بقدر ما يُسرِّحه النقل»[4].

يعلل الشاطبي هذا الاتجاه بتعليل لا يقلّ قوةً عن دليل خصمه ابن رشد فيذكر أنه «لو جاز للعقل تَخَطِّي مأخذ النقل، لم يكن للحد الذي حده النقلُ فائدة، لأن الغرض أنه حَدَّ له حدًّا فإذا جاز تعدّيه، صار الحدُّ غيرَ مفيدٍ، وذلك في الشريعة باطل، فما أدى إليه مثلُه»[5].

إنه ينطلق في هذا الرأي من قاعدة أساسية من قواعد علم المقاصد وهي أنّ جلب المصالح ودرء المفاسد لا يكونان بالعقل، بل بالوحي[6].

فالعقلُ يجب أن يكون تابعاً للوحي في كل ما يتصل بالدين عقيدةً وشريعةً وسلوكاً، والقولُ بجواز استقلاله في ذلك عن الوحي ابتداع وقع فيه الفلاسفة[7].

---

(2) انظر فصل المقال، ص 19.
(3) المرجع السابق.
(4) الموافقات، ج 1، ص 87.
(5) المصدر السابق، ج 1، ص 88.
(6) المصدر السابق، ص 46.
(7) المصدر السابق، ص 47.

ثم يستند في فساد المذاهب التي تعتمد العقل دون الوحي، إلى الواقع والتجربة فيقرر «أنه قد عُلِمَ بالتجارب والخبرة السارية في العالم من أول الدنيا إلى اليوم أنَّ العقول غير مستقلة بمصالحها استجلاباً لها، أو مفاسدها استدفاعاً لها»[8] وَيُعلّل ذلك بعجز العقل عن إدراك المصلحة دون الوحي[9].

بل إن الأقيسة والبراهين التي يقع تركيبها لاستنباط الأحكام، أو الاستدلال على صحتها ينبغي أن تكون مقدماتها مستمدة من النصوص، وذلك في العلوم الشرعية كلها، ولا يجوز أن تكون مستنبطة من مبادىء عقلية صرفة، ذلك لأن «الأدلة العقلية إذا استُعْمِلت في هذا العلم (الشرعي) فإنما تُسْتَعْمَلُ مركبة على الأدلة السمعية، أو معينة في طريقها، أو محققة لمناطها، أو ما أشبه ذلك، لا مستقلة بالدلالة لأن النظر فيها نظر في أمرٍ شرعي، والعقلُ ليس بشارع»[10].

ولقد أخطأ بعض الدارسين المعاصرين في مجال الشريعة وعلومها حين ظن أن الشاطبي يُفسح المجال للعقل في جلب المصالح ودرء المفاسد دون تَقَيُّدٍ بالنص[11] كما اندهش آخرون من إخضاعه العقلَ إخضاعاً كاملاً للنقل، مع أنه لم يتوصل في نظره إلى استنباط علم المقاصد إلّا بفضل العقل[12]، وكان المتوقع منه أن يجعل السلطان للعقل على النقل[13]، بل إنه تطرف كما تطرف الذين سبقوه فأوجب أن تكون الأدلة الاجتهادية القائمة على مدركات عقلية كالقياس والاستحسان والمصالح المرسلة وما إليها، مؤسسة على أدلة سمعية، فما حكم الشرع بقبوله دليلاً تُبْنَى عليه الأحكام قُبِلَ، وما حكم برده

---

(8) كتاب الاعتصام، ج 1، ص 76.
(9) انظر المصدر السابق، ص 47.
(10) الموافقات، ج 1، ص 35.
(11) انظر مقدمة في إحياء علوم الشريعة، ص 66.
(12) التركي: مناظرات في أصول الشريعة الإسلامية، ص 491.
(13) المرجع السابق.

وجب إهداره[14].

وإذن فالقياس وما إليه من استصحاب، واستحسان ليست أدلة لأن العقل شهد لها بالقبول، وإنما هي أدلة لأن لها أسساً من النصوص الشرعية قامت عليها[15].

إذا كان الأمر كذلك فأيُّ دَور بقي للعقل في مجال الاجتهاد، وفي مجال علاقته بالنص؟

إن الشاطبي يجيبنا على هذا التساؤل بأن دور العقل ينحصر في التعقُّل، أي في فهم الشريعة، وفهم مقاصدها، ثم الاستنباط منها في حدود ما تقتضيه نصوصها، وليس من حظه في مجال الشريعة، الاستقلال والابتداع، وإنما حظه فيها التقيد والاتباع[16].

ولا يجوز أن يذهب الظن بهذا التحديد لدور العقل، إلى أن الشريعة منافية للعقل، أو مستعصية على الفهم، فالعقل إحدى دعائمها، ولو لم يكن الأمر كذلك لَمَا أمكن العمل بها، ولبطل التكليف، حيث يستوي في عدم إدراكها العاقل والمجنون[17].

ثم إنّه يلزم من منافاتها للعقل، أو انغلاقها على الفهم أن ينتقل الناس من اليسر إلى العسر، لأنهم قد كُلّفوا بما لا طاقة لهم به، حيث أمروا أنْ يعملوا بما لا تدركه عقولهم، فينتقض بذلك مقصد من مقاصد الشريعة، وأصلٌ من أصولها وهو مبدأ التيسير والتكليف بما يطاق[*].

ونلاحظ هنا أنّ ما كان في تصوّر ابن رشد ممكناً من تعارض العقل

---

(14) انظر الأصول العامة للفقه المقارن، ص 34.

(15) المرجع السابق.

(16) انظر الموافقات، ج 3، ص 27، 28.

(17) المصدر السابق.

(*) المصدر السابق، ج 3، ص 28.

والنقل، هو عند الشاطبي ممتنعٌ فلا تعارض بين الشريعة والعقل إذا فهمنا علاقة كلٍّ منهما بالآخر.

وإذا كان الأمر كذلك فالشريعة مُدْرَكَةٌ بالعقل عند الذين سلَّمُوا بأحكامها، والذين صدّوا عنها، إلا أن أولئك ذوو عقولٍ راجحة فانقادوا إليها.

وهؤلاء عَقَلُوا ما فيها، وعرفوا جريانها على مقتضى أفهامهم، ولكنهم صدوا عنها، لأنّ أهواءهم كانت هي الراجحة[18].

إن العقل لا يعارض الشرع عند الشاطبي، وإنما الذي يعارض الشرع هوًى لَابِسٌ لَبُوسَ العقل، فليس هناك في الواقع إلا سبيلان متضادّان: سبيل الشرع يعضده العقل، وسبيل الهوى المستتر بالعقل، ولذلك ورد القرآن الكريم بذكر هاتين الطريقين دون سواهما فقال تعالى:

﴿فإنْ لم يستجيبوا لك فاعلم أنما يتبعون أهواءهم﴾[19] فجعل تعالى الأمر دائراً بين اتباع الشريعة أو اتباع الهوى.

2 ـ دور العقل في فهم النص:

يطرح الشاطبي هنا قضية منهجية، هي قضية فهم النصوص.

إن أول خطوة في معالجة النص، لاستخراج معانيه أو ما يتضمنه من أحكام، هي أن يُسَلَّطَ عليه النظر الكلي، الشامل، بصورة تجعل منه وحدة، قطبها الموضوع أو الفكرة التي يدور حولها ذلك النص، وفي ذلك يقول:

«فالذي يكون على بال من المستمع، والمتفهم، الالتفات إلى أول الكلام وآخره بحسب القضية وما اقتضاه الحال فيها: لا ينظر في أولها دون آخرها، ولا في آخرها دون أولها، فإنّ القضية وإنْ اشتملت على جُمَلٍ،

(18) المصدر السابق.

