

١٤

دار الفکر للطباعة والنشر والتوزيع
شماره ثبت: ۵۵۳۱۷
رد و کتاب:

فقه المقاصد والمصالح
بإبن العزيم عبد السلام بن أبي سنة
دراسة مقارنة

مؤسسة الفرقان للتراث الإسلامي
مركز الدراسات ففاضل الشريعة الإسلامية



Al-Furqān Islamic Heritage Foundation
Centre for the Study of the Philosophy of Islamic Law

22A Old Court Place

London W8 4PL, UK

Tel: + 44 (0) 203 130 1530

Fax: + 44 (0) 207 937 2540

Email: info@al-furqan.com

Url: www.al-furqan.com

الطبعة الأولى: ١٤٣٥هـ / ٢٠١٤م

ISBN: 978-1-905650-33-0

لا يجوز نشر أي جزء من هذا الكتاب، أو اختزان مادته، بطريقة الاسترجاع أو نقله على أي نحو، أو بأي طريقة، سواء كانت إلكترونية أو ميكانيكية أو بالتصوير أو بالتسجيل أو خلاف ذلك، إلا بموافقة مؤسسة الفرقان على هذا كتابة ومقدمًا.

محمولة
جميع الحقوق محفوظة

Printed by Al -Madani Printers, Cairo , Egypt, Tel:+20224827851

فقه المقاصد والمصالح

بإشراف العلامة محمد بن عبد السلام بن أبي إسحاق الشاطبي

دراسة مقارنة

عبد النور بزاز



مؤسسة الفرقان للتراث الإسلامي
مركز الدراسات المقاصد والتبعية الإسلامية

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

تقديم

الحمد لله الذي أكرمنا بالإسلام عقيدة وشريعة ومنهاجا، والصلاة والسلام على سيد المرسلين وعلى آله الطيبين الطاهرين وأصحابه الغر الميامين ومن تبعهم بإحسان إلى يوم الدين... أما بعد؛

يعتبر الكثير من العلماء أن علم مقاصد الشريعة الإسلامية من أشرف علوم الشرع مكاناً، وأكبرها أثراً، وأعمقها غوراً، وأدقها مسلماً. وبقدر تفاوت العلماء في التمسك به وإتقانه تتفاوت أقدارهم، وتباين في فقه الشريعة منازلهم. وهو ضرورة ملحة لإخراج الأمة الإسلامية من خطر الاختلافات في الاجتهاد، والتقليل من حدتها على الأقل بين الفقهاء في مختلف الأعصار والأمصار، لما يتضمنه من الحق والضبط والتدقيق؛ ما عسى أن يجنب المسلمين التعصب، ويهدي إلى الصواب الضامن لتشريع ما يحفظ مصالح الناس.

ويسرني اليوم أن أقدم للقراء والباحثين المهتمين كتاباً جديراً بالاهتمام، وهو دراسة مقارنة في فقه المقاصد والمصالح بين عبد السلام وأبي إسحاق الشاطبي؛ عرض المؤلف في تمهيده لبيان ما اشتمل عليه عنوانه من مصطلحات. وأعقبه بما تيسر له من رصد لأهم وقائع عصر الإمامين وترجمتهما ومنهجهما، في بابه الأول. وأردفه بما عرفه فقه المقاصد والمصالح من تدرج في سياقه التاريخي؛ كيف نشأ؟ وكيف تطور؟ وكيف آل؟ في بابه الثاني. وتوجه بالنظر في أهم ما

تضمنه فقه المقاصد والمصالح عند العلمين الجليلين من قضايا؛ في بابه الثالث. وقد ركز فيه على القضايا ذات العلاقة بهمومنا المعرفية والاجتماعية الراهنة. وهي سبعة قضايا كبرى ممثلة في: قضية المقاصد والمصالح، وقضية التعبد والتعليل، وقضية المصالح بين العقل والنص، وقضية المقاصد والوسائل، وقضية التمازج والترجيح بين المصالح والمفاسد، وقضية المصالح العامة والمقاصد الكفائية، وقضية المقاصد واعتبار المآلات.

وقد جاءت كل هذه القضايا مشفوعة بما تضمنه رأي الإمامين فيها من أشباه ونظائر، أو فروق واختلافات بشكل تزامني. هذا مع مراجعتها وتقويم ما أمكن منها. نرجو أن يكون هذا الكتاب المهم عوناً للباحثين والمهتمين وخالصاً لوجهه الكريم.

وختاماً أَسْجِلُ شكري للدكتور الشاب عبد النور بزّاء، فجزاه الله خيراً على الجهد الكبير الذي بذله في الكتاب، ونفع بعلمه، ووقفنا وإياه للسداد في القول والرشاد في العمل. وهو سبحانه وتعالى ولي التوفيق والهادي بمنه وكرمه إلى سواء الطريق. كما أشكر من أخرج هذا العمل القيم؛ فجزى الله الجميع خيراً الجزاء.

وقفنا الله لخدمة شريعتنا وتجديد فقهننا، وأن يجنبنا مخاطر التفريط وخطورة الإفراط. وأن يرزقنا التوفيق في المقاصد كلها إلى طاعته ومَرْضَاتِهِ.

وآخر دعوانا أن الحمد لله رب العالمين.

محمد زكي يونس

رئيس مؤسسة الفرقان للتراث الإسلامي

تقريظ

كتاب: «فقه المقاصد والمصالح بين العز بن عبد السلام والشاطبي: دراسة مقارنة» لمؤلفه الدكتور عبد النور بزا كتاب يعرب عن نفسه من عنوانه؛ فأهميته واضحة وجدته لائحة؛ فأغلب ما صنف في مقاصد الشريعة ومصالحها في هذا العصر بقي في حدود الدراسات الوصفية أو التحليلية لفكر هذا العالم أو ذاك، أو بعض التطبيقات الحديثة. وقل من تناول (فقه المقاصد المقارن) وفق منهجه العلمي المعتمد، ممثلاً في وحدة موضوعه، ومقابلته التزامنية في المقارنة اتفاقاً أو اختلافاً، وتعميمه للمنهج المعتمد من بداية البحث إلى نهايته. وهو ما وظفه الباحث بشكل دقيق في تناوله لجملة من القضايا المقاصدية الأساسية موضوع المقارنة بين وجهتي نظر إمامين كبيرين هما ابن عبد السلام والشاطبي. وهو ما يشكل إضافة نوعية للمكتبة الإسلامية عموماً وللمكتبة المقاصدية خصوصاً.

وعملٌ مثلُ هذا يحتاج إلى باحث متميز، يستوعب فكر كل عالم على حدة أولاً، ثم ينتقل ثانياً إلى المقارنة الدقيقة بين فكر العَلَمَيْنِ المدروسين من خلال قضايا دقيقة تحتاج إلى سعة اطلاع، وطول نفس، وقوة تتبع. وهذا ما نلاحظه في هذا المؤلف، الذي تفرس صاحبه بهذا المجال وقضاياها ومنهجها، من خلال كتابين قيمين سابقين له هما: «مصالح الإنسان: مقارنة مقاصدية» و«نظرية التعليل في الفكرين الكلامي والأصولي: توصيف ومراجعة».

ولهذا فالمؤلف - الدكتور عبد النور بزا - لم يكن في عمله هذا مجرد جامع أو ناقل للمادة المعرفية من مختلف المصادر والمراجع؛ بل إنه متمكن من امتلاك

كفايات التحليل المتعلقة بالفهم السليم، والاستدلال الصحيح، والاستنباط الواضح، والتدقيق في المقارنة بين فكر الإمامين في عناصر دقيقة وموضوعات لطيفة تحتاج إلى تعمق وبعُد نظر. ولذلك فهو كثيرا ما يرحح، وينقد، ويتعقب؛ مع الدليل واستحضار البراهين والحجج. وإن عبر عن رأيه في بعض المسائل، ساق ذلك بأسلوب علمي رصين، دون تجريح أو تطاول.

لهذا كله أرى أن هذا الكتاب جدير كل الجدارة بأن ينشر وتعم فائدته.

أحمد الرسوني

الرباط في ٢٧ ذي الحجة ١٤٣٤هـ / ١ نوفمبر ٢٠١٣م

مقدمة

١ - موضوع البحث:

إن «فقه المقاصد والمصالح» قديم التداول؛ فقد تنزل وحيا؛ أعني من حيث مرجعيته، وتلقاه جيل الصحابة أمرا ونهيا، وتمثله قولاً وفعلاً، وورثه قرن التابعين؛ فألحوا إليه وصرحوا، ثم ما لبث أن تحمله من جاء بعدهم من أهل العلم؛ فنظروا فيه وألقوا، ونظموا، واختصروا، وشرحوا، وعلقوا، وحققوا، وطبعوا، ودرَّسوا، ودرَّسوا. وما زال الاهتمام به قائماً على قدم وساق إلى اليوم؛ بيد أن ما أنجز في هذا الفقه من كتب ورسائل وأبحاث؛ قد ركزت في معظمها على النظر في قضاياها بشكل لم يتجاوز قراءة ما صنفه هذا الإمام أو ذاك، كل على انفراد، ولم تكن بالمقارنة بين ما أنتجه العقل الأصولي من هذا الفقه، وما تفتقت عنه اجتهادات أئمة هذه المدرسة الأصولية أو تلك من موافقات أو مفارقات إلا لِمَا.

وإسهاما في الحد من هذه الندرة؛ جاءت هذه الدراسة لنقل البحث فيه مما درج عليه من نظر في فكر هذا الإمام أو ذاك على انفراد، إلى النظر المقارن؛ ممثلاً في «فقه المقاصد والمصالح» عند قطبيه البارزين، وهما: العزبن عبد السلام، وأبو إسحاق الشاطبى. وكل هذا مع التركيز على ما فيه جدوى من القضايا ذات العلاقة بهيئتنا المعرفية والاجتمعية الراهنة، دون غيرها من القضايا التي استنفدت أغراضها في حينها، ولم يبق من عرضها إلا التكرار الذي ليس فيه كبير فائدة اليوم.

وهذا هو جوهر الإشكال^(١) الذي أروم الاجتهاد في معالجته وتحرير القول فيه بقدر الإمكان في موضوع هذا العمل؛ وهو: فقه المقاصد والمصالح بين العز بن عبد السلام وأبي إسحاق الشاطبي: «دراسة مقارنة».

ولتحقيق هذا الغرض؛ اعتمدت بالقصد الأول على استقراء فقه الإمامين، وتجديد البحث في جملة من قضاياها؛ عسى أن يحقق هذا الإنجاز الأولي ما يغطي بعضا من الخصائص الحاصل في هذا المجال المعرفي، ويخرجه من ضيق التركز المذهبي إلى رحاب الدراسات العلمية المقارنة.

٢ - أهمية البحث:

إن هذا النوع من الدراسة له من الأهمية العلمية والعملية؛ ما يفيد في تحريك العقل، وتمرينه على التعامل مع الاجتهادات المتعددة، ومساعدته على اكتشاف ما في الموضوع المتناول من توافق وتباين، وخاصة إذا تعلق الأمر بالمقارنة بين فئتين كبيرين من فحول العلم: العز والشاطبي؛ وفي قضية هي جوهر ما تألقا فيه شكلا ومضمونا ومنهجيا؛ وهي قضية «فقه المقاصد والمصالح» بكل ما تعنيه من أبعاد تشريعية، وما تحمله من دلالات إنسانية، لا تخفى على من له أدنى تماس بالفقه المقاصدي. هذا فضلا عما يكتسبه الناظر في هذا الفقه من قوة ملكة في التعامل مع الاجتهادات الكبرى، وقدرة على اكتشاف ما بينها من تقارب أو تباعد في النتائج،

(١) قال القرافي: «معرفة الإشكال علم في نفسه، وفتح من الله تعالى». الفروق، تحقيق، خليل المنصور، دار

ودربة على استثمارها فى تقديم الحلول المناسبة للوقائع المختلفة، بما يوافق مقاصد الشارع ويحقق مصالح العباد، هذا وجه.

ووجه ثان؛ فإن الدراسات المقارنة فى مجال «فقه المقاصد والمصالح»؛ من أفضل ما يزيد فقه الشريعة جلاء ووضوحا، ويقدم الدليل الملموس على أنه «الفقه الحى الذى يدخل على القلوب بغير استئذان»^(١). وهذا هو الفقه الذى يحتاجه العقل الإسلامى المعاصر أكثر من أى وقت مضى، وأكثر من أى فقه آخر؛ لارتباطه بحياة الناس، وقدرته على تقديم الإجابات الشرعية المتعددة عن التساؤلات الملحة؛ معللة بما يقنع بضرورة الإيمان بأحقيتها والالتزام بمقتضياتها، والاجتهاد فى استعادة العيش العام فى كنفها الحضارى. وخاصة فى هذا الزمان الذى أصبح فيه الكلام عن المصالح ملء كل لسان عبر مختلف وسائل الاتصال والتواصل المعرفى فى مشارق الأرض ومغاربها!. وكفى بها فوائد.

٣ - دواعى البحث:

ومن أهم ما دعانى للنظر فى موضوع هذا البحث:

أ - شغنى الكبير بـ«فقه المقاصد والمصالح»؛ فنذ أزيد من عشرين سنة، وأنا أستمتع بالنظر فيه، وقد استفرغت ما وسعنى من الجهد والوقت فى الاطلاع عليه

(١) ابن القيم، إعلام الموقعين عن رب العالمين، تحقيق، طه عبد الرؤوف سعد، دار الجيل، بيروت: د. ط،

١٩٧٣م، ج ٣ ص ٦٣.

ورد هذا النص فى سياق كلام ابن القيم عن «اعتبار النيات والمقاصد فى الألفاظ». إعلام الموقعين،

ج ٣ ص ٦٢.

والكتابة في قضاياها^(١) إلا أنني ما زلت أشعر بالرغبة في المزيد من العلم به، والاجتهاد فيما لم يطرق منه، وخاصة في مجال الفقه المقاصدي المقارن؛ الذي ما زال بحاجة إلى تكثير البحث فيه بما يكفي؛ وهو ما سأحاول الإسهام فيه من خلال هذا البحث.

ب - القيمة العلمية لأعمال الإمامين - العز والشاطبي - بوصفها أهم ما أنتجه العقل الإسلامي في «فقه المقاصد والمصالح» إلى اليوم؛ خاصة وأن فقه العز لم يُخَدَم على نحو ما خُدِم فقه الشاطبي؛ وهو ما يُغري بأهمية النظر المقارن في فقه الرجلين، والخروج منه بما يفيد في مواصلة البحث المقاصدي ومعالجة ما يستجد من قضاياها.

ج - قابلية الدراسات المقارنة للانفتاح على الاجتهادات المتنوعة والتحرر من التقليد والانكفاء على الاجتهاد الواحد، مما يولد لدى الباحث سعة في الرؤية، وقدرة جيدة على التواصل والتبادل المعرفي، بعيدا عن أي ادعاء لامتلاك الحقيقة العلمية أو الصواب المطلق. ولا شك أن «فقه المقاصد والمصالح» عند الإمامين؛ أفضل ما يعبر عن هذا التنوع الفقهي الحي، وخير ما يجد فيه الباحث ضالته العلمية والعملية المساعدة على بناء العقل المستقل، والمنفتح على أكثر من اجتهاد، مهما كان مختلفا أو مخالفا.

(١) لقد صدر لي - بعون الله وتوفيقه - كتابان في الفقه المقاصدي:

أولهما: مصالح الإنسان: مقارنة مقاصدية، هرندين، فيرجينيا، الولايات المتحدة الأمريكية، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ط ١، ١٤٢٩/٨/٢٠٠٨م.

والثاني: نظرية التعليل في الفكرين الكلامي والأصولي: توصيف ومراجعة، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، بيروت: لبنان، ط ١، ١٤٣٢/١١/٢٠١١م.

د - تقويم الخلل الحاصل في نظرة البعض إلى «فقه المقاصد والمصالح»؛ إذ هناك من لا يعبر هذا الفقه أي اعتباراً؛ بل يشنع على أهله ويعتبره من البدع العلمية التي ليس عليها من شرع الله برهان، ولا يعدو أن يكون مجرد تقليد للذين يريدون تطويع الأحكام الإلهية لتساير أهواءهم بدعوى: «أينما كانت المصلحة؛ فثم شرع الله!».

وهذه دعوى من سماهم الأستاذ يوسف القرضاوي تلتفاً: «الظاهرية الجدد»^(١). وإن كانوا أبعد ما يكونون عن ظاهرية ابن حزم رحمه الله. وبموازاة مع هؤلاء؛ هناك من يذهب إلى القول باعتبار المصالح إلى حد التجاوز لما هو معلوم من الشريعة بالضرورة؛ بدعوى أن جوهر الشريعة وحقيقة الدين اعتبار المصلحة عموماً. ومن ثم؛ فكل ما كان ظاهره مصلحة يجب العمل به وتقديمه على غيره، ولو كان في حقيقته مناقضاً لمقاصد الشارع مناقضة صريحة، وعائداً بالفساد الراجح على المصالح الإنسانية المعتمدة! وهو ما يروج له ثلة من «العلمانيين» اليوم في كل مناسبة وبدونها.

والحق؛ بخلاف قول الطرفين في هذا الشأن؛ لأن «فقه المقاصد والمصالح» ليس شيئاً غير ما نصت عليه الشريعة، أو ما استفيد منها بمسالكه المضبوطة بقواعدها العلمية المقررة بين أهل العلم؛ وكل ما سوى هذا؛ فليس منه وإن أدخل فيه بالتأويل. وهو ما سيتضح في مكانه مفصلاً بعد قليل.

(١) يوسف القرضاوي، السياسة الشرعية في ضوء نصوص الشريعة ومقاصدها، مكتبة وهبة، ط١،

٥ - حاجة الواقع إلى «فقه المقاصد والمصالح»؛ وخاصة في هذا الزمان الذي اختلطت فيه المفاهيم، وتكاثر فيه الحديث عن المصالح بشكل غير مسبوق، بحيث لم يعد أغلب الناس يميزون فيها بين ما يوافق مقاصد الشارع وما يناقضها. وهذا مما استدعى عقد هذه المقارنة بين الإمامين في فقه المقاصد والمصالح بالخصوص، عسى أن يجد فيها عامة المخاطبين، ما يساعدهم على فهم حقيقة هذا الفقه وتصحيح ما شاع حوله من تمثلات خاطئة.

و - حاجة المكتبة الإسلامية للدراسات المقاصدية المقارنة؛ وذلك لما تعرفه هذه المكتبة - في حدود علي - من فقر واضح في هذا الصنف من الأعمال العلمية.

فهذه أهم الدواعي - الذاتية والموضوعية - التي حركتني إلى النظر في موضوع هذا الكتاب؛ الذي مهما استفرغت فيه من جهد، وبذلت فيه من وقت؛ فإنه سيبقى ولا شك بحاجة إلى مزيد من التتبع والتحليل والتحرير والمراجعة؛ حتى يحقق بعض مقاصده بعون الله.

٣ - سوابق البحث:

إذا استقرأنا المكتبة المقاصدية؛ وجدنا ما أُلّف في الفقه المقاصدي المقارن بين الإمامين، قليل جدا بالمقارنة مع ما صنف في فقه كل منهما على حدة في العقود الأخيرة^(١).

- = تقديم وتحقيق د. نزيه كمال حماد، ود. عثمان جمعة ضميرية؛ لكاتب: «قواعد الأحكام في إصلاح الأنام»، دار القلم، دمشق: والدار الشامية، بيروت: ط ١، ١٤٢١هـ/٢٠٠٠م.
- وكذلك تقديم وتحقيق الأستاذ؛ إياب خالد الطباع ل:
- كاتب: «القوائد في اختصار المقاصد» دار الفكر المعاصر، بيروت: ط ١، ١٤١٦هـ/١٩٩٦م.
- وكاتب: «شجرة المعارف والأحوال ومصالح الأقوال والأعمال» دار الفكر المعاصر، بيروت: دار الفكر، دمشق: سورية، ط ١، ١٩٩١م.
- ورسالة: «مقاصد الصلاة»، دار الفكر المعاصر، بيروت: دار الفكر، دمشق: سورية، ط ٢، ١٩٩١م.
- ورسالة: «مقاصد الصيام»، دار الفكر المعاصر، بيروت: دار الفكر، دمشق: سورية، ط ٢، ١٩٩١م.
- ومن جملة ما أنجز من دراسات في «الفقه المقاصدي» عند العز.
- كاتب: «مقاصد الشريعة عند الإمام العزيم عبد السلام» للأستاذ: عمر بن صالح بن عمر، دار النفائس، ط ١، ١٤٢٣هـ/٢٠٠٣م.
- وكاتب: «المصالح والوسائل من كتاب القواعد الكبرى لسليمان العلماء عز الدين عبد العزيم بن عبد السلام السليبي» للأستاذ: محمد أقصري، دار ابن حزم، ط ١، ١٤٢٩هـ/٢٠٠٨م.
- ورسالة: القواعد الفقهية من خلال كاتب: «قواعد الأحكام في مصالح الأنام» لسليمان العلماء العزيم بن عبد السلام السليبي، للأستاذ محمد الأنصاري، بحث لنيل دبلوم الدراسات العليا في الفقه الإسلامي، تحت إشراف د. فاروق حمادة، جامعة محمد الخامس، شعبة الدراسات الإسلامية، سنة ١٤١٤هـ/١٩٩٣م.
- وأما الشاطي؛ فقد نال كتابه: «المواقفات» من اهتمامات العلماء والدارسين ما لم ينله غيره، ومنها:
- أ - نظماً؛ ذكر المقرئ أن محمد بن عاصم تليد الشاطي؛ نظم «المواقفات» فيما سماه: «نيل المنى من المواقفات». أحمد بن محمد المقرئ، نفع الطيب من غصن الأندلس الرطيب، تحقيق؛ إحسان عباس، دار صادر، بيروت، د. ط، ١٣٨٨هـ، ج ٥ ص ٢١.
- ب - وشرحاً؛ ذكر الشيخ مصطفى بن محمد ماء العينين (ت: ١٣٢٨هـ) أنه نظم «المواقفات» فيما وسماه بـ «المراقق على المواقف». وشرحه بختصر عبارات الشاطي، وصرح بأنه حصل عليه عام ستة بعد ثلاث مائة وألف؛ فقال: «ولم يكن له قبل ذلك في ناحيتنا هذه أثر، ولا بلغ أحدا منهم له خبر». مصطفى بن محمد فاضل بن مامين ماء العينين، المراقق على المواقف، تحقيق وتعليق؛ أبو عبيدة مشهور بن حسن آل سليمان، ص ٢، دار ابن القيم، د. ط، وت.

وقد استفرغت ما وسعني من الجهد في التعرف على ما كتب في هذا الباب،
وأهم ما عثرت عليه فيه ما يلي:

ج = - وتوضيحا؛ ذكر أبو عبيدة مشهور بن حسن آل سلمان، أن لـ «محمد يحيى بن عمر المختار بن الطالب عبد الله الولاقي الشنقيطي (ت: ١٣٣٠هـ)» «توضيح المشكلات في اختصار الموافقات»؛ في مجلدين. وفي الآخر منهما ينتهي كتاب «المقاصد». مقدمة تحقيق «الموافقات»، ج ١ ص ٣١، ٣٢.

د - واختصارا؛ ذكر الزركلي في «الأعلام»، في سياق ترجمته لإبراهيم بن طاهر بن أحمد بن أسعد العظم؛ أن له (اختصار الموافقات للشاطبي - مخ) جزآن، عند أسرته. الأعلام: قاموس تراجم لاشهر الرجال والنساء من العرب والمستعربين والمستشرقين، دار العلم للملايين، ط ٥، ١٩٨٠م، ج ١ ص ٤٤.

وقال الزركلي: «مولده في حماة ووفاته بدمشق سنة: ١٣٧٧هـ». وقد نهبت على موطن الرجل؛ حتى لا يظن بحكم السياق أنه مغربي. الأعلام، المصدر السابق، ج ١ ص ٤٤.

هـ - وطبعًا؛ طبع كتاب «الموافقات» لأول مرة - حسب علمي - بمطبعة الدولة التونسية، سنة ١٣٠٢هـ/١٨٨٤م. ثم تواصل طبعه بمدينة قازان الروسية؛ سنة ١٣٢٧هـ/١٩٠٩م. ثم بمصر؛ سنة ١٣٤١هـ/١٩٢٢م.

و - وتصحيحًا؛ قام بتصحيحه ثلاثة من علماء الزيتونة في ذلك الوقت هم: علي الشنوفي، وأحمد الورتاني، وصالح قايجي. ينظر: حمادي العبيدي، الشاطبي ومقاصد الشريعة. دار قتيبة. ط ١. ١٤١٢هـ/١٩٩٢م، ص ١٠١، ١٠٠.

ز - وتعليقًا؛ علق الشيخ محمد الخضر حسين على الجزأين الأول والثاني، من كتاب «الموافقات». والشيخ محمد حسنين مخلوف على الجزأين الثالث والرابع منه. ينظر: الشاطبي ومقاصد الشريعة. ص ١٠١، ١٠٠.

ي - وتحققًا؛ أهم تحقيقات «الموافقات»: تحقيق محمد بن عبد الحميد، ثم تحقيق عبد الله دراز وهو أفضل تحقيق في وقته. وآخرها وأوسعها لحد الآن - فيما أعلم - تحقيق أبي عبيدة مشهور بن حسن آل سلمان.

ح - وقرأة؛ للاطلاع على الأعمال التي ركزت ودقت في قراءة جملة من قضايا «الموافقات»؛ يمكن مراجعة ما جاء في المبحث الثاني: طور الإحياء المقاصدي من الفصل الثالث، من الباب الثاني في هذه الدراسة.

- كتاب: «الاجتهاد وضوابطه عند الإمام الشاطبي: دراسة مقارنة»^(١) وخلاصته؛ بيان ما اتفق فيه الشاطبي مع الأصوليين وما تفرد به عنهم في مجال الاجتهاد وضوابطه بصفة عامة.

- رسالة ماجستير؛ بعنوان: «نظرية مقاصد الشريعة بين شيخ الإسلام ابن تيمية وجمهور الأصوليين: دراسة مقارنة من القرن الخامس إلى القرن الثامن الهجري»^(٢) ومحصلها؛ أن ما ذهب إليه ابن تيمية في نظرية المقاصد؛ يبق - في نظر الكاتب - أقوى تأصيلاً وأدق تنزيلاً مما عند جمهور الأصوليين، ولم يدانه فيه إلا الإمام الشاطبي بحفظ!

والحقيقة؛ أن هذه المقارنة التقييمية فيها من المبالغة في الانتصار لشيخ الإسلام؛ ما لا يخفى على الناظر الناقد في تلك الرسالة.

- رسالة ماجستير؛ بعنوان: «مقاصد الشريعة العامة عند الإمامين العزبن عبد السلام والشاطبي: دراسة مقارنة»^(٣).

(١) عمار بن عبد الله بن ناصح علوان، الاجتهاد وضوابطه عند الإمام الشاطبي: دراسة مقارنة، دار ابن حزم، ط١، ١٤٢٦هـ/٢٠٠٥م.

(٢) عبد الرحمن يوسف عبد الله القرضاوي، نظرية مقاصد الشريعة بين شيخ الإسلام ابن تيمية وجمهور الأصوليين: دراسة مقارنة من القرن الخامس إلى القرن الثامن الهجري، رسالة ماجستير، تحت إشراف: د محمد بلتاجي حسن، جامعة القاهرة، كلية دارالعلوم، قسم الشريعة، سنة، ١٤٢١هـ/٢٠٠٠م.

(٣) محمد شيخ أحمد محمد، «مقاصد الشريعة العامة عند الإمامين العزبن عبد السلام والشاطبي: دراسة مقارنة». رسالة ماجستير، تحت إشراف: د. سليمان محمد كرم، كلية الشريعة والدراسات الإسلامية، جامعة أفريقيا العالمية، السودان. وتمت مناقشتها: يوم السبت ٢٨/صفر/١٤٢٣هـ، الموافق ١١/٥/٢٠٠٢م.

وخلصتها: أن مقاصد الشريعة العامة؛ لا تخرج - عند جمهور الأصوليين عموماً، وعند الإمامين خصوصاً - عن المقاصد والمصالح الضرورية والحاجية والتحسينية؛ وهي الأهداف والغايات التي تحققها الأحكام الشرعية في مختلف المجالات، وفي جميع الأحوال، لمصلحة العباد، على حد تعبير المؤلف^(١). وقد وفق الباحث في الكشف عما تيسر له فيها من فروق ونظائر بين العز والشاطبي، وهذا هو الجديد عنده. وإلا فموضوع المقاصد العامة بالمعنى الذي نص عليه مطروق قبله بكثرة^(٢).

- فصل من كتاب: «فصول في الفكر الإسلامي بالمغرب»، بعنوان: «مسالك الكشف عن مقاصد الشريعة بين الشاطبي وابن عاشور»^(٣). وملخصه؛ أن مسالك الشاطبي هي بمثابة أرضية الانطلاق التي بنى عليها ابن عاشور، وأضاف إليها ما جعلها متممة بالكلية، وخاصة مسلك الاستقراء. والحقيقة أن هذا المسلك لم يسبق لأحد من الأصوليين أن وظفه مثل ما وظفه الشاطبي في تأصيل قضايا علم الأصول وبناء نظرية المقاصد في كتاب «الموافقات»^(٤). وهو ما سيتضح في حينه.

(١) مقاصد الشريعة العامة عند الإمامين العز بن عبد السلام والشاطبي: «دراسة مقارنة». ص ٦٥.

(٢) ينظر: يوسف حامد العالم، المقاصد العامة للشريعة الإسلامية، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، دار الأمان، الرباط، ط ٢، ١٤١٤هـ/١٩٩٣م. وأحمد الريسوني، نظرية المقاصد عند الإمام الشاطبي. وحامدي العبيدي، الشاطبي ومقاصد الشريعة.

(٣) عبد المجيد عمر النجار، فصول في الفكر الإسلامي بالمغرب، دار الغرب الإسلامي، بيروت: لبنان، ط ١، ١٩٩٢م، ص ١٣٩.

(٤) قال د. محمد شيخ أحمد محمد: «والمسالك التي ذكرها ابن عاشور... مبنية على ما ذكره الشاطبي، مع تحديد أوضح للبعاني، وصياغة أدق للمصطلحات». مقاصد الشريعة العامة عند الإمامين العز بن عبد السلام والشاطبي: «دراسة مقارنة». ص ١٥٤.

فهذه جملة ما وقفت عليه من مصنفات في الفقه المقاصدي المقارن عموماً، وقد تبين لي من قراءتها؛ أن هذا الفقه، مازال بحاجة إلى مزيد من تحرير القول فيه؛ وهو ما أرجو أن أسهم فيه بشيء من خلال هذا العمل.

٤ - منهج البحث:

إذا كان لابد لكل بحث علمي من منهج علمي؛ فقد اعتمدت فيما إليه قصدت من هذا البحث على «المنهج المقارن» بمقوماته الثلاثة بالأساس؛ وهي:
أ - وحدة الموضوع؛ وهو: فقه المقاصد والمصالح بين العز والشاطبي: دراسة مقارنة.

ب - رصد النظائر والمشاركات الواصلة، والفروق والاختلافات الفاصلة بين رأيي الإمامين.

ج - استحضار البعد التزامي في المقارنة بين الإمامين، سواء على مستوى العصر أو الترجمة أو المنهجية أو المصطلحات أو القضايا المبحوثة.

وقد استعنت في كل هذا بما يقتضيه المنهج التحليلي؛ من تفسير وتعليل وتقويم، باستثناء التمهيد الخاص بمصطلحات عنوان البحث؛ فقد أخضعت المنهج الوصفي والتحليلي؛ نظراً لخصوصيته. وكذلك الباب الأول؛ فقد زاوجت فيه بين المنهجين؛ التاريخي والتحليلي؛ نظراً لطبيعة موضوعه؛ وهو فقه المقاصد والمصالح في سياقه التاريخي. وقد أجبته فيه عن: كيف نشأ؟ وكيف تطور؟ وكيف آل^(١)؟

(١) كيف نشأ؟ وكيف تطور؟ وكيف آل؟ هذه الأسئلة الثلاث؛ من وضع د. رشدي فكار في كتابه: في

وحاصل القول: لقد تحصلت لدي مادة علمية وافرة، في موضوع هذا العمل؛ فصنفتها بما يتناسب وخطة البحث، ثم عرضتها وحللتها بحسب ما فيها من أوجه التقابل والتناظر بين أهم القضايا ذات الصلة بـ«فقه المقاصد والمصالح» عند العز والشاطبي. واجتهدت في ترجيح ما استوجبه أقوى الدليلين من آرائهما، وراجعت ما اقتضاه الواجب العلمي عند كل منهما، مع تسجيل ما تيسر من استنتاجات عامة في مظانها.