(19) سورة القصص، الآية: 50.

فبعضها متعلّق بالبعض، لأنها قضية واحدة، نازلة في شيء واحد، فلا محيص للمتفهم عن ردّ آخر الكلام على أوله، وأوله على آخره، وإذْ ذاك يحصل مقصود الشارع في فهم المكلف»[20].

أما النظرة المجزِّئة للنص فإنها خطأ منهجي، ومن ثمة لا تمكِّن من الوصول إلى معرفة مقاصد المتكلم، وإنما يقع اعتمادها في مرحلة أولى لفهم ألفاظ النص وتراكيبه اللغوية لا غير.

فإذا وقع فهمه من حيث قواعد اللغة وتراكيب الكلام، وجب النظر إليه كوحدة موضوعية شاملة لكل أجزائه، ويُلِح الشاطبي على وجوب اتباع هذا المنهج في تفسير النصوص الشرعية فيذكر بهذا الصدد ما يلي:

«فلا يصح الاقتصار في النظر على بعض أجزاء الكلام دون بعض إلا في موطن واحد وهو النظر في فهم الظاهر بحسب اللسان العربي وما يقتضيه، لا بحسب مقصود المتكلم. فإذا صحّ له الظاهر على العربية رجع إلى نفس الكلام فعمَّا قريبٍ يبدو له المعنى المراد»[21].

وتطبيقاً لهذا المنهج فإنه يُقرر هذه القاعدة في تفسير النصوص الشرعية كلها وهي أنَّ «كل دليل شرعي ثبت في الكتاب مطلقاً، غيرَ مقيد ولم يُجْعَلْ له قانون ولا ضابط مخصوص، فهو راجع إلى معنى معقول وُكِّلَ إلى نظر المكلف. وهذا القسم أكثر ما تجده في الأمور العادية التي هي معقولة المعنى، كالعدل، والإحسان، والصبر، والشكر، في المعاملات. والظلم، والفحشاء، والمنكر، والبغي ونقض العهد، في المنهيات[22]. وكل دليل ثبت فيه مقيَّداً، غير مطلق، وجُعِلَ له قانون وضابط فهو راجع إلى معنى تعبدي، لا يهتدي إليه نظر المكلف ـ ولو وُكِّلَ إلى نظره ـ، إذ العبادات لا مجال للعقول

(20) الموافقات، ج 3، ص 413.
(21) الموافقات، ج 3، ص 413، 414.
(22) الموافقات، ج 3، ص 46.

في أصلها فضلاً عن كيفياتها»[23].

3 ـ الكليات الشرعية والكليات العقلية:

يعمد الشاطبي في هذه القضية إلى المقارنة بين الكليات الشرعية والكليات العقلية، فيقرر أن الكليات الشرعية مستنبطة من استقراء النصوص ولا يقدح في عمومها تخلف بعض جزئياتها، لأن الأمر الكلي لا يخرجه عن كونه كلياً تخلفُ بعض الجزئيات. فالمعتبر في الشريعة إنما هو الدليل وثبوت المعنى العام له، ولا عبرة بعد ذلك بالمتخلفات الجزئية[24].

وأما الكليات العقلية فإنها على العكس من الكليات الشرعية، فتخلّفُ بعض جزئياتها ينقضها. إذ القاعدة فيها هي: «أن ما ثبت للشيء عقلاً، ثبت لمثله»[25] ومن هنا فإنه لا يمكن أن تتخلف جزئيات الكلية العقلية.

والملاحظ أن الشاطبي بحث هذه القضية من زاوية ما نسميه اليوم بمناهج العلوم الطبيعية وبعض العلوم الإنسانية من جهة، ومناهج العلوم الرياضية من جهة مقابلة.

فمناهج العلوم الطبيعية وبعض العلوم الإنسانية كعلمي النفس والاجتماع تعتمد الاستقراء، وتأخذ في تعميم قوانينها بالأعم والأغلب، غيرَ ملتفتة إلى الحالات الشاذة.

وأما العلوم الرياضية فإن قوانينها لا تُؤْخَذُ بعين الاعتبار، بل لا تُعَدُّ من

---

(23) نفس المكان.

(24) مثل أنّ العقوبات مشروعة للزجر مع أننا نجد من يعاقَب ولا يزدجر. ومثل القصر والفطر في السفر، فهما مشروعان للتخفيف، مع أن المُتَرَفِّهَ لا يجد مشقة، ومع ذلك فله أنْ يقصر الصلاة وأن يفطر.

(25) الموافقات، ج 2، ص 53.

قبيل القوانين العلمية إلا متى كانت منطبقة على كافة جزئياتها انطباقاً لا يتخلف عنه من تلك الجزئيات شيء[26].

والكليات العقلية اليقينية التي يعنيها الشاطبي إنما هي تلك التي سماها ديكارت بالبديهيات وأسس عليها مناهج العلوم الرياضية، فصاحبنا أراد أن يُثبت هنا أن للشريعة منهجاً لا يمكن خلطه بالطرق العقلية المجردة.

4 ـ الوسطية ودور العقل في إدراكها وتحديدها:

إنّ السماحة واليسر كانا المقصد الأعظم للشريعة الإسلامية، يُؤْخَذُ ذلك من كثرة النصوص الواردة بهذا المعنى. والسماحة مرتبطة بالفطرة الإنسانية وهي الطبع الذي خلق الله عليه الإنسان، والفطرةُ تأبى الشدة والعنت، وتجنح إلى اليسر والرفق.

قال تعالى:

﴿ولو كنتَ فظاً غليظَ القلب لانْفضُّوا من حولك﴾[27] وكان لِمَا اتصف به الإسلام من السماحة واليسر أثَرٌ في نشره وبقائه بالأماكن التي انتشر بها[28] وبناءً على مبدأ التيسير جاء التكليف بحسب قدرة المكلف، فلا تكليف بما لا يطاق، إذْ لا يصح ذلك شرعاً وإنْ جاز عقلاً[29].

وأما إرادة المكلف فليست معتبرة في التكليف، لأنه ليس المقصود منه مجاراة الأهواء، بل المقصود حمل الإرادة على ما يقتضيه الشرع من إبطال المفاسد وإقرار المصالح وقهر الأهواء بصورة تجعل السلوك الإنساني ينحو منحى الاعتدال، والقاعدة العامة في ذلك هي أنّ الشارع «يطلب قهرَ النفس

---

(26) توفيق الطويل: أسس الفلسفة، ص 149.

(27) سورة آل عمران، الآية: 159.

(28) محمد الطاهر بن عاشور، مقاصد الشريعة الإسلامية، ص 62.

(29) ذهب الحنفية والمعتزلة إلى امتناع التكليف بما لا يطاق، عقلاً أيضاً.

عن الجنوح إلى ما لا يحل، وإرسالَها بمقدار الاعتدال فيما يحل»[30].

إنَّ الإسلام وإنْ كان سَمْحاً يسيراً إلا أنَّ المشقة ليست مستبعدة منه تماماً[31] لأنها جوهر التكليف ،كما أن اليُسرَ من مقاصد الشريعة، فإنَّ المشقة مقصودة لها أيضاً، والدليل على ذلك أن الجزاء منوط بها[32].

وهناك أمر يجب التنبُّه إليه هو أنّ المشقة لا تُخرج التكليف عن طاقة المكلَّف، وإذا حدث ما يُخرجها عن طاقته جاءت الرخص تخفِّف منها لتجعلها بذلك في حدود الاستطاعة[33] والمعتبر في هذا المعنى أن الشريعة تسير على طريق وسط لا انحراف فيه ولا ميل، ولا إفراط ولا تفريط، وذلك هو «الصراط المستقيم الذي جاءت به»[34].

إن هذه الوسطية هي روح الشريعة التي جعلتها ملائمة للفطرة، فمال إليها الطبع، وترسّخت في العوائد، وشهد لها العقل، فالتوسُّط قاسم مشترك بين الشرع، والعقل، والعادة.

ومن ثمة فإنك إذا «نظرت في كلية الشريعة فتأملْها، تجدْها حاملة على التوسط»[35].

وعنده أن الشريعة إذا خرجت عن التوسط إلى أحد الطرفين من تشديد أو تخفيف فليس ذلك عدولاً من الشريعة عن منهجها، وإنما هو موقف تواجه به المتطرف إلى أحد الطرفيْن، وفي بيان هذه الحقيقة يقول:

«فإنْ رأيت ميلاً إلى جهة طرف من الأطراف، فذلك في مقابلة واقع أو

---

(30) الموافقات، ج 2، ص 109.
(31) المصدر السابق، ص 87.
(32) المصدر السابق، ج 1، ص 329.
(33) المصدر السابق، ج 2، ص 87، 167.
(34) المصدر السابق، ج 4، ص 258.
(35) المصدر السابق، ج 2، ص 167، 168.

متوقع في الطرف الآخر. فطرفُ التشديد ـ وعامةً ما يكون في التخويف، والترهيب، والزجر ـ يُؤْتَى به في مقابلة من غلب عليه الانحلال في الدين. وطرف التخفيف ـ وعامة ما يكون في الترجية، والترغيب، والترخيص ـ يؤتى به في مقابلة من غلب عليه الحرج في التشديد. فإذا لم يكن هذا ولا ذاك، رأيت التوسط لائحاً، ومسلك الاعتدال واضحاً، وهو الأصل الذي يرجع إليه، والمعقل الذي يلجأ إليه»[36].

والدين الحق هو التزام هذه الوسطية التي لا تقوم مصلحة الخلق إلا عليها، وَيُعَدُّ الخارج عنها إلى أحد الطرفين من الشدة أو اللين خارجاً عن قصد الشارع[37].

أما كيف حقق الشارع بهذه الوسطية مصالح الخلق فإن الشاطبي يُشَبِّهُ عمله بعمل الطبيب الماهر الذي «يُعطي الغذاء ابتداءً على ما يقتضيه الاعتدال في توافق مزاج المغتذي مع مزاج الغذاء، ويُخبر من سأله عن بعض المأكولات التي يجهلها المغتذي. أهو غذاءٌ أم سُمٌّ، أم غيرُ ذلك؟. فإذا أصابته علة بانحراف بعض الأخلاط قابله في معالجته على مقتضى انحرافه في الجانب الآخر ليرجع إلى الاعتدال ـ وهو المزاج الأصلي، والصحة المطلوبة ـ وهذا غاية الرفق، وغاية الإحسان، والإنعام من الله سبحانه»[38].

ويحمله هذا التشابه الذي يبدو له بين الشارع والطبيب على أن يتوجَّهَ لمن يتصدر للفتوى باتباع هذا المنهج المعتدل، إذْ ليس المفتي إلا طبيباً يداوي النفس من الانحراف، وطبُّه لذلك هو الشرع، فليحذر أنْ يحيد بمستفتيه إلى أحد الطرفين: الشدة أو اللين «أما في طرف التشديد فإنه مهلكة، وأما في طرف الانحلال فكذلك أيضاً، لأن المستفتي إذا ذُهِبَ به

---

(36) نفس المكان.

(37) المصدر السابق، ج 4، ص 258.

(38) المصدر السابق، ج 2، ص 167.

مـذهبَ العنت والحـرج، بُغِّضَ إليـه الـدين، وأدى إلى الانقـطاع عن سلوك طريق الآخرة، وهـو مشاهـد. وأما إذا ذُهِبَ بـه مذهب الانحـلال، كان مـظنةً للمشي مع الهوى والشهوة، والشرعُ إنما جاء بالنهي عن الهوى. واتباعُ الهوى مهلك، والأدلة كثيرة»[39].

إن استقـراء النصوص الشـرعية قـد بين أن الوسـطية ميـزة الإسلام التي امتاز بها عما سواه من السبـل. كما أن التـزام هذه الـوسطيـة يشفي النفس من داء الانغلاق والتعصب، ويجعل الحق لها مطلباً[40].

وبعـد أن توجـه الشاطبي إلى المفتين أن يفتـوا الناس بمـا يـوافق قصـد الشارع من الاعتدال كما بينا، توجه إلى المقلدين أن يأخذوا من المـذاهب ما كان منها معتدلاً فقال:

«إذا ثبت أنَّ الحمل على التوسط هو قصد الشارع وهو الـذي كان عليـه السلف الصالح، فلينظر المقلد أي مذهب كان أجرى على هذا الطريق، فهـو أخلق بالاتباع، وأولى بالاعتبار»[41].

والمذاهب الشرعية لا تتفاضل عنده إلا من هـذا الوجـه، وما عـدا ذلك فإنها كلها طرق إلى الله تعالى[42].

غير أن المجتهد ينبغي ألا يفتي بالمغرق منهـا في الظاهـر، ولا المغرق منها في الأخذ بالرأي. وكذلك على المقلد أن يقلد أوسطها طريقةً، فإن ذلك «أقرب إلى تحري قصد الشارع»[43].

ثم يبين حكم العلماء على المذاهب التي تطرفت، وحادت عن الوسطية

---

(39) الموافقات، ج 4، ص 259.
(40) المصدر نفسه، ص 260.
(41) المصدر السابق، ج 4، ص 260.
(42) نفس المكان.
(43) المصدر السابق، ص 260.

فيذكر أنهم «قالوا في مذهب داود ـ لما وقف مع الظاهر مطلقاً ـ إنه بدعة حدثت بعد المائتين، وقالوا في مذهب أصحاب الرأي: لا يكاد المغرق في القياس إلا يفارق السنة. فإنْ كان رأيٌ بين هذين فهو أولى بالاتباع»[44].

5 ـ الشريعة حقائق لا أوهام:

طرح الشاطبي هذه القضية لدفع توهم قد يحصل عند الذين يطلعون على موقفه من العقل. ذلك أنّ الموقف الذي بيناه، والذي يجعل مرتبة العقل دون مرتبة النص، وأنه ينبغي أن يكون تابعاً لا متبوعاً، وأنه عند التعارض ـ على فرض وقوعه ـ يُقَدَّمُ النص على العقل، وذلك كله في المسائل الشرعية، لأن الشرع مستفاد من الشارع لا من العقل.

هذا التوهم الذي توقعه الشاطبي هو أنه قد يتوهم الذين يطّلعون على ما قرره في تلك القضية أن العقل لا اعتبارَ له، ولا مُعَوَّلَ عليه، فأخذ يدفع هذا التصوّر بطرح القضية التي نحن بصددها، فذكر أنّ أيَّ أصلٍ يُرَادُ تأسِيسُه وجَعْلُه من قواعد الشريعة، فإنه لا يكون كذلك حتى يكون موافقاً لأصولها الثابتة، ولمبادىء العقل أيضاً[45].

ثم يأتي بمثالٍ لذلك فيذكر أنَّ بعض الفقهاء أراد أنْ يُؤصِّل في الشريعة أصلاً مُؤَدَّاه. أنّ مَنْ شغله شيء في العبادة، وجب عليه الخروجُ عنه.

وتطبيقاً لهذا الأصل فإنّ مَنْ شغله مالٌ مثلاً، وداهمه التفكيرُ فيه أثناء الصلاة، وجب عليه أن يتصدَّق به، أو يَهَبَهُ[46].