محتوى البحث:

وقد اشتمل هذا العمل على مقدمة وتمهيد وثلاثة أبواب وخاتمة.

فأما المقدمة؛ فهي ما نحن فيه.

وأما التمهيد؛ فقد خصصته للنظر فيما اشتمل عليه عنوان البحث من مصطلحات.

وأما الباب الأول؛ فقد عرضت فيه أهم وقائع عصر الإمامين وترجمتهما، وعرفت فيه بمنهجهما، وهو في فصلين؛ خصصت أولهما: لعصرهما وترجمتهما، وما تميزا به من فروق ونظائر. وبسطت في ثانيهما: منهجها في التأليف المقاصدي بما فيه من فروق ونظائر باختصار من خلال «قواعد الأحكام» و«الموافقات».

وأما الباب الثاني؛ فقد تبعت فيه فقه المقاصد والمصالح في سياقه التاريخي؛ وهو في ثلاثة فصول؛ أجمت في أولها عن: كيف نشأ؟ وهو في مبحثين؛ أولهما: طور التأصيل المرجعي. وثانيهما: طور التأسيس النظري. وأجمت في ثانيها عن: كيف تطور؟ وهو في مبحثين؛ أولهما: طور التنظير العملي. وثانيهما: طور الإبداع

المقاصدي. وأجبت في ثالثها عن: كيف آل؟ وهو في مبحثين؛ أولهما: طور التراجع والتقليد، وثانيهما: طور الإحياء والاجتهاد.

وأما الباب الثالث: وهو لب هذه الدراسة، فقد بسطت فيه أهم قضايا الفقه المقاصدي المصلحي عند الإمامين؛ وهو في سبعة فصول؛ أولها: قضية المقاصد والمصالح. وثانيها: قضية التعبد والتعليل. وثالثها: قضية المصالح بين العقل والنص. ورابعها: قضية الوسائل والمقاصد. وخامسها: قضية التمازج والترجيح بين المصالح والمفاسد. وسادسها: قضية المصالح العامة والمقاصد الكفائية. وسابعها: قضية المقاصد واعتبار المآلات. وقد جاءت كل هذه القضايا مشفوعة بما تضمنته من أشباه ونظائر، أو فروق واختلافات بشكل تزامني. هذا مع مراجعتها وتقويم ما أمكن منها.

وأما الخاتمة: فجمعت فيها ما تيسر من خلاصات هذه الدراسة، على أني لا أدعي أنني أحطت بما في فقه الإمامين من قضايا، ولا بلغت المنى فيما تناولته منها هنا؛ بل ما أنا في هذا كله إلا كما قال أبو إسحاق الشاطبي: «فالإنسان؛ وإن زعم في الأمر أنه أدركه وقتله علماً، لا يأتي عليه الزمان إلا وقد عقل فيه ما لم يكن عقل، وأدرك من علمه ما لم يكن أدرك قبل ذلك، كل أحد شاهد ذلك من نفسه عياناً، ولا يختص ذلك عنده بمعلوم دون معلوم...»^(١).

وصدق الإمام عبد القاهر الجرجاني (ت: ٥٨١٦هـ)؛ إذ قال: «إنك لتتعب في الشيء نفسك، وتكد فيه فكرك، وتجهد فيه كل جهدك، حتى إذا قلت: قد قتلتَهُ

(١) الشاطبي، الاعتصام، تحقيق أبو عبيدة مشهور بن حسن آل سلمان، دار التوحيد. د. ط. ولات، ج ٣

علمًا وأحكمتُه فهما؛ كنت الذي لا يزالُ يترأى لك فيه شُبُهة، ويعرِض فيه شكُّ»^(١).

ورجائي؛ أن يكون ما سطرته عملا موافقا لقصد الشارع، نافعا لمن نظر فيه وراجعته، وأهدى إلي تقويمه؛ حتى أصحح أخطاءه، وأكمل نواقصه، بقدر الإمكان.

والله أسأل أن يرحم الإمامين: العزبن عبد السلام وأبا إسحاق الشاطبي، وأن ينفعنا بعلهما، وإنما الأعمال بالمقاصد. والحمد لله أولا وأخيرا، وصلى الله على نبينا محمد وآله.

(١) عبد القاهر الجرجاني، دلائل الإعجاز، تحقيق: محمد التنجي، دار الكتاب العربي، بيروت، ط ١، ١٩٩٥م،

تمهيد: مصطلحات عنوان البحث

قال الشاطبي: «من أنفع طرق العلم الموصلة إلى غاية التحقق به... معرفة اصطلاحات أهله»^(١). أي؛ أن روح العلم ومصطلحاته، متى تجرد عنها؛ لم يبق منه شيء يستحق الذكر. ولذلك ف«إن العلم هو المصطلح»^(٢). ومن طالع مصنفات علمائنا القدامى؛ وقف من هذا على علم^(٣). وإذا سلمت هذه الجملة؛ فلنبدأ بتقريب ما اشتمل عليه عنوان هذا الكتاب من مصطلحات؛ وهي:

١ - مصطلح الفقه لغة واصطلاحاً:

الفقه لغة:

إذا تتبعنا مادة «ف. ق. هـ» في لسان العرب؛ وجدناها ترجع إلى المعاني

الآتية؛ وهي:

- الإدراك والعلم. قال ابن فارس (ت: ٣٩٥هـ): «الفاء والقاف والهاء أصلٌ واحد صحيح، يدلُّ على إدراكِ الشيء والعلمِ به. تقول: فقهْتُ الحديثَ أفقَّهه. وكلُّ

(١) الشاطبي، الموافقات، تحقيق أبو عبيدة مشهور بن حسن آل سليمان، دار ابن عفان، ط ١، ١٤٢١هـ، ج ١ ص ١٣٩ - ١٤٧.

(٢) فريد الأنصاري، المصطلح الأصولي عند الشاطبي، معهد الدراسات المصطلحية و المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ط ١، ١٤٢٤هـ/٢٠٠٤م، ص ١١.

(٣) من أشهر العلماء الذين اهتموا ببسط الكلام فيما اعتمده من مصطلحات في مصنفاتهم؛ ابن حزم فيما عنونه به «الباب الخامس: في الألفاظ الدائرة بين أهل النظر». الإحكام في أصول الأحكام، دار الحديث، القاهرة: ط ١، ١٤٠٤هـ. ج ١ ص ٣٨، ٥١.

عِلْمٌ بِشَيْءٍ فَهُوَ فِقْهُ... ثُمَّ اخْتَصَّ بِذَلِكَ عِلْمُ الشَّرِيعَةِ، فَقِيلَ لِكُلِّ عَالِمٍ بِالْحَلَالِ وَالْحَرَامِ: فِقْهِهِ. وَأَفْقَهُتُكَ الشَّيْءَ، إِذَا بَيَّنَّتَهُ لَكَ»^(١).

- الفهم والفتنة والمعرفة؛ جاء في لسان العرب لابن منظور: (ت: ٥٧١١) «الفقه: العلم بالشيء، والفهم له... وفقه الشيء، علمه... ورجل فقيه عالم. وكل عالم بشيء فهو فقيه. والفقه؛ الفتنة»^(٢).

وقال ابن جني (ت: ٥٣٩٢): «الفقه في الأصل؛ مصدر فقَّهْت الشيء أي: عرفته»^(٣).

وقال الجرجاني: «الفقه هو في اللغة؛ عبارة عن فهم غرض المتكلم من كلامه»^(٤).

(١) أبو الحسين أحمد بن فارس، معجم مقاييس اللغة، مادة: قصد، تحقيق: عبد السلام محمد هارون، دار الفكر، د. ط، ١٣٩٩/١٩٧٩ م. ج ٥ ص ٩٥.

(٢) ابن منظور، لسان العرب، (مادة فقه)، دار صادر، بيروت: ط ١، د. ت، ج ١٣ ص ٥٢٢.

(٣) ابن جني، انحصائص، تحقيق، محمد علي النجار، عالم الكتب، بيروت: د. ط، ولا ت، ج ١ ص ٣٤. الرازي، (محمد بن أبي بكر)، مختار الصحاح، (مادة فقه)، تحقيق، محمود خاطر، مكتبة لبنان ناشرون، بيروت: د. ط، ١٤١٥/١٩٩٥ م، ج ١ ص ٢٤٢.

(٤) الجرجاني، التعريفات، تحقيق إبراهيم الأبياري، دار الكتاب العربي، بيروت: ط ١، ١٤٠٥، ج ١ ص ٢١٦.

المناعي. محمد عبد الرؤوف، التوقيف على مهمات التعاريف، تحقيق، محمد رضوان الداية، دار الفكر المعاصر، دار الفكر، بيروت: دمشق: ط ١، ١٤١٠، ج ١ ص ٥٦٢.

قاسم القونوي، أئیس الفقهاء في تعريفات الألفاظ المتداولة بين الفقهاء، تحقيق، أحمد بن عبد الرزاق الكبيسي، دار الوفاء، جدة، ط ١، ١٤٠٦، ج ١ ص ٣٠٨.

قال أبو الحسين البصري: (ت: ٤٦٣ هـ) «أما قولنا فقه؛ فإنه يستعمل في اللغة، وفي عرف الفقهاء. أما في اللغة: فهو المعرفة بقصد المتكلم. يقول فقهاء المتكلم: أي: عرفت قصدك به». المعتمد في أصول الفقه، تحقيق، خليل الميس، دار الكتب العلمية، بيروت، ط ١، ١٤٠٣، ج ١ ص ٤.

إلا أن هناك من فرق بين الفقه و العلم؛ فذكر أن الفقه يكون مع التأمل، بينما العلم قد يكون معه؛ إذا تعلق الأمر بعلم الإنسان، وأما إذا تعلق الأمر بعلم الله؛ فلا يكون معه؛ كما في كتاب: «الفروق اللغوية»: «الفرق بين الفقه والعلم، أن الفقه هو العلم بمقتضى الكلام على تأمله؛ ولهذا لا يقال: إن الله يفقه؛ لأنه لا يوصف بالتأمل، وتقول لمن تخاطبه: تفقه ما أقوله. أي؛ تأمله لتعرفه، ولا يستعمل إلا على معنى الكلام. قال: ومنه قوله تعالى: ﴿لَا يَكَادُونَ يَفْقَهُونَ قَوْلًا﴾ [الكهف: ٩٣]. وأما قوله تعالى: ﴿وَإِنْ مِنْ شَيْءٍ إِلَّا يُسَبِّحُ بِحَمْدِهِ وَلَكِنْ لَّا تَفْقَهُونَ تَسْبِيحَهُمْ﴾ [الإسراء: ٤٤]. فإنه لما أتى بلفظ التسبيح الذي هو قول؛ ذكر الفقه» (١).

والفقيه؛ العالم الذي يُشَقُّ الأحكام، وَيُقَدِّسُ عن حقائقها، ويفتح ما استغلق منها (٢).

وهكذا؛ فكل عارف ضليع؛ أوتي فطنة وفهما وأحاط بأي تخصص من التخصصات العلمية الشرعية، فهو فقيه فيه؛ عقليا كان ذلك التخصص؛ كالرياضيات والهندسة والطب والفلك. أو نقليا؛ كاللغة والحديث والقانون والفقه السياسي. أو جامعا بينهما؛ كأصول الدين وأصول الفقه والاقتصاد...إلخ

(١) أبو هلال العسكري، معجم الفروق اللغوية، مؤسسة النشر الإسلامي، قم، ط ١، ١٤١٢هـ، ١/٤١٢.

(٢) الزمخشري (محمود بن عمر)، الفائق في غريب الحديث، تحقيق، علي محمد البجاوي، محمد أبو الفضل

إبراهيم، دار المعرفة، لبنان، الطبعة ٢، د. ت، ج ٣ ص ١٣٤.

ب - الفقه اصطلاحاً:

وأما «الفقه» في الاصطلاح؛ فقد عرفه الجويني قائلاً: «الفقه في اصطلاح علماء الشريعة، العلم بأحكام التكليف»^(١). ومراده بأحكام التكليف: «الأحكام الشرعية»^(٢).

وقال الجرجاني: «الفقه في الاصطلاح؛ هو العلم بالأحكام الشرعية العملية المكتسب من أدلتها التفصيلية»^(٣).

وهذا التعريف؛ هو مما استقر عليه جمهور أهل العلم، فاعتمدوه واهتموا بشرحه قديماً وحديثاً^(٤). والفقه بهذا المعنى ليس من موارد هذا البحث؛ ولذلك نكتفي منه بهذا القدر.

(١) الجويني، البرهان في أصول الفقه، تحقيق، عبد العظيم محمود الديب، دار الوفاء، المنصورة، مصر، ط ٤، ١٤١٨هـ، ج ١ ص ٧٨.

(٢) البرهان، ج ١ ص ٧٩.

(٣) التعريفات، ج ١ ص ٢١٦.

قال ابن تيمية: «المشهور في حد الفقه؛ أنه العلم بالأحكام الشرعية العملية». مجموع الفتاوى، تحقيق، أنور الباز وعامر الجزائر. دار الوفاء، ط ٣، ١٤٢٦هـ/٢٠٠٥م، ج ١٣ ص ١١٢.

(٤) ينظر شرح هذا التعريف مفصلاً في المصادر الآتية:

السبكي، الإبهاج في شرح المنهاج، دار الكتب العلمية، بيروت: ط ١، ١٤٠٤هـ، ج ١ ص ٢٨-٣٧.

الأسنوي، التمهيد في تخرّج الفروع على الأصول، تحقيق، محمد حسن هيتو، مؤسسة الرسالة، بيروت: ط ١، ١٤٠٠هـ، ج ١ ص ٥١.

إبراهيم اللقاني، منار أصول الفتوى، تحقيق، عبد الله الهلالي، مطبعة فضالة، المحمدية، المغرب، د. ط، ٢٠٠٢م، ص ١٧٣-١٨٦.

وهبة الزحيلي، الفقه الإسلامي وأدلتها، دار الفكر، دمشق: سوريا، ط ٣، ١٤٠٩هـ/١٩٨٩م، ج ١ ص ١٥-١٧.

٢ - مصطلح المقاصد لغة واصطلاحاً:

أ - المقاصد لغة:

إذا استقرأنا مادة (ق. ص. د) ومواقعها في لسان العرب؛ وجدناها تتردد بين معان متعددة؛ لا تخرج في مجموعها عما يلي:

- الإتيان والأَم، قال ابن فارس: «القاف والصاد والذال؛ أصولُ ثلاثة، يدلُّ أحدها على إتيانِ شيءٍ وأمه»^(١).

- الكسر والقسر، وفيه يقول ابن فارس أيضاً: «والأصل الآخر: قَصَدْتُ الشيءَ كسرتَه. والقَصْدَةُ: القِطْعَةُ من الشيءِ إذا تكسَّر، والجمع قِصْدٌ»^(٢). ومنه القسر كما في لسان العرب: «وقَصَدَهُ قَصْداً قَسَرَهُ»^(٣). و«القَسْرُ: القَهْرُ... وقَسَرَهُ على الأمرِ قَسْراً أكرهه عليه»^(٤).

- الاكتناز والامتلاء، يقول ابن فارس: «والأصل الثالث: الناقة القصيدة: المكتنزة الممتلئة لحماً... ولذلك سُميت القصيدةُ من الشَّعرِ قصيدةً لتقصيدِ أبياتها، ولا تكون أبياتها إلا تامّة الأبنية»^(٥).

- الاستقامة والاعتدال، قال الفراهيدي: «القَصْدُ استقامةُ الطَّرِيقَةِ. وقَصَدَ يقصِدُ قَصْداً؛ فهو قاصِدٌ والقَصْدُ في المَعِيشَةِ ألا تُسْرِفَ ولا تُقْتَر»^(١).

(١) معجم مقاييس اللغة، مادة: قصد، ج ٥ ص ٩٥.

(٢) معجم مقاييس اللغة، مادة: قصد، ج ٥ ص ٩٥.

(٣) لسان العرب، مادة: قصد، ج ٣ ص ٣٥٠.

(٤) لسان العرب، مادة: قسر. ج ٥ ص ٩١.

(٥) معجم مقاييس اللغة، مادة: قصد، ج ٥ ص ٩٥، ٩٦.

وقال ابن جني: «أصل «ق. ص. د» ومواقعها في كلام العرب: الاعتزام والتوجه، والنهوض والنهوض نحو الشيء على اعتدال كان ذلك أم جور، هذا أصله في الحقيقة، وإن كان قد يخص في بعض المواضع بقصد الاستقامة دون الميل، ألا ترى أنك تقصد الجور تارة كما تقصد العدل أخرى؛ فالاعتزام والتوجه شامل لهما جميعاً»^(٢)..

وبالجملة؛ «القصد»؛ من الألفاظ المشتركة بين معان كثيرة؛ منها: الاعتزام والتوجه والنهوض والنهوض والاستقامة والاعتدال والعدل والتوسط والاعتماد والامتلاء، وطلب الأسد، وعدم مجاوزة الحد، وهو ضد الإفراط والإسراف^(٣).

و«المقاصد»؛ تأتي في لغة العرب أيضاً بمعنى: المرشد^(٤)، والمهمات المقصودة^(٥). والمقاصد؛ جمع مقصد ومقصد^(٦). فهذه جملة معانيها اللغوية باختصار.

(١) الفراهدي، (الخليل بن أحمد)، كتاب العين، تحقيق، مهدي الخزومي وإبراهيم السامرائي، مكتبة الهلال، د. ط، ولات، ج ٥ ص ٥٤، ٥٥.

(٢) لسان العرب، مادة قصد، ج ٣ ص ٣٥٣.

مرتضى الزبيدي، تاج العروس من جواهر القاموس، مادة: قصد، تحقيق مجموعة من المحققين، دار الهداية، د. ط، ولات، ج ٩ ص ٣٦.

(٣) تاج العروس، مادة: قصد، ج ١ ص ٣٢. ومختار الصحاح، مادة: قصد، ج ١ ص ٥٦٠. ولسان العرب، مادة: قصد، ج ٣ ص ٣٥٣.

(٤) قال ابن منظور: «والمُرْشِدُ: المقاصد». لسان العرب، ج ٣ ص ١٧٥.

ينظر: ابن سيده المرسي (أبو الحسن علي بن إسماعيل)، المحكم والمحيط الأعظم، تحقيق عبد الحميد هنداي، بيروت، دار الكتب العلمية، ٢٠٠٠م.

(٥) قال مرتضى الزبيدي: «المقاصد: جمع مقصد كمقصد. أي؛ المهمات المقصودة». تاج العروس، ج ١ ص ٦٦.

(٦) قال المقرئ الفيومي (أحمد بن محمد بن علي)، «وأما المقصد»؛ فيجمع على مقاصد. المصباح المنير في غريب الشرح الكبير للرافعي، المكتبة العلمية، بيروت: بدون طبعة ولا تاريخ، ج ٢ ص ٥٠٤، ٥٠٥.

ب - المقاصد اصطلاحاً:

وأما في الاصطلاح؛ ف«المقاصد» مصطلح قديم التداول في الدرس الأصولي؛ فقد استعمله الإمام الجويني في «البرهان»؛ قائلاً: «ومن لم يتفطن لوقوع المقاصد في الأوامر والنواهي؛ فليس على بصيرة في وضع الشريعة»^(١).

والغريب كيف أن أغلب المهتمين من المعاصرين بالفقه المقاصدي؛ تسالموا على القول بإضراب قدامى الأصوليين عن تعريف «المقاصد»^(٢).

(١) البرهان، ج ١ ص ٢٩٥.

(٢) هذا ما صرح به غير واحد؛ منهم:

أحمد الريسوني؛ إذ قال: «لم أجد تعريفاً - للمقاصد - فيما اطلعت عليه عند الأصوليين وغيرهم من العلماء الذين تعرضوا لذكر المقاصد قديماً». نظرية المقاصد عند الشاطبي، الرباط: دار الأمان، ١٤١١/١٩٩١م، ص ٥.

وحادي العبيدي؛ إذ قال: «لم يضع الشاطبي تعريفاً محمداً للمقاصد... والشيخ محمد الطاهر بن عاشور هو الذي حاول أن يضع لها تعريفاً يستوعب أقسامها كلها». الشاطبي ومقاصد الشريعة، ص ١١٩. بل؛ لقد عرف الشاطبي المقاصد بما لم يسبق إليه؛ وللوقوف عليه؛ يمكن مراجعة المبحث الأول من الفصل الأول من الباب الثالث من هذه الدراسة.

ونعمان جعيم؛ إذ نص على أنه «لم يرد تعريف اصطلاحى مضبوط للمقاصد عند المتقدمين من الأصوليين والفقهاء». طرق الكشف عن مقاصد الشارع، دار التفاس، الأردن، ط ١، ١٤٢٢/٢٠٠٢م، ص ٢٥.

وذاة الدعوى نجدها تتردد عند كل من:

محمد اليوبي، في كتابه: مقاصد الشريعة الإسلامية وعلاقتها بالأدلة الشرعية، دار الهجرة للنشر والتوزيع، الرياض، ط ١، ١٤١٨/١٩٩٨م، ص ٣٤.

وزياد محمد احمدان، في كتابه: مقاصد الشريعة الإسلامية، مؤسسة الرسالة ناشرون، ط ١، ١٤٢٥/٢٠٠٤م، ص ٢٢.

وعبد الله الهلالي، في كتابه: قاعدة لا ضرر ولا ضرار: مقاصدها وتطبيقاتها الفقهية قديماً وحديثاً، دار البحوث للدراسات الإسلامية وإحياء التراث، ط ١، ١٤٢٦/٢٠٠٥م، ج ١ ص ٤٠٨ =

وهذا التسالم بخلاف الواقع؛ فقد أشار الآمدي (ت: ٦٣١هـ) إلى ما يمكن الاستئناس به في تعريف «المقاصد»، وهو يحقق معنى «المقصود من الحكم الشرعي»؛ ما نصه: «المقصود من شرع الحكم: إما جلب مصلحة أو دفع مضرة، أو مجموع الأمرين بالنسبة إلى العبد»^(١).

وعرفها القرافي (ت: ٦٨٤هـ)؛ بوضوح في سياق تفريقه «بين قاعدة المقاصد وقاعدة الوسائل» قائلا: «موارد الأحكام على قسمين: الأولى؛ المقاصد؛ وهي المتضمنة للمصالح والمفاسد في أنفسها..»^(٢).

وما قرره هذان الإمامان؛ لا أعلم - في حدود ما اطلعت عليه - من خرج عن مضمونه في تعريف «المقاصد» منذ وروده إلى اليوم؛ إذ لا يوجد في مجموع ما وصلنا من مصنفات القدامى، ولا فيما هو متداول من كتابات المحدثين في الفقه المقاصدي؛ ما يفيد أن «المقاصد» تعني شيئا آخر غير «جلب المصالح ودفع المفاسد». وهذا المعنى هو حاصل ما انتهى إليه مشاهير علماء المقاصد في عصرنا، وأكدوه من خلال تعريفاتهم لمصطلح «المقاصد»؛ على ما بينهم من اختلاف في التعبير. وأكتفي منها هنا بثلاثة تعاريف للبيان؛ وهي:

= ويمينة ساعد بوسعادي، في كتابها: مقاصد الشريعة وأثرها في الجمع والترجيح بين النصوص، دار ابن حزم، ط ١، ١٤٢٨/٢٠٠٧م، ص ٢٦.

وأحسن لحسانسة، في كتابه: الفقه المقاصدي عند الشاطبي، دار السلام للطباعة والنشر والتوزيع والترجمة، مصر، القاهرة، ط ١، ١٤٢٩/٢٠٠٨م، ص ١٢، ١٣.

(١) الإحكام في أصول الأحكام، تحقيق، سيد الجبلي، دار الكتاب العربي، بيروت: ط ١، ١٤٠٤. ج ٣ ص ٢٩٦.

(٢) الفروق، ج ٢ ص ٥٩.

١ - تعريف الطاهر بن عاشور (ت: ١٣٩٣هـ) «مقاصد التشريع العامة هي: المعاني والحكم الملحوظة للشارع في جميع أحوال التشريع أو معظمها»^(١).

ومجموع هذه المعاني والحكم لا تخرج عما جاءت به الشريعة من جلب للمصالح ودرء للمفاسد عن نوع الإنسان؛ كما هو المستفاد من شرحه للمقصد العام من التشريع وهو: «حفظ نظام الأمة واستدامة صلاحه بصلاح المهيمن عليه، وهو نوع الإنسان ويشمل صلاحه صلاح عقله. وصلاح عمله. وصلاح ما بين يديه من موجودات العالم الذي يعيش فيه»^(٢).

٢ - تعريف أحمد الريسوني: «مقاصد الشريعة هي: الغايات التي وضعت الشريعة لأجل تحقيقها، لمصلحة العباد»^(٣).

٣ - تعريف يوسف حامد العالم (ت: ١٤٠٩هـ) «مقاصد الشارع هي: المصالح التي تعود على العباد في دنياهم وأخرهم»^(٤).

(١) ابن عاشور، مقاصد الشريعة الإسلامية، تحقيق ودراسة محمد الطاهر الميساوي، دار الفجر، ط ١. ١٨٣/١٤٢٠م، ١٩٩٩م، ص ١٨٣.

(٢) ابن عاشور، مقاصد الشريعة الإسلامية، ص ٢٠٠.

لقد تعقب الأستاذ حمادي العبيدي هذا التعريف قائلاً: «إن هذا في الواقع ليس تعريفاً للمقاصد؛ لأن التعريفات لا تكون بهذا الأسلوب؛ وإنما هو بيان وتفصيل للمواطن التي تلتبس فيها المقاصد من الشريعة». الشاطبي ومقاصد الشريعة، ص ١١٩.

وهذا ما لاحظته الأستاذ الكيلاني أيضاً، إذ قال: «ويلاحظ فيما ساقه الشيخ (ابن عاشور) من تعريف، أنه يغلب عليه صفة البيان والتوضيح لحقيقة المقاصد، أكثر من صفة التعريف الذي يكون عادة جامعا مانعا، ومحدداً بألفاظ محدودة، تصور حقيقة المعرف». عبد الرحمن إبراهيم الكيلاني، قواعد المقاصد عند الإمام الشاطبي، دار الفكر، دمشق: سورية، ط ١، ١٤٢١م/٢٠٠٠م، ص ٤٦.

(٣) نظرية المقاصد عند الإمام الشاطبي، ص ٧.

(٤) المقاصد العامة للشريعة الإسلامية، ص ٧٩.

واضح من هذه التعريفات أن مصطلح «المقاصد»؛ لم يخرج عما يفيد «رعاية مصالح الإنسان؛ جلبا لها أو دفعا لما يناقضها من المفساد». منذ بدء الكلام فيها إلى اليوم^(١).

٣ - مصطلح المصالح لغة واصطلاحاً:

أ - المصالح لغة:

لا تكاد تختلف القواميس العربية في أن مادة (ص. ل. ح) لا تخرج في استعمالها عما هو نقيض الفساد. وفي هذا يقول ابن فارس: «الصاد واللام والحاء؛ أصلٌ واحدٌ يدلُّ على خِلافِ الفسادِ. يقال صلَحَ الشيءُ يصلُحُ صلاحاً. ويقال صلَحَ بفتح اللام. وحكى ابنُ السكِّيتِ صلَحَ وصلُحَ. ويقال صلَحَ صلُوحاً»^(٢).

وهذا المعنى هو ما أكده ابن منظور - وغيره - إذ قال: «الصلاح ضد الفساد... والإصلاح نقيض الإفساد، والمصلحة؛ الصلاح. والمصلحة واحدة المصالح. والاستصلاح نقيض الاستفساد. وأصلح الشيء بعد فساده؛ أقامه وأصلح

(١) لأخذ فكرة واضحة عن المصطلحات المقاصدية المشتقة من مادة: (ق. ص. د)؛ يمكن مراجعة: فريد الأنصاري، مصطلحات أصولية في كتاب المواقفات للشاطبي: مادة (ق. ص. د.) نموذجاً، بحث لنيل شهادة الدراسات الجامعية العليا. تحت إشراف: د. الشاهد البوشيخي، جامعة محمد الخامس، كلية الآداب والعلوم الإنسانية، الرباط: شعبة الدراسات الإسلامية، تكوين المكونين، السنة الجامعية: ١٤٠٦ - ١٩٨٦/١٤٠٧ - ١٩٨٧ م، ص ٤-٣٥. ومصطلحات أصولية في كتاب المواقفات للشاطبي، بحث لنيل دبلوم الدراسات العليا، تحت إشراف: د. الشاهد البوشيخي، جامعة محمد الخامس، كلية الآداب والعلوم الإنسانية، الرباط، شعبة الدراسات الإسلامية، سنة ١٩٨٩/١٤١٠ - ١٩٩٠ م، ص ٢٠٦-٢٣٨.

(٢) معجم مقاييس اللغة، مادة (صلح) ج ٣ ص ٣٠٣.

الدابة؛ أحسن إليها؛ فصلحت»^(١). فهذا مجمل ما تفيده كلمة «المصالح» في لغة العرب.

ب - المصالح اصطلاحاً:

وأما في الاصطلاح الأصولي؛ فقد عرفها الإمام الغزالي (ت: ٥٠٥هـ) وفرق فيها بين المعنى الأصلي والمعنى الشرعي؛ فقال: «أما المصلحة؛ فهي عبارة في الأصل عن جلب منفعة أو دفع مضرة. ولسنا نعني به ذلك؛ فإن جلب المنفعة ودفع المضرة؛ مقاصد الخلق وصلاح الخلق في تحصيل مقاصدهم. لكنا نعني بالمصلحة؛ المحافظة على مقصود الشرع، ومقصود الشرع من الخلق خمسة، وهو أن يحفظ عليهم دينهم، ونفسهم، وعقلهم، ونسلهم، ومالهم، فكل ما يتضمن حفظ هذه الأصول الخمسة فهو مصلحة، وكل ما يفوت هذه الأصول فهو مفسدة، ودفعها مصلحة»^(٢).

وتفريق الغزالي في مفهوم المصلحة بين معناها الأصلي المتداول ابتداءً، ومعناها في الاصطلاح الشرعي له وجاهته المنطقية؛ فليس كل ما يعتبر مصلحة في منطق العقل؛ هو كذلك في منطق الشرع؛ فكم من أشياء وأفعال يظن أنها مصلحة، بينما هي في حقيقة الأمر على التقيض من ذلك.

(١) لسان العرب، مادة (صلح) ج ٢ ص ٥١٦. والفيروزآبادي، القاموس المحيط، مادة (صلح) د. ط، ولا

ت، ج ١ ص ٢٩٣.

تاج العروس، مادة (صلح) ج ١ ص ١٦٧٠. ومختار الصحاح، مادة (صلح) ج ١ ص ٣٧٥.

(٢) الغزالي، المستصفي، تحقيق، محمد عبد السلام عبد الشافي، دار الكتب العلمية، بيروت: ط ١٤١٣هـ،

ج ١ ص ١٧٤.

وعرفها أبو بكر بن العربي (ت: ٥٤٣هـ) بقوله: «المصلحة؛ كل معنى قام به قانون الشريعة، وحصلت به المنفعة العامة في الخلق»^(١). وهذا يعني أن المصلحة هي ما دلت عليه قوانين الشريعة، وعاد بالنفع العام على البشرية.

وعرفها الرازي (ت: ٥٦٠هـ) بقوله: «المصلحة لا معنى لها إلا اللذة أو ما يكون وسيلة إليها»^(٢). وهذا المعنى هو ما يفيد مصطلح المصلحة في مجاري العادات البشرية.

وأما الطوفي؛ (ت: ٥٧٦هـ) وهو ممن اشتهر لهجه بها؛ فقد ميز فيها بين لفظها وحدها عرفاً وشرعاً؛ فقال: «أما المصلحة؛ فالنظر في لفظها وحدها...

أما لفظها؛ فهو مفعلة من الصلاح، وهو كون الشيء على هيئة كاملة، بحسب ما يراد ذلك الشيء له، كالتقلم يكون على هيئة المصلحة للكفاية، والسيف على هيئة المصلحة للضرب.

وأما حدها بحسب العرف؛ فهو السبب المؤدي إلى الصلاح والنفع، كالتجارة المؤدية إلى الربح، وبحسب الشرع؛ هو السبب المؤدي إلى مقصود الشرع عبادة أو عادة»^(٣). ومعلوم أن مجموع الأسباب العبادية أو العادية؛ الموصلة إلى مقصود الشرع؛ هي مما يدخل في مسمى المصالح.

(١) أبو بكر بن العربي، كتاب القبس في شرح موطأ مالك بن أنس، دراسة وتحقيق محمد عبد الله ولد كريم. دار الغرب الإسلامي. بيروت: لبنان. ط ١. ١٩٩٢م. ج ٢ ص ٧٧٩.

(٢) الرازي (محمد بن عمر) المحصول في علم الأصول، تحقيق، طه جابر فياض العلواني، جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، الرياض طبعة ١، ١٤٠٠هـ، ج ٦ ص ٢٤٠.

(٣) الطوفي، نجم الدين، رسالة في رعاية المصلحة، تحقيق، أحمد عبد الرحيم السايح، القاهرة، الدار المصرية اللبنانية، ط ١، ١٤١٣م/١٩٩٣م، ص ٢٥.

وبهذا يظهر أن هناك من عرف «المصالح» بما ينطبق على المصالح العرفية الجارية بها العمل بين الناس بغض النظر عن موافقتها أو مناقضتها لقصد الشارع؛ وهذا المعنى هو المستفاد من حد الرازي، والطوفي في بعده العرفي. وهناك من دقق في تعريفها؛ وفرق فيها بين المعنى العرفي والمعنى الشرعي؛ فأضرب عن الأول واختار الثاني؛ كما هو المستفاد من حد الغزالي. وهناك من جمع فيها بين المعنيين؛ كما هو مؤدى تعريف ابن العربي.

والحاصل؛ أن «المصالح هي: كل المنافع الإنسانية الموافقة لقصد الشارع نصاً وروحاً»^(١).

وبالجملة؛ إذا وضح مصطلح «الفقه» و«المقاصد» و«المصالح»؛ كل على حدة؛ فما المراد بمركبها الإضافي؟ وهو: «فقه المقاصد والمصالح».

المراد بهذا المركب؛ لا يخرج عن معرفة ما اشتملت عليه الشريعة من مقاصد إلهية، وما راعته من مصالح إنسانية، في جميع المجالات، وعلى كافة المستويات، مما له علاقة بخاصة المكلفين وعامتهم.

(١) لأخذ فكرة واضحة عن المصطلحات المقاصدية المشتقة من مادة: (ص. ل. ح)؛ يمكن مراجعة: مصطلحات أصولية في كتاب الموافقات للشاطبي، ص ١٢٩ - ١٤٧. ولمزيد من التوسع في ماهية «المصالح» يمكن مراجعة:

مصطفى زيد، المصلحة في التشريع الإسلامي، دار اليسر للطباعة والنشر، مصر، ط ٣، ٢٠٠٦م/١٤٢٧هـ، ٢٩ - ٣٤.

وحسين حامد حسان: نظرية المصلحة في الفقه الإسلامي، مكتبة المتنبى، القاهرة، د. ط، ١٩٨١م،

وهذا المعنى هو ما يصطلح عليه اليوم إجمالاً بـ«الفقه المقاصدي». ومؤداه: فهم أحكام الشريعة فهما مقاصدياً مصححياً تعليلياً اجتهادياً؛ بعيداً عن التعامل الحرفي الظاهري السطحي مع النصوص من جهة، وعن التقليد والجمود على موروثات الأوائل من جهة، والتشبع بهذا الفهم، والتمكن من قواعده، والتوسل بمنهجه، واعتماد أدواته واستصحابها «في كل ما يمكن تقديره أو تقريره أو تفسيره، ليس في مجال الشريعة وحدها؛ بل في كل المجالات العلمية والعملية»^(١).

و«الفقه المقاصدي» بهذا المفهوم؛ يعني: الاجتهاد في إدراك المعاني والحكم، وفهم الأسرار والعلل، ومعرفة المصالح التي يقصدها الشارع من وراء النصوص وظواهر الأحكام، وترجمتها تداولياً على جميع المستويات الخاصة والعامة؛ بحيث تنتقل من خاصة النظر العلمي إلى عامة التفعيل العملي. وهذا هو الغرض المقصود من هذا العمل المتواضع.

(١) أحمد الريسوني، الفكر المقاصدي، قواعده وفوائده، مطبعة النجاح الجديدة، الدار البيضاء، المغرب،

الباب الأول

العز والشاطبي: العصر والترجمة والمنهج

الفصل الأول

عصر الإمامين وترجمتهما

المبحث الأول: عصر الإمامين

ليس الغرض من هذا المبحث تتبع أحداث عصر العز والشاطبي؛ من بدايتها إلى نهايتها؛ فذلك عمل مهم ولا شك، إلا أنه أصبح مكروراً، وقد تكفلت به مؤلفات كثيرة قديماً وحديثاً^(١)، ولهذا آثرت النظر في تلك الأحداث والوقائع نظرة تركيحية مغايرة؛ قوامها: التركيز على المحطات الرئيسة في ذلك العصر، ومقارنة ما

(١) للتعرف على ترجمة الإمامين وما عاصراه من أحداث اجتماعية واقتصادية وسياسية وثقافية؛ يمكن الرجوع إلى ما يلي:

فأما بالنسبة للإمام عز الدين بن عبد السلام؛ فيمكن مراجعة:
شمس الدين الذهبي. تاريخ الإسلام ووفيات المشاهير والأعلام، تحقيق: د. عمر عبد السلام تدمري، دار الكتاب العربي، لبنان، بيروت. ط ١، ١٤٠٧/١٩٨٧م، ج ٤٨ ص ٤٥.
وتاج الدين السبكي، طبقات الشافعية الكبرى، تحقيق، محمود محمد الطناحي وعبد الفتاح محمد الحلو، دار هجر للطباعة والنشر والتوزيع، ط ٢، ١٤١٣هـ، ج ٨ ص ٢٠٩.
وابن كثير، البداية والنهاية. ابن كثير. تحقيق، دار إحياء التراث العربي، ط ١، ١٤٠٨/١٩٨٨م، ج ١٣ ص ١٧٣.

وزية كمال حماد و عثمان جمعة ضميرية، مقدمة تحقيق القواعد الكبرى الموسوم بـ«قواعد الأحكام في إصلاح الأنام»، ج ١ ص ٩ - ٣٣.
ومحمد الزحيلي، العز بن عبد السلام: سلطان العلماء وبائع الملوك، دار القلم، دمشق: ط ٢، ١٤١٩/١٩٩٨م، ص ١٧ - ٣٣٥.

وأما بالنسبة للإمام الشاطبي؛ فيمكن مراجعة:
أبو عبد الله محمد المجاري، برنامج المجاري، تحقيق، محمد أبو الأصفان، دار الغرب الإسلامي، بيروت: لبنان، ط ١، ١٤٠٠/١٩٨٢م، ص ١١٥ - ١٢١.
وأحمد بابا التنبكي، نيل الإتهاج بتطريز الديباج، منشورات كلية الدعوة الإسلامية، طرابلس، ليبيا، ط ١، ١٩٨٩م، ص ٤٨-٥٢.

وحمادي العبيدي، الشاطبي ومقاصد الشريعة، ص ١١ - ١١٦. و أبو عبيدة مشهور بن حسن آل سلمان، مقدمة تحقيق المواقفات، ج ١ ص ١-٨١.

تقاطعت فيه من فروق، وما توازت فيه من نظائر؛ عملاً بمنهج هذه الدراسة. وفيما يلي تفصيل هذه الجملة:

لئن فرق التاريخ (ق ٥٧ / ق ٥٨) وباعدت الجغرافيا (الشام / غرناطة) بين الإمامين: العز بن عبد السلام، وأبو إسحاق الشاطبي؛ فقد جمع بينهما تناظر الأوضاع العامة، وما عايشاه من أحداث، وما تعرضا له من محن، وما كابداه من هموم من أجل الإصلاح العام بقدر الإمكان.

فقد عاصر العز ما آلت إليه أحوال الأمة وأوضاعها العامة من انحطاط على عهد دولة «المماليك»، بينما عايش الشاطبي ما اجتمع في مدينة غرناطة من مظاهر التراجع الحضاري، والتخلف الاجتماعي، والابتداع العام؛ على عهد حكم «بني نصر» في دولة بني الأحمر.

فلم تكن الأوضاع السياسية تبشر بخير، وذلك لما آلت إليه أحوال أمراء البلدين من سوء؛ فقد كان جل اهتمامهم منصبا على التفكير في أنجع الأساليب التأميرية للتخلص من بعضهم البعض؛ والاستفراد بـ«السلطة والمال»، والتفريط في مصالح الأمة^(١)، ولو بالتواطؤ مع العدو الخارجي، والاستنجد به للبقاء في الحكم أطول مدة ممكنة^(٢).

(١) قال ابن كثير: «ثم دخلت سنة ثمان وثلاثين وستمائة؛ فيها سلم الصالح إسماعيل صاحب دمشق حصن شقيف أرنون لصاحب صيدا القرشي، فاشتد الإنكار عليه بسبب ذلك من الشيخ عز الدين بن عبد السلام خطيب البلد، والشيخ أبي عمرو بن الحاجب شيخ المالكية، فاعتقلهما مدة ثم أطلقهما وأزهما منازلهما». البداية والنهاية، ج ١٣ ص ١٨١.

(٢) قال لسان الدين ابن الخطيب يصف حالة أمراء بني الأحمر: «فأولهم الغالب بالله، أمير المسلمين أبو عبد الله محمد بن يوسف... ملك مدينة غرناطة في رمضان من ٦٣٥هـ إلى أن توفي عام ٦٦١هـ =

وقل ما وجد فيهم صاحب مروءة، يستشعر جسامة ما تولاه من مسؤوليات
أمام الله^(١).

وكذلك كانت الأوضاع الاجتماعية؛ فقد عانى الناس كثيرا من الفوارق
الاجتماعية في كلا القطرين. فأمرء المماليك ومن والاهم كانوا يعيشون حياة

= وولي بعده ولده وسميه السلطان أبو عبد الله، وطالت مدته إلى أن توفي عام ٧٠١هـ، وولي بعده
ولده وسميه أبو عبد الله محمد، وخلع يوم الفطر من عام ٧٠٨هـ، وتوفي في شوال عام ٧١١هـ، وولي
بعده خاله أخوه نصر أبو الجيوش، وارثك أمره، وطلب الأمر من ابن عم أبيه السلطان أبو الوليد
إسماعيل... قتل على دار الإمارة في ثاني ذي القعدة من عام ٧١٣هـ، وانتقل نصر مخلوعاً إلى مدينة
وادي آش، وتوفي عام ٧٢٢هـ، وتمادى ملك السلطان أبي الوليد إلى ٢٣ من رجب عام ٧٢٥هـ،
ووشب على ابن عمه في طائفة من قرابته قتلوه بياحه وخاب فيما أملوه سعيهم قتلوا كلهم يومئذ، وتولى
أمره ولده محمد واستمر إلى ذي الحجة من عام ٧٣٤هـ، وقتل بظاهر جبل الفتح بأيدي جنده من المغاربة،
وتولى الأمر بعده أخوه أبو الحجاج يوسف ودام ملكه إلى يوم عيد الفطر من عام ٧٥٥هـ، وترامى عليه
في صلاته مرور بمديّة قتله، وقدم لأمره الأكبر من أولاده وخيرة قومه وأفضل الملوك من أهل بيته
إلى ليلة الثامن والعشرين من شهر رمضان عام ٧٦٠هـ. وثار به أخوه بتدبير ابن عم لهما... وفر ولحق
بوادي آش إلى أن استقر منها بالمغرب، وتمادى ملك أخيه إلى أخريات شعبان من عام ٧٦١هـ. وسطا
به ابن العم المذكور قتله بدار ملكه وقتك به فتكة شنعاء، وألحق به أخوا صغيرا له واستولى على الملك،
وانتقل به إلى فرع آخر. اللمحة البدرية في الدولة النصرية، تحقيق محب الدين الخطيب، المطبعة السلفية،
القاهرة، د. ط، ١٣٤٧هـ، ص ٢١-٢٣.

(١) ذكر لسان الدين بن الخطيب منهم: «إسماعيل بن فرج بن إسماعيل بن يوسف بن محمد بن أحمد بن خميس
بن نصر بن قيس الأنصاري الخزرجي؛ كان رحمه الله حسن الخلق، حسن الرواء، رجل جد، سليم
الصدر، كثير الحياء، صحيح العقد، ثبتا في المواقف، عفيف الإزار، ناشئا في حجر الطهارة، بعيدا من
الصبوة، بريئا من المعاقرة، نشأ مشتغلا بشأنه، متبنا نعمته أبيه... إلى أن أفضى إليه الأمر... فبذل
العدل في رعيته، واقتصد في جبايته، واجتهد في مدافعة عدو الله وعدوه، وسد ثلم ثغره، وكان غرة في
قومه، ودرية في بيته، وحسنة من حسنات دهره... اشتد على أهل البدع، وقصر الخوض على ما تضطر
إليه الملة... واعتنى بأهل بيت رسول الله ﷺ... واشتد في إقامة الحدود، وإراقة المسكرات...» اللمحة
البدرية في الدولة النصرية، ص ٦٥، ٧١.

الترف بكل ما في الكلمة من معاني الاستكبار والاستمتاع الحرام؛ حتى إن منهم من بلغت به شقوته ووقاحته أن بنى ملهى لفجوره فوق سطح مسجد من مساجد القاهرة^(١). بينما كان عامة الشعب يكدحون من أجل لقمة العيش وأداء المكوس المجحفة؛ حتى إذا بلغ منهم الجهد مبلغه، وأحسوا بشدة المعاناة؛ استنجدوا بالعلماء، ولاذوا بهم لدرء ما كان يلم بهم من مظالم هذا الأمير أو ذلك الوزير؛ وهو ما نهض به العز غير ما مرة^(٢).

وكذلك كان حال أغلب أمراء بني نصر بالأندلس أيضاً؛ فقد انغمسوا في حياة اللهو وتعاطوا من الفواحش ما يحكيه ابن الخطيب عن حياة أحدهم؛ وهو «إسماعيل بن الأمير أبي الحجاج بن نصر، الباغي على أخيه؛ أحانه الله لسوء سيرته، وشؤم مولده... حبيس سجن لم يكسبه اعتباراً ولا خشية، مضمفون الوفرة بخيوط

(١) قال تاج الدين السبكي: «فاتفق أن أستاذ دار الملك الصالح نجم الدين أيوب بن الكامل؛ نغر الدين عثمان بن شيخ الشيوخ، وهو الذي كان إليه أمر المملكة عمد إلى مسجد بمصر فعمل على ظهره بناء لطبل خانات، وقيت تضرب هناك، فلما ثبت هذا عند الشيخ عز الدين حكم بهدم ذلك البناء، وأسقط نغر الدين ابن الشيخ، وعزل نفسه من القضاء، ولم تسقط بذلك منزلة الشيخ عند السلطان». طبقات الشافعية الكبرى، ج ٨ ص ١١٠، ١١١.

وهذه الواقعة لم ينفرد السبكي بذكرها؛ بل ذكرها جلال الدين السيوطي أيضاً في كتابه: حسن المحاضرة في أخبار مصر والقاهرة، تحقيق، محمد أبو الفضل إبراهيم، دار إحياء الكتب العربية، ط ١، ١٣٨٧/١٩٧٨م، ج ٢ ص ١٦٢. وأوردها محمد بن شاكر الكشي، في كتابه: فوات الوفيات، تحقيق إحسان عباس، دار صادر، بيروت: د. ط، ولا ت، ج ٢ ص ٣٥١.

ومثل هذه الحماقات ليست ببعيدة عن أشرب الفسوق والاستبداد، وخاصة إذا كان من جهلة ذوي السلطان.

(٢) تحقيق فتاوى شيخ الإسلام عز الدين بن عبد السلام، ص ٤١، ٤٢، ٤٦ و ٤٧.

الإبريسم إلى عَصْعَصِهِ^(١)، قد فَضَلَتْ من لحمه ضفيرة جمة ذات عُقْدٍ مموهة، شديد الخِيفَةَ والتَّنْزُلُ... ملقياً بيده في مساقط المثجنة والتخلف، غير مستتر بالقاذورات، ولا مَوْرٍ بأخبث الشهوات...!^(٢).

وقل مثل ذلك عن نساء الملاء بغرناطة، فقد تجاوزن منهج الاعتدال في التجميل وأخذ الزينة؛ على حد وصف لسان الدين بن الخطيب: «وحرهم حريم جميل، موصوف باعتدال السمن، وتعمم الجسم، واسترسال الشعور... وقد بلغن في التفنن في الزينة لهذا العهد، والمظاهرة بين المصبغات، والتنافس في الذهبيات والديباقيات، والتماجن في أشكال الحلبي إلى غاية بعيدة»^(٣).

والظاهر أن هذه الحالة؛ كانت هي الغالبة على الأسر المترفة؛ أما باقي الأسر، فكانت مستورة الحال أو معدمة لا تجد ما تعيش به إلا بشق الأنفس، بدليل أن منهم من كانوا يستفتون فقهاء الوقت في بيع ما عندهم من سلاح للنصارى مقابل حاجتهم من ضروريات العيش^(٤).

(١) الإبريسم: أحسن الحرير. ينظر: ابن سيده المرسي (علي بن إسماعيل؛ ت ٤٥٨هـ)، المحكم والمحيط الأعظم، تحقيق عبد الحميد هندراوي، بيروت: دار الكتب العلمية، د. ط، ولات، ٢٠٠٠م، ج ٨ ص ٦٥٦.

والمعجم الوسيط، ج ١ ص ٢

العصعص بالضم: عجب الذنب؛ وهو عظمه. مختار الصحاح، ج ١ ص ٤٦٧. يعني: أنه يعقد وفرة شعر رأسه بخيوط الحرير الواصلة إلى نهاية عموده الفقري!

(٢) لسان الدين بن الخطيب، نفاضة الجراب في علالة الاعتراب، نشر وتعليق، أحمد مختار العبادي، مراجعة، عبد العزيز الأهواني، دار النشر المغربية، الدار البيضاء، د. ط، ولات، ج ٢ ص ١٠٣.

(٣) اللوحة البدرية في الدولة النصرية، ص ٢٩.

(٤) لقد سئل الشاطبي؛ هل يباح لأهل الأندلس بيع الأشياء التي منع العلماء بيعها من أهل الحرب كالسلاح وغيره؛ لكنهم محتاجين إلى النصارى في أشياء أخرى من المأكول والملبوس، وغير ذلك؟ أم لا فرق بين أهل الأندلس وغيرهم من أرض الإسلام؟ فكان جوابه بالمنع ترجيحاً لمصلحة أمن =

وأما الحياة الثقافية؛ فقد شاءت الألفاظ الإلهية أن تسلم في عمومها مما وقع من المفاسد السياسية والاجتماعية بكلا البلدين؛ ولم تتأثر بذلك كثيرا. فقد ظلت أبواب المعرفة مشرعة في وجه الراغبين في الاستزادة من مختلف العلوم الشرعية: نقلية وعقلية؛ حتى عد ذلك العصر (القرن السابع والثامن الهجريين) عصر أقطاب الاجتهاد والتجديد والمراجعات النقدية الكبرى بالشرق والغرب الإسلامي؛ وخاصة في مجال الدرس الأصولي المقاصدي؛ حيث أصبح البعد المنهجي المقاصدي الكلي المآلي حاضرا بكثافة في مجموع الأعمال العلمية الإبداعية التي تفتق عنها عقل ثلة من نوابغ العلماء؛ يأتي في مقدمتهم؛ العزبن عبد السلام، والقراقي، وابن تيمية، وابن القيم، والطوفي، والشاطبي.

فهذا مجمل ما آل إليه واقع حال الأمة على عهد الإمامين؛ وما طبعه من اختلاف قليل، وتشابه كثير. وفيما يلي رصد ما انطوت عليه ترجمة الرجلين من فروق ونظائر أيضا.

= عموم المسلمين على مصلحة حاجة بعضهم إلى الطعام؛ حتى لا يمكن الأعداء مما يعينهم على حرب المسلمين وضياع مصالحهم. ينظر: محمد أبو الأحنان، تحقيق، فتاوى الإمام الشاطبي، مكتبة العبيكان، الرياض، ط٤، ١٤٢١/١/٢٠٠١م، ص ١٩٢، ١٩٣.

المبحث الثاني: ترجمة الإمامين

من حميد السنن العلية التي ورثها العلماء لمن خلفهم من الأجيال؛ «علم السير والتراجم». ولا يخفى ما في هذه السنة الحسنة من مصالح تربوية ومنافع حضارية؛ ما زالت تشهد بعطاءات هذه الأمة وإسهاماتها في مختلف صنوف المعرفة، وبناء العمران الإنساني العام. وهو ما يقتضي مواصلة العمل بها؛ لكي تبقى ذاكرتنا الجماعية حية بذكر جهابذة أئمتنا؛ وإن كانوا أشهر من نار على علم بين الناس؛ كما هو العز والشاطبي اليوم. وعلى الرغم من هذه الشهرة؛ فمن الوفاء بحق الإمامين أن تترجم لهما بما يناسب منهج هذا البحث من المقارنة المركزة بين ما في سيرتهما من فروق فاصلة، ونظائر واصله بالأساس؛ وذلك في الفقرات الآتية:

أولا - لقد حظي العز باهتمام كبير من المؤرخين وأصحاب الطبقات والسير^(١)؛ فجاءت ترجمته حافلة بما عاشه طيلة حياته، بينما نال الشاطبي من الإهمال ما لا يليق بشرف منزلته في العلم، وعظيم مقامه في العمل؛ فلم يلتفت إليه لسان الدين بن الخطيب (ت: ٥٧٧٦هـ) ولو بشرط كلمة؛ وهو أشهر من ترجم لعلماء غرناطة؛ بلد نشأة أبى إسحاق وإقامته طيلة حياته!. وكذلك فعل ابن خلدون

(١) قال تاج الدين السبكي: «شيخ الإسلام والمسلمين وأحد الأئمة الأعلام؛ سلطان العلماء، إمام عصره بلا مدافعة، القائم بالأمر بالمعروف والنهي عن المنكر في زمانه، المطلع على حقائق الشريعة وغوامضها، العارف بمقاصدها، لم ير مثل نفسه، ولا رأى من رآه مثله علما وورعا وقياما في الحق وشجاعة وقوة جنان وسلاطة لسان». طبقات الشافعية الكبرى، ج ٨ ص ٢٠٩.

(ت: ٥٨٠٨)؛ فقد أرخ لعلم الأصول منذ بدء التأليف فيه إلى عهده، ولم يعرج على ذكر الشاطبي بشيء! (١).

والأغرب من هذا؛ أن ابن خلدون ألف كتابه «شفاء السائل وتهذيب المسائل» ردا على ما بعث به الشاطبي من تقييد إلى علماء فاس؛ يسألهم الجواب مفصلا عن طريق الصوفية. هل الشيخ شرط فيه أو لا (٢)؟ وقد تغافل عن ذكر اسمه فيه؛ وهو المعنى يرده ابتداء!

والسؤال؛ لماذا لم يُحِط صاحب كتاب «الإحاطة في أخبار غرناطة» بشيء من أخبار الشاطبي؛ وهما من مدينة واحدة، وقد لقيه وجالسه؟ كما حكى الشاطبي في إحدى إفاداته: «حضرت يوما مجلسا بالمسجد الجامع بغرناطة مقدم أبي عبد الله المقرئ في أواخر ربيع الأول عام سبعة وخمسين وسبعمائة، وقد جمع ذلك المجلس القاضي أبا عبد الله، والقاضي أبا القاسم الشريف شيخنا، والأستاذ أبا سعيد بن

(١) ابن خلدون، مقدمة ابن خلدون، تحقيق، علي عبد الواحد وافي، شركة نهضة مصر للطباعة والنشر والتوزيع، د. ط، ٢٠٠٤م، ج ٣ ص ٩٦٠ - ٩٦٤.

(٢) قال ابن خلدون: «أما بعد؛ فقد وقفني بعض الإخوان - أبناهم الله - على تقييد وصل من عدوة الأندلس... يخاطب بعض الأعلام من أهل مدينة فاس... طالبا كشف الغطاء في طريق الصوفية... هل يصح سلوكه والوصول به إلى المعرفة الذوقية، ورفع الحجاب عن العالم الروحاني تلبا من الكتب الموضوعة لأهله...؟ أم لا بد من شيخ يبين دلائله، ويحذر غوائله، ويميز المرید عند اشتباه الوردات والأحوال مسائله». شفاء السائل وتهذيب المسائل، تحقيق، محمد مطيع الحافظ، دار الفكر المعاصر، بيروت: لبنان، ط ١، ١٤١٧/١٩٩٦م، ص ٣٣، ٣٤.

وللوقوف على تقييد الشاطبي الذي بعث به من الأندلس إلى فاس وجواب الشيخ ابن عباد الرندي عليه؛ يمكن مراجعة: المعيار المغربي والجامع المغرب عن فتاوى أهل إفريقية والأندلس والمغرب، منشورات، وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية المغربية، دار الغرب الإسلامي، بيروت: د. ط، ١٤٠١/١٩٨١م، ج ١٢ ص ٢٩٣ - ٣٠٧.

لب، والأستاذ عبد الله البلنسي، وذا الوزارتين أبا عبد الله بن الخطيب، وجماعة من الطلبة^(١). وهذا بخلاف ما ذكره حمادي العبيدي؛ إذ نفى عن الشاطبي ذكر ابن الخطيب في مذكراته الشخصية التي سماها: «الإفادات والإنشادات»^(٢).

ولماذا لم يكثر ابن خلدون أيضا بذكر الرجل في عداد من أرخ لهم من الأصوليين إلى عهده؛ رغم شهرته ومعاصرته له بغرناطة^(٣) وانتقاده له؟

قد يقال: إن ما تعرض له أبو إسحاق من «تعميم إعلامي» هو مما اقتضاه حجاب المعاصرة، وما ينجم عنه - في الغالب - من تنافر ومناكرة بين الأقران. وعلى فرض صحة هذا التفسير؛ فليس فيه ما يعلل زهد مترجمين آخرين غير لسان الدين وابن خلدون في التعريف بأبي إسحاق، إلى حد الاقتصار في ترجمته على كلمات؟!

فالمقريّ (الحفيد) (ت: ١٠٤١هـ) مثلا؛ لم يذكره إلا عرضا في أربعة مواطن من «نفع الطيب» بما لا يزيد عن وصفه بـ«الإمام النظار أبو إسحاق الشاطبي رحمه الله تعالى»^(٤) أو بـ«العلامة النظار»^(٥) أو بـ«المنظار»^(٦) فقط، أو باسمه مجردا عن أي لقب هكذا؛ «أبو إسحاق الشاطبي»^(٧). دونما زيادة تذكر!

(١) الشاطبي، الإفادات والإنشادات، دراسة وتحقيق، محمد أبو الأجنان، مؤسسة الرسالة، بيروت: ط ١، ١٩٨٣/١٤٠٣م، ص ١٢٦، ١٢٧.

(٢) الشاطبي ومقاصد الشريعة، ص ٨٨.

(٣) يذكر علي عبد الواحد وفي أن ابن خلدون عاش بمدينة غرناطة ما يزيد عن سنتين (٧٦٤ - ٧٦٦هـ). وقد كان صديقا حميما لسان الدين بن الخطيب؛ مقدمة تحقيق مقدمة ابن خلدون، ج ١ ص ٥٨ - ٦٠٩.

(٤) نفع الطيب، ج ٥ ص ١٩٣.

(٥) نفع الطيب، ج ٥ ص ١٩٤.

(٦) نفع الطيب، ج ٥ ص ٢٦٥.

(٧) نفع الطيب، ج ٥ ص ٣٤١.

ولولا ما أفادنا به الشاطبي عن حياته في ثنايا «المواقفات» و«الاعتصام»، وما دونه تلميذه أبو عبد الله المجاري (ت: ٥٨٦٢هـ) من سيرته في «برنامج» حيث وصفه بـ«الشيخ الإمام العلامة الشهير؛ نسيج وحده، وفريد عصره». وذكر أهم مصنفاته، وأبرز أساتذته وما أخذه عنهم من علوم، وما تلقاه هو عنه في اللغة والأصول والحديث، وسنة وفاته^(١)؛ لبقى نسيا منسيا!

وعليه؛ يبقى التساؤل عن سكوت المؤرخين عن ترجمة رجل في حجم الشاطبي قائماً، والظاهر أن هذا التغافل جاء نتيجة لما كان بين أبي إسحاق وابن الخطيب وصديقه ابن خلدون من اختلاف في المواقف والمواقع؛ ولم يأت من فراغ؛ فقد عرف الشاطبي برفضه واحتجاجه وانتقاده لواقع الفساد العام؛ ومباعدته للسلطين ومن كان يتردد على أبوابهم من حملة الأقلام، كما عرف بانحيازهم إلى عموم الأمة يعلم جاهلها، ويصلح ما استطاع من أحوالها، وهذا - في غالب الظن - هو سبب ما وقع بينه وبين لسان الدين بن الخطيب وصديقه ابن خلدون من جفوة. وهو ما ألمح إليه حمادي العبيدي بقوله: «يلوح أن هذه الجفوة كان الشاطبي هو مصدرها، فالرجل اشتهر بميل إلى الزهد، وصدوف شديد عن متع الدنيا، ورأى في ابن خلدون وابن الخطيب إقبالا على الدنيا وانصرافا إلى لذاتها، وكانا نديمين للسلطان، فرغبت نفسه عنهما. والرجل كان حريصا على التمسك بخلق العفة والزهد، في حين أن ابن خلدون يرى جارية إسبانية جميلة في قصر السلطان فتعجبه؛ فيهديه إياها، ويهنته ابن الخطيب بذلك؛ مرسلا إليه شعرا، يعد مما يسمى اليوم بالأدب المكشوف»^(٢).

(١) برنامج المجاري، ص ١١٥ - ١٢١.

(٢) الشاطبي ومقاصد الشريعة، ص ٨٨.

وبكلمة أخرى؛ إن طبيعة الاختيارات الفكرية، واختلاف المواقع الاجتماعية، وتعارض المواقف العملية عموماً، والسياسية خصوصاً! غالباً ما تجر النقم على أهلها، وخاصة إذا كانوا من العلماء المجددين النقاد، وجاءوا بخلاف معهود الزمان وسياسة الدولة؛ فالاختلاف في هذه الحالة واقع لا محالة، والقطيعة واردة. وذلك ما حصل فعلاً.

فقد وصلت حدة الاختلاف بين الشاطبي؛ وفقهاء زمانه إلى حد أنهم كانوا «يستخفون ما استنقله، ويستنقلون ما استخفه»^(١)؛ لا لشيء إلا لأنه كان لا يتردد في مخالفتهم بالدليل. وهو ما لم يستسغه المواق (ت: ٨٩٧هـ) من أبي إسحاق؛ فتعجب من صنيعة قائلاً: «فانظر تسفيه هذا (يعني الشاطبي) وإنكاره على شيخ الشيوخ ابن لب الذي نحن على فتاواه في الاعتقاد والحلال والحرام وعلى مذهبه في الأيمان اللازمة وغيرها من أحكام الدماء والأنكحة والطلاق!»^(٢).

وكيف لا يعادى الشاطبي ويهمل؛ وقد نال درجة الإمامة وراجع ما لم يكن يراجع، وانتقد من لم يكن ينتقد! وصدق الذهبي (ت: ٥٧٤٨هـ)؛ إذ قال: «وقل من برز في الإمامة، ورد على من خالفه إلا وعودي، نعوذ بالله من الهوى»^(٣).