قال الشاطبي: إنَّ هذا لا يصح أن يكون أصلاً شرعياً لأنه مناقض للشرع والعقل معاً. فمناقضتُهُ للشرع تأتي من الحرج الذي فيه، إذْ الشرع

---

(44) انظر الموافقات، ج 4، ص 260.
(45) المصدر السابق، ج 1، ص 99.
(46) المصدر السابق، نفس المكان.

مَبْنِيٌّ على رفع الحرج، وأيُّ حرجٍ أعظمُ من خروج المرء عن كل ما يملك لسببٍ يمكن تلافيه بوجه آخر أيسرَ، كأنْ يصرف الإنسانُ نفسَه عن الاشتغال بغير العبادة حالَ قيامه بها(*).

وأما مناقضتُه للعقل فهي أنّه لو وَجَبَ أن يخرج المرءُ عن كلّ ما يشغله أثناء العبادة، فإنه ما يلبث الناس أن يخرجوا عن أولادهم وأزواجهم وأمتعتهم، وعن كل ما يملكون في هذه الدنيا، فتُداهمهم الهموم من جوع ومرض وفاقة، وتشغلهم بدورها عن العبادة، بل تُعْجزهم عن القيام بها[47].

ويستشهد في هذا الصدد بمسألةٍ سُئِلَ عنها ابن رشد الجد. في حاكم يشهد عنده عدلان في قضية ثم يرى في منامه أنَّ النبي ﷺ ينهاه عن الحكم بهذه الشهادة. فأفتى ابن رشد ببطلان الرؤيا، ووجوب الحكم بمقتضى الشهادة، لأنّنا استفدنا وجوب الحكم بشهادة العدول من الشرع الذي تلقّيناه عن رسول الله ﷺ نفسه، ورسول الله ﷺ لا ينهى عن العمل بشرع أُمِرَ بالعمل به، ونِيطَ به تبليغُه عن الله عز وجل، ولذلك فإن كلّ «ما يَخْرُمُ قاعدة شرعية، أو حكماً شرعياً ليس بحقٍّ في نفسه، بل خيال ووهم»[48].

كما أن رسول الله ﷺ كان يعلم أيّ الخصمين مدعياً الحقَّ، وأيُّهُمَا مدعياً الباطلَ، ومع ذلك فقد كان لا يقضي بينهما إلا بالبيّنة، ويقول لهما:

«إنكم تختصمون إليّ، ولعلّ بعضكم أنْ يكون أَلْحَنَ بحجته من بعض فأحكمَ له على نحو ما أسمع منه»[49].

وإذا كانت الشريعة قد اتفقت في أصولها وأحكامها مع مقتضى العقول السليمة، فإنه لا يجوز إبطال تلك الأحكام والأصول بخوارق العادات، ولا

(*) انظر الموافقات، ج 1، ص 99.

(47) المصدر السابق، ص 103.

(48) المصدر السابق، ج 2، ص 266.

(49) أخرجه الشيخان.

بالرُّؤى والأحلام، لأنها لم تُبْنَ على ذلك وإنما بُنِيَتْ على الحقائق[50].

وبناءً على هذا الأصل فإنه «لو حَصَلَتْ مكاشفةٌ بأنَّ هذا الماء مغصوب، أو نجِس، أو أنَّ هذا الشاهد كاذبٌ، أو أنّ المال لزيْد، وقد تَحَصَّلَ بالحجة لعمرو، أو ما أشبَهَ ذلك، فلا يصحُّ له العمل على وفق ذلك، ما لَمْ يتعينْ سبب ظاهر»[51].

إنه لو وقع بناء الشريعة على الأوهام المخالفة للعقل بطبعها، لَمَا كانت لها حقائق ثابتة، وَلانْخرم نظامها، ولما تحقّقت بأحكامها للناس مصلحة، أو آندرأت عنهم بها مفسدة، «وعندئذ لاَ يُحْكَمُ بترتُّبِ ثوابٍ، ولا عقابٍ. ولا إكراهٍ، ولا إهانة. ولا حقْنِ دمٍ، ولا إهداره. ولا إنفاذ حكمٍ من حاكمٍ. وما كان هكذا، فلا يصح أن يُشْرَعَ مع فرض آعتبار المصالح»[52].

إن الشاطبي رَدَّ الاعتبار للعقل بتوضيح آرائه في هذا الأصل من أصول الشريعة، وبيَّنَ أن النظر العقلي الصحيح مُسانِدٌ للنظر الشرعي، وذكَّرَنا باتجاه محمد عبده في العصر الحديث لَمَّا أراد أن يدفع عن الإسلام تَهَجُّمَ أعدائه من أنه دين يعادي العقل، فقال:

«والذي علينا اعتقاده أنَّ الدين الإسلامي دينُ توحيدٍ في العقائد، لا دينُ تفريقٍ في القواعد: العقلُ من أشدّ أعوانه، والنقلُ من أقوى أركانه، وما سوى ذلك فنزغاتُ شياطين»[53].

---

(50) انظر المصدر السابق، نفس المكان.

(51) الموافقات، ج 2، ص 267.

(52) المصدر السابق، ص 292.

(53) رسالة التوحيد، ص 24.

الفصل السابع

المقاصد والاجتهاد

قد تبينا من البحث السابق المتعلق بالتعريف بالمقاصد أن علم المقاصد هو الذي يبيّن لنا حكمة الشارع، وغايته من وراء ما شرع لعباده ولذلك فإنّ هذا العلم في حقيقته لُب الفقه بالشريعة[1]، ومن ثمة كان أكثرَ ضرورةً للفقيه المجتهد من قواعد أصول الفقه كما يذهب إلى ذلك بعض الدارسين[2]. فالفقيه الذي يقتصر على معرفة أصول الفقه مثله «كمثل من يريد أنْ يُعلّمك صنعة النساجة فيعرض عليك بعض آلة النسيج، محلولةً مبعثرةَ الأجزاء، ولا تخفَى ضؤولة تلك الفائدة»[3]. أما علم المقاصد «فهو ـ وإنْ كان جُزءًا من وسيلة الاستنباط ـ إلا أنه في ذاته فقهٌ في الدين، وعلم بنظام الشريعة، ووقوفٌ على أسس التشريع»[4].

ولذلك كان اجتهاد الفقهاء حسب المقاصد أوفقَ، من اجتهادهم حسب قواعد الأصول[5] لأن القواعد الأصولية تعين على فهم النصوص، فكان

---

(1) صبحي المحمصاني: الدعائم الخلقية للقوانين الشرعية، ص 311.
(2) عبد الله دراز: مقدمة كتاب الموافقات، ج 1، ص 10.
(3) المرجع السابق، نفس المكان.
(4) المرجع السابق.
(5) المحمصاني، الدعائم الخلقية، ص 311.

معظمها أدوات تفسيرية، يرجع الكثير منها إلى قواعد اللغة، بخلاف المقاصد فإنها إدراك لحكمة الشارع من التشريع، وذلك هو الأليق بالاجتهاد والسبيل إلى الإصابة فيه[6]. لكن معظم الفقهاء غفلوا عن هذه الحقيقة فوجّهوا اهتمامهم إلى قواعد أصول الفقه، وأهملوا النظر في المقاصد فلم يتناولها بعضهم إلاّ عَرَضاً حين عالج القياس، وبيّن مسالك العلة فيه فتعرّض بتلك المناسبة إلى شيءٍ من المقاصد، فبين أنواع المصالح من ضرورية، وحاجية، وتحسينية[7] مع أنَّ المقاصد «كانت أولى بالعناية والتفصيل والاستقصاء والتدوين من كثير من المسائل التي جُلِبَتْ إلى الأصول من علوم أُخرى»[8].

وكانت نتيجة هذا الإهمال للعلم الذي قام عليه الاجتهاد عند الصحابة رضي الله عنهم، وعند من سار على نهجهم من التابعين وأئمة أهل السنة أنْ شاع الخلط والاضطراب في طُرُق الاجتهاد وتطفَّلَ عليه من ليس أهلاً له، وداخلته الأهواء، ويُلخّص عبد الله دراز في تقديمه لكتاب الموافقات، هذه الآفات فيقول:

«فترى فريقاً ممن يستحق وصف الأمية في الشريعة، يأخذ ببعض جزئياتها فيُهدِّم به كلياتها، حتى يصير منها إلى ما ظهر له ببادي الرأي، من غير إحاطة بمقاصد الشارع لتكون ميزاناً في يده لهذه الأدلة الجزئية. وفريقاً آخر يأخذ الأدلة الجزئية مأخذ الاستظهار على غرضه في النازلة العارضة فيحكِّمُ الهوى على الأدلة حتى تكون تبعاً لغرضه من غير إحاطة بمقاصد الشريعة، ولا رجوعٍ إليها رجوعَ الافتقار، ولا تسليمٍ بما رُوِيَ عن ثقاة السلف في فهمها، ولا بصيرةٍ بوسائل الاستنباط منها، وما ذلك إلاّ بسببِ الأهواء المتمكنة من النفوس، الحاملة على ترك الاهتداء بالدليل واطراح النُّصفة، وعدم الاعتراف بالعجز، مضافاً إلى ذلك كله الجهلُ بمقاصد

(6) المرجع السابق.
(7) دراز. مقدمة كتاب الموافقات، ج 1، ص 5.
(8) المرجع السابق، ص 6.

الشريعة، والغرورُ بتوهُّم بلوغ درجة الاجتهاد»[9].

ولكننا نجد محمد رشيد رضا ينظر نظرة أخرى لهذا الموقف السلبي الذي وقفه الفقهاء من المقاصد، ويعتذر لهم بأنهم كانوا خائفين على الشريعة من الهدم، فيذكر أنهم «فروا من تقرير هذا الأصل تقريراً صريحاً ـ مع اعتبارهم كلهم له ـ خوفاً من اتخاذ أئمة الجوْر إياه حجة لاتباع أهوائهم، وإرضاء استبدادهم في أموال الناس ودمائهم. فرأوا أن يتقوا ذلك بإرجاع جميع الأحكام إلى النصوص ولو بضرب من الأقيسة الخفية، فجعلوا مسألة المصالح المرسلة من أدق مسائل العلة في القياس»[10].

ومهما يكن من أمر فإن الشاطبي كان أول من نادى باعتماد مقاصد الشريعة في الاجتهاد، لأن فهم ما انبنت عليه تلك المقاصد من تحقيق المصالح واستبعاد المفاسد، كفيل بإدراك الأحكام المحققة لهذه الغايات العليا للشارع من وراء وضعه للتشريع[11].

بعد أن وضع نظريته هذه، أخذ يبين أسسها المنهجية العامة التي أراد أن يوضح بها كيفية الاجتهاد حسب المقاصد، ففرق بين العبادات والمعاملات.

أما العبادات فأعلن أنه ينبغي الوقوف فيها عند حدود ما شرع الشارع، وأن الخروج عما نُقِلَ عن الشارع لا يبعد أن يكون من البدع[12].

إن العبادات، وإنْ كانت مبنية في الغالب على حِكَمٍ ومعاني سامية، إلا أنه لا يجوز إبطال شيء منها أو الزيادة فيها بمقتضى الاجتهاد المحض،

---

(9) المرجع المذكور، ج 1، ص 9.

(10) تفسير المنار، ج 7، ص 197، 198.

(11) استدعاء الفقه إلى قلب العصر: فهمي هويدي، مجلة العربي عدد 342 ماي، 1987 م، ص 63، 64.

(12) كتاب الاعتصام، ج 2، ص 42.

لأن إبطال شيء منها يُعَدُّ إبطالاً للتكليف. ولأن الزيادة في شيء منها يعد زيادة في التكليف وكلاهما باطل[13] لأن الدين كمل، والعبادة هي الديانة[14] وقد قال تعالى: ﴿**اليوم أكملت لكم دينكم، وأتممت عليكم نعمتي**... الآية﴾[15].

أما المعاملات فإنها بُنيت على المعاني(*) ومن ثمة جاز فيها الاجتهاد على مقتضى النظر المصلحي. ثم إنها مسايرة لأحوال الناس في الغالب تخفيفاً عليهم من الشارع، والأحوال تتغير، فيكون إلزام الناس بحالات معينة، وعادات موقوفة عنتاً ومشقة لا ضرورة لهما، ومن ثمة لزم فيها الاجتهاد متى اقتضت الحاجة ذلك[16].

وينبه صاحبنا إلى أنّ ما يتغير من المعاملات إنما هي الأحكام الفرعية، فهي مجال الاجتهاد.

وأما كليات الشريعة من العدل، والرفق، وسلامة النفوس والأعراض والأموال، وحفظ الدين والعقل، والتي انبنت عليها تلك الأحكام الفرعية، فإنها لا تتغير. إذْ هي الأصول التي بُنِيَ عليها الدين، وبنيت عليها مصالح الدنيا، ومن ثمة فإنها باقية ما بقي الناس على هذه الأرض[17].

يثير الشاطبي بعد هذا قضية أخرى هي: أيهما ضروري للاجتهاد، هل العلم بقواعد اللغة، أم العلم بالمقاصد؟

إن وجوب العلم بقواعد اللغة بالنسبة للمجتهد هو ما أجمع عليه علماء

---

(13) كتاب الاعتصام، ج 2، ص 42.
(14) نفس المكان.
(15) سورة المائدة، الآية: 3.
(*) أي على العلل والمقاصد.
(16) المصدر السابق، ص 67.
(17) انظر الموافقات، ج 2، ص 297، 298.

الأصول قبل الشاطبي[18]، وصاحبنا وحده هو الذي رأى أن ذلك غير لازم إلا بالنسبة لمن يريد الاجتهاد من النصوص في لغتها العربية، أما من تُرجمت له تلك النصوص في لغته، فإنه يمكنه الاجتهاد ولو لم يعرف اللغة العربية وقواعدها، لأن الاجتهاد مبني في الواقع على المقاصد، والمقاصد معاني يشترك في فهمها الناس جميعاً مهما اختلفت أجناسهم، وألسنتهم، وألوانهم، ونحن نورد رأيه بنصه:

«الاجتهاد إنْ تعلق بالاستنباط من النصوص، فلا بد من اشتراط العلم بالعربية، وإنْ تعلق بالمعاني من المصالح والمفاسد مُجَرَّدةً عن اقتضاء النصوص لها، أو مُسَلَّمَةً من صاحب الاجتهاد في النصوص فلا يلزم في ذلك العلمُ بالعربية، وإنما يلزم العلم بمقاصد الشارع من الشريعة جملةً وتفصيلاً خاصةً»[19] ويُعلل رأيه الجريء هذا فيقول:

«وأما المعاني مجردةً فالعقلاء مُشْتَرِكُون في فهمها، فلا يختص بذلك لسانٌ دون غيره، فإذنْ مَنْ فَهِمَ مقاصد الشارع من وضع الأحكام، وبلغ فيها رتبة العلم بها ـ ولو كان فهمه لها من طريق الترجمة باللّسان الأعجمي ـ فلا فرق بينه وبين من فهمها من طريق اللسان العربي»[20].

إن هذا الرأي كان من جملة آرائه التي أوقعته في المحنة التي تعرضنا لوصفها عند الترجمة له، فقد صعب على علماء غرناطة أن يقبلوه، وأن يروا معه أن اللغة وقواعدها غير ضرورية للمجتهد، وأن الضروري هو المقاصد.