(١) المواق، (محمد بن يوسف بن أبي القاسم العبدري)، سنن المهتدين في مقامات الدين، تحقيق، محمد بن سيدي محمد بن حمين، مطبعة بني يزناسن، سلا، الناشر، مؤسسة الشيخ مربيه ربه لإحياء التراث والتبادل الثقافي، د. ط، ٢٠٠٢م، ص ٩٩.

(٢) سنن المهتدين في مقامات الدين، ص ٩٩.

(٣) الذهبي: سير أعلام النبلاء، مؤسسة الرسالة، بيروت: ط ٩، ١٤١٣هـ/١٩٩٣م، ج ١٠ ص ٩.

لكن هيات؛ فقد تكفل الله بحفظ آثار أبي إسحاق وإظهارها ولو بعد حين؛ فقد أصبحت بعد ما يزيد عن خمسة قرون ونصف من التهميش؛ حديث لسان أهل العلم وطلابه من المسلمين وغيرهم من الأجانب في المدارس والمعاهد العليا، والجامعات العالمية.

ثانيا - لم يكن العز ولا الشاطبي من مشاهير الأسر؛ بل كلاهما نشأ في أسرة مغمورة؛ لا سابقة لها في علم، ولا بسطة لها في مال ولا جاه؛ فقد «كان الشيخ عز الدين في أول أمره فقيرا جدا»^(١). وهو ما أخر اشتغاله بالعلم؛ لانشغاله بمساعدة أبيه في كسب الرزق؛ وكذلك الشاطبي؛ فلا يعلم أنه كان من ذوي اليسار، إلا أن التحاقه بالدراسة كان مبكرا، وقد شغف كل منهما بحب المعرفة؛ وتميزا بفرط التحصيل وقوة الذكاء؛ فتخرجا على كبار العلماء، وأحرزا علوما كثيرة في مدة قصيرة^(٢)؛ ففتح الله لهما فيها فتحا مبينا؛ فكانا من أهل الاجتهاد والتجديد. وتبوءا بذلك مقاما محمودا قل نظيره في مجال التربية والتدريس، والخطابة

(١) طبقات الشافعية الكبرى، ج ٨ ص ٢١٣.

(٢) يحكي تاج الدين السبكي أن العز سمع نداء وهو بجامعة دمشق يقول: «يا ابن عبد السلام، أتريد العلم أم العمل؟ فقال الشيخ عز الدين: العلم؛ لأنه يهدي إلى العمل، فأصبح وأخذ التنبيه؛ حفظه في مدة يسيرة، وأقبل على العلم؛ فكان أعلم أهل زمانه، ومن أعبد خلق الله تعالى». طبقات الشافعية الكبرى، ج ٨ ص ٢١٣.

قال الشاطبي متحدثا عن نفسه: «لم أزل منذ فتق للفهم عقلي ووجه شطر العلم طلي أنظر في عقلياته وشرعياته وأصوله وفروعه لم أقتصر منه على علم دون علم ولا أفردت عن أنواعه نوعا دون آخر حسبما اقتضاه الزمان والمكان وأعطته المنة المخلوقة في أصل فطرتي...» الاعتصام، ج ١ ص ١٣، ١٤.

والإفتاء^(١)؛ والإبداع في التأليف المقاصدي مع تألق الشاطبي، وتفرد العز بممارسة القضاء، وقد تخرج عليهما ثلة من فطاحل العلماء^(٢).

ثالثاً - لئن اتفق العز والشاطبي على مستوى الاختيار العقدي الأشعري؛ فقد اختلفا على مستوى الاختيار الفقهي؛ فكان العز شافعيًا، بينما كان أبو إسحاق مالكيًا؛ وهو ما يدل عليه ذكر كل منهما في طبقات مذهبه، وعنايتهما بإيراد أقوال أئمة مذهبهما في مصنفاتهما؛ وقد عرفا بنبذ التقليد والتعصب المذهبي، والاحتكام إلى نصوص الشرع، ومشهور المذهب فيما كانا يؤصلانه من قضايا أو يفتيان فيه من نوازل، ومتى أعياهما الدليل؛ اجتهدا رأيهما في بناء الأحكام على قاعدة: مراعاة مقاصد الشارع ومصالح العباد.

رابعاً - لقد عمل كل منهما على شاكلته في مجال الإصلاح العام؛ فكان العز أكثر جرأة على السلاطين؛ لظلمهم وتفريطهم في مصالح الأمة، وتواطئهم مع الصليبيين ضد بعضهم البعض، كما كان شديد المراس في جهاد المحتلين^(٣). وقد سجل له التاريخ في ذلك بطولات وكرامات؛ جعلت الأمة تلتحم به، وتقف إلى جانبه كلما تعرض له السلطان بأذى.

(١) تحقيق فتاوى شيخ الإسلام عز الدين بن عبد السلام، ص ١٩٣ - ٥٣٨. وتحقيق فتاوى الإمام الشاطبي، ص ١٦١ - ٢٨٠.

(٢) نيل الابتهاج بتطريز الديباج، ص ٥٠. وتحقيق فتاوى شيخ الإسلام عز الدين بن عبد السلام، ص ٨٣، ٩٦. وتحقيق فتاوى الإمام الشاطبي، ص ٥٥، ٥٦.

(٣) العز بن عبد السلام، الملحة في اعتماد أهل الحق، مطبوع ضمن كتاب: رسائل في التوحيد، تحقيق، إياد خالد الطباع، دار الفكر المعاصر، بيروت: لبنان، ط ١، ١٤١٥/١٩٩٥م، ص ٢٥، ٢٦.

وأما الشاطبي؛ فليس في سيرته ما يدل على مجاورته للسلطان، ولا على مناصحته له على طريقة العز، إلا أن الظاهر من فقهه أنه كان مقاصدي المنهج في التعامل مع الأوضاع الساسية، ولا أدل على ذلك من حكايته لفتوى الغزالي في جواز تولية المفضول مع وجود الفاضل، وموافقته له فيها؛ كما قال: «بحسب النظر المصلحي... وملاءمة تصرفات الشرع وإن لم يعضده نص على التعيين... وهو أصل مذهب مالك... لأنه إذا خيف عند خلع غير المستحق، وإقامة المستحق أن تقع فتنة، وما لا يصلح؛ فالمصلحة في الترك»^(١).

هذا بالإضافة إلى أنه لم يكن يمانع في إفتاء من كان عادلا من الأمراء^(٢) بشرعية ما يوظفه على الأغنياء من إسهامات مالية لفائدة الصالح العام؛ كمساعدة الجيش، أو تقوية سور المدينة؛ حتى لا تقتحمها جيوش الإفرنج؛ بناء على قاعدة: «التعاون العام لأجل الصالح العام». وهو ما ينسجم مع منهجه المقاصدي. وهذا مما خالف فيه رأي أستاذه ابن لب^(٣)، ولم يشترط في فتواه هذه تجريد أمراء المملكة ومن حولهم مما يملكون حتى يصيروا كعامة الناس؛ على غرار ما فعل العز مع أمراء المماليك، وقد طلب منه كبيرهم فتوى مشابهة؛ تقضي بمساعدة الجيش من

(١) الاعتصام، ج ٣ ص ٤٤ - ٤٧.

(٢) قال الشاطبي: «إنا إذا قدرنا إماما مطاعا مفتقرا إلى تكبير الجنود لسد الثغور وحماية الملك المتسع الأقطار، وخلا بيت المال، وارتفعت حاجات الجند إلى ما يكفيهم؛ فلإمام - إذا كان عدلا - أن يوظف على الأغنياء ما يراه كافيا لهم في الحال، إلى أن يظهر مال في بيت المال...» الاعتصام، ج ٣ ص ٢٥ - ٢٧.

(٣) قال القرافي: «وكان خراج بناء السور في بعض مواضع الأندلس في زمانه (الشاطبي) موظفا على أهل الموضع؛ فسئل عنه إمام الوقت في الفتيا بالأندلس الأستاذ الشهير أبو سعيد بن لب؛ فأفتى أنه لا يجوز ولا يسوغ. وأفتى صاحب الترجمة بسوغه مستندا فيه إلى المصلحة المرسله معتمدا في ذلك إلى قيام المصلحة التي إن لم يقم بها الناس فيعطونها من عندهم ضاعت». الفروق، ج ١ ص ٢٣٣.

المال العام؛ وقد أصبح في أمس الحاجة إليه! فأبى سلطان العلماء إلا بقبول ما شرط!^(١)

وكل ذلك اجتهاد بحسب ما اقتضاه واجب الوقت؛ من العزيم الممالك، ومن الشاطبي أيام بني نصر. وذلك هو فقه الفقه في دين الله ومصالح عباده.

خامسا - لقد تنقل العزيم دمشق وبغداد والقاهرة والحجاز، وتردد على وظائف شتى؛ فكان مدرسا وإماما وخطيبا ومفتيا وقاضيا وسفيرا وقاضي قضاة (وزير العدل). وكان في كل ذلك مجتهدا في إقامة العدل مناهضا للمظالم والبدع؛ لا يخاف في الله لومة لائم^(٢)؛ فكان أكثر ابتلاء بمحن الأمراء؛ جراء مواقفه البطولية من مفسدهم، فعزل عن الخطابة، ومنع من الإفتاء، وفصل من القضاء، وفرضت عليه الإقامة الجبرية، وسجن، وأبعد قسرا عن مكان إقامته؛ وأغري بأرفع المغريات الدنيوية؛ فلم يرتدع أو يعتذر، ولم يعط الدنية في دينه وكرامته^(٣).

(١) قال تاج الدين السبكي: «لما دهم التار البلاد وضائق بالسلطان وعساكره الأرض؛ استشاروا الشيخ عز الدين - رحمه الله - فقال: اخرجوا وأنا أضمن لكم على الله النصر. فقال السلطان له: إن المال في خزائني قليل، وأنا أريد أن أقترض من أموال التجار. فقال له الشيخ عز الدين: إذا أحضرت ما عندك وعند حريمك، وأحضر الأمراء ما عندهم من الحلبي الحرام، وضربته سكة وتقدا وفرقه في الجيش، ولم يبق بكتابتهم؛ ذلك الوقت اطلب القرض، وأما قبل ذلك فلا. فأحضر السلطان والعسكر كلهم ما عندهم من ذلك بين يدي الشيخ، وكان الشيخ له عظمة عندهم وهيبة بحيث لا يستطيعون مخالفته فامتثلوا أمره؛ فانتصروا». طبقات الشافعية الكبرى، ج ٨ ص ٢١٥ و البداية والنهاية، د. ط، ولات. ج ١٣ ص ٢٥٠

(٢) الذهبي، تاريخ الإسلام ووفيات المشاهير والأعلام، تحقيق، عمر عبد السلام تدمري، ج ١٥ ص ١٣٨، دار الكتاب العربي، لبنان، بيروت: ط ١، ١٤٠٧/١٩٨٧ م.

(٣) قال الذهبي: «سلم الملك الصالح أبو الخيش إسماعيل قلعة الشقيف إلى الفرنج، فتملكها صاحب صيدا، فأكثر على الصالح الشيخان: عز الدين بن عبد السلام، وأبو عمرو ابن الحاجب، فعزل عز الدين عن الخطابة، وحبسهما بالقلعة». تاريخ الإسلام ووفيات المشاهير والأعلام، ج ٤٦ ص ٤٠ =

وأما الشاطبي؛ فقد ظل ملازماً بلده غرناطة طيلة حياته^(١)؛ والظاهر من ترجمته وتصريحاته؛ أنه ما رابط كل تلك المدة بمدينته ولم يغادرها كغيره من العلماء؛ نحو الضفة الجنوبية (المغرب)، أو الضفة الشرقية (المشرق). إلا لأنه كان يرى؛ أنه متى عمت البلوى بضرر البدع والمفاسد الخاصة والعامة؛ فقد تعين إنكارها على أهل العلم؛ لأنه لا سبيل إلى إهمال ما وجب من الإصلاح العام على من جمع شرائطه^(٢)، وإلا أذن عمران الإسلام بالزوال. وهو ما وقع بالفعل بعد أقل من قرن من وفاته - رحمه الله - .

وقد حاول أن يتخذ مما تولاه من الوظائف العامة «الإفتاء والخطابة والإمامة» أداة لإصلاح ما يمكن إصلاحه من المخالفات الشرعية على التدرج؛ إلا أنه وجد نفسه غريباً في قومه؛ فقامت عليه القيامة ووصف بأشنع النعوت وأقبحها؛ كما حكي عن نفسه: «وتواترت علي الملامة، وفوق إلي العتاب سهامه، ونسبت إلي البدعة والضلالة، وأنزلت منزلة أهل الغباوة والجهالة»^(٣). وقد كان فقهاء التقليد، ومبتدعة

= قال ابن كثير: «ثم دخلت سنة ثمان وثلاثين وستمائة فيها سلم الصالح إسماعيل صاحب دمشق حصن شقيف أرتون لصاحب صيدا القرنجي، فاشتد الإنكار عليه بسبب ذلك من الشيخ عز الدين بن عبد السلام خطيب البلد، والشيخ أبي عمرو بن الحاجب شيخ المالكية، فاعتقلهما مدة ثم أطلقهما وأزهما منازلهما. البداية والنهاية، ج ١٣ ص ١٨١

(١) لم يتخلف الإمام الشاطبي عن أداء فريضة الحج، وهي مرة واحدة في العمر؛ لولا ما كان به من مرض أو فاقة مالية، وهو ما أشار إليه محمد أبو الأجنان؛ إذ قال: «وباعتبار تقديرينا السالف لفترة ولادته؛ فإنه يكون عاش نحواً من سبعين سنة، أدركه في وقت منها ضعف الجسم واعتلاله، كما أشار في آخر شرحه لحديث أورده الوثنيسي في المعيار». محمد أبو الأجنان، تحقيق، فتاوى الإمام الشاطبي، ص ٧٦.

(٢) الاعتصام، ج ١ ص ٢٩.

(٣) الاعتصام، ج ١ ص ١٨.

للقوف على ما تعرض له الشاطبي من محن وما ووجه به من اتهامات باطلة؛ يمكن مراجعة:

الاعتصام، ج ١ ص ١٨.

الفقراء المنتسبين إلى الصوفية في مقدمة من قاد تلك الحملة الظالمة ضده، فلم يضعف ولم يستكن لما أصابه في سبيل الله؛ حتى لقي ربه ولم يبدل تبديلاً^(١).

وقد تردد - بسبب ما وقع عليه من ضغوط نفسية - في النظر بين «الاتباع» و«الابتداع»؛ فاختار «الاتباع» على ترضية المخالفين له بـ«الابتداع». وواصل ليله بنهاره في تنوير العقول بـ«فقه التجديد»، وتحريرها من «فقه التقليد»، ولم يعد له يومئذ من هم غير تحقيق هذه النقلة العلية من مشروعه الإصلاحية التوعوية؛ فاتخذ من الاعتكاف على التأليف سبباً لإنجازها؛ فاستفرغ جهده في استقراء الشريعة، ومراجعة ما قرره قدامى العلماء في فقهها؛ فخرج على قومه مبتهجا بـ«نتيجة عمره ويطيمة دهره»^(٢)؛ وقد سمها بـ«الموافقات»؛ لسبب غير معقول؛ وإن كان عنده مقبولاً؛ بعدما سماها في ابتداء التأليف: «عنوان التعريف بأسرار التكليف». وقد جاء فيها بما لم يعهد من الاجتهاد والإبداع في تجديد علم الأصول؛ وتجريده مما ليس منه من المباحث الكلامية والمنطقية واللغوية، وتكميله بالجديد المفيد من المباحث الأصولية والمقاصدية؛ صياغةً ومنهجاً ونقداً.

ولم يلبث أن ثنى بإخراج صنوه؛ المسمى بـ«الاعتصام». فتنبع فيه ما استطاع من محدثات البدع لإنحادها، وبحث فيه ما أمكنه من السنن لإحيائها، وميز فيه بين ما يوافق مقاصد الشارع من المصالح المرسله، وما يناقضها من البدع المحدثه؛ حتى يتضح ما بينهما من فرق؛ فلا يقع بينهما أي خلط.

(١) الاعتصام، ج ١ ص ٢١.

(٢) الموافقات، ج ١ ص ١٣.

وبهذين العملين العلميين الحضاريين يكون أبو إسحاق قد أرسى معالم مشروعه الإصلاحية؛ الذي كابد من أجله الأمرين؛ حتى جاشت نفسه من شدة ما عاناه؛ فأشدد: - مذكرا لا شاكيا -

بليت يا قوم والبلوى منوعة بمن أداريه حتى كاد يرديني
دفع المضرة لا جلب لمصلحة فحسي الله في عقلي وفي ديني^(١)

وأعظم ما زاد في بلواه؛ أنه لم يجد في زمانه من يدرك أبعاد ما جاء به، ولا من يستوعب أهمية ما دعا إليه من مراجعات منهجية معرفية، وإصلاحات اجتماعية عملية؛ بما في ذلك نبغاء تلامذته؛ إذ لم يبق منهم أحد بجمل مشروعه العلمي في مجال المعرفة الأصولية المقاصدية خاصة، وتطويره والترويج له على أوسع نطاق ممكن؛ على نحو ما قام به الغزالي مع الجويني، والقرافي مع العز، وابن القيم مع ابن تيمية مثلا!

لقد عجز العقل الأصولي على عهد الشاطبي أن يفقه مشروعه في مجال الدرس الأصولي المقاصدي، ويسير ما جاء به من تجديد؛ بل لقد أهمله وتخلي عنه وعاد ليحتر ما كان متداولاً من المتون والشروح والحواشي والتقريرات والتعليق وغير ذلك مما يدل على عمق الأزمة المعرفية والمنهجية التي آل إليها الفكر الإسلامي عموماً، وجسامة المهمة الإصلاحية التي اضطلع بها أبو إسحاق؛ غير أنه لم يجد آذانا صاغية لدعوته، وقلوباً واعية لمقاصده.

(١) نيل الابتهاج بتطريز الديباج، ص ٤٩.

ففي الوقت الذي كان منتظرا من العقل الإسلامي أن يحتضن كتاب «الموافقات» ويعمق فيه النظر، ويراجع منه ما تقتضيه المراجعة العلمية، ويضيف إليه ما يستدعيه واجب الاجتهاد والتجديد؛ اقتداء بصنيع صاحبه؛ فإذا بمقدم تلاميذه محمد بن عاصم (ت: ٥٨٢٩هـ) يتعامل مع الكتاب بتقيض مقاصده، - دون قصد منه - وهو يحسب أنه قد أحسن صنعا بنظمه فيما تمناه؛ فسماه: «نيل المنى في اختصار الموافقات». في ثلاثة ألف بيت!.

وكل هذا يعني أن الشاطبي قد سبق عصره؛ فظل يغرد وحده؛ دون أن يجد من يتذوق ألحانه، ولا من يشاركه أشجانته، ولو من أقرب المقرين إليه معرفيا. فتطلع راجيا أن يوجد في الزمن القادم من يعرف لاجتهاده قدره؛ فينظر فيه نظرة علمية متفحصة قوامها: فقه مقاصده، ومراجعة مضامينه، وتطوير قضاياها في اتجاه إعادة تشكيل العقل والواقع الإسلاميين بما يوافق مقاصد الشارع، ويراعي مصالح الإنسان في أبعادها كلها وعلى جميع مستوياتها الخاصة والعامة؛ كما هو واضح مما ختم به كتاب «الموافقات قائلا: «وقد تم والحمد لله الغرض المقصود، وحصل بفضل الله إنجاز ذلك الموعود على أنه قد بقيت أشياء لم يسع إيرادها؛ إذ لم يسهل على كثير من السالكين مرادها، وقل على كثرة التعطش إليها ورادها؛ فخشيت أن لا يردوا مواردها، وأن لا ينظموا في سلك التحقيق شواردها؛ فثنيت من جماع بيانها العنان، وأرحت من رسمها القلم والبنان، على أن في أثناء الكتاب رموزاً مشيرة، وأشعة توضح من شمسها المنيرة، فن تهدي إليها رجا بحول الله الوصول، ومن لا؛ فلا عليه إذا

اقتصر التحصيل على المحصول؛ ففيه إن شاء الله مع تحقيق علم الأصول علم يذهب به مذاهب السلف، ويقفه على الواضحة إذا اضطرب النظر واختلف^(١).

ولعل انتباه العقل الإسلامي المعاصر منذ أوائل القرن الماضي إلى قيمة ما رمز إليه هذا الإمام؛ فيه ما يؤشر على بداية الإقلاع في اتجاه التهدي إلى ما يحقق بعض آمال الرجل، ويستجيب لشيء من رغبته في استئناف النظر فيما خلفه من عطاء علمي؛ قوامه تسديد النظر وتقويم العمل بما يوافق مقاصد الشارع ويحقق مصالح العباد. وفي هذا السياق يتنزل صنيع رواد الإصلاح؛ من رشيد رضا ومحمد عبده إلى ابن عاشور وعلال الفاسي ومن اقتنى أثرهم من دعاة الفقه المقاصدي إلى اليوم.

سادسا - لقد حظي العز بوسام الشرف الذي حلاه به تلميذه ابن دقيق العيد (ت: ٥٧٠٢هـ)؛ وهو: «سلطان العلماء»^(٢) فأصبح لقباً له؛ فكان هو صاحب الكلمة المسموعة في الأمة؛ والأمر النافذ بهدم أوكار الفساد، وبيع الأمراء في المزاد العلني لفائدة المصالح العامة؛ وإلا فلا شرعية لهم، ولا حق لهم في إبرام أي عقد!

بهذا أفتى العز؛ فانبعث أشقاهم يومئذ يريد قتله؛ فقتلته يده؛ والإمام غير مكترث^(٣)؛ فلم يبق أمامه بعد كل هذه المحاولات الإصلاحية إلا الخروج من

(١) الموافقات، ج ٥ ص ٤٢٣.

(٢) قال السبكي: «شيخ الإسلام ابن دقيق العيد؛ هو الذي لقب الشيخ عز الدين سلطان العلماء». طبقات

الشافعية الكبرى، ج ٨ ص ٢٠٩.

(٣) قال تاج الدين السبكي، بعد ذكر كائنة الشيخ مع أمراء الدولة من الأتراك: «فأرسل إليه نائب السلطنة بالملاطفة؛ فلم يفد فيه؛ فانزعج النائب وقال: كيف ينادي علينا هذا الشيخ ويبيعنا ونحن ملوك الأرض؟ والله لأضربنه بسيفي هذا. فركب بنفسه في جماعته، وجاء إلى بيت الشيخ، والسيف مسلول في يده؛ فطرق الباب، فخرج ولد الشيخ؛ أظنه عبد اللطيف؛ فرأى من نائب السلطنة ما رأى؛ فعاد إلى أبيه وشرح له الحال؛ فما اكترث لذلك، ولا تغير. وقال: يا ولدي؛ أبوك أقل من أن يقتل في =

أرض لا يوقر حكامها علماءها، ولا يمثلون حكم الله فيها؛ فحمل متاعه على حمار، وأركب أهله على آخر؛ فما كان من سكان العاصمة إلا أن خرجوا يتبعونه في تظاهرة حاشدة بالتهليل والتكبير، تضامنا معه واحتجاجا على ما اقترفه «سفهاء الممالك» في حقه من ظلم وسوء معاملة، وقد سُقِطَ في أيديهم، فأصبحوا معزولين من وراء جُدُر؛ لا سلطة لهم على الناس؛ فتنادوا مسرعين باستعطاف الإمام أن يرجع عن قراره بالعودة إلى الشام، وله ما شرط؛ فرجع بشرطه، ونادى عليهم في الملا: «أمرأ للبيع، أمرأ للبيع!». وغالى في ثمنهم، وأنفق في خدمة المصالح العامة كما وعد، فله دره من إمام. كم كان مبدعا في فقه وسائل التغيير وآليات الإصلاح السليبي العام!.

وهكذا كان حال الشاطبي؛ فقد عاش مهموما مثل العزيم بإصلاح ما عمت به بلوى الفساد العام، إلا أنه اتخذ لنفسه منهجا مغايرا له في الإصلاح العام؛ قوامه: الاقتداء بإمام المصلحين محمد ﷺ في جمعه بين العلم والعمل؛ وهو ما عبر عنه بأن «المنتصب للناس في بيان الدين؛ منتصب لهم بقوله وفعله؛ فإنه وارث النبي. والنبي كان مبيناً بقوله وفعله؛ فكذلك الوارث لا بد أن يقوم مقام الموروث، وإلا لم يكن وارثاً على الحقيقة»^(١). ومتى لم يكن العالم مقتديا بالنبي علما وعملا؛ فلا قيمة لأمره

= سبيل الله. ثم خرج كأنه قضاء الله قد نزل على نائب السلطنة؛ فحين وقع بصره على النائب يست يد النائب، وسقط السيف منها، وأرعدت مفاصله، فبكى وسأل الشيخ أن يدعو له. وقال يا سيدي خير أيش تعمل؟ قال: أنادي عليكم وأبيحكم. قال: فقيم تصرف ثمننا؟ قال: في مصالح المسلمين. قال: من يقبضه؟ قال: أنا، فتم له ما أراد ونادى على الأمراء واحدا واحدا وغالى في ثمنهم وقبضه وصرفه في وجوه الخيري. وهذا ما لم يسمع بمثله عن أحد رحمه الله تعالى ورضي عنه». طبقات الشافعية الكبرى،

ج ٨ ص ٢١٦، ٢١٧.

(١) الموافقات، ج ٤ ص ٨٧.

ونبيه وفتواه بصفة عامة؛ ولذلك «لابد له من المحافظة على أفعاله حتى تجري على قانون الشرع؛ ليتخذ فيها أسوة»^(١). وهذا هو نهج علماء السلف في القيام بواجب الإصلاح العام، على الرغم مما لحقهم من بلاء، وما تعرضوا له من إذايات الظالمين؛ كما قال أبو إسحاق: «ومن هنا ثابر السلف على القيام بوظيفة الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، ولم يبالوا في ذلك بما ينشأ عنه من عود المضرات عليهم بالقتل فما دونه»^(٢)..

وقد نبه الشاطبي إلى أن من عجز عن الإصلاح، ولم يجد بدا من الفرار من الظلمة بدينه والنجاة بنفسه؛ فله ذلك ما لم يترتب على اختفائه منكر أعظم من أذاه الشخصي؛ ففي هذه الحالة لا يسعه إلا التضحية بمصلحته الخاصة في سبيل المصلحة العامة؛ عملاً بقاعدة ارتكاب أخف الضررين، وتحمل أهون الشرين؛ على حد تعبيره: «ومن أخذ بالرخصة في ترك الإنكار؛ فر بدينه واستخفى بنفسه، ما لم يكن ذلك سبباً للإخلال بما هو أعظم من ترك الإنكار؛ فإن ارتكاب خير الشرين أولى من ارتكاب شرهما، وهو راجع في الحقيقة إلى أعمال القاعدة في الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر. والمراتب الثلاث في هذا الوجه مذكورة شواهدا في مواضعها من الكتب المصنفة فيه»^(٣).

ولهذا؛ ما فتئ يذكر نفسه وأصحابه - كلها راسلوه بما يلقونه من مضايقات - بغربة المصلحين بين المفسدين، وأن ما يعانونه من استضعاف قد كابده الأولون ومن تبعهم بحيث أصبح شيئاً معهوداً على مر الزمن. ولذلك؛ لا خيار للمصلحين إلا

(١) الموافقات، ج ٥ ص ٢٦٥، ٢٦٦.

(٢) الموافقات، ج ٥ ص ٢٦٥، ٢٦٦.

(٣) الموافقات، ج ٥ ص ٢٦٥، ٢٦٦.

أن يوطنوا أنفسهم على الثبات وحسن التأديب بأخلاق النبوة في العمل الدعوي مع الخلق؛ وليس لهم بعد قيامهم بواجب «البلاغ المبين» من أمر هداية الناس واستصلاحهم شيء؛ كما هو المستفاد من جواب أبي إسحاق لمن سأله من أصحابه عما يلقونه من مضايقات، ويتعرضون له من إذايات: «أما سائر ما كتبتم به في الكتاب من طوارق عرضت، وامتحانات تواترت، واعتراضات أوردت؛ فخالصه راجع إلى ضرب واحد؛ وهو أن طالب الحق في زماننا غريب، والقائل به مهتم الجانب، وهذا لم يزل موجودا فيما بعد زمان التابعين إلى اليوم، فلنا في سلفنا الصالح أسوة، غير أنه يجب علينا أن نتأديب بما أدب الله به نبيه ﷺ، وذلك أن نبث الحق إذا تعين علينا، وليس علينا أن نأخذ بمجامع الخلق إليه؛ إذ ليس ذلك إلينا، بل الله وحده هو الهادي والمضل. وقد قال ربنا سبحانه: ﴿إِنَّمَا أَنْتَ نَذِيرٌ وَاللَّهُ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ وَكِيلٌ﴾ [هود: ١٢]» (١).

هذا؛ وحتى يكون الدعاة والمصلحون على بصيرة في مجال الدعوة والإصلاح؛ فقد نههم الإمام الشاطبي إلى خطورة «الانتصار للنفس». ورسم لهم المنهج السديد في التعامل مع أصناف الناس؛ قائلا: «إذا كان وجه الصواب لأتجا؛ فاعمل به فيما استطعت. فمن جاءك مسترشدا؛ فعله مما عليك الله. ومن جاءك مستشكلا لأمر وعرفت من مخاييله الصدق؛ فأرشده لما عندك من الصواب. أو قل: لا أعلم. ومن جاءك متعتتا؛ فأعره الأذن الصماء، وأسأل ربك اللطف الجميل. ومن أتاك يخبرك بما فيك؛ فاعلم أنه في الغالب نمام، ينم عليك كما ينم لك؛ فلا تتق به. ولا تتلقف كلام الناس؛ فإنه مما يوقع العداوة والبغضاء بين المؤمنين. ومن خطأ

صوابك؛ فكله إلى الله تعالى... وكل من عاملك بشر، فعامله بخير، ومن قطعك؛ فصله. ولا ترى أن ظهور حجة من يخاصمك نعمة عليهم؛ بل هو استدراج والعياذ بالله... فالتزم يا أخي هذه الوصاة، ولا تطلب الناس بما ليس لك. واطلب نفسك بما قلدت من الإلقاء وهو السبب الذي طلبت به، والمسبيات ليست لك..»^(١). أي ما على الدعاة إلا أن يعملوا بما علوا قدر المستطاع، وأن ينصحوا ويعلموا من استنصحهم أو سألهم بصدق، وأن يوطنوا أنفسهم على الصبر، وأن يعرضوا عن السفهاء والمستهزئين، وأن يجتهدوا في الدعوة وأن يتخذوا الأسباب اللازمة لذلك، وأن لا يشغلوا أنفسهم بنتائجها؛ فهي ليست من مهامهم، وإنما هي لله تعالى.

وهكذا؛ كلما بلغت شكوى بمعاونة المصلحين؛ بادر إلى تثبيتهم على الحق، وتذكيرهم بواجب أداء الأمانة؛ كما في قوله: «وأما قولكم: إن إعلان الحق في زماننا عسير، فذلك حق، ولكنه واجب على من قلده الله من الفقه قلادة، فإنها أمانة في عنقه حتى يؤديها.

هذا؛ وإن كان زماننا قد ظهر فيه الشح المطاع، والهوى المتبع، وإعجاب كل ذي رأي برأيه، فلا بد في ذلك من الرجوع إلى الأصل؛ لأن قائل الحق موجود وإن قل. وقد ظهر لكلامكم في كثير من هذه الأمور أكثر صالح^(٢)، فكيف لنا السكوت عن الحق؟ هذا لا يسمع حتى لا تجد أحدا يقبل الحق عيادا بالله من ذلك الزمان أن نصل إليه»^(٣). ومما أجاب به في هذا الصدد أيضا؛ قوله: «وعلى الجملة؛ فالزمان زمان وقوع ما أخبر عنه الصادق المصدوق عليه السلام. وإن المتمسك فيه

(١) فتاوى الإمام الشاطبي، ص ٢٣٧، ٢٣٨.

(٢) قال محمد أبو الأجناب: كذا وردت، ولعلها: أكثر المصالح.