ولا يكتفي الشاطبي بإعلان هذا الرأي والدّفاع عنه، وإنما يذهب إلى الاستدلال عليه بالفروع الفقهية، فيذكر أنَّ النكاح لمَّا كان مقصدُ الشارع منه المواصلةَ والمودةَ على سبيل المداومة، فإن كل ما يتعارض مع هذا القصد

(18) الشوكاني: إرشاد الفحول إلى تحقيق علم الأصول، ص 251، 252.
(19) الموافقات، ج 9، ص 162.
(20) المصدر السابق، ص 163.

يُحْكَمُ ببطلانه، كنكاح المتعة، ونكاح التحليل.

فإدراك مثل هذه المقاصد لا يتوقف على لغة دون أخرى، وبناءً على هذا المعنى فإنه يجب اعتبار هذا الأصل قاعدةً عامةً في الاجتهاد وهو أن كلَّ ما وافق قصد الشارع، حُكِمَ بجوازه، وكلَّ ما خالفه حُكِمَ بمنعه[21].

ويبدو أن الشاطبي لَقِي معارضة عنيفة لهذه الآراء التي لم يقلْ بها أحد قبله، نفهم ذلك من إلحاحه في الدفاع عنها، وإيراد مختلف الحجج عليها، ثم يذكر أنّ مالكاً رضي الله عنه كان آخذاً بهذا المنحى في اعتبار المقاصد، وأنه «توسع في هذا القسم حتى قال فيه بقاعدة المصالح المرسلة، وقال فيه بالاستحسان، ونُقِل عنه أنه قال: إنه تسعة أعشار العلم»[22].

إن احتجاج الشاطبي بمالك لم يكن القصد منه في رأيي، إلا إسكات خصومه الذين ألحُّوا في الإنكار عليه، لأنه قد عُرِف عن الأندلسيين الإذعانُ التام لأقوال مالك.

ولكن ما هي المقاصد التي يعنيها الشاطبي؟ إنه يُنَبِّهُ إلى أنَّه لا يعني من مقاصد المكلَّفين وما يرونه من المصالح والمفاسد شيئاً، وإنما يعني مقاصد الشارع الذي وضع الشريعة، دون غيرها، لأنه ليس من القائلين بالتحسين والتقبيح العقليين، فالمصلحة هي ما آعتبرها الشارع كذلك، والمفسدة هي ما آعتبرها الشارع مفسدة[23]، ودور المجتهد ينحصر في فهم مراد الشارع من التشريع، ثم الاجتهاد على مقتضى ذلك المراد[24]، وبذلك يتحدَّد دور المجتهد، الذي هو في الواقع دور عظيم إذْ يكون في الناس بمنزلة الخليفة لرسول الله ﷺ، فيفهم الشريعة على وجهها من حيث مقاصدها، ويبلّغها

(21) انظر الموافقات، ج 2، ص 397.
(22) المصدر السابق، ص 307.
(23) المصدر السابق، ج 4، ص 106.
(24) المصدر السابق، ص 107.

إليهم، ويبيّنها لهم[25].

ويضع الشاطبي منهجاً للاجتهاد حسب المقاصد ينحصر في المراحل التالية:

1 ـ التماس المقصد في نفس الأمر أو النهي:

إن أول مرحلة في منهج الاجتهاد على المقاصد أن يلتمس المجتهد مقصد الشارع في صريح الأوامر والنواهي، فإذا كان الأمر يقتضي الفعل، فإنَّ فعل المأمور به هو المقصود للشارع، وإذا كان النهي يقتضي الترك، فإنّ ترك المنهي عنه هو مقصود الشارع[26].

ولا حاجة بالمجتهد أن يبحث عن قصد الشارع فيما وراء ذلك، إذْ إنَّ قصده في الأوامر والنواهي الصريحة ما طلب فعله أو طلب تركه، وهذا النوع من المقاصد يكون في كل ما هو تعبُّدي، لأن الغاية منه الامتثال بفعل المأمور به، واجتناب المنهي عنه[27].

2 ـ التماس المقصد في علة الحكم:

إذا كانت الأوامر والنواهي غير صريحة فإن المجتهد لا يلتمس فيها مقصد الشارع، وإنما يلتمسه في علة الحكم. وكيفية هذا الالتماس هو أنْ يطرح المشكل في قالب سؤال، فيتساءل: لماذا أمر الشارع بهذا الفعل؟ أو لماذا نهى عن هذا الفعل؟

فإذا توصل إلى معرفة علة الحكم كأن يعرف أنّ النكاح للتناسل، وأنَّ البيع للانتفاع بالمعقود عليه من مبيع وثمن، أمكنه أن يقيس على ذلك، إذْ

---

(25) انظر الموافقات، ج 4، ص 107.

(26) المصدر السابق، ج 2، ص 393.

(27) المصدر السابق، ص 394.

ليست العلة إلا مقصود الشارع. وإذا سمع قوله عليه الصلاة والسلام «لا يقضي القاضي وهو غضبان»[28] «نظر إلى علة منع القضاء فرآها الغضب، وحكمته تشويش الذهن عن آستيفاء الحجج بين الخصوم، فَأَلْحَقَ بالغضب الجوع، والشبع المفرطين، والوجع، وغير ذلك مما فيه تشويش الذهن»[29].

3 ـ التوقف حتى يتضح مقصود الشارع:

إذا لم يستطع المجتهد التوصل إلى مقصود الشارع، لا في الحكم نفسه، ولا في علته، فإنه ينبغي عليه أنْ يتوقَّف عند حدود المأمور به، أو المنهي عنه، لا يتجاوزه إلى غيره، إذْ يمتنع هنا كل قياسٍ أو نظرٍ مصلحي حتى يتضح مقصود الشارع، فلا يجوز تعدية الحكم إلى غير المسألة التي ورد فيها[30].

إنَّ هذا المنهج ينسبه الشاطبي إلى مالك رضي الله عنه فيقول: إن مالكاً كان يبحث عن مقصد الشارع في الحكم، فإنْ لم يجد بحث عنه في علة الحكم، فإنْ وجده قاس، أو استحسن، أو أخذ بالنظر المصلحي(*)، وإن لم يجده توقف، وحمل الأمر على معنى التعبد[31].

ولكن هل للمجتهد أن يصرخ بما أفضى إليه اجتهاده إذا كان ذلك متعارضاً مع ما أَلِفَ الناس في عصره؟ يضع الشاطبي الطريقة التالية لحل هذه المشكلة التي يقول إنها تعترض أكثر المجتهدين.

«فتنبهْ لهذا المعنى. وضابطه أنّك تعرض مسألتك على الشريعة، فإنْ صحت في ميزانها، فانظر في مآلها بالنسبة إلى حال الزمان وأهله. فإنْ لم يؤد

---

(28) أخرجه الشيخان والترمذي من حديث عبد الرحمن بن أبي بكرة رضي الله عنه.

(29) الموافقات، ج 1، ص 200.

(30) المصدر السابق، ج 2، ص 395.

(*) يعني المصالح المرسلة، فهي أصل من أصول المذهب المالكي كما هو معلوم.

(31) انظر الموافقات، ج 2، ص 396.

ذكرها إلى مفسدة، فاعرضها في ذهنك على العقل، فإن قبلها، فلك أنْ تتكلم فيها، إما على العموم، إنْ كانت مما تقبلها العقول على العموم، وإما على الخصوص، إن كانت غير لائقة بالعموم. وإنْ لم يكن لمسألتك هذا المساغ، فالسكوت عنها هو الجاري على وفق المصلحة الشرعية والعقلية»[32].

والحقيقة أننا لو آتبعنا طريقة الشاطبي هذه فعدلنا عن الإجهار بما لا يرضاه الناس، ولا تطمئن إليه أهواؤهم لفرطنا في واجب القيام بالأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، ولخرب العالم منذ زمن بعيد. والشاطبي هنا يناقض نفسه، فقد أصر على مواقفه الإصلاحية بالرغم مما ناله من أذى، ومما لحقه من سخط الناس الذين كان يدعوهم إلى غير ما ألفوا، وقد فصلنا القول في ذلك عند الكلام على حياته[33].

بقي أن نذكر حقيقة تتعلق بهذا الفصل، هي أنّ كافة الضلالات والبدع في الدين آتية عنده من الجهل بمقاصد الشريعة في الكتاب والسنة، وكان من الواجب أنَّ «من لم يعرفْ مقاصدهما، لم يحل له أنْ يتكلم فيهما، إذْ لا يصح له نظر حتى يكون عالماً بهما»[34].

بعد هذا ننتقل مع الشاطبي إلى الغايات العامة للمقاصد، فنتتبعها، ونختم بها هذا القسم من البحث بإذن الله.

---

(32) انظر الموافقات، ج 4، ص 191.
(33) راجع ما سبق، ص 18 وما بعدها.
(34) الموافقات، ج 3، ص 31.

obeikandl.com

الفصل الثامن

الغايات العامة للمقاصد

يحدد الشاطبي مجال الشريعة فيذكر أنها لا تعدو أن تكون أوامر أو نواهٍ، فهي قائمة على طرفيْن يُسمّي أحدهما طرف الإيجاب، ويسمي الآخر طرف السلب.

فطرفُ الإيجاب عنده هي الأوامر لأنها قيام بأعمال، وطرف السلب هي النواهي لأنها إبطال لأعمال الإيجاب[1].

وأوامر الشريعة تهدف عموماً إلى جلب المصالح الدنيوية، أو الأخروية أو النوعيْن معاً. أما نواهيها فالغاية منها دفع المفاسد والمضار إطلاقاً[2].

والذي ينبغي التنبيه عليه أن الأوامر مقصودة لذاتها، وأما النواهي فليست كذلك، وإنما كان ورودها تَبَعاً للأوامر، ومعنى ذلك أنها حماية لما أُمِرَ به، من الهدم[3]. فهي سلبٌ لما يُخِلّ ببناء الشريعة[4].

وإذا تأملنا الأحكام الخمسة التي تضمّنت التكليف من وجوب، وحظر،

---

(1) انظر الموافقات، ج 2، ص 8.

(2) نفس المكان.

(3) ما أُمر به، أو مقتضى الأمر إنما هو التكليف، فالأمر تكليف، والنهي حماية للتكليف.

(4) المصدر السابق.

وندب، وكراهة، وإباحة، وجدناها أحاطت بأفعال الناس كلها، فليس هناك فعل كلّي أو جزئي، إلا وهو مشمول بحكم من تلك الأحكام الخمسة[5]. لذلك فإنّ الشريعة متصفة بالعموم ونافذة على جميع البشر بمن فيهم الأنبياء عليهم الصلاة والسلام[6].

ونظام الشريعة في نفسه عجيب، فإن تلك الأحكام الشاملة هي نفسها مشمولة بالمقاصد الأصلية التي هي الضروريات الخمس، لأنّ كل حكم هادف إلى جلب مصلحة، أو دفع مفسدة لغاية المحافظة على الدين، أو النفس، أو العقل، أو النسل، أو المال. وهذه الضروريات الخمس هي دعائم وجود عالمنا الدنيوي وصلاحه، ولو آنخرمت لم يبق للجنس البشري وجود، وهي فيما بينها مترابطة ترابطاً محكماً بحيث يتوقف وجودُ بعضها على البعض الآخر «فلو عُدِمَ الدين لَعُدِمَ تَرَتُّبُ الجزاء المرتَجى، ولو عُدِمَ المكلّف[7] لَعُدِمَ مَنْ يَتَدَيَّنُ، ولو عُدِمَ العقل لارتفع التديُّن، ولو عُدِمَ النسل لم يكن في العادة بقاء، ولو عُدِمَ المال لم يبق عيش»[8].

وبناءً على ما تقرر فإنّ كلَّ ما آستهدف أصلاً من هذه الأصول الخمسة بالنقض والتوهين، إنما هو نحلة ضالة، وبدعة منكرة. ومن هنا فإن الكبائر كلها تعود في حقيقتها إلى الإخلال بتلك الكليات، وإنّ الطاعات خادمة لها، وقائمة على إحيائها[9].

والكليات الخمس متفاوتة في الرتبة، فبعضها يُقَدَّمُ على بعض، والدين أعظمها، فله المرتبة الأولى، ولذلك تُبْذَلُ في سبيل المحافظة عليه النفوس والأموال، ثم تليه النفس فيقع تقديمها على المال وغيره، وهكذا يتقرر الأمر

---

(5) انظر الموافقات، ج 2، ص 244.
(6) انظر كتاب الاعتصام، ج 2، ص 338.
(7) أي النفس.
(8) الموافقات، ج 2، ص 17.
(9) المرجع السابق، ص 299.

في بقية الضروريات[10].

نتبين من هذا أن النظر في المقاصد على هذا النحو من النظر يفتح ـ عند الشاطبي ـ للفقهاء آفاق الاجتهاد، لأن المقاصد هي المدارك الشرعية الحقة، فهي المدارك الكلية التي تحقق بها العلم وبها يُعْرَفُ ما هو طاعة، وما هو معصية، وما هو ركن، وما هو نافلة[11].

وتطبيقاً لهذا المبدأ فإنَّ الطاعة إذا كانت تُحَقِّقُ مصلحة كبرى فهي ركن، وإن كانت تُحقق مصلحة جزئية فهي نافلة. والمعصية إنْ كانت تجلب مضرة كبيرة أو مفسدة عامة فهي من الكبائر، وإنْ كانت سبباً في ضرر قليل، أو مفسدة جزئية فهي صغيرة من الصغائر التي تُمْحَى بالاستغفار[12].

وبما أنّ الشريعة تهدف بأحكامها ومقاصدها إلى جلب المصالح ودَرْء المفاسد فإنّ أساسها «الثبوتُ من غير زوال، فلذلك لا تجد فيها، بعدَ كمالها، نَسْخاً، ولا تخصيصاً لعمومها، ولا تقييداً لإطلاقها، ولا رَفْعاً لحكم من أحكامها، لا بحسب عموم المكلّفين ولا بحسب خصوص بعضهم، ولا بحسب زمان دون زمان، ولا حالٍ دون حالٍ، بل ما أُثْبِتَ سبباً، فهو سببٌ لا يرتفع، وما كان شرطاً فهو أبداً شرط، وما كان واجباً فهو واجب أبداً، أو مندوباً فمندوبٌ، وهكذا جميع الأحكام. فلا زوالَ، ولا تبدلَ، ولو فُرض بقاءُ التكليف إلى غير نهاية لكانت أحكامها كذلك»[13].

والسبب في اتصاف الشريعة بالثبات والاستقرار على النّحو الذي بيّناه هو أن مُنزِّلَهَا تبارك وتعالى أراد حمايتها من تلاعب الأهواء. ولا ينبغي أنْ يذهب الظن إلى أنَّ مسايرة الشريعة لاختلاف الأزمنة والأمكنة، وما استقرّ عند

(10) الموافقات، ج 2، ص 299.
(11) المصدر نفسه.
(12) المصدر نفسه، ج 2، ص 300.
(13) المصدر نفسه، ج 1، ص 79.