(٣) فتاوى الإمام الشاطبي، ص ٢٣٩.

بدينه كلقابض على الجمر^(١)... فلا عليكم؛ فإن الله معكم، ما قصدتم وجه الله بأعمالكم، وثابرتم على اتباع الحق، والمشى على طريق الصواب، ورضى المخلوق لا يغني من الله شيئاً، والله سبحانه يتولاني وإياكم بما تولى به عباده الصالحين، وما ذكرتم من حال صنفنا في هذه المقامات، فاصبر لها؛ فإن العاقبة للمتقين^(٢).

وبهذا يظهر أن الأصل في أهل العلم؛ أن يقوموا بواجب الإصلاح العام بقدر الإمكان. وإذا أصابهم مكروه؛ فعانوا ما عانوا من المحن؛ فتلك سنة الله في الذين خلوا من قبل، وما عليهم إلا أن يصبروا ويصابروا ويرابطوا ويحتسبوا الأجر عند الله تعالى. ومهما طال الزمن واشتد البلاء؛ فعود الله بالنصر والتمكين لأوليائه لا بد آت، ولو بعد حين.

وها هو ذا الشاطبي يذكرنا بما لاقاه، ويثب إلينا شكواه؛ فلنصغ إليه كما طلب إلينا عسى أن نجد في مكابדתه وصبره ومصابرته ومرابطته من أجل ما كان يطمح إليه من تجديد معرفي وإصلاح اجتماعي ما يشجعنا على الاجتهاد، ويدفعنا إلى المضي في طريق الإصلاح بقدر الإمكان دون يأس ولا قنوط.

قال رحمه الله: «فإنه قد آن لك أن تُصغي إلى من وافق هواك هواه... حتى يثب إليك شكواه، لتجري معه في هذا الطريق من حيث جرى... فلقد قطع في

(١) إشارة إلى حديث أبي هريرة قال: قال رسول الله ﷺ: «وَيْلٌ لِلْعَرَبِ مِنْ شَرِّ قَدِ اقْتَرَبَ؛ فَنَّا كَقَطْعِ اللَّيْلِ الْمُظْلِمِ، يُصْبِحُ الرَّجُلُ مُؤْمِنًا وَيَمْسِي كَافِرًا. يَبِيعُ قَوْمٌ دِينَهُمْ بِعَرَضٍ مِنَ الدُّنْيَا قَلِيلٍ، الْمَتَمَسِّكُ يَوْمئِذٍ بِدِينِهِ كَالْقَابِضِ عَلَى الْجَمْرِ». أحمد بن حنبل، المسند، تحقيق، شعيب الأرنؤوط، مؤسسة الرسالة، ط ٢،

١٤٢٠م/١٩٩٩، ج ١٥ ص ٣٣.

(٢) فتاوى الإمام الشاطبي، ص ٢٤٠.

طلب هذا المقصود مهامه فيحيا، وكابد من طوارق طريقه حسنا وقبيحا... فلا عيش هنيئا، ولا موت مريحا.

وجملة الأمر في التحقيق: أن أدهى ما يلقاه السالك للطريق فقد الدليل... فيمشي على غير سبيل... إلى أن منَّ الرب الكريم... فبعثت له أرواح تلك الجسوم... فلاح في أكفائها الحق واستبان... وزهق الباطل فبان^(١).

ومن حاد عن هذا النهج؛ دون عذر شرعي؛ فقد أخل بما هو منوط به. وكل هذا المذكور في مظانه على نحو أكثر تفصيلا وتأصيلا وإبداعا من «الموافقات» و«الاعتصام». وما أحوج المنخرطين في سلك الدعوة الإسلامية اليوم إليه.

سابعا - لقد اشتهر علم العز بين العلماء حتى وصلت «قواعده» الشاطبي؛ وهو بغرناطة؛ فاستفاد منها وانتقد بعض ما فيها. وقد كانت من أهم مراجعه في التأليف المقاصدي؛ بينما بقي كتاب «الموافقات» طي الكتمان؛ حبيس الرفوف؛ ما يحزره إلا محظوظ؛ ككليذه محمد بن عاصم الأندلسي؛ الذي نظمه في أرجوزته المعروفة بـ«نيل المنى من الموافقات». أو الأستاذ مصطفى بن محمد فاضل بن محمد مأمين الشنقيطي (ت: ١٣٢٨هـ)؛ الذي ما أن وقع كتاب «الموافقات» في يده حتى بادر إلى نظمه فيما سماه: «الموافق على الموافق: شرح نظم مقاصد الشريعة من الموافقات». وهو شرح يختصر ألفاظ الموافقات!

فهذا قصارى ما حضيت به رائعة أبي إسحاق: «الموافقات» من اهتمام، وقد ظلت بعد ذلك مغمورة إلى أن عثر عليها الإمام محمد عبده - قَدْرًا - في رحلته

إلى تونس كما سلف؛ فأخرجها للناس، ودعا إلى الإقبال عليها؛ فتقبلها أهل العلم بقبول حسن، وأنبئوها نباتا حسنا، وكفلها من كان أهلا لها من الدارسين؛ فأثمرت من العلم والعمل ما لم يكن في الحسبان، وقد أصبحت الآن أكثر شهرة وعمدة من قواعد العز وغيره بكثير.

ثامنا - لقد كان كل من العز والشاطبي على مستوى عال من التواضع العلمي، فكلا أشكل عليهما شيء من معاني الشريعة، أو غاب عنهما شيء منها في مسألة ما؛ اعترفا به بكل تلقائية، ورفضاً أن يقولوا في دين الله بغير علم.

فمثلاً؛ ها هو ذا العز يصرح بعجزه عن معرفة العلة التي لأجلها كرهت الصلاة في بعض الأوقات، ويعبر عن عدم اقتناعه بما جاء في تعليلها بطلووعها بين قرني شيطان؛ إذ قال: «ولم أقف على معنى كراهية الصلاة في الأوقات الخمس، ولا على معنى التعليل بطلووعها بين قرني الشيطان، ومقارنته إياها عند الاستواء والتضيّف للغروب. وقد علل ذلك بأن عبادها يصلون لها في هذه الأوقات، وهذا لا يصح، فإن تعظيم الله في الأوقات التي يسجد فيها لغيره أولى؛ لما فيها من إرغام أعدائه. ولست أتكلف الكلام فيما لا أعلمه، ولا الجواب بما لا أفهمه، وأرجو أن يطلعني الله على مراد رسوله ﷺ في ذلك. ثم لو صح هذا التعليل، فأبي فرق بين صلاة لها سبب أو لا سبب لها؟»

والموفق من رأى المشكل مشكلاً، والواضح واضحاً. ومن تكلف خلاف ذلك، لم يخل من جهل أو كذب..»^(١).

وقل مثل ذلك عن استشكاله للمفسدة المقتضية لعد الربا من كجائر المعاصي^(١). والمفسدة التي لأجلها يرحم الثيب الزاني^(٢).

وكذلك هو نهج الشاطبي؛ فقد كان غاية في التواضع العلمي؛ يدل على ذلك جوابه لمن سأله عن مراعاة القول والرواية الضعيفين؛ إذ قال: «مراعاة الأقوال الضعيفة أو غيرها شأن المجتهدين من الفقهاء... وليس إلينا - معشر المقلدين - فحسبنا فهم أقوال العلماء والفتوى بالمشهور منها، وليتنا نجو - مع ذلك - رأساً برأس لا لنا ولا علينا»^(٣).

وبموازاة مع هذا التواضع الجرم، فقد كان كل منهما معتزاً برأيه، ومستقلاً في اجتهاده؛ غير تابع لإمام مذهب في فتاواه؛ ولا لسلطان دولة في تعليماته؛ بل كان من منهجهما شدة النكير على التحجر والتقليد الفقهي كما على الفساد والاستبداد السياسي.

فقد تساءل العز عن قلد إماما من الأئمة ثم أراد تقليد غيره؛ فهل له ذلك؟ فأجاب بما ملخصه: «فإن كان المذهب الذي أراد الانتقال إليه مما ينقض فيه الحكم؛ فليس له الانتقال إلى حكم يجب نقضه... وإن كان المأخذان متقاربين؛ جاز التقليد والانتقال؛ لأن الناس لم يزالوا من زمن الصحابة إلى أن ظهرت المذاهب الأربعة يقلدون من اتفق من العلماء من غير نكير من أحد يعتبر إنكاره، ولو كان ذلك باطلاً لأنكروه...»^(٤).

(١) قواعد الأحكام، ج ١ ص ١٥٩، ١٦٠.

(٢) قواعد الأحكام، ج ٢ ص ٢٦٩، ٢٧٠.

(٣) فتاوى الإمام الشاطبي، ص ١٦١.

(٤) قواعد الأحكام، ج ٢ ص ٢٧٤، ٢٧٥، ٣٧١.

ولكثرة ما تشعب العز بهذه الروح العلمية الموضوعية؛ لم يكن يتردد في نقد الشافعي وترجيح ما قويت حجته من أي مذهب كان^(١). ولم يكن يمانع في الإفتاء لأتباع الشافعي بتقليد مالك في كثير من النوازل أيضاً؛ وكل هذا دليل على سعة أفقه وبعده عن التعصب المذهبي^(٢).

وأما الشاطبي فقد كان منهجه قرين منهج العز في التعامل مع مختلف المذاهب أيضاً؛ فقد انتقد أحمد بن حنبل (ت: ٢٤١هـ) من الحنابلة، وابن حزم من

= قال العز: «ومن العجب العجيب أن الفقهاء المقلدين يقف أحدهم على ضعف مأخذ إمامه بحيث لا يجد لضعفه مدفعا ومع هذا يقلده فيه، ويترك من الكتاب والسنة والأقيسة الصحيحة لمذهبه جمودا على تقليد إمامه... فالبحث مع هؤلاء ضائع مفض إلى التقاطع والتدابير من غير فائدة يجديها... فسيحان الله ما أكثر من أعمى التقليد بصره حتى حمله على مثل ما ذكر، وفقنا الله لا يتباع الحق أين ما كان وعلى لسان من ظهر... لأن الناس لم يزالوا على ذلك يسألون من اتفق من العلماء من غير تقييد بمذهب، ولا إنكار على أحد من السائلين إلى أن ظهرت هذه المذاهب وتمتعصبوها من المقلدين، فإن أحدهم يتبع إمامه مع بعد مذهبه عن الأدلة مقلدا له فيما قال كأنه نبي أرسل إليه، وهذا نأي عن الحق، وبعد عن الصواب، لا يرضى به أحد من أولي الأبواب». قواعد الأحكام، ج ٢ ص ٢٧٤، ٢٧٥، ٣٧١.

(١) من الأمثلة الدالة على نقد العز للشافعي وترجيحه بين المذاهب بناء على قوة الدليل؛ قوله: «فن حلف بالقرآن لم تتعقد يمينه عند النعمان (أبو حنيفة)؛ لأنه ظاهر في هذه الألفاظ في عرف الاستعمال، ولا سيما في حق النساء والجهال الذين لا يعرفون كلام النفس ولا يخطر لهم ببال، وخالف الشافعي ومالك في قولهما بعد، ولا سيما فيمن حلف بالمصحف عند أصحاب مالك، فإنه لا يخطر بباله الكلام القديم، ولا التجوز بالمصحف عنه؛ بل الحلف به كالحلف بالكعبة». قواعد الأحكام، ج ٢ ص ٢١٩.

وقوله: «لو ادعى السوقه على الخليفة أو على عظيم من الملوك أنه استأجره لكنس داره وسياسة دوابه، فإن الشافعي يقبله. وهذا في غاية البعد ومخالفة الظاهر، وخالفه بعض أصحابه في ذلك وخلافه متجه؛ لظهور كذب المدعي. والقاعدة في الأخبار من الدعاوى والشهادات والأقارير وغيرها أن ما كذبه العقل أو جزوه وأحاله العادة فهو مردود». قواعد الأحكام، ج ٢ ص ٢٢٤. إلى غير ذلك من النقول الدالة على أهلية سلطان العلماء للاجتهد وتحرره من التقليد.

(٢) فتاوى شيخ الإسلام عز الدين بن عبد السلام، ص ٣٥٦ - ٣٦٠.

الظاهرية، والرازي والعزبن عبد السلام من الشافعية؛ كما انتقد كبار أئمة المالكية؛ كالباجي (ت: ٥٧٤هـ) والمازري (ت: ٥٣٦هـ)، وابن العربي (ت: ٥٤٣هـ)، والقرافي^(١).

ومما يدل على أنه كان حر الرأي متخيلا لا يقلد أحدا، ولا يقنع إلا بالدليل؛ شدة إنكاره على مقلدة المالكية سوء تعاملهم مع الإمام بقي ابن مخلد؛ يوم أدخل فقد الإمام أحمد بن حنبل إلى الأندلس وهي مالكية. وهذا نص ما قاله في هذا الصدد:

«لقد زل - بسبب الإعراض عن الدليل والاعتماد على الرجال - أقوام خرجوا بسبب ذلك عن جادة الصحابة والتابعين، واتبعوا أهواءهم بغير علم؛ فضلوا عن سواء السبيل»^(٢).

وقد ذكر منهم: «رأي بعض المقلدة لمذهب إمام يزعمون أن إمامهم هو الشريعة، بحيث يأنفون أن تنسب إلى أحد من العلماء فضيلة دون إمامهم، حتى إذا جاءهم من بلغ درجة الاجتهاد وتكلم في المسائل، ولم يرتبط إلى إمامهم، رموه بالنكير، وفوقوا إليه سهام النقد، وعدوه من الخارجين عن الجادة، والمفارقين للجماعة من غير استدلال منهم بدليل؛ بل بمجرد الاعتياد العامي. (وكأنه يحكي عن نفسه ما جرى له)

(١) للوقوف على نقد الشاطبي لهؤلاء الأئمة؛ يمكن مراجعة: الحسان شهيد، نظرية النقد الأصولي: دراسة في منهج النقد عند الإمام الشاطبي، هرتدن فيرجينيا، الولايات المتحدة الأمريكية، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ط ١، ١٤٣٣/٢٠١٢م، ص ٢١٨ - ٢٤٦.

(٢) الاعتصام، ج ٣ ص ٤٤٨.

ولقد لقي الإمام بقي بن مخلد (ت: ٢٧٦هـ) حين دخل الأندلس، آتيا من المشرق من هذا الصنف الأمرين، حتى أصاروه مهجور الفناء، مهتضم الجانب؛ لأنه من العلم بما لا يدي لهم به؛ إذ لقي بالمشرق الإمام أحمد بن حنبل، وأخذ عنه مصنفه وتفقه عليه، ولقي أيضا غيره، حتى صنف المسند المصنف؛ الذي لم يصنف في الإسلام مثله. وكان هؤلاء المقلدة قد صمموا على مذهب مالك بحيث أنكروا ما عداه. وهذا تحكيم الرجال على الحق، والغلو في محبة المذهب، وعين الإنصاف ترى أن الجميع أئمة فضلاء. فن كان متبعا لمذهب مجتهد لكونه لم يبلغ درجة الاجتهاد؛ فلا يضره مخالفة غير إمامه لإمامه؛ لأن الجميع سالك على الطريق المكلف به. فقد يؤدي التغالي في التقليد إلى إنكار لما أجمع الناس على ترك إنكاره^(١).

وعليه؛ فهذه قمة التحرر والإنصاف العلميين التي تميز بهما العز والشاطبي، فلم يكن أي منهما يجد أي غضاضة ولا حرج في أن يتفق أو يختلف مع مقررات مذهبه أو مع غيره من المذاهب الأخرى، أو يعلن دفاعه وإنصافه لغير مذهبه. كما لم يكن أي منهما ينظر إلى اجتهاده أيضا بعين الكمال الذي لا نقص فيه؛ بل كان كل منهما يعتبر اجتهاده بكماليته الاجتهادات العلمية؛ يقبل الأخذ والرد، والموافقة والمراجعة. والنبه من نظر فيه فوجده مفيدا فاستفاد. أو وجد فيه ما لا يصح؛ فراجعه وعدله أو أكله بأدب وعلم وعدل؛ كما هو المستفاد من حديث الشاطبي مع أحد أصدقائه عن قيمة كتاب «المواقفات»، وكيفية التعامل معه قائلا: «ليكون - أيها الخل الصني، والصديق الوفي - هذا الكتاب عوننا لك في سلوك الطريق، وشارحا لمعاني الوفاق والتوفيق، لا ليكون عمدتك في كل تحقق وتحقيق، ومرجعك

في جميع ما يعنُّ لك من تصور وتصديق؛ إذ قد صار علما من جملة العلوم، ورسما كسائر الرسوم، وموردا لاختلاف العقول وتعارض الفهوم... فقدمَ قَدَمَ عزمك... وفارق وَهَدَ التقليد... والبس التقوى شعارا، والاتصاف بالإنصاف دثارا، واجعل طلب الحق لك نِحْلَةً، والاعتراف به لأهله ملة... وقف وقفة المتخيرين لا وقفة المتحيرين؛ إلا إذا اشتبهت المطالب، ولم يلح وجه المطلوب للطالب؛ فلا عليك من الإجماع وإن لَجَّ الخصوم... لا ترد مشرع العصبية، ولا تأنف من الإذعان إذا لاح وجه القضية أنفة ذوي النفوس العصبية...

فإن عارضك دون هذا الكتاب عارض الإنكار، وعمي عنك وجه الاختراع فيه والابتكار، وغر الظان أنه شيء ما سُمِعَ بمثله، ولا أُلْفَ في العلوم الشرعية الأصلية أو الفرعية؛ ما نُسِجَ على منواله أو سُكِلَ بشكله، وحسبك من شر سماعه، ومن كل بدع في الشريعة ابتداعه؛ فلا تلتفت إلى الإشكال دون اختبار، ولا ترمِّم بمظنة الفائدة على غير اعتبار... وإذا وُضِعَ السبيلُ لم يجب الإنكار، ووجب قبول ما حواه والاعتبار بصحة ما أبداه والإقرار، حاشا ما يطرأ على البشر من الخطأ والزلل ويترك صحة أفكارهم من العلل؛ فالسعيد من عدَّتْ سقطاته، والعالم من قلت غلطاته.

وعند ذلك فحق على الناظر المتأمل، إذا وجد فيه نقصا أن يكمل، وليحسن الظن بمن حالف الليالي والأيام، واستبدل التعب بالراحة والسهر بالمنام؛ حتى أهدى إليه نتيجة عمره، ووهب له يتيمة دهره؛ فقد أتى إليه مقاليد ما لديه، وطوقه طوق الأمانة التي في يديه، وخرج عن عهدة البيان فيما وجب عليه^(١).

تاسعا - لقد اتفق العز والشاطبي على إنكار البدع^(١) والاهتمام بموضوعها؛ إلا أن العز أوجز في بحثها؛ فلم يزد على تعريفها وتقسيمها على أحكام الشريعة الخمسة، والتثيل لكل قسم بما يدل على مشروعيتها باقتضاب^(٢). ولعله أول من قال بهذا التقسيم، وتابعه عليه تلميذه القرافي في «الفرق الثاني والخمسين والمئتين بين قاعدة ما يحرم من البدع وينهى عنه، وبين قاعدة ما لا ينهى عنه منها» في كتابه «الفروق»^(٣).

وأما الشاطبي؛ فقد أفردا بالنظر في كتاب «الاعتصام»؛ فعرفها^(٤)، وأسهب في بيان أنواعها ومجالاتها من العبادات والعادات، وكشف عن مفسدها وسوء عاقبة أهلها، وانتقد ما يحتج لها به من الشبه، وبين مراتبها بحسب مراتب المقاصد (الضرورية والحاجية والتحسينية)، وفرق بينها وبين المصالح المرسله، وكر بالنقد على

(١) قال شهاب الدين أبو شامة في حق أستاذه عز الدين بن عبد السلام: «وكان أحق الناس بالخطابة والإمامة، وأزال كثيرا من البدع التي كان الخطباء يفعلونها؛ من دق السيف على المنبر وغير ذلك، وأبطل صلاتي الرغائب، ونصف شعبان، ومنع منها». طبقات الشافعية الكبرى، ج ٨ ص ٢١٠.

(٢) قال العز بن عبد السلام: «البدعة: فعل ما لم يعهد في عصر رسول الله ﷺ. وهي منقسمة إلى: بدعة واجبة، وبدعة محرمة، وبدعة مندوبة، وبدعة مكروهة، وبدعة مباحة». قواعد الأحكام، ج ٢ ص ٣٣٧ - ٣٣٩.

للعز تقسيم آخر للبدعة بحسب ما هي عليه من حسن أو قبح أو إباحة؛ هذا نصه: «والبدع أضرب: أحدها: ما دلت عليه الشريعة على أنه مندوب أو واجب، ولم يفعل مثله في العصر الأول؛ فهذا بدعة حسنة. والثاني: ما دلت الشريعة على تحريمه أو كراهته مع كونه لم يعهد في العصر الأول؛ فهذا بدعة قبيحة. والثالث: ما دلت الشريعة على إباحتها مع كونه لم يعهد في العصر الأول؛ فهذا من البدع المباحة». فتاوى شيخ الإسلام عز الدين بن عبد السلام، ص ٣٢٨.

(٣) الفروق، ج ٤ ص ٣٤٥.

(٤) قال الشاطبي: «البدعة طريقة في الدين مخترة تضاهي الشرعية، يقصد بالسلوك عليها ما يقصد بالطريقة الشرعية». الاعتصام، ج ١ ص ٤٣.

تقسيم العز والقرافي لها؛ فأقر صوابه، وانتقد خطأه؛ وبين ما فيه من تناقضات، فقال ما محصله:

«فالجواب؛ أن هذا التقسيم أمر مخترع لا يدل عليه دليل شرعي؛ بل هو نفسه متدافع؛ لأن من حقيقة البدعة أن لا يدل عليها دليل شرعي، لا من نصوص الشرع ولا من قواعده؛ إذ لو كان هنالك ما يدل من الشرع على وجوب أو ندب أو إباحة؛ لما كان ثم بدعة، ولكن العمل داخلا في عموم الأعمال المأمور بها أو المخير فيها، فالجمع بين كون تلك الأشياء بدعا، وكون الأدلة تدل على وجوبها أو ندبها أو إباحتها جمع بين متنافيين»^(١).

هذا؛ وقد ميز أبو إسحاق في تقسيم البدع بين مذهب العز ومذهب القرافي؛ فنبه إلى أن الظاهر من كلام العز أنه سمي المصالح المرسله بدعا في اللفظ؛ لدخولها تحت قواعد الشريعة ومقاصدها^(٢). بينما غاب هذا المعنى عن القرافي؛ فنقل أقسام البدع على غير مراد شيخه ومراد غيره من العلماء نخالفه وخالف الإجماع^(٣).

ومما رد به أبو إسحاق على التقسيم الخماسي للبدعة أيضا، أن ما كان منها واجبا أو مندوبا أو مباحا؛ فذلك شرع لا كلام فيه. وما بقي منها لا يعدو أن يكون إما

(١) الاعتصام، ج ١ ص ٣٢١.

(٢) قال الشاطبي: «فإن ابن عبد السلام؛ ظاهر منه أنه سمي المصالح المرسله بدعا بناء - والله أعلم - على أنها لم تدخل أعيانها تحت النصوص المعينة وإن كانت تلائم قواعد الشرع... ولما بنى على اعتماد تلك القواعد؛ استوت عنده مع الأعمال الداخلة تحت النصوص المعينة، وصار من القائمين بالمصالح المرسله، وسماها بدعا في اللفظ كما سمي عمر رضي الله عنه الجع في قيام رمضان في المسجد بدعة». الاعتصام، ج ١ ص ٣٢٢، ٣٢٣.

(٣) قال الشاطبي: «أما القرافي؛ فلا عذر له في نقل تلك الأقسام على غير مراد شيخه، ولا على مراد الناس، لأنه خالف الكل بذلك التقسيم؛ فصار مخالفا للإجماع». الاعتصام، ج ١ ص ٣٢٣.

حراما أو مكروها، وكلاهما داخل تحت جنس المنهيات، وهذا مما لا خلاف فيه، وإن تفاوتت رتبة في المخالفة^(١).

فهذا محصل ما تعقب به الشاطبي تقسيم العز والقراقي للبدعة، ومن المفيد مطالعته مفصلا في كتاب «الاعتصام»^(٢)؛ لما فيه من علم نافع راسخ.

(١) قال الشاطبي: «ثبت في الأصول أن الأحكام الشرعية خمسة تخرج عنها الثلاثة فيبقى حكم الكراهية وحكم التحريم؛ فاقضى النظر انقسام البدع إلى القسمين؛ فمنها بدعة محرمة، ومنها بدعة مكروهة، وذلك أنها داخلة تحت جنس المنهيات. وهي لا تعدو الكراهة والتحريم، فالبدع كذلك، هذا وجه. ووجه ثان: أن البدع إذا تؤمل معقولها؛ وجدت رتبها متفاوتة؛ فمنها ما هو كفر صراح... ومنها ما هو من المعاصي التي ليست بكفر، أو يختلف هل هي كفر أم لا! ومنها ما هو مكروه... وإذا علم أن هذه البدع؛ ليست في رتبة واحدة؛ فلا يصح مع هذا أن يقال: إنها على حكم واحد هو الكراهة فقط، أو التحريم فقط.

ووجه ثالث: إن المعاصي؛ منها صغائر. ومنها كبائر. ويعرف ذلك بكونها واقعة في الضروريات، أو الحاجيات، أو التكميليات. فإن كانت في الضروريات؛ فهي أعظم الكبائر. وإن وقعت في التحسينات؛ فهي أدنى رتبة بلا إشكال. وإن وقعت في الحاجيات؛ فتوسطه بين الرتبين.

ثم إن كل رتبة من هذه الرتب لها مكمل، ولا يمكن في المكمل أن يكون في رتبة المكمل. فإن المكمل مع المكمل في نسبة الوسيلة مع المقصد، ولا تبلغ الوسيلة رتبة المقصد. فقد ظهر تفاوت رتب المعاصي والمخالفات.

وأيضا؛ فإن من الضروريات؛ إذا تؤملت وجدت على مراتب في التأكيد وعدمه؛ فليست مرتبة النفس كمرتبة الدين. وليس تستصغر حرمة النفس في جنب حرمة الدين؛ فيبيح الكفر الدم. والمحافظة على الدين مبيح لتعريض النفس للقتل، والإتلاف في الأمر بمجاهدة الكفار والمارقين عن الدين.

ومرتبة العقل والمال؛ ليست كمرتبة النفس. ألا ترى أن قتل النفس مبيح للقصاص؟ فالقتل بخلاف العقل والمال. وكذلك سائر ما بقي. وإذا نظرت في مرتبة النفس تباينت المراتب؛ فليس قطع العضو كالذبح. ولا الخدش كقطع العضو. وهذا كله محل بيانه الأصول. الاعتصام، ج ٢ ص ٣٤٠ - ٣٤٢

ومن أقبح البدع التي تصدى لها كل من الإمامين بالنقد العلمي والإنكار العملي؛ «ما كانت تنتحلها طائفة الفقهاء»^(١) من «طقوس بدعية» لا أصل لها في دين الله تعالى؛ كأن «يجتمعوا في ليل مخصوصة ويأخذون في الذكر ثم الغناء والضرب بالأكف والشطح إلى آخر الليل»^(٢). وقد أجاب العز من سأله عن حكم هذا الاجتماع وما يكون فيه من سماع وتواجد ورقص قائلاً: «الرقص بدعة لا يتعاطاه إلا ناقص العقل، ولا يصلح إلا للنساء»^(٣). وقد فصل فيه على نحو كلي واسع. وأما السماع؛ فقد ميز فيه بين ما يباح وما يحرم، بناء على نوعه وحال فاعله وقصده منه^(٤).

(١) فتاوى الإمام الشاطبي، ص ٢٤٨.

(٢) فتاوى الإمام الشاطبي، ص ٢٤٨.

(٣) فتاوى شيخ الإسلام عز الدين بن عبد السلام، ص ٣١٩.

قال العز: «وأما الرقص والتصفيق نخفة ورعونة مشبهة لرعونة الإناث لا يفعلها إلا راعن أو متصنع كذاب... ولا يصدر التصفيق والرقص إلا من غبي جاهل، ولا يصدران من عاقل فاضل، ويدل على جهالة فاعلهما، أن الشريعة لم ترد بهما في كتاب ولا سنة، ولم يفعل ذلك أحد الأنبياء ولا معتبر من أتباع الأنبياء، وإنما يفعل ذلك الجهلة السفهاء الذين التبست عليهم الحقائق بالأهواء، وقد قال تعالى: ﴿وَوَزَّلْنَا عَلَيْكَ الْكِتَابَ تِبْيَانًا لِّكُلِّ شَيْءٍ﴾ [النحل: ٨٩] وقد مضى السلف وأفاضل الخلف ولم يلبسوا شيئاً من ذلك، ومن فعل ذلك أو اعتقد أنه غرض من أغراض نفسه وليس بقربة إلى ربه، فإن كان ممن يقتدى به ويعتقد أنه ما فعل ذلك إلا لكونه قربة؛ فبئس ما صنع لإيهامه أن هذا من الطاعات، وإنما هو من أقبح الرعونات.

وأما الصياح والتغاشي والتباكي تصنعاً ورياء؛ فإن كان حال لا تقتضيه؛ فقد أثم من وجهين: أحدهما: إيهامه الحال التامة الموجبة لذلك. والثاني: تصنعه به ورياءه، وإن كان عن حال تقتضيه أثم إثم ريائه لا غير، وكذلك تنف الشعور وضرب الصدور وتمزيق الثياب محرم لما فيه من إضاعة المال، وأي ثمرة لضرب الصدور، وتنف الشعور، وشق الجيوب، إلا رعونات صادرة عن النفوس. قواعد الأحكام،

وحتى لا يتيق أحد في شك من أمر الهداية والضلال في السير إلى الله تعالى؛
بادر العزيم إلى رسم الحد الفاصل بينهما بناء على قاعدة: «موافقة قصد العبد السالك
لقصد الشارع المعبود، أو مناقضته له»؛ فقال: «فمن أراد أن ينظر في خسره وربحه؛
فليعرض نفسه على الكتاب والسنة؛ فإن وافقهما؛ فهو الراجح؛ إن صدق ظنه في
موافقتهما، وإن كذب ظنه فيا حسرة عليه... والشرع ميزان يوزن به الرجال، وبه
يتيقن الريح من الخسران، فمن ربح في ميزان الشرع كان من أولياء الله، وتختلف
مراتب الرحمان، ومن نقص في ميزان الشرع؛ فأولئك أهل الخسران...

فإذا رأيت إنسانا يطير في الهواء، ويمشي على الماء، أو يخبر بالمغيبات، ويخالف
الشرع بارتكاب المحرمات بغير سبب محلل، أو يترك الواجبات بغير سبب مجوز، فاعلم
أنه شيطان نصبه الله فتنة للجهلة، وليس ذلك ببعيد من الأسباب التي وصفها الله
للضلال، فإن الدجال يحمي ويميت فتنة لأهل الضلال، وكذلك يأتي الخربة فتبعه
كنوزها كيغاسيب النحل، وكذلك يظهر للناس أنه معه جنة ونار فاناره جنة،
وجنته نار، وكذلك من يأكل الحيات ويدخل النيران؛ فإنه مرتكب الحرام بأكل
الحيات، وقاتن الناس بدخول النيران؛ ليقصدوا به في ضلالته ويتابعوه على
جهالته»^(١).

وأغلب من عرف بتعاطي هذه الأنماط من القربات التعبدية البدعية؛
أولئك الذين كانوا يلقبون بـ«الفقراء من الصوفية». وقد سئل عنهم الإمام مالك كما

(١) قواعد الأحكام، ج ٢ ص ٣٧٤. لأخذ فكرة واضحة عن خلط الشطح والرقص بالعبادة. ينظر: إبراهيم بن
هلال، الرد على من اتخذ الشطح والرقص عبادة، دراسة وتحقيق، عبد الله الهلالي، مطبعة أنفو، فاس،

جاء في إحدى فتاوى الشاطبي من حكاية عياض (ت: ٥٥٤٤) عن التَّيْسِي قال: (ت: ٥٢١٨)؛ قال:

«كنا عند مالك وأصحابه حوله، فقال رجل من أهل نصيبين: عندنا قوم يقال لهم الصوفية، يأكلون كثيرا، ثم يأخذون في القصائد، ثم يقومون فيرقصون. فقال مالك: أصبيان هم؟ قال: لا. قال: أمجانين هم؟ قال: لا. قوم مشايخ، وغير ذلك، عقلاء. فقال مالك: ما سمعت أن أحدا من أهل الإسلام يفعل هذا. فقال له الرجل: بل يأكلون ثم يقومون ويرقصون دوائب، ويلطم بعضهم رأسه، وبعضهم وجهه. فضحك مالك ثم قام فدخل منزله، فقال أصحاب مالك للرجل: لقد كنت يا هذا مشؤوما على صاحبنا، لقد جالسناه نيفا وثلاثين سنة، ما رأيناك ضحك إلا في هذا اليوم»^(١).

وقد تعقب الشاطبي جواب مالك؛ قائلا: «انظر كيف أنكرك مالك - وهو إمام السنة - أن يكون في أهل السنة من يفعل هذا، إلا أن يكون مجنوناً أو صبيهاً، فهذا بين أنه ليس من شأن أهل الإسلام»^(٢).

ولعظم ما في هذه البدع من مفسد شرعية؛ لم يتوان أبو إسحاق في نقد ما كان يتعلل به فقراء الصوفية عادة من حضور بعض الفقهاء معهم مما يسمون بـ«شيوخ الطريقة»؛ إذ قال: «وأما ما ذكرتم من شأن الفقهاء الإماميين؛ فليس

(١) عياض بن موسى، ترتيب المدارك وتقريب المسالك، تحقيق عبد القادر الصحراوي، منشورات وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، مطبعة فضالة، المحمدية، المغرب، ط ٢، ١٤٠٣/١٩٦١م، ج ٢ ص ٥٣، ٥٤.

(٢) فتاوى الإمام الشاطبي، ص ٢٥٢.

بفقيهين؛ إذا كنا يحضران شيئاً من ذلك، وحضورهما ذلك على الانتصاب إلى المشيخة قادح في عدالتهما، فلا يصلى خلف واحد منهما، حتى يتوبا إلى الله من ذلك، ويظهر عليهما أثر التوبة. فإنه لا تجوز الصلاة خلف أهل البدع، نص على ذلك العلماء.

وعلى الجملة؛ فواجب على كل من كان قادراً على تغيير ذلك المنكر الفاحش، القيام بتغييره وإنحاد نار الفتنة به، فإن البدع في الدين هلاك. وهي في الدين أعظم من السم في الأبدان، والله الواقي بفضله^(١).

وللوقوف على مواقف العز والشاطبي من البدع والعادات المنكرة، يمكن مراجعة ما جمعه محمد جمعة كردي من فتاوى العز بن عبد السلام^(٢)، وما دونه محمد أبو الأجنان من فتاوى الشاطبي^(٣).

وهنا لا بد من التنبيه إلى أن كل ما أثر عن العز والشاطبي من انتقادات في حق الصوفية؛ لم يكن الغرض منها تجريح الصوفية بإطلاق؛ وإنما كان المستهدف بنقدهما أذعياء التصوف الذين تعدوا حدود الشريعة، ولم يَسْتَحْفُوا بما تلبسوا به من فساد في الاعتقاد، وابتداع في التعبد، وانحراف في السلوك^(٤). ولا أدل على وجاهة هذا الملاحظ من كثرة ثناء الإمامين على الصادقين من «أرباب الأحوال»

(١) فتاوى الإمام الشاطبي، ص ٢٥٢، ٢٥٣.

(٢) فتاوى شيخ الإسلام عز الدين بن عبد السلام، ص ٣١٨ - ٣٢٥.

(٣) فتاوى الإمام الشاطبي، ص ٢٤٣ - ٢٧٦.

(٤) لقد ظهرت طائفة من المبتدعة في عهد الشاطبي «تمتثل الطريقة الفقيرية التي اشتهر بها أهل الإباحة وتحليل ما حرم الله والزندقة في دينه»؛ فتصدى لها بقوة، وأفتى بكفرها ووجوب محابتها ومعاقبتها بما يناسب ما كانت عليه من زندقة وإباحية. فتاوى الإمام الشاطبي، ص ٢٤١ - ٢٤٧.

وإشادتهما بمسالكتهم في التعبد والاجتهاد في تربية النفوس. ومن طالع ما خصهم به العز في «قواعد الأحكام» و«شجرة المعارف». وما أولاهم به الشاطبي في «الموافقات» و«الاعتصام» من ثناء حسن وذكر جميل؛ وقف من ذلك على علم.

وكيف لا وتكّاب «شجرة المعارف والأحوال وصالح الأقوال والأعمال» شاهد على رسوخ قدم العز في هذا الباب. وكذلك الشاطبي؛ فقد تشرب حقائق التزكية الصوفية على يد أستاذه المقرئ، وكان عاقدا العزم على التدوين في هذا المجال؛ كما قال: «وفي غرضي - إن فسح الله في المدة، وأعان بفضله ويسر لي الأسباب - أن أخلص في طريقة القوم أممودجا يستدل به على صحتها وجريانها على الطريقة المثلى، وأنه إنما دخلتها المفاصد وتطرقت إليها البدع من جهة قوم تأخرت أزمانهم عن عهد ذلك السلف الصالح، وادعوا الدخول فيها من غير سلوك شرعي، ولا فهم لمقاصد أهلها، وتقولوا عليهم ما لم يقولوا به، حتى صارت في هذا الزمان الآخر كأنها شريعة أخرى غير ما أتى بها محمد ﷺ».

وأعظم من ذلك أنهم يتساهلون في اتباع السنة، ويرون اختراع العبادات طريقا للعبد صحيحا، وطريقة القوم بريئة من هذا الخلباطِ بحمد الله^(١). وجاء عنه في سياق آخر، ما نصه: «وإن فسح الله في المدة، وأعان بفضله؛ بسطنا الكلام في هذا الباب في كتاب شرح مذهب أهل التصوف، وبيان ما أدخل فيه مما ليس بطريق لهم»^(٢).

(١) الاعتصام، ج ١ ص ١٤٩.

(٢) الاعتصام، ج ١ ص ٣٦٨.

من النصوص الدالة على موضوعية الشاطبي في تقويم التصوف؛ قوله: «وكلامهم في هذا الباب يطول، وقد نقلنا عن جملة ممن اشتهر منهم، نيفت على الأربعين شيئا، جميعهم يشير أو يصرح بأن =

وهذا يعني أن «علم التصوف» هو كباقي العلوم؛ لا بد من التمييز فيه بين ما هو من «صلبه» وما هو من «ملحه» وما «ليس من صلبه ولا من ملحه» قبل الحكم عليه بالاتباع أو بالابتداع.

وَصُلُبُ التصوف؛ ما كان على الهدى النبوي في التخلق ظاهرا وباطنا. وُمَّلَحُه؛ ما يحكى عن أهله من ثابت فتوحات وصحيح كرامات. وما دون ذلك مما أضيف إليه من شطحات وضلالات ومبتدعات؛ فذلك كله ليس من صلبه ولا من ملحه؛ بل هو مما يجب على كل عاقل متدين أن يتزهر عنه.

= الابتداع ضلال، والسلوك عليه تيه، واستعماله رمي في عماية، وأنه مناف لطلب النجاة، وصاحبه غير محفوظ، وموكول إلى نفسه، ومطرود عن نيل الحكمة.

وأن الصوفية الذين نسبت إليهم الطريقة، مجموعون على تعظيم الشريعة، مقيمون على متابعة السنة، غير مخلين بشيء من آدابها، أبعد الناس عن البدع وأهلها؛ ولذلك لا نجد منهم من ينسب إلى فرقة من الفرق الضالة، ولا من يميل إلى خلاف السنة، وأكثر من ذكر منهم علماء وفقهاء ومحدثون، ومن يؤخذ عنه الدين أصولا وفروعا، ومن لم يكن كذلك، فلا بد من أن يكون فقهيا في دينه بمقدار كفايته.

وهم كانوا أهل الحقائق والمواجد والأذواق والأحوال والأسرار التوحيدية؛ فهم المنجبة لنا على كل من ينتسب إلى طريقهم ولا يجري على منهاجهم؛ بل يأتي ببدع محدثات وأهواء متبعات، وينسبها إليهم تأويلا عليهم من قول محتمل أو فعل من قضايا الأحوال، أو استمساكا بمصلحة شهد الشرع بإلغائها، أو ما أشبه ذلك. فكثيرا ما ترى المتأخرين ممن يتشبه بهم، يرتكب من الأعمال ما أجمع الناس على فساده شرعا، ويحتج بحكايات هي قضايا أحوال؛ إن صحت لم يكن فيها حجة، لوجوه عدة. ويترك من كلامهم وأحوالهم ما هو واضح في الحق الصريح، والاتباع الصحيح شأن من اتبع من الأدلة الشرعية ما تشابه بها.

ولما كان أهل التصرف في طريقهم بالنسبة إلى إجماعهم على أمر كسائر أهل العلوم في علومهم؛ أتيت من كلامهم بما يقوم منه دليل على مدعي السنة، وذم البدعة في طريقهم حتى يكون دليلا لنا من جهتهم على أهل البدع عموما، وعلى المدعين في طريقهم خصوصا وبالله التوفيق. الاعتصام، ج ١

عاشرا - لم يكن الإمامان ممن يعيش حياته بعيدا عن واقع أمته؛ بل كان كل منهما منخرطا بكليته في همومها، منشغلا بقضاياها الحية، قائما بإصلاح ما أمكنه من مخالفات خاصتها وعامتها؛ وهو ما عبرا عنه فيما بحثاه من قضايا «فقه المقاصد والمصالح». فقد كان كل منهما لا يكتب إلا وفق ما يحقق مقاصد الشارع، ويراعي مصالح الأمة، وما تستدعيه النوازل الاجتماعية من إسهام في معالجتها وتقديم الحلول الشرعية المناسبة لها؛ سواء على المستوى النظري، أو على المستوى العملي. وما شغف كل منهما بتقعيد القواعد المقاصدية الجامعة بين التأصيل والتنزيل إلا شواهد إثبات على اجتهادهما في جمع المذاهب الفقهية على كليات الشريعة، وأساسيات المصالح العامة، وترك الاختلاف على النواذر الفقهية، وما لا ينفع من المباحث الكلامية، وإصلاح الأوضاع الاجتماعية والسياسية على قاعدة نبد التفرق والاعتصام بوحدة الأمة؛ في وقت أصبحت فيه الانقسامات السياسية والمذهبية هي السمة البارزة في كل مكان من مشرق عالم أمة الإسلام ومغربه^(١).

أحد عشر - لقد انفتح العز على مختلف المذاهب الفقهية؛ فجمع ما تيسر له منها؛ فكان لا يتردد في القول بأقوى ما ظهرت له حجته؛ في مذهبه أو في غيره؛ وهو كثير في مصنفاة وفتاويه. في حين لم يكن الشاطبي يفتي بغير المشهور من مذهب مالك ويرجمه. وحجته في ذلك؛ حفظ هوية المذاهب وتحصين المستفتين من الافتتان

(١) للتوسع في هذه النقطة يمكن مراجعة كتاب: القيم الضرورية ومقاصد التشريع الإسلامي، فهيمي محمد علوان، ص ٣٢، الهيئة المصرية العامة للكتاب، د. ط، ١٩٨٩ م.

بالاختلاف فيها^(١)، خاصة وأن «كتب الحنفية كالمعدومة الوجود في بلاد المغرب، وكذلك كتب الشافعية وغيرهم من أهل المذاهب»^(٢).

وهذا يعني أن تلك المذاهب كانت شبه غائبة عن مجالس العلم، ولم يكن الفقهاء يتداولونها مع طلبتهم علانية على حد ما نص عليه الشاطي: «إنها مذاهب لم يذكر لنا منها أطراف في مسائل الخلاف، لم يتفقه فيها، ولا رأينا من تفقه فيها، ولا من عرف أصولها، ولا دل على معانيها، ولا حصل قواعدا التي تبني عليها، فنحن والعوام فيها سواء.

فكما أنه لا يحل للعالمي الذي لم يقرأ كتابا ولا سمع فقها أن يأخذ كتب الفقه فيقر بها لنفسه، ويفتي بما حصل منها على علمه، كذلك من لم يتفقه في مذهب غير مالك، وإن كان إماما في مذهب مالك»^(٣).

وهذا النص يضعنا أمام إشكال معرفي مفاده: إذا انعدم كل ما سوى المذهب المالكي من الأندلس؛ فعلى أي أساس كان توفيق الشاطي بين منهج أبي حنيفة ومنهج ابن القاسم؟ إذ لا يعقل التوفيق بين موجود؛ وهو المذهب المالكي. ومعدوم؛ وهو المذهب الحنفي؛ اللهم إلا إذا كان لدى أبي إسحاق من مصنفات الأحناف ما مكنته من التوفيق بين أبي حنيفة وابن القاسم؛ وهذا هو الظاهر المفهوم من قوله: «وإنما قصد هنا هذا التقرير الغريب؛ لقللة الاطلاع عليه من كتب أهل»^(٤). ولا أدل على وقوع هذا الاطلاع؛ ما في «الموافقات» و«الاعتصام» من

(١) الموافقات، ج ٥ ص ١٠١.

(٢) الموافقات، ج ٣ ص ١٣١، ١٣٢. وفتاوى الإمام الشاطي، ص ٢٣٣.

(٣) فتاوى الإمام الشاطي، ص ٢٣٣.

(٤) الموافقات، ج ٣ ص ١٣١.

مقارنات وترجيحات كثيرة بين مذهب الأحناف والمالكية والشافعية^(١). مما يدل على كثرة اطلاعه لا على قلته.

هذا بالإضافة إلى أن من لا دراية له باختلاف العلماء، لا يمكنه أن ينبه بقوة على «المعرفة بمواقع الخلاف»^(٢).

ولا أن يورد من مأثورات العلماء ما يقطع بأن «العلم معرفة الاختلاف»^(٣). و«من لم يعرف الاختلاف لم يشتم أنفه الفقه»^(٤). و«ومن لم يعرف اختلاف الفقهاء؛ فليس بفقهاء»^(٥). وليس له أن يتجاسر على الفتيا وهو يعلم أنه «لا ينبغي لأحد أن يفتي الناس حتى يكون عالماً باختلاف الناس؛ فإنه إن لم يكن كذلك رد من العلم ما هو أوثق من الذي في يديه»^(٦). وكل هذا لا يمكن أن يصدر إلا عن اشتهر بالرسوخ في فقه الشريعة، والتبحر في معقولها ومنقولها، والإحاطة باجتهادات فطاحل أئمتها.

وعليه؛ فإن كل ما نص عليه أبو إسحاق مما هو في معنى قلة التحصيل العلمي؛ لا معنى له، ولا يحتاج إلى تفسير غير ما عرف به من مبالغة في التواضع إلى الحد الذي لا يصدق في كثير من الأحيان، وهذا منه. ولا أدل على صحة هذا الملحظ مما في «المواقفات» و«الاعتصام» من تمكن في الاجتهاد وإحاطة نادرة بتفاصيل

(١) المواقفات، ج ٥ ص ١٢١، ١٢٢

(٢) المواقفات، ج ٥ ص ١٢٢

(٣) المواقفات، ج ٥ ص ١٢٢

(٤) المواقفات، ج ٥ ص ١٢٢

(٥) المواقفات، ج ٥ ص ١٢٢

(٦) المواقفات، ج ٥ ص ١٢٢

معظم المذاهب. وإلا فكيف لأمي لا علم له بغير مذهبه، أن يشترط معرفة مواقع الخلاف، لا حفظ مجرد الخلاف، في كل مجتهد^(١). هذا من جهة.

ومن جهة أخرى؛ إذا لم يكن الشاطبي مطلعاً على غير مذهبه؛ فأني له أن ينص على «أن اعتياد الاستدلال لمذهب واحد ربما يكسب الطالب نفوراً وإنكاراً لمذهب غير مذهبه، من غير اطلاع على مأخذه؛ فيورث ذلك حرازة في الاعتقاد في الأئمة، الذين أجمع الناس على فضلهم وتقدمهم في الدين، واضطلاعهم بمقاصد الشارع وفهم أغراضه»^(٢). وهو ما يقطع بموسوعية الرجل، ويشهد له بالانفتاح على جميع الاجتهادات والاطلاع عليها عن قرب، ويدفع عنه وصمة التعصب المذهبي التي نسبها له البعض دون بينة^(٣).

اثني عشر - لقد عاش العزطيلة حياته متفانيا في خدمة دينه ومصالح أمته؛ لا يبالي بما أصابه في سبيل ذلك إلى أن وافاه الأجل؛ فشيعة الآلاف، والسلطان ينظر إليها معلنا في الحشود استقرار ملكه بوفاة ذلكم الإمام^(٤) في اليوم التاسع من جمادى الأولى، ليدفن في العاشر منه عام ٦٦٠هـ. وكذلك كانت حياة الشاطبي؛

(١) الموافقات، ج ٥ ص ١٢٣

(٢) الموافقات، ج ٣ ص ١٣١، ١٣٢.

(٣) أبو الفضل عبد السلام بن محمد بن عبد الكريم، التجديد والمجددون في أصول الفقه، المكتبة الإسلامية؛ القاهرة، ط ٣، ٢٨/١٤٢٨، ٢٠٠٧م، ص ٣٣٣، ٣٣٤.

لمعرفة مدى نزاهة الشاطبي وبرائه من التعصب المذهبي؛ يمكن مراجعة ما نص عليه في كتاب الاجتهاد من «الموافقات» ففيه من الشواهد ما يقطع بصحة هذا المدعى. ينظر: الموافقات، ج ٥ ص ٢٨٦، ٢٨٩، ٢٩٧

(٤) قال تاج الدين السبكي: «لما مرت جنازة الشيخ عز الدين تحت القلعة وشاهد الملك الظاهر كثرة الخلق الذين معها قال لبعض خواصه: اليوم استقر أمري في الملك لأن هذا الشيخ لو كان يقول للناس اخرجوا عليه لاترع الملك مني». طبقات الشافعية الكبرى، ج ٨ ص ٢١٥.

حافلة بالعطاء العلمي والإصلاح الاجتماعي؛ إلى أن قضى نحبه يوم الثلاثاء الثامن من شعبان عام ١٧٩٠هـ. فرحمها الله رحمة واسعة.

وإذا وضع ما بين عصر الإمامين وترجمتهما من جوامع وفواصل؛ فلنسر إلى النظر فيما بين منجهما من ذلك أيضا.

الفصل الثاني

منهج الإمامين في التأليف المقاصدي

تقديم:

لقد ظل كلام الأصوليين عن «فقه المقاصد والمصالح» محدوداً؛ لا يتعدى بضع صفحات في سياق حديثهم عن أنواع المناسب من مبحث القياس؛ بدءاً بما سطره الجويني في «كتاب الاستدلال» من «البرهان»^(١)، ودونه الغزالي في «باب الاستصلاح» من «المستصفي»^(٢)، وتابعهما عليه كل من جاء بعدهما من الأصوليين دونما كبير تجديد، أو إضافة نوعية؛ إلى أن جاء العزيم؛ فشد عن تقليد من سلف؛ ففتح الباب واسعاً للنظر في «فقه المقاصد والمصالح»؛ بكتابه المميز: «قواعد الأحكام في إصلاح الأنام»؛ «بخلي جزءاً كبيراً من أغراض الشارع ومقاصده، وسار في ذلك خطوات شاسعة»^(٣). وقد أدار البحث فيه كله على قاعدة: «الشريعة كلها مصالح؛ إما بدرء مفسد أو بجلب مصالح»^(٤). ولذلك فهو كما وصفه أستاذنا أحمد الريسوني: «كتاب يكاد يكون خاصاً في مقاصد الشريعة، سواء باعتبار كلامه الصريح في مقاصد الأحكام، أو باعتبار أن الكلام في المصالح والمفاسد كلام في مقاصد الشريعة؛ التي تلخص في جلب المصالح ودرء المفاسد»^(٥).

وهذا العمل التجديدي الرائد؛ لم يكن في نظر العزيم إلا مجملًا لما حضره من مقاصد الشارع، وقد وعد ببسطها بشكل موسع في تأليف آخر؛ على حد قوله: «فهذا

(١) البرهان ج ٢ ص ٧٢١.

(٢) المستصفي، ج ١ ص ١٧٣ - ١٨٠.

(٣) محمد إبراهيم الكافي، الاجتهاد والمجتهدون بالأندلس والمغرب، تحقيق، حمزة الكفاني، د. ط، ولا ت، ج ١ ص ٤٢.

(٤) قواعد الأحكام، ج ١ ص ٩.

(٥) نظرية المقاصد عند الإمام الشاطبي، ص ٥٠.

ما حضر من مقاصد الشرع على الإجمال، وأما تفصيل مقاصده في كل باب؛ فسأذكره إن شاء الله تعالى في كتاب آخر^(١)، لأبين فيه أقرب العلماء إلى مراعاة مقاصد الشرع^(٢). ولم يعين اسم ذلك الكتاب الذي عزم على تأليفه، ولعله مفقود، يسر الله ظهوره.

وبهذا؛ يمكن اعتبار العز من أوائل المشاركة الذين أرسوا قواعد «فقه المقاصد والمصالح» تأصيلاً وتزيلاً؛ ولذلك عده محمد شيخ أحمد محمد؛ مؤسس «علم المصالح والمفاسد»^(٣).

ولنفاسة وجدة ما جاء به في هذا المجال؛ قال فيه - وفي تلميذه القرافي - الشيخ ابن عاشور: «ولحق بأولئك - يعني الأئمة السابقين - أفذاذ أحسب أن نفوسهم جاشت بمحاولة هذا الصنيع؛ مثل عز الدين عبد العزيز بن عبد السلام... في «قواعده» وشهاب الدين... القرافي... في كتابه «الفروق»، فقد حاولا غير مرة تأسيس المقاصد الشرعية»^(٤).

وقد كان لفقهِ هذا الإمام أثره الواضح على من تفقه به، وفي طليعتهم: وارث علمه؛ تلميذه القرافي، وغيره من أئمة التجديد؛ كابن تيمية وابن القيم والشاطبي^(٥). هذا

(١) قال بكر بن عبد الله أبي زيد: «إن من المشاركة من أفرد تأصيل: «المقاصد» في كتاب؛ منهم: العز بن عبد السلام في: «القواعد الصغرى» وهي: «القوائد في اختصار المقاصد»، وسَطَّهَا في: «القواعد الكبرى»، وذكره مترجموه أيضاً كتاباً باسم: «المصالح والمفاسد»، مقدمة تحقيق الموافقات، ج ١ ص ٣.

(٢) قواعد الأحكام، ج ٢ ص ٣٧٠.

(٣) مقاصد الشريعة العامة عند الإمامين العز بن عبد السلام والشاطبي: «دراسة مقارنة»، ص ٧٨.

(٤) مقاصد الشريعة الإسلامية، ص ١٢٤.

(٥) أبو عبيدة مشهور بن حسن آل سلمان، مقدمة تحقيق الموافقات، ج ١ ص ١٨.

الإمام الذي ما فتئ أن طلع على الناس من الأندلس بمنهج مبتكر في كتابه: «عنوان التعريف بأسرار التكليف». فكان مدعاة لتنويه غير واحد من أهل العلم بما فيه من جديد في الاجتهاد الأصولي المقاصدي على حد قول عبد الله دراز: «وهكذا بقي علم الأصول فاقدًا قسماً عظيماً، هو شطر العلم الباحث عن أحد ركنيه؛ حتى هيا 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؛ فخلل هذه المقاصد إلى أربعة أنواع، ثم أخذ يفصل كل نوع منها وأضاف إليها مقاصد المكلف في التكليف، وبسط هذا الجانب من العلم في اثنتين وستين مسألة وتسعة وأربعين فصلاً من كتابه «الموافقات»، تجلّى بها كيف كانت الشريعة مبنية على مراعاة المصالح، وأنها نظام عام لجميع البشر دائم أبدي لو فرض بقاء الدنيا إلى غير نهاية»^(١).

وبهذا العمل العلمي الفذ يكون الشاطبي قد «حمل العبء كاملاً، وأوفى على الغاية أو قارب، في كتابه «الموافقات» فقد بين مقاصد الشرع الإسلامي بياناً كاملاً، وربط بينها وبين قواعد الأصول. وتكلم في مصادر ذلك الشرع على ضوء مقاصده وغاياته، وبذلك فتح طريقاً جديداً في علم الأصول»^(٢).

ومن طالع كتاب «الموافقات» وجده مشغولاً من أوله إلى آخره بـ«فقه المقاصد والمصالح»؛ فضلاً عن الجزء المخصص له تحديداً؛ وهو: «كتاب المقاصد»؛ الذي طبقت شهرته الآفاق؛ وبه عرف الشاطبي، ونال درجة الإمامة في فقه

(١) الموافقات، ج ١ ص ٧، ٨.

(٢) الاجتهاد والمجتهدون بالأندلس والمغرب، ج ١ ص ٤٢.

المقاصد بدون منازع؛ وبه أصبح أول من فصل المقال من المغاربة - حسبما اطلعت عليه - ؛ في «مقاصد الشريعة»، بطريقة مبتكرة^(١)، وأرسى قواعد منهج الاستنباط الشرعي؛ بناء عليها، وعلى فهم المجتهدين فيها بالدرجة الأولى؛ كما قال: «إنما تحصل درجة الاجتهاد لمن اتصف بوصفين: أحدهما: فهم مقاصد الشريعة على كمالها، والثاني: التمكن من الاستنباط بناء على فهمه فيها»^(٢). ولا غرابة في هذا؛ فقد

(١) ينظر: طور الإبداع المقاصدي في المبحث الثاني، من الفصل الثاني، من الباب الثاني.

(٢) الموافقات، ج ٥ ص ٤١، ٤٢.

لا بد من التنبيه إلى أن استحضار مقاصد الشارع في عملية الاجتهاد؛ قديم في الدرس الأصولي؛ ذكره الجويني في البرهان عن الشافعي؛ قائلا: «فإن عدم المطلوب في هذه الدرجات (الاستدلال بنص الكتاب فتواتر الحديث فأحاده؛ وهكذا...) لم يخض في القياس بعد، ولكنه ينظر في كليات الشرع ومصالحها العامة...» البرهان، ج ٢ ص ٨٧٥.

وتابعه الغزالي عليه في المنحول والقرافي في الفروق والزركشي في البحر المحيط والشوكاني في إرشاد الفحول؛ بهذا اللفظ: «ويلاحظ القواعد الكلية أولاً، ويقدمها على الجزئيات... فإن عدم قاعدة كلية؛ نظر في النصوص ومواقع الإجماع». الغزالي، المنحول، تحقيق، محمد حسن هيتو، دار الفكر المعاصر، بيروت؛ لبنان، ودار الفكر دمشق؛ سورية، ط ٣، ١٤١٩هـ/١٩٩٨م، ج ١ ص ٥٧٦.

وقد أشار ابن قدامة إلى هذا المعنى في سياق كلامه عن شروط الاجتهاد فقال: «ولا يلزمه (المجتهد) من ذلك (من اللغة العربية إلا القدر الذي يتعلق به الكتاب والسنة ويستولي به على مواقع الخطاب ودرك دقائق المقاصد فيه». روضة الناظر وجنة المناظر، تحقيق، عبد العزيز عبد الرحمن السعيد، جامعة الإمام محمد بن سعود، الرياض، ط ٢، ١٣٩٩هـ، ج ١ ص ٣٥٣.

وهذا ما نص عليه السبكي أيضاً؛ إذ قال: «العالم إذا تحققت له رتبة الاجتهاد جاز تقليده، وذكر من شروط ذلك «الاطلاع على مقاصد الشريعة، والخوض في بحارها». الإبهاج في شرح المنهاج، ج ٣ ص ٢٠٦.

وينظر أيضاً: عبد العزيز البخاري، (ت: ٧٣٠هـ) كشف الأسرار عن أصول البزدوي، تحقيق، عبد الله محمود محمد عمر، ج ٤ ص ٢٣، دار الكتب العلمية، بيروت؛ ط ١، ١٤١٨هـ/١٩٩٧م.

وبدر الدين الزركشي، البحر المحيط في أصول الفقه، تحقيق محمد محمد تامر، دار الكتب العلمية، لبنان، بيروت؛ د، ط، ١٤٢١هـ/٢٠٠٠م. ج ٤ ص ٥١٧.

«أجمع المنصفون من أهل العلم في زماننا على أن الشاطبي إمام بلغ ذروة التحقيق العلمي، وبلغ غاية المرام في علم أصول الشريعة ومقاصدها وأسرارها، وأنه ارتاد منها رياضاً ما حام أحد قبله حول حماها، وبلغ منها ذراً لم يبلغ إلى منتهائها»^(١).

وبهذا يكون كل من الإمامين قد أسهم من جهته في معالجة الخلل الذي ظل يعاني منه علم الأصول؛ وهو تضخم مبحثي أدلة الأحكام، ودلالة الألفاظ على حساب مبحث أسرار الأحكام وحكمها ومقاصدها، وذلك من خلال ما أنتجه كل منهما في مجال الكشف عن روح الشريعة وعللها المصلحية.

وإذا وضحت ريادة كل من العز والشاطبي في «فقه المقاصد والمصالح»، وتجديد النظر فيه، وإفراده بمصنف خاص؛ فلنسر إلى بيان ما تميز به منهج كل منهما من فروق ونظائر من خلال «قواعد الأحكام» و«الموافقات» تحديداً؛ وذلك باعتبارهما أهم ما يعبر عن فكر الإمامين في مجال التصنيف المقاصدي المصلحي بوضوح؛ وذلك في المبحثين الآتيين:

= والشوكاني، محمد بن علي، إرشاد الفحول، تحقيق أحمد عز وعناية، دمشق: دار الكتاب العربي، ط ١، ١٩٤١م/١٩٩٩م، ج ٢ ص ٢٢٤. والفروق، ج ٢ ص ١٩٤.

(١) التجديد والمجددون في أصول الفقه، ص ٣٣٠.

المبحث الأول

الفروق المنهجية بين «قواعد الأحكام» و «الموافقات»

إذا نظرنا في «قواعد» العز و«موافقات» الشاطبي وجدنا بينهما فروقا منهجية كثيرة منها؛ ما يلي:

الفرق الأول: في اختيار عنواني الكتابين؛ ف«قواعد الأحكام في إصلاح الأنام» عنوان غاية في التعبير عن محتواه المقاصدي المصلحي؛ فهو اسم على مسمى في غالب مضمونه. وإن لم ينص عليه العز، ولا على سبب اختياره له في البدء ولا في الختام. وهذا بخلاف «الموافقات»؛ فقد نص الشاطبي على تسميته الأصلية وهي: «عنوان التعريف بأسرار التكليف» وعن سبب عدوله عنه، وصرح بمراده منه ابتداءً؛ وهو شرح معاني الوفاق والتوفيق المذهبي، بين أبي حنيفة وابن القاسم تحديداً^(١). وفي

(١) الموافقات، ج ١ ص ١١.

لقد وفق الشاطبي بين مذهبي ابن القاسم وأبي حنيفة، كما قال: «فكنت أسألك عن معنى هذه التسمية الظرفية، فتخبرني أنك وفقته به بين مذهبي ابن القاسم وأبي حنيفة». الموافقات، ج ١ ص ١١
وليس بين مذهبي مالك وأبي حنيفة؛ كما نسبه إليه الأستاذ فريد الأنصاري - رحمه الله -؛ إذ قال: «هذه التسمية للكتاب بنيت على رغبته في (التوفيق) بين مذهبي مالك وأبي حنيفة كما أشار إلى ذلك في حكاية رؤياه بخطبة الكلاب». المصطلح الأصولي عند الشاطبي، ص ١٥٢.

هذا؛ مع العلم أن ابن القاسم وإن كان مالكا، فقد خالف مالكا في مسائل كثيرة؛ كما هو المستفاد من قول الشاطبي: «العلماء الذين بلغوا درجة الاجتهاد عند عامة الناس؛ كمالك، والشافعي، وأبي حنيفة؛ كان لهم أتباع أخذوا عنهم وانتفعوا بهم، وصاروا في عداد أهل الاجتهاد، مع أنهم عند الناس مقلدون في الأصول لأئمتهم، ثم اجتهدوا بناءً على مقدمات مقلد فيها، واعتبرت أقوالهم واتبعت آراؤهم، =

هذا العمل من توجبه اختلاف ما يرفعه عن مذاهب الأئمة، وبنزهها عنه فبما يرجع إلى أصول الشريعة أو إلى فروعها على حد سواء؛ لأن «الشريعة كلها ترجع إلى قول واحد في فروعها وإن كثر الخلاف، كما أنها في أصولها كذلك؛ ولا يصلح فيها غير ذلك...

وعلى كل تقدير؛ إن قيل بأن المصيب واحد؛ فقد شهد أرباب هذا القول بأن الموضوع ليس مجال الاختلاف، ولا هو حجة من حجج الاختلاف، بل هو مجال استفراغ الوسع، وإبلاغ الجهد؛ في طلب مقصد الشارع المتحد... وإنما الجميع محمولون على قول واحد هو قصد الشارع عند المجتهد... ومن هنا يظهر وجه الموالاة والتحاب والتعاطف فيما بين المختلفين في مسائل الاجتهاد، حتى لم يصيروا شيعاً ولا تفرقوا فرقاً؛ لأنهم مجتمعون على طلب قصد الشارع، فاختلاف الطرق غير مؤثر، كما لا اختلاف بين المتعبدين لله بالعبادات المختلفة، كرجل تقربه الصلاة، وآخر يقربه الصيام، وآخر تقربه الصدقة إلى غير ذلك من العبادات، فهم متفقون في أصل التوجه لله المعبود وإن اختلفوا في أصناف التوجه، فكذلك المجتهدون لما كان قصدهم إصابة مقصد الشارع صارت كلمتهم واحدة وقولهم واحداً، ولأجل ذلك لا يصح لهم ولا لمن قلدتهم التعبد بالأقوال المختلفة كما تقدم؛ لأن التعبد بها راجع إلى اتباع الهوى، لا إلى تحري مقصد الشارع، والأقوال ليست بمقصودة لأنفسها، بل

= وعمل على وفقها، مع مخالفتهم لأئمتهم وموافقهم، فصار قول ابن القاسم أو قول أشهب أو غيرها معتبراً في الخلاف على إمامهم...

وإلى هذا النوع (الاجتهاد في تحقيق المناط) يرجع الاجتهاد المنسوب إلى أصحاب الأئمة المجتهدين، كابن القاسم وأشهب في مذهب مالك، وأبى يوسف ومحمد بن الحسن في مذهب أبى حنيفة، والمزني والبويطي في مذهب الشافعي... وقد قبل الناس أنظارهم وفتاويهم، وعملوا على مقتضاها، خالفت مذهب إمامهم أو وافقته». المواقفات ج ٥ ص ٥١، ٥٢ - ١٢٦، ١٢٧ ولهذا وجب التنبيه.

ليتعرف منها المقصد المتحد، فلا بد أن يكون التعبد متحد الوجهة، وإلا، لم يصح، والله أعلم^(١).

وهذا التأكيد على الوحدة الأصلية بين المجتهدين وإن اختلفوا في التعبير عنها؛ ما هي إلا وجه واحد من أوجه التعبير عن «منهج التوفيق الوسطي» العام الكلي؛ الذي أرسى عليه الشاطبي بناء كتاب «المواقفات» برمته، حتى يكون في متناول الجميع؛ فيتعامل معه كل على قدر مستواه المعرفي؛ ف«يحمله فيه على الوسط الذي هو مجال العدل والاعتدال. ويأخذ بالمختلفين على طريق مستقيم بين الاستصعاب والاستنزال؛ ليخرجوا من انحرافي التشدد والانحلال، وطرفي التناقض والحال»^(٢).

وهذا المنهج؛ هو خاصة الإسلام وسمته المميزة، التي عاش عليها سلف الأمة؛ فكانوا منسجمين غاية الانسجام مع قصد الشارع؛ إذ «أن الحمل على التوسط هو الموافق لقصد الشارع، وهو الذي كان عليه السلف الصالح»^(٣). سواء في فقه الشريعة أو العمل بها، وذلك باعتبار أن «الوسط هو معظم الشريعة وأم الكتاب، ومن تأمل موارد الأحكام بالاستقراء التام عرف ذلك»^(٤).

ولأهمية هذا المنهج؛ فقد توسع أبو إسحاق في بيانه بشكل مفصل في مواطن متعددة من «المواقفات»؛ فنبه إلى أن «الشريعة جارية في التكليف بمقتضاها على الطريق الوسط الأعدل، الآخذ من الطرفين بقسط لا ميل فيه... فإن كان التشريع لأجل انحراف المكلف، أو وجود مظنة انحرافه عن الوسط إلى أحد الطرفين، كان

(١) المواقفات، ج ٥ ص ٥٩، ٧٢، ٧٣، ٢٢٠.

(٢) المواقفات، ج ١ ص ٩.

(٣) المواقفات، ج ٥ ص ٢٨٠.

(٤) المواقفات، ج ٥ ص ٢٧٨.

التشريع راداً إلى الوسط الأعدل، لكن على وجه يميل فيه إلى الجانب الآخر؛ ليحصل الاعتدال فيه..»^(١).

وجاء عنه في سياق آخر ما يؤكد ذات المعنى؛ إذ قال: «فإذا نظرت في كلية شرعية، فتأملها تجدها حاملة على التوسط، فإن رأيت ميلاً إلى جهة طرف من الأطراف، فذلك في مقابلة واقع أو متوقع في الطرف الآخر. فطرف التشديد - وعامة ما يكون في التخويف والترهيب والزجر - يؤتى به في مقابلة من غلب عليه الانحلال في الدين. وطرف التخفيف - وعامة ما يكون في الترجية والترغيب والترخيص - يؤتى به في مقابلة من غلب عليه الحرج في التشديد، فإذا لم يكن هذا ولا ذاك؛ رأيت التوسط لأتخاً، ومسلك الاعتدال واضحاً، وهو الأصل الذي يرجع إليه والمعقل الذي يلجأ إليه.

وعلى هذا؛ إذا رأيت في النقل من المعتبرين في الدين، من مال عن التوسط، فاعلم أن ذلك مراعاة منه لطرف واقع أو متوقع في الجهة الأخرى»^(٢).

وهذا «المنهج الوسط» هو الضامن الأساس لاستمرار العمل بأحكام الشريعة على مر العصور؛ كما قال الشاطبي: «لأجل الدخول في الفعل على قصد الاستمرار؛ وضعت التكاليف على التوسط وأسقط الحرج، ونهي عن التشديد»^(٣). ولذلك؛ فكل من خالف هذا المنهج؛ فعمله في المخالفة باطل عند كل من يعتد به من أهل العلم؛ على حد تعبير أبي إسحاق: «إن مقصد الشارع من المكلف الحمل على التوسط من غير

(١) المواقف، ج ٢ ص ٢٧٩.

(٢) المواقف، ج ٢ ص ٢٨٦.

(٣) المواقف، ج ٢ ص ٤٠٦.

إفراط ولا تفريط، فإذا خرج عن ذلك في المستفتين؛ خرج عن قصد الشارع، ولذلك كان ما خرج عن المذهب الوسط مذموماً عند العلماء الراشخين^(١). ومن ثم؛ فلا يعتبر المفتي في عداد العلماء المرموقين بامتياز، إلا إذا نهج هذا النهج في حمل الناس على أحكام الشريعة؛ بحيث لا يلزمهم بما يرهقهم، ولا يتساهل معهم حتى يتسببوا؛ كما هو المستفاد من قول أبي إسحاق: «المفتي البالغ ذروة الدرجة هو الذي يحمل الناس على المعهود الوسط فيما يليق بالجمهور؛ فلا يذهب بهم مذهب الشدة، ولا يميل بهم إلى طرف الانحلال»^(٢).

وبناء عليه؛ يمكن القول: إن كل ما تضمنه كتاب «الموافقات» من «موافقات» لا يخرج في محصلته النهائية عن تمثل ما سميته قبل بـ«منهج التوفيق الوسطي»، والأدلة على صحة هذا المدعى كثيرة:

أولها: موافقة «مقاصد المكلف» لـ«مقاصد الشارع»؛ وإلا كانت الأعمال كلها باطلة؛ ولذلك «لا بد من اعتبار الموافقة لقصد الشارع؛ لأن المصالح إنما اعتبرت مصالح من حيث وضعها الشارع كذلك»^(٣). ولأن «قصد الشارع من المكلف أن يكون قصده في العمل موافقاً لقصده في التشريع... والمطلوب من المكلف أن يجري على ذلك في أفعاله، وأن لا يقصد خلاف ما قصد الشارع»^(٤).

وثانيها: موافقة «الحظ النفسي» «للإذن الشرعي» بحيث لا يكون قصد المكلف في نيل الحظوظ منافياً لقصد الشارع الأصلي. وهو أن يأخذه من جهة

(١) الموافقات، ج ٥ ص ٢٧٦.

(٢) الموافقات، ج ٥ ص ٢٧٦.

(٣) الموافقات، ج ١ ص ٣٥.

(٤) الموافقات، ج ٣ ص ٢٣، ٢٤.

الإذن الشرعي؛ لأن المكلف دائماً بين إذن الشرع وحظ النفس، وليس له إلا أن يأخذ في مصالحه من جهة الإذن الشرعي، لا من جهة الحظ النفسي؛ كما قال الشاطبي: «فالحق الذي جاءت به الشريعة هو الجمع بين هذين الأمرين تحت نظر العدل، فيأخذ في الحظوظ ما لم يخلّ بواجب، ويترك الحظوظ ما لم يؤدّ الترك إلى محذور، ويبقى في المندوب والمكروه على توازن»^(١). «لأن طلب الحظوظ والأغراض لا يتنافى وضع الشريعة من هذه الجهة؛ لأن الشريعة موضوعة أيضاً لمصالح العباد، فإذا جعل الحظّ تابعا، فلا ضرر على العامل»^(٢). ما دام حظه موافقا لقصده من شرعه.

وثالثها: موافقة «التشدد والانحلال» «للسوية والاعتدال»؛ ولذلك كان «نهي الشارع عن التشديد شهير في الشريعة، بحيث صار أصلا فيها قطعيا، فإذا لم يكن من قصد الشارع التشديد على النفس، كان قصد المكلف إليه مضادا لما قصد الشارع من التخفيف المعلوم المقطوع به، فإذا خالف قصده قصد الشارع، بطل ولم يصح، وهذا واضح»^(٣). وذلك باعتبار «أن الخروج إلى الأطراف خارج عن العدل، ولا تقوم به مصلحة الخلق، أما في طرف التشديد، فإنه مهلكة، وأما في طرف الانحلال؛ فكذلك أيضا... لأن الشريعة حمل على التوسط لا على مطلق التخفيف، وإلا لزم ارتفاع مطلق التكليف من حيث هو حرج ومخالف للهوى، ولا على مطلق

(١) الموافقات، ج ٢ ص ٢٥٢.

(٢) الموافقات، ج ٢ ص ٢٩٧.

(٣) الموافقات، ج ٢ ص ٢٢٩.

التشديد؛ فليأخذ الموفق في هذا الموضوع حذره؛ فإنه مزلة قدم على وضوح الأمر فيه»^(١).

ورابعها: موافقة «الرخص» «للعزائم» بحيث يعمل بكل منها في وقتها حسبما يقتضيه طلب الشارع في العزائم أو الرخص؛ ولذلك «إذا اعتبرنا العزائم من الرخص؛ وجدنا العزائم مطردة مع العادات الجارية، والرخص جارية عند انخراق تلك العوائد»^(٢). وكل هذا بناء على «أن المقصود في التشريع؛ إنما هو جارٍ على توسط مجاري العادات... والبقاء على الأصل من العزيمة هو المعتمد الأول للمجتهد، والخروج عنه لا يكون إلا بسبب قوي...

فإذا؛ لا ينبغي الخروج عن حكم العزيمة مع عوارض المشقات التي لا تطرد ولا تدوم؛ لأن ذلك جارٍ أيضا في العوائد الدنيوية، ولم يخرجها ذلك عن أن تكون عادية؛ فصار عارض المشقة - إذا لم يكن كثيرا أو دائما - مع أصل عدم المشقة، كالأمر المعتاد أيضا؛ فلا يخرج عن ذلك الأصل»^(٣).

وخامسها: موافقة «الإصابة» «للخطأ»؛ وذلك باعتبار أن إدراك النجاح في عملية الاجتهاد تقوم بمدى موافقة قصد الشارع أو مخالفته؛ إذ «قد تقدم أن الإصابة؛ إنما هي بموافقة قصد الشارع، وإن اخطأ بمخالفته»^(٤).

(١) الموافقات، ج ٥ ص ٢٧٧، ٢٧٨.

(٢) الموافقات، ج ١ ص ٥٤١.

(٣) الموافقات، ج ١ ص ٥٠٥.

(٤) الموافقات، ج ١ ص ٥٠٥.

وهكذا؛ إذا تتبعنا كل ما في كتاب «الموافقات» من «موافقات»؛ آل الأمر إلى أن معناه لا يخرج في محصلته النهائية عما يمكن أن نعبر عنه بـ«موافقة مقاصد الشارع لمصالح المكلفين، وموافقة مقاصد المكلفين لمقاصد الشارع» وهذا المعنى فيه «من الأسرار التكليفية المتعلقة بهذه الشريعة الخفيفة»^(١). ما يفوق الحصر، وهو ما يجد تعبيره الحقيقي في مسماه الأصلي؛ وهو: «عنوان التعريف بأسرار التكليف». ولو أن الشاطبي احتفظ له بهذا العنوان في شموليته؛ ولم يصرح بحصره في توجيه اختلاف بين مذهبي أبي حنيفة وابن القاسم؛ لكان اسمه موافقا لمسماه بما لا مثيل له.

الفرق الثاني: في المقدمات؛ فقد جاءت مقدمة «قواعد الأحكام» جد مقتضبة وعامة؛ فلم تعد الشاء على الله تعالى، والتنصيب على الغرض من الخلق، والهدف من بعثة الرسول ﷺ إليهم؛ وما كلف الله به عباده؛ لتحصيل مصالحهم ودرء مفاسدهم في العاجل والآجل معا. في حين أطال الشاطبي النفس في تدبيج «الموافقات» ولأول مرة في تاريخ التأليف الأصولي - حسبما وقفت عليه - بثلاث عشرة مقدمة علمية منهجية؛ مهد بها لما سيأتي بعدها، وينبغي عليها من مباحث أصولية ومقاصدية^(٢)؛ بشكل فارق به من سبقه، ولم يناظره فيه من أتى بعده إلى الآن^(٣).

(١) الموافقات، ج ١ ص ١٠.

(٢) الموافقات، ج ١ ص ١٠.

(٣) ينظر تفصيل النظر في «مقدمات الموافقات» في المبحث الثاني من الفصل الثاني، من الباب الثاني من

الفرق الثالث: في أسلوب الكتابة؛ ف«قواعد الأحكام»؛ أسهل أسلوبا وأقرب معنى؛ وكأنه صنف خصيصا لعموم المخاطبين؛ ولذلك لا يجد قارئه كبير صعوبة في تناوله وفهم مراميه، وقلما يعثر فيه على ما يشكل على الفهم. وهذا بخلاف «الموافقات» فقد توجه به المصنف ابتداء إلى «الباحث عن حقائق أعلى العلوم، الطالب لأسنى نتائج العلوم، المتعطش إلى أحلى موارد الفهم»^(١) وأورد فيه «من فوائده الغريبة البرهان، وبدائعه الباهرة للأذهان ما يعجز عن تفصيل بعض أسراره العفل، ويقصر عن بث معشاره اللسان إيرادا يميز المشهور من الشاذ، ويحقق مراتب العوام والخواص، والجماهير والأفذاذ، ويؤفي حق المقلد والمجتهد، والسالك والمربي، والتلميذ والأستاذ، على مقاديرهم في الغباوة والذكاء، والتواني والاجتهاد، والقصور والنفاذ»^(٢).

وعلى الرغم مما استفرغه أبو إسحاق من جهد في تشييد صرح «الموافقات» «على الوسط الذي هو مجال العدل والاعتدال»^(٣) في مخاطبة كل على قدر مستواه المعرفي، وطاقته العقلية، واجتهاده في الطلب كما سلف؛ يتيق في جملة أصعب أسلوبا، وأعمق معان من قواعد العز. ولذلك؛ فإن قارئه يحتاج إلى مكابدة وطول نفس، وتمرس بمختلف المعارف العقلية والشرعية؛ حتى يسمح له بالنظر فيه، ولا يعود عليه بنقيض ما ألف له؛ كما قال المصنف نفسه: «ومن هنا لا يسمح للناظر في هذا الكتاب أن ينظر فيه نظر مفيد أو مستفيد؛ حتى يكون ريان من علم الشريعة، أصولها وفروعها، منقولها ومعقولها، غير مخذل إلى التقليد والتعصب للمذهب، فإنه إن

(١) الموافقات، ج ١ ص ٧.

(٢) الموافقات، ج ١ ص ٩.

(٣) الموافقات، ج ١ ص ٩.

كان هكذا؛ خيف عليه أن ينقلب عليه ما أودع فيه فتنة بالعرض، وإن كان حكمة بالذات»^(١).

وهذا النهج الذي سلكه أبو إسحاق في صياغة «الموافقات»؛ جعله بعيدا عن تناول عامة المخاطبين؛ وبذلك يكون قد أدخل بشرط ما جاءت به الشريعة «من القرب للفهم، والسهولة على العقل، بحيث يشترك فيها الجمهور؛ من كان منهم ثاقب الفهم أو بليداً»^(٢). وهذا يعني أن التعمق في البحث وتطلب ما لا يشترك الجمهور في فهمه؛ قد يتأى بفكر صاحبه عن مقصد الإفهام، وهو ضد ما وضعت له الشريعة. وهو ما ينطبق على كثير من مباحث «الموافقات»؛ إذ لم يلتزم الشاطبي بما نص عليه في المقدمة السادسة من الاقتصار في خطاب الشارع على «ما يتوقف عليه معرفة المطلوب وهو الطريق التقريبي اللائق بالجمهور؛ وهو المطلوب، المنبّه عليه، ليحصل فهم الخطاب مع هذا الفهم التقريبي حتى يمكن الامتثال»^(٣).

وهذا الفرق الواضح بين أسلوب العز والشاطبي هو مما لاحظته د. عمر بن صالح بن عمر في سياق حديثه عن سمات التأليف عند ابن عبد السلام؛ إذ قال: «كتبه في تناول العالم والجاهل، لا تحتاج إلى كبير عناء في فهمها لسلاسة تعابيرها، وإشراقه عبارتها، وكثرة التمثيل فيها مما يزيد معانيها توضيحا وبيانا. وبهذا يكون قد فاق الشاطبي الذي جعل كتابه: «الموافقات» لفئة خاصة من الناس كما ذكره في مقدمته»^(٤).

(١) الموافقات، ج ١ ص ١٢٤.

(٢) الموافقات، ج ٢ ص ١٤١ - ١٤٣.

(٣) الموافقات، ج ٢ ص ٦٨ بتصرف.

(٤) مقاصد الشريعة عند الإمام العزبن عبد السلام، ص ٥٤.

الفرق الرابع: في تصميم الكائين؛ ف«قواعد الأحكام»؛ يفتقد إلى الدقة في تصميم محتوياته؛ فلم يرتب وفق منهج مضبوط؛ يحكم نظم فصوله وقواعده وفوائده وشواهدة التأصيلية وأمثله العملية. وما خلو مقدمة الكتاب من ذكر اسمه وسبب تسميته ومنهجه وتأخير «بيان مقاصده» عن مكان الحاجة إليه إلى ما بعده بثلاثة فصول؛ إلا أمثلة دالة على صحة هذا الملحظ!

في حين جاء تصميم «الموافقات» مستوفيا شروط التصنيف المنهجي؛ فقد افتتحه صاحبه بمدخل عام ضمنه الثناء على الله والصلاة والسلام على رسوله، وأردفه بذكر مسماه ابتداء، وسبب تغييره بما هو عليه الآن، وأتبعه بما اعتمده من منهج استقرائي في تأصيل مباحثه؛ بدءا بمقدماته الثلاث عشرة، ومرورا ببسط أقسام الحكم بنوعيه: التكليفي والوضعي. وبيان مقاصد الشريعة بقسميها: مقاصد الشارع، ومقاصد المكلف. وتحديد أدلة الأحكام؛ في أصلها الأساس: الكتاب والسنة. و انتهاء بضبط أحكام الاجتهاد والتقليد، وما يتعلق بها من تعارض وترجيح وسؤال وجواب. وما تخلل كل قسم من هذه الأقسام من مسائل وتمهيدات، وأطراف وتفصيلات؛ حتى تقرر الغرض المطلوب^(١).

الفرق الخامس: في محتويات الكائين؛ فقد فرغ العز معظم كتاب «قواعد الأحكام» للكشف عما في أحكام الشارع من مصالح الأنام، وجرده لها ابتداء. وما سوى ذلك من المباحث الأصولية؛ فقد تناولها بالجملة حسبما اتفق في هذا السياق أو ذاك؛ كما في فصل: «بيان أدلة الأحكام»^(٢). ولم يهتم بتعريف ما أورده منها؛ إلا

(١) الموافقات، ج ١ ص ٩، ١٠.

(٢) قواعد الأحكام، ج ٢ ص ٩٧.

نادرا كما في تعريفه للشرط في الاصطلاح^(١)؛ ولم يرتبها بحسب قوتها الإلزامية؛ وإنما ساقها بشكل عفوي؛ حسب تعلقها بأفعال المكلفين؛ كما في قوله: «اعلم أن التحليل والتحرير والإباحة والندب والإيجاب والكرهية؛ ليس لها متعلق إلا أفعال العباد المقدور عليها أو على التسبب لها، ولا يطلب الشرع من الأفعال والتروك إلا ما يقدر المكلف عليه كما لا يحده إلا في مقدور عليه»^(٢). هذا بالإضافة إلى ما انجر إليه من استطرادات إلى مباحث مفيدة؛ لكنها بعيدة عن صميم الكتاب وخدمة مقاصده؛ ك«قاعدة: فيما تحمل عليه أفعال التصرفات»^(٣). و«قاعدة: فيما يقبل من التأويل وما لا يقبل»^(٤). و«قاعدة: فيمن تجب طاعته، ومن تجوز، ومن لا تجوز»^(٥). و«فصل: في الأذكار»^(٦). و«فصل في البدع»^(٧).... إلخ

وهذا بخلاف الشاطبي؛ فقد طرق جل مباحث علم الأصول، لكن على طريقتة الخاصة في النظر العلمي النقدي؛ الممزوج بروح التربية والإصلاح العام، وهو ما تجلى أكثر ما تجلى في «تجيبس» القسم الثالث من «الموافقات»؛ كله على النظر في «مقاصد الشارع» و«مقاصد المكلف»، هذا فضلا عما أشاعه في باقي أقسام

(١) قال العزيم: «الشرط في الاصطلاح ما يتوقف عليه الحكم، وليس بعلة الحكم، ولا يجزئ لعلته، وأما في اللفظ؛ فأكثر ما يعبر بلفظ الشرط عن الأسباب أو عن أسباب الأسباب». قواعد الأحكام، ج ٢ ص ١٨٢.

(٢) قواعد الأحكام، ج ٢ ص ١٨٧.

(٣) قواعد الأحكام، ج ٢ ص ٩٧.

(٤) قواعد الأحكام، ج ٢ ص ٩٧.

(٥) قواعد الأحكام، ج ٢ ص ٩٧.

(٦) قواعد الأحكام، ج ٢ ص ٣٣٠ - ٣٣٣.

(٧) قواعد الأحكام، ج ٢ ص ٣٣٧ - ٣٣٩.

الكتاب من نظرات مقاصدية ذات أبعاد إصلاحية. تجاوز بها طرائق الأصوليين التقليدية^(١). وتلك هي قيمة الاجتهاد، وقته التي لا يستطيع بلوغها كل أحد.

وبهذا يمكن القول: إذا كان العز قد أبدع في تشخيص «فقه المصالح»؛ فإن الشاطبي قد أبدع في تجلية «فقه المقاصد». وكلاهما في المحصلة النهائية شيء واحد؛ متى تعلقا بالملكف، ولم ينصرفا إلى الشارع.

فهذا محصل ما تيسر رصده من فروق منهجية بين «قواعد» العز و«موافقات» الشاطبي، ومنه نسير إلى رصد ما بين هذين الكائين من نظائر منهجية.

(١) المصطلح الأصولي عند الشاطبي، ص ١٠٤ - ١٠٨.

المبحث الثاني

النظائر المنهجية بين «قواعد الأحكام» و«الموافقات»

إذا استقرأنا «قواعد الأحكام» و«الموافقات»؛ وجدنا بينهما من النظائر المنهجية؛ ما يمكن تدوينه وتحليله في الفقرات الآتية:

النظيرة الأولى: وحدة المنطلق التأصيلي؛ فلا حاكمة في نظر الإمامين إلا للكتاب والسنة، وما تفرع عنهما من الإجماع والقياس والاستدلال. كما قال العز: «فأما أدلة شرعية الأحكام: فالكتاب، والسنة، والإجماع، والقياس الصحيح، والاستدلال المعبر»^(١). وهذه الأدلة المرجعية هي نفسها عند الشاطبي؛ كما في قوله: «الأدلة الشرعية: وهي: الكتاب، والسنة، والإجماع، والقياس»^(٢). وجاء عنه في سياق آخر: «الأدلة على التفصيل؛ وهي: الكتاب، والسنة، والإجماع، والرأي»^(٣). والرأي يشمل القياس والاستدلال وغيرهما.

وما سوى هذه الأدلة المرجعية؛ فالاختلاف فيها قائم بين الإمامين. فالعز وإن كان يؤكد باستمرار على الأخذ بما يسميه «الاستدلال الصحيح». أو «الاستدلالات المعبرة»؛ فقد رفض أن يكون «الاستحسان»؛ أو «المصالح المرسل»؛ ضمن هذا النوع من الأدلة؛ إذ قال: «فليس لأحد أن يستحسن، ولا أن يستعمل

(١) قواعد الأحكام، ج ٢ ص ٩٧.

(٢) الموافقات، ج ٣ ص ١٦٥.

(٣) الموافقات، ج ٤ ص ١٤٣.

مصلحة مرسله»^(١)؛ وهذا من غريب ما أثر عنه؛ وهو الفقيه المقاصدي الذي ما فتئ يشيد بإمكانية بناء الأحكام على ما قد يهتدي إليه العقل من استحسان هذه المصلحة، أو استقباح تلك المفسدة، ولو لم يأت بها شرع^(٢). ومن طالع كتاب «قواعد الأحكام» وجد فيه من النوازل ما يقطع ببناء كثير من أحكامها على ما ظهر للجزئية من راجحات المصالح أو المفاسد؛ فكان يبيح الأولى ويمنع الثانية؛ ولو لم يجد من الأدلة الشرعية الجزئية ما يشهد لهذه أو تلك؛ كما في حديثه عن فقه الولايات العامة بالخصوص.

هذا؛ مع العلم أن «الاستحسان»، و«المصلحة المرسله»؛ مما يندرج تحت مفهوم «الاستدلال»؛ وهو ليس شيئاً أكثر من «محاولة الدليل المفضي إلى الحكم الشرعي من جهة القواعد لا من جهة الأدلة المنصوبة»^(٣). بمعنى؛ أن «الاستدلال» لا يخرج عن «بناء الأحكام الشرعية على المعاني الكلية المناسبة من غير نظر إلى أصولها الجزئية»^(٤). وهذا المعنى هو مما عبر عنه العز نفسه بما نصه: «ومن تتبع 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

(١) قواعد الأحكام، ج ٢ ص ٢٧٤.

(٢) قال العز: «معظم مصالح الدنيا ومفاسدها معروف بالعقل، وكذلك معظم الشرائع؛ إذ لا يخفى على عاقل - قبل ورود الشرع - أن تحصيل المصالح المحضة، ودرء المفاسد المحضة عن نفس الإنسان وعن غيره محمود حسن... واتفق الحكماء على ذلك... قواعد الأحكام، ج ١ ص ٧، ٨.

(٣) القرافي، شرح تمحيق الفصول، تحقيق طه عبد الرؤوف سعد، ص ٤٥٠، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت: لبنان، ط ١، ١٣٩٣/١٩٧٣ م.

(٤) أسعد عبد الغني السيد الكفراوي، الاستدلال عند الأصوليين، ص ٤٣، ٤٤، دار السلام للطباعة والنشر والتوزيع والترجمة، القاهرة، مصر، ط ١، ١٤٢٣/٢٠٠٢ م.

ففيها إجماع ولا نص ولا قياس خاص، فإن فهم نفس الشرع يوجب ذلك»؟! (١). ولا شك أن المصالح المرسله من صميم «فهم نفس الشرع»، ولا معنى لنفس الشرع إلا روحه. والمصالح المرسله من أهم القواعد المفهومة من روح الشرع وقواعده إجمالاً. وفيها يقول شيخه الآمدي «فلو لم تكن المصلحة المرسله حجة؛ أفضى ذلك أيضاً إلى خلو الوقائع عن الأحكام الشرعية؛ لعدم وجود النص أو الإجماع أو القياس فيها» (٢).

وأما الشاطبي؛ فلم يتوقف في النظر إلى المصالح المرسله توقف العز؛ بل لقد نص على أنها من الأصول الشرعية المستفادة من روح الشريعة، وإن لم يدل عليها دليل بعينه، كما هو المستفاد من قوله في هذه القاعدة الكلية: «كل أصل شرعي لم يشهد له نص معين، وكان ملائماً لتصرفات الشرع، ومأخوذاً معناه من أدلته؛ فهو صحيح يُبنى عليه، ويرجع إليه؛ إذا كان ذلك الأصل قد صار بمجموع أدلته مقطوعاً به...»

ويدخل تحت هذا ضرب الاستدلال المرسل الذي اعتمده مالك والشافعي؛ فإنه وإن لم يشهد للفرع أصل معين؛ فقد شهد له أصل كلي، والأصل الكلي؛ إذا كان قطعياً قد يساوي الأصل المعين، وقد يربو عليه بحسب قوة الأصل المعين وضعفه» (٣). وقد جاء عنه في سياق آخر ما يفيد هذا المعنى أيضاً؛ إذ قال: «الأدلة الشرعية ضربان: فأما الضرب الأول؛ فالكتاب والسنة، وأما الثاني؛ فالقياس والاستدلال، ويلحق بكل واحد منهما وجوه؛ إما باتفاق، وإما باختلاف؛ فيلحق

(١) قواعد الأحكام، ج ٢ ص ٣١٤.

(٢) الآمدي، الإحكام في أصول الأحكام، ج ٤ ص ٣٢.

(٣) الموافقات، ج ١ ص ٣٣.

بالضرب الأول؛ الإجماع على أي وجه قيل به^(١)، ومذهب الصحابي وشرع من قبلنا... ويلحق بالضرب الثاني؛ الاستحسان والمصالح المرسلّة إن قلنا: إنها راجعة إلى أمر نظري، وقد ترجع إلى الضرب الأول؛ إن شهدنا أنها راجعة إلى العمومات المعنوية^(٢). ولمزيد من الاطلاع على عمق ما أتى به الشاطبي في الاستدلال بالاستحسان والمصالح المرسلّة؛ يمكن مراجعة ما نص عليه مفصلاً في «الاعتصام».

النظيرة الثانية: الإطناب والتكرار في طرق المسائل؛ وهذا من السمات المشتركة المقصودة بين الكّابين أيضاً، وهو ما ذكره العز وعلل وجهته بوضوح؛ إذ قال: «وإنما أتيت بهذه الألفاظ في هذا الكتاب التي أكثرها مترادفات، وفي المعاني متلاقيات حرصاً على البيان، والتقرير في الجنان، كما تكررت المواعظ والقصص والأمر والزجر، والوعد والوعيد، والترغيب والترهيب والتزهيد، وغير ذلك في القرآن، ولا شك أن في التكرير والإكثار من التقرير في القلوب ما ليس في الإيجاز والاختصار؛ ومن نظر إلى تكرير مواعظ القرآن ووصاياه ألفاها كذلك، وإنما كررها الإله لما علم فيها من إصلاح العباد وهذا هو الغالب المعتاد... وقد يظن بعض الجهلة الأغبياء أن الإيجاز والاختصار أولى من الإسهاب والإكثار، وهو مخطئ في ظنه لما ذكرنا من التكرير الواقع في القرآن. والعادة شاهدة بخطئه في ظنه، وما دلت

(١) قال عبد الله دراز: «أي: سواء جرينا على أنه يختص بالصحابة كما روي عن أحمد أو لا، وسواء قلنا: إجماع أهل المدينة حجة كما يقول مالك أو لا، وسواء قلنا: يشترط عدد التواتر في حجة الإجماع أو لا، وسواء قلنا: يصح أن يكون مستند الإجماع قياساً كما هو الحق أو لا كما يقول الظاهرية، وهكذا مما يدور حول الإجماع من الخلاف المقتضي لتوسيع مجال الإجماع أو تضييقه؛ إلا أنه يقال: إذا كان مستنده قياساً؛ لا يكون ملحقاً بالضرب الأول؛ بل بالثاني»، الموافقات، ج ٣ ص ٢٢٧.

(٢) الموافقات، ج ٣ ص ٢٢٧.

العادة عليه، وأرشد القرآن إليه، أولى مما وقع للأغبياء الجاهلبن الذين لا يعرفون عادة الله، ولا يفهمون كتاب الله»^(١).

وهذه الخاصية؛ وإن لم ينص الشاطبى عليها بالحرف فى «المواقفات»؛ فقد مارسها بالفعل. - وهو أقوى دلالة من القول - ؛ وما كثرة إحالاته على «كتاب المقاصد» و«كتاب الاجتهاد» إلا مثال؛ كما فى قوله: «وتفصيل هذه الجملة؛ قد مر منه فى كتاب المقاصد، وسيأتى تمامه فى كتاب الاجتهاد»^(٢). هذا فضلا عن حديثه المتكرر عن الاستقراء، والمقاصد، والمصالح، والقصد العام من وضع الشريعة، والمقاصد الخمسة وغيرها من الموضوعات.

النظيرة الثالثة: اعتماد منهج المناظرة العلمية فى المناقشة؛ وهذه من السمات المشتركة بين الكائبن أيضا؛ فكلاهما مليء بمحاورة المخالفبن من مختلف المذاهب، وباقتراض الاعتراضات والرد عليها بالموافقة تارة وبالنقض أخرى؛ على طريقة «الفنقلة»^(٣) بمختلف صيغها؛ وهى من الكثرة والتنوع بحيث يصعب جلب أمثلتها على وجه الحصر هنا. وقد أكد كل من الإمامبن على أن القصد من الحوار هو التعرف على الحق لا الانتصار إلى الذات أو المذهب على حساب الدليل. قال العزبن: «لا يجوز الجدل والمناظرة إلا لإظهار الحق ونصرته ليعرف ويعمل به. فمن جادل

(١) قواعد الأحكام، ج ١ ص ٢٣١.

(٢) المواقفات، ج ٣ ص ٢٩١.

أحصيت تكرر إحالة الشاطبى على كتاب المقاصد؛ فوجدتها: ٤١ مرة. وعلى كتاب الاجتهاد: ٥٧ مرة. (٣) الفنقلة؛ تعنى: فإن قالوا قلنا، وقد تنوع صيغ التعبير عنها كما فى هذه الأمثلة: «فإن قيل:.... فالجواب...»، أو «فإن قيل:.... قلنا:....»، أو «فإن قال:.... فالجواب...»، أو «فإن قال:.... قيل:....»، أو «فإن قيل:.... قلت:....»، أو «فإن قيل:.... قلنا:....» إلى غير ذلك من الصيغ. وقد ورد هذا الأسلوب فى الحوار عشرات المرات فى كل من «قواعد الأحكام» و«المواقفات» فضلا عن غيرهما من مصنفات الإمامبن.

لذلك فقد أطاع وأصاب. ومن جادل لغرض آخر فقد عصى وخاب. ولا خير فيمن يتحيل لنصرة مذهبه مع ضعفه، وبعد أدلته من الصواب بأن يتأول السنة أو الإجماع أو الكتاب على غير الحق والصواب؛ وذلك بالتأويلات الفاسدة والأجوبة النادرة»^(١).

وهذا ما عبر عنه الشاطبي بطريقته في سياق كلامه عن المناظرة، وما يشترط في المتناظرين من التحاكم إلى الأدلة المسلمة من الطرفين؛ متى رغبا في معرفة الحقيقة؛ إذ قال: «إن الخصمين إما أن يتفقا على أصل يرجعان إليه أم لا، فإن لم يتفقا على شيء؛ لم يقع بمناظرتهم فائدة بحال، وقد مر هذا، وإذا كانت الدعوى لا بد لها من دليل، وكان الدليل عند الخصم متنازعا فيه، فليس عنده دليل؛ فصار الإتيان به عبثا لا يفيد فائدة ولا يحصل مقصودا، ومقصود المناظرة رد الخصم إلى الصواب بطريق يعرفه؛ لأن رده بغير ما يعرفه من باب تكليف ما لا يطاق؛ فلا بد من رجوعهما إلى دليل يعرفه الخصم السائل معرفة الخصم المستدل...

وإذا ثبت هذا؛ فالأصل المرجوع إليه هو الدليل الدال على صحة الدعوى، وهو ما تقرر في المقدمة الحاكمة؛ فلزم أن تكون مسلمة عند الخصم من حيث جعلت حاكمة في المسألة؛ لأنها إن لم تكن مسلمة لم يفد الإتيان بها، وليس فائدة التحام إلى الدليل إلا قطع النزاع ورفع الشغب»^(٢).

النظيرة الرابعة: الجمع بين العلم والعمل؛ وهذه من السمات البارزة في الكنايين؛ وفيها من الدلالة ما يقطع بأن غرض الإمامين من التأليف لم يكن لأجل التأليف

(١) الفوائد في اختصار المقاصد، ص ١٤٤.

(٢) الموافقات، ج ٥ ص ٤١٤، ٤١٥، ٤١٧.

النظري المجرد؛ وإنما كان لأجل التأليف الجامع بين النظر والعمل، والرابط بين الفكر والفعل؛ كما هو الظاهر مما نص عليه العز في «قواعد الأحكام»، و«شجرة المعارف والأحوال وصالح الأقوال والأعمال»، و«مقاصد الصلاة»، و«مقاصد الصيام»، و«مقاصد الرعاية لحقوق الله عز وجل». ومن طالع هذه المدونات ألفاها مشحونة بكل ما من شأنه أن يدفع قارئها إلى الاجتهاد في تحصيل العلم النافع الباعث على التقرب إلى الله بطاعته واجتناب معاصيه ما ظهر منها وما بطن. وهو ما تمثله الشاطبي بشكل أوضح في «الموافقات» و«الاعتصام» بحيث أصبح علم الأصول معه ممزوجا بالحث على العمل والترغيب فيه، والترهيب من تركه وإهماله؛ بعدما كان عبارة عن قواعد علمية مجردة صارمة لا تبعث عن روح العمل ردحا من الزمن لمن تأمله.

ولتحقيق هذا الغرض ما فتئ الشاطبي يبدئ ويعيد في التأكيد على أن «كل مسألة لا يبنى عليها عمل؛ فالخوض فيها خوض فيما لم يدل على استحسانه دليل شرعي. وأعني بالعمل: عمل القلب وعمل الجوارح، من حيث هو مطلوب شرعا. والدليل على ذلك استقراء الشريعة»^(١). ذلك أن «كل علم شرعي؛ فطلب الشارع له إنما يكون من حيث هو وسيلة إلى التعبد به لله تعالى، لا من جهة أخرى؛ فإن ظهر فيه اعتبار جهة أخرى؛ فبالتعبد والقصد الثاني، لا بالقصد الأول»^(٢). ودليل

(١) الموافقات، ج ١ ص ٤٣.

(٢) للتوسع أكثر في هذا المعنى، وخاصة عند الشاطبي؛ يمكن مراجعة ما نص عليه الأستاذ فريد الأنصاري في كتابه: «المصطلح الأصولي عند الشاطبي»؛ فقيه علم نافع ممتع.

هذا المعنى «ما جاء من الأدلة الدالة على أن روح العلم هو العمل، وإلا فالعلم عارية وغير منتفع به»^(١).

ولهذه الغاية أيضا؛ لم يأل الشاطبي جهدا في إعادة إنتاج علم الأصول وصياغته بما يفرغه من حمولته المنطقية الكلامية التجريدية الجافة، ويملؤه بمحمولته الجديدة من المعاني العلمية العملية التربوية المجددة لفقه الدين وممارسة التدين في خاصة المكلفين وعامة الأمة، على أساس من قاعدة الموافقة بين مقاصد المكلف ومقاصد الشارع؛ كما قال: «فليس المراد بالتكليف إلا مطابقة قصد المكلف لقصد الشارع؛ إذ لو خالفه لم يصح التكليف»^(٢).

ولهذا الإمام كلام نفيس عن مراتب التحقق بالعلم المنتج للعمل في مواطن متعددة من «الموافقات»؛ من المفيد الوقوف عليها في مظانها^(٣).

وهذا النفس التربوي الإصلاحى في التأليف؛ هو مما اقتضاه واقع التردى والانحراف العام عن مقاصد الشارع الذى آلت إليه أحوال الأمة على عهد الإمامين؛ فما كان منهما إلا أن نهض كل فى قطره بواجبه الشرعى فى مجال الإصلاح العلمى والعملى. ومن تتبّع أعمالهما وجدها ملاءى بالاجتهاد فى شخن المصطلحات المقاصدية بما يبعث فىها الحىوية التربوية الإصلاحية بشكل لا عهد به فى الأدبىات الأصولية^(٤).

(١) الموافقات، ج ١ ص ٧٥.

(٢) الموافقات، ج ١ ص ٣١٦.

(٣) الموافقات، ج ١ ص ٨٩، ٩١.

(٤) الموافقات، ج ١ ص ٨٩، ٩١.

النظيرة الخامسة: الجمع بين التأويل النظري، والتطبيق العملي؛ لقد انصب اهتمام أغلب الأصوليين على «منهج التأويل الأصولي النظري» الكفيل بفقهاء النص الشرعي؛ ففرروا فيه ما يكفي من الآليات المنهجية الموصلة لاستنباط الأحكام من أدلتها التفصيلية نصاً أو اجتهاداً؛ في حين لم يهتموا كثيراً ببسط القول في «منهج التطبيق الأصولي العملي»؛ الكفيل بتنزيل الأحكام على محالها من الوقائع. وهو ما جعل كلامهم عن الاجتهاد التطبيقي مختصراً جداً، فيما اصطالحوا عليه بـ«تحقيق المناط»^(١). إلى أن جاء العز فزواج - على شاكلته - في الاجتهاد بين التنظير والتطبيق؛ فأصل «قواعد الأحكام» ووظيفها بإتقان في معالجة «مصالح الأنام» وإن لم ينص فيها بالحرف على شيء من مسالك الاجتهاد التطبيقي؛ أعني: أنواعه الثلاثة: «تحقيق المناط» و«تفحيح المناط» و«تخریج المناط»؛ التي هي جماع الاجتهاد^(٢). ولعل مرد ذلك إلى اختياره المنهجي في التأليف كما سلف. وفي هذا يقول د. عمر بن صالح بن عمر: «وما يزال هذا المنهج الأصولي ينمو ويتطور، وتضاف إليه طرق جديدة حتى جاء الإمام العز بن عبد السلام، وأحيى في أصول الفقه جانبه التطبيقي

(١) لا يكاد يخلو كتاب في أصول الفقه من ذكر «تحقيق المناط»؛ لكن أغلب الأصوليين لم يتوسعوا فيه بما يناسب قيمته العلمية العملية تأسيساً واثباتاً. وأشهر من تنبه منهم إلى أهمية هذا النمط من الاجتهاد، وفصلوا فيه أكثر؛ فيما باشروه من اجتهادات تطبيقية؛ وجمعوا فيه بين فقه النص التشريعي، وفقه التنزيل الواقعي؛ واصطالحوا عليه بـ«تحقيق المناط»؛ ابن تيمية في مجموع الفتاوى، ج ١٩ ص ١٦. ودره تعارض العقل والنقل، تحقيق، محمد رشاد سالم، دار الكنوز الأدبية، الرياض، د، ط، ١٣٩١ م. ج ٤ ص ٤٠ و ج ٥ ص ٢٩١. ومنهاج السنة النبوية، تحقيق، محمد رشاد سالم، مؤسسة قرطبة، ط ١، د. ت، ج ٦ ص ٨٣. وابن القيم. إعلام الموقعين، ج ١ ص ٨٧، ٨٨ و ج ٤ ص ٢٠٤، ٢٠٥، ٢٢٠. والطرق الحكمية في السياسة الشرعية، تحقيق، محمد جميل غازي، مطبعة المدني، القاهرة، د، ط، ولا ت. ج ١ ص ٥،

(٢) مجموع الفتاوى، ج ٢٢ ص ٣٢٩.

- أعني مقاصد الشريعة - هذا الركن الذي غفل عنه من سبقه، أو أغفلوه إغفالا يكاد يكون تاما إلا من بعض الإشارات التي وردت في كتبهم، ذلك بأن جهودهم قد توجهت إلى جانب الفهم لأحكام الشريعة وتحرير الطرق الموصلة إلى العلم بها من أدلتها النصية والاجتهادية. أما المنهج التطبيقي الذي يضبط طرق التنزيل لما علم من الأحكام على واقع الأحداث؛ فإنه لم يحظ بنفس الاهتمام... ولعل الإمام الشاطبي انفرد من بين الأصوليين السابقين له واللاحقين بأنه كرس مؤلفه الأصولي الفذ الموسوم بـ«الموافقات» لما هو أقرب إلى الفقه التطبيقي منه إلى منهج الفهم»^(١).

ودليل هذا التفرد ظاهر في تأصيل الإمام الشاطبي للاجتهاد التطبيقي وإبداعه في تعميده بشكل فاق فيه العز وغيره؛ وهو ما عبر عنه بـ«الاجتهاد المتعلق بتحقيق المناط»^(٢). وقد عرفه بقوله: «ومعناه؛ أن يثبت الحكم بمدركه الشرعي؛ لكن يبقى النظر في تعيين محله»^(٣)، أي: يبقى النظر في تطبيقه على الجزئيات والحوادث الواقعة، سواء أكان حكمها ثابتاً بالنص أو بالاجتهاد، وهو ما يمكن أن نعبر عنه بفقه تكيف الأحكام الشرعية؛ بما يناسب النوازل الواقعة أو المتوقعة، ويحقق مقاصدها، ويجلب مصالحها ويدراً مفسدها بقدر الإمكان.

وقد نبه أبو إسحاق إلى أن الاجتهاد في «تحقيق المناط» ليس على درجة واحدة؛ بل منه سهل وصعب؛ ولذلك قد يحتاج إلى استفراغ الجهد فيه؛ وخاصة

(١) مقاصد الشريعة عند الإمام العز بن عبد السلام، ١٠٩، ١١٠.

(٢) الموافقات، ج ٥ ص ١٢.

(٣) الموافقات، ج ٥ ص ١٢.

إذا تعلق بمحل غامض بين طرفين واضحين؛ كما في مثال العدالة وغيره من الأمثلة التي ساقها هذا الإمام^(١).

فتنزيل وصف العدالة مثلا على طرفها الأعلى واضح؛ كعدالة أبي بكر ومن دنا منه فيها. وكذلك بالنسبة لطرفها الأدنى؛ كمن جاوز مرتبة الكفر بمجرد إسلامه. ويبقى ما بين هذين الطرفين؛ مراتب لا تنحصر، وهذا الوسط الغامض، هو الذي لا بد فيه من بلوغ حد الوسع، وهو الاجتهاد^(٢). ومرد كل هذا إلى «أن الشريعة لم تنص على حكم كل جزئية على حدتها، وإنما أتت بأمر كلية وعبارات مطلقة تتناول أعدادا لا تنحصر، ومع ذلك؛ فلكل معين خصوصية ليست في غيره، ولو في نفس التعيين، وليس ما به الامتياز معتبرا في الحكم بإطلاق، ولا هو طردي بإطلاق؛ بل ذلك منقسم إلى الضربين، وبينهما قسم ثالث يأخذ بجهة من الطرفين؛ فلا يبقى صورة من الصور الوجودية المعينة إلا وللعالم فيها نظر سهل أو صعب، حتى يحقق تحت أي دليل تدخل، فإن أخذت بشبه من الطرفين؛ فالأمر أصعب، وهذا كله بين لمن شدا في العلم. ومن القواعد القضائية «البينة على المدعي واليمين على من أنكر»؛ فالقاضي لا يمكنه الحكم في واقعة - بل لا يمكنه توجيه الحجج، ولا الطلب الخصوم بما عليهم - إلا بعد فهم المدعي من المدعى عليه، وهو أصل القضاء، ولا يتعين ذلك إلا بنظر واجتهاد، ورد الدعاوى إلى الأدلة، وهو تحقيق المناط بعينه... ولو فرض ارتفاع هذا الاجتهاد لم تنزل الأحكام الشرعية على أفعال المكلفين إلا

(١) من جملة الأمثلة التي ذكرها الشاطبي في تمثيله لما في اجتهاد تحقيق المناط من صعوبة أو سهولة؛ مسألة العدالة والفقير، والنفقات، وحكومة أروش الجنائيات، وقيم المتلفات، وكلها تحتاج لاجتهاد صعب أو سهل في تحقيق مناطها، المواقات، ج ٥ ص ١٤.

(٢) المواقات، ج ٥ ص ١٣، ١٤.

في الذهن؛ لأنها مطلقات وعمومات. وما يرجع إلى ذلك، منزلات على أفعال مطلقات كذلك، والأفعال لا تقع في الوجود مطلقة، وإنما تقع معينة مشخصة؛ فلا يكون الحكم واقعا عليها إلا بعد المعرفة بأن هذا المعين يشمل ذلك المطلق أو ذلك العام، وقد يكون ذلك سهلا وقد لا يكون، وكله اجتهاد^(١).

وهذا الضرب من الاجتهاد «لا يمكن أن ينقطع حتى ينقطع أصل التكليف، وذلك عند قيام الساعة... إذ لا يمكن حصول التكليف إلا به، فلو فرض التكليف مع إمكان ارتفاع هذا الاجتهاد؛ لكان تكليفاً بالحال، وهو غير ممكن شرعا، كما أنه غير ممكن عقلا»^(٢).

ومن خصائص هذا الاجتهاد ومميزاته أنه «لا خلاف بين الأمة في قبوله»^(٣). وهو ينقسم في نظر الشاطبي؛ إلى نوعين: «تحقيق المناط العام، وتحقيق المناط الخاص».

فأما الأول؛ (تحقيق المناط العام) فهو «نظر في تعيين المناط من حيث هو لمكلف ما»^(٤) أي؛ أنه راجع إلى النظر العقلي المجرد الذي يجريه المجتهد على حال هذا المكلف أو ذاك؛ بعيدا عن نصوص الشريعة؛ ليعرف حقيقة واقعه؛ الذي هو محل الحكم؛ لينزل عليه ما يناسبه منه. وقد أكد أبو إسحاق على ضرورة أخذ الواقع بعين الاعتبار أثناء مزاولة عملية الاجتهاد؛ وإلا كان ذلك الاجتهاد في غير محله؛ إذ قال: «لا يصح للعالم إذا سئل عن أمر كيف يحصل في الواقع، إلا أن يجيب بحسب

(١) الموافقات، ج ٥ ص ١٤-١٧.

(٢) الموافقات، ج ٥ ص ١١، ١٨.

(٣) الموافقات، ج ٥ ص ١٢.

(٤) الموافقات، ج ٥ ص ٢٣.

الواقع؛ فإن أجاب على غير ذلك؛ أخطأ في عدم اعتبار المناط المسؤول عن حكمه، لأنه سئل عن مناط معين، فأجاب عن مناط غير معين»^(١). وهذا النوع من «تحقيق المناط»؛ يشترك فيه المجتهدون وغيرهم من الخبراء في مختلف التخصصات العلمية والحرف العملية العادية^(٢)؛ ولذلك كان «لا بد منه بالنسبة إلى كل ناظر وحاكم ومفتٍ، بل بالنسبة إلى كل مكلف في نفسه»^(٣).

وهنا وقفة وإشكال فيما يتعلق بإسناد أرق مستويات الاجتهاد؛ وهو «تحقيق المناط» إلى عامة المكلفين بما فيهم العوام! وهو قول إمامنا: «فإن العامي إذا سمع في الفقه أن الزيادة الفعلية في الصلاة سهواً من غير جنس أفعال الصلاة، أو من جنسها إن كانت يسيرة؛ فمغفرة. وإن كانت كثيرة فلا، فوَقعت له في صلاته زيادة؛ فلا بد من النظر فيها حتى يردّها إلى أحد القسمين، ولا يكون ذلك إلا باجتهاد ونظر، فإذا تعين له قسمها تحقق له مناط الحكم؛ فأجراه عليه، وكذلك سائر تكليفاته»^(٤).

فما طبيعة هذا «الاجتهاد المناطبي» الذي أشرك فيه الشاطبي جميع المكلفين؛ بما فيهم العوام؟ لا يمكن أن يكون الاجتهاد الذي عناه أبو إسحاق في هذا النص هو

(١) الموافقات، ج ٣ ص ٣٠.

(٢) ما أعنيه بالتخصصات العلمية والحرف العملية العادية؛ كعلم الطب والهندسة والفلك وعلم الحديث واللغة وعلم الاجتماع وعلم النفس والتاريخ، والفلاحة والتجارة والصناعة وكل الحرف العملية المتداولة بين الناس؛ وهو ما توسع الشاطبي في بيانه أكثر، ينظر: الموافقات، ج ٥ ص ٤٦ - ٥٨.

(٣) الموافقات، ج ٥ ص ١٦.

(٤) الموافقات، ج ٥ ص ١٦، ١٧.

ذاك الذي من شرطه: الرسوخ في لسان العرب، والتمكن من مقاصد الشارع^(١)؛ ولا أدنى منه إلى أقصى حد؛ لأن مثل هذا الاجتهاد لا يتصور من العوام، هذا من جهة. ومن جهة؛ فهو مناقض لما قطع به أبو إسحاق من الحجر التام على العوام أن يتدخلوا فيما لا يعلون، وإلا أصبح الاجتهاد فوضى، ولم تبق مزية للعلماء على سائر الناس! وذلك هو عين العبث الذي يتنزه عنه كلام الشاطبي وغيره ممن أتاه الله الفقه في دينه.

إن ما أسنده الشاطبي للعوام من اجتهاد؛ لا يعدو ما يلزمهم من اجتهاد في حمل أنفسهم على تنفيذ ما يتلقونه سماعا من العلماء المجتهدين، واستحضاره كلما أدخلوا - سهوا - بهذا التكليف أو ذلك؛ فيبادروا إلى استدراكه بالتصحيح؛ بناء على ما استفادوه من مجالستهم لأهل العلم المتحققين به؛ لأنه لا دليل للعالمي غير قول العالم المجتهد. وقد لا يعدو أيضا؛ أن يكون كل واحد منهم أعلم بحقيقة حاله؛ ومن ثم فهو معني بالاجتهاد الفعلي في تحمل ما يقدر عليه من أحكام الشريعة حسب حاله، ليس أكثر؛ ولعل هذا هو الأرجح. وما سوى هذا وذلك؛ فلا حق فيه للعوام، إلا أن يكون سؤالا عما يعينهم بأدب^(٢).

(١) قال الشاطبي: «إنما تحصل درجة الاجتهاد لمن اتصف بوصفين: أحدهما: فهم مقاصد الشريعة على كمالها، والثاني: التمكن من الاستنباط بناء على فهمه فيها»، الموافقات، ج ٥ ص ٤١، ٤٢.

(٢) قال الشاطبي: «الاجتهاد الواقع في الشريعة ضربان:

أحدهما: الاجتهاد المعبر شرعاً، وهو الصادر عن أهله الذين اضطلعوا بمعرفة ما يفتقر إليه الاجتهاد، والثاني: غير المعبر؛ وهو الصادر عن ليس بعارف بما يفتقر الاجتهاد إليه؛ لأن حقيقته أنه رأي مجرد التشهي والأغراض، وخبط في عماية، واتباع للهوى، فكل رأي صدر على هذا الوجه فلا مزية في عدم اعتباره؛ لأنه ضد الحق الذي أنزل الله؛ كما قال تعالى: ﴿وَأَنَّ أَحْكَمُ حُكْمٍ يَنْهَىٰ بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ وَلَا تَتَّبِعْ أَهْوَاءَهُمْ﴾ [المائدة: ٤٩]»، الموافقات، ج ٥ ص ١٣١.

وأما الثاني؛ (تحقيق المناط الخاص) فهو أعلى وأدق من الأول، وهو في حقيقته من الحكمة الناتجة عن التقوى؛ المنتجة لفراسة المجتهد الرباني الحكيم في إدراك دقائق أحوال هذا المكلف أو ذاك، وما يتميز به من خصوصيات وأحوال؛ لتكليفه بما يوافقها من أحكام الشريعة، ويترقى به في مدارج الكمال التربوي؛ كما هو المستفاد من قول الشاطبي: «وعلى الجملة: فتحقيق المناط الخاص؛ نظر في كل مكلف بالنسبة إلى ما وقع عليه من الدلائل التكليفية، بحيث يتعرف منه مداخل الشيطان، ومداخل الهوى والحظوظ العاجلة، حتى يلقيها هذا المجتهد على ذلك المكلف مقيدة بقيود التحرز من تلك المداخل...»

هذا بالنسبة إلى التكليف المنحتم (الواجب) وغيره، ويختص غير المنحتم (النفل) بوجه آخر؛ وهو النظر فيما يصلح بكل مكلف في نفسه، بحسب وقت ودون وقت، وحال دون حال، وشخص دون شخص؛ إذ النفوس ليست في قبول الأعمال الخاصة على وزان واحد... فصاحب هذا التحقيق الخاص؛ هو الذي رزق نورا يعرف به النفوس ومراميها، وتفاوت إدراكها، وقوة تحملها للتكاليف، وصبرها على حمل أعبائها أو ضعفها، ويعرف التفاتها إلى الحظوظ العاجلة أو عدم التفاتها، فهو يحمل على كل نفس من أحكام النصوص ما يليق بها، بناء على أن ذلك هو

= وجاء عنه في سياق آخر: «فتاوى المجتهدين بالنسبة إلى العوام كالأدلة الشرعية بالنسبة إلى المجتهدين. والدليل عليه أن وجود الأدلة بالنسبة إلى المقلدين وعدمها سواء؛ إذ كانوا لا يستفيدون منها شيئا؛ فليس النظر في الأدلة والاستنباط من شأنهم، ولا يجوز ذلك لهم البتة، وقد قال تعالى: ﴿فَأَسْأَلُوا أَهْلَ الذِّكْرِ إِنْ كُنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ﴾ [النحل: ٤٣]، والمقلد غير عالم؛ فلا يصح له إلا سؤال أهل الذكر، وإلهم مرجعه في أحكام الدين على الإطلاق، فهم إذن القائمون له مقام الشارع، وأقوالهم قائمة مقام أقوال الشارع... فإذا لم يوجد دليل على العمل سقط التكليف به؛ فكذلك إذا لم يوجد مفت في العمل؛ فهو غير مكلف به، فثبت أن قول المجتهد دليل العمي». الموافقات، ج ٥ ص ٣٣٧

المقصود الشرعي في تلقي التكاليف، فكأنه يخص عموم المكلفين والتكاليف بهذا التحقيق، لكن مما ثبت عمومه في التحقيق الأول العام، ويقيد به ما ثبت إطلاقه في الأول، أو يضم قيذاً أو قيوداً لما ثبت له في الأول بعض القيود. هذا معنى تحقيق المناط هنا^(١).

وهناك نوع آخر من الاجتهاد في «تحقيق المناط»؛ وهو ما لا يحتاج صاحبه للعلم بلغة العرب ولا بمقاصد الشريعة، وهو ما يجري في مختلف التخصصات العلمية أو العملية؛ ولا يحتاج لأكثر مما تقتضيه موضوعاته التخصصية من إتقان علمي أو عملي. فهذا الاجتهاد إذا وقع من أهله في محله؛ كان معتبراً صالحاً لأن يستعين به الفقهاء المجتهدون في مجال الاجتهاد الشرعي لتنزيل الأحكام على النوازل المعروضة على أنظارهم للإفتاء فيها؛ كاستعانتهم بالحدث الضليع في تخيص الأخبار، أو بالطبيب البارع في تشخيص الأمراض ووصف الأدوية؛ أو بالمهندس الخبير في المسح الخرائطي وتصميم العمران؛ أو بالفلاح أو التاجر أو الصانع، أو بغير هؤلاء من المحترفين الذين أخذوا بحظ وافر فيما تخصصوا فيه من الوظائف العامة، والمهن الحرة؛ وهو ما عبر عنه الشاطبي قائلاً: «قد يتعلق الاجتهاد بتحقيق المناط؛ فلا يفتقر في ذلك إلى العلم بمقاصد الشارع، كما أنه لا يفتقر فيه إلى معرفة علم العربية؛ لأن المقصود من هذا الاجتهاد؛ إنما هو العلم بالموضوع على ما هو عليه، وإنما يفتقر فيه إلى العلم بما لا يعرف ذلك الموضوع إلا به، من حيث قصدت المعرفة به، فلا بد أن يكون المجتهد عارفاً ومجتهداً من تلك الجهة التي ينظر فيها ليتنزل الحكم الشرعي على وفق ذلك المقتضى، كالحدث العارف بأحوال الأسانيد وطرقها، وصحيحها من

(١) الموافقات، ج ٥ ص ٢٤-٢٦.

سقيمها، وما يحتج به من متونها مما لا يحتج به، فهذا يعتبر اجتهاده فيما هو عارف به، كان عالما بالعربية أم لا، وعارفاً بمقاصد الشارع أم لا، وكذلك القارئ في تأدية وجوه القراءات، والصانع في معرفة عيوب الصناعات، والطبيب في العلم بالأدواء والعيوب، وعرفاء الأسواق في معرفة قيم السلع ومدخل العيوب فيها، والعاد صحة القسمة، والماسح في تقدير الأرضين ونحوها، كل هذا وما أشبهه مما يعرف به مناط الحكم الشرعي غير مضطر إلى العلم بالعربية، ولا العلم بمقاصد الشريعة، وإن كان اجتماع ذلك كمالاً في المجتهد.

والدليل على ذلك ما تقدم من أنه لو كان لازماً لم يوجد مجتهد إلا في الدرّة، بل هو محال عادة... وأيضاً، إن لزم في هذا الاجتهاد العلم بمقاصد الشارع؛ لزم في كل علم وصناعة أن لا تعرف إلا بعد المعرفة بذلك، إذا فرض من لزوم العلم بها العلم بمقاصد الشارع، وذلك باطل؛ فما أدى إليه مثله، فقد حصلت العلوم ووجدت من الجهال بالشريعة والعربية، ومن الكفار المنكرين للشريعة.

ووجه ثالث؛ أن العلماء لم يزالوا يقلدون في هذه الأمور من ليس من الفقهاء، وإنما اعتبروا أهل المعرفة بما قلدوا فيه خاصة، وهو التقليد في تحقيق المناط. فالحاصل أنه إنما يلزم في هذا الاجتهاد المعرفة بمقاصد المجتهد فيه، كما أنه في الأوّلين^(١) كذلك، فالاجتهاد في الاستنباط من الألفاظ الشرعية يلزم فيه المعرفة بمقاصد العربية، والاجتهاد في المعاني الشرعية يلزم فيه المعرفة بمقاصد الشريعة، والاجتهاد في مناط الأحكام يلزم فيه المعرفة بمقاصد ذلك المناط، من الوجه الذي

(١) يعني: الاجتهاد انطلاقاً من النصوص ومن المعاني.

يتعلق به الحكم لا من وجه غيره، وهو ظاهر^(١). وهو ما يقطع بسبق أبي إسحاق إلى