الناس من عُرفٍ، عدمُ ثباتٍ في أحكامها، فإن مسايرتها لتلك الأمور المتغيّرة إنما يكون بأحكامها الجزئية، أمّا الخطاب الشرعي من حيث الحلالُ والحرام ومن حيث جلبُ المصالح، ودفعُ المفاسد على وجه عام فإنه ثابتٌ لا يتغير[14].

وبناءً على هذه القاعدة فإنه ينبغي الرجوع في كلِّ عُرف إلى أصلٍ شرعي، فيقع عرضه عليه، فإنْ وافق ذلك العُرفُ الأصلَ الشرعيَّ، جاز إمضاؤُهُ، وإنْ لم يوافقْ، وجب نقضُهُ بحيث يبقى الأصلُ الشرعي ثابتاً[15].

ثم إنَّ وصف الشريعة بالثبات على النحو الذي بيناه، يترتب عنه أمرٌ آخر هو اتصافُها بالكمال، ذلك أنَّ دوامها يقتضي كمالَها، إذْ لو لم تكن دائمة لما كانت كاملة، ومعنى «كمالها» أنها ليستْ بحاجةٍ إلى علومٍ خارجةٍ عنها في تحقيق مصالح الناس وسعادتهم، وفي إبعاد المفاسد والشرور عنهم[16].

فمن رام إصلاح الناس بغيرها فهو صاحبُ هوًى مُتَّبَع. فإما الشريعة وإما الهوى، وليس هناك وسط بينهما، وهذا الحكم يقرّره قولُه تعالى: ﴿**فإنْ لَمْ يَسْتَجِيبُوا لك فاعلمْ أنَّما يَتَّبِعُونَ أهواءَهم**﴾[17].

إنها العُرْوة الوثقى التي لا انفصامَ لها، والهُدَى الذي أنعم الله به على الصالحين من عباده، وأدرك نورَهُ الأنبياءُ، فعرفوا فضل الله عليهم[18]، وعبّر يوسفُ عن هذا الفضل بلسانهم فقال:

﴿**ذلك منْ فضلِ الله علينا وعلى الناس، ولكنَّ أكثرَ الناس لا يشكرون**﴾[19].

---

(14) انظر الموافقات، ج 1، ص 78.
(15) المصدر نفسه.
(16) انظر كتاب الاعتصام، ج 1، ص 25.
(17) سورة القصص، الآية: 50.
(18) انظر كتاب الاعتصام، ج 1، ص 25.
(19) سورة يوسف، الآية: 38.

ولكي يقع ميل الناس إليها، ورغبتهم في الاهتداء بها فإنّ الله تعالى جعلها مسايرةً لفطرتهم البشرية، وجعلها على قدْر استطاعتهم، فكانت آخذةً بالسماح والرفق، لِعِلْمِ الله تعالى أنَّ الإنسان خُلق ضعيفاً، فكان اليُسر من أوصاف الشريعة الملازمة لها[20].

ويوجب الشاطبي أن يكون هناك وعيٌ عام بمقاصد الشريعة، بحيث يعلم الناس أنها محقِّقة لمصالحهم، مبعدةٌ للشرور والمفاسد عنهم، وهذا الوعي العام الذي في استطاعة كل أحد أن يدركه، يُحبب الناسَ في الشريعة فيعملون بها عن طواعية، ورغبة، وينفرون من العمل بأهوائهم[21].

ومن هنا فإن على أهل العلم بالشريعة أن ينشروا في الناس هذا الوعي، وأن يُيَسِّروا عليهم في الإفتاء كلّما كان التيسير في حدود الشرع، وغيرَ مقصودٍ به إرضاءُ أهواء الحُكّام، وشهوات العامة، ذلك أنَّ أهمَّ مَقْصَدٍ من مقاصد الشريعة على الإطلاق إنما هو قهرُ الأهواء بطاعة الله، فتكون إرادة الإنسان موافقةً لإرادة الخالق[22] ذلك أن «المقصد الشرعي من وضع الشريعة، إخراجُ المكلَّفِ عن داعية هواه حتى يكونَ عبداً لله اختياراً، كما هو عبدٌ له اضطراراً»[23].

هذا هو مقصد الشريعة في أصولها وفروعها فهي كلها ترجع إلى هذا الأصل وإن كَثُرَ الخلاف ذلك أن «المصالح الدينية والدنيوية لا تَحْصُلُ مع الاسترسال في آتباع الهوى، والمشي مع الأغراض»[24].

إن شقاء الناس في هذه الدنيا والعذاب الذي ينتظر أكثرهم في الآخرة،

---

(20) انظر الموافقات، ج 2، ص 107 وما بعدها.
(21) انظر كتاب الاعتصام، ج 1، ص 434.
(22) المصدر نفسه، ج 2، ص 337.
(23) الموافقات، ج 2، ص 168.
(24) الموافقات، ج 4، ص 170.

مَصْدَرُهُ آتباع الأهـواء الضالـة، والخير والسعـادة فيهما لا يحصـلان إلا باتبـاع أحكام الشريعة وقهر الهوى الجامح[25]. وقد أسَّسَ الشـارعُ أحكامَ المعـاملات لينـال الناسُ بهـا حظوظهم الـدنيويـة فينعمـون بخيـرات الأرض، ويعـظمـون سـرورهم بهـا على أنهـا نِعَمٌ من الله تعـالى دون بَـطرٍ أو طغيـانِ بعضِهِمْ على بعض[26].

وأسَّس أحكام العبادات ليُعلّمهم تعالى كيف يشكرونه على نِعَمِهِ تلك، وكيف ينالون رضوانَهُ ونِعَمَهُ الباقية في الآخرة، وبذلك تتضافر أحكام الشريعـة كلّها من عبادات ومعـاملات على تحقيق غـايةٍ واحـدةٍ هي سعادة الإنسـان في حياتيْه: الفانية والباقية معاً[27].

إن حياة الإنسان على مقتضى الشـريعة هـو معنى استخلاف الله لـه في الأرض، الوارد في قوله تعالى:

﴿وإذ قال ربك للملائكة إني جاعلٌ في الأرض خليفة... الآية﴾[28].

فإن تلك الخلافة ليس معناهـا إلا أنْ يحيى حياة الصـلاح، فيكون وليـاً على نفسـه، يحقق لها الخيـر، ويبعد عنهـا الفساد. فـالخـلافـة بهـذا المعنى ليست إلا مسؤولية الإنسان على مصيره.

ويستدل الشاطبي على تفسيـر الخلافـة بالمعنى الـذي أوضحناه، بقـوله تعالى:

﴿ويستخلفَكم في الأرض فينظر كيف تعملون﴾[29].

ومن هنا فإن الشريعة هي النظام العام الشامل للوجود الإنساني، الهادفُ

---

(25) الموافقات، ج 4، ص 170.
(26) المصدر نفسه، ج 2، ص 321.
(27) المصدر نفسه.
(28) سورة البقرة، الآية: 30.
(29) سورة الأعراف، الآية: 129.

لإصلاحه، المحققُ لسعادته في هذه الدنيا وفي الآخرة. وهذا النظام قد توضحت معالمه منذ نزوله، فهو الذي كان عليه رسول الله ﷺ والخلفاء الراشدون من بعده[30].

بهذا انتهى النظر في المقاصد بالشاطبي إلى حركته الإصلاحية التي أقامها على سيرة السلف الصالح فنادى بأنّ الدين لا يصلح إلا بما صلح به أوله، وأن الإنسان لا يصلحه إلاّ حكم الله.

فمذهبه الإصلاحي لا يعدو في حقيقته أن يكون تطبيقاً للمقاصد الشرعية، ولذلك جعلته موضوع القسم الثالث من هذا البحث.

(30) الموافقات، ج 2، ص 321.

obeikandl.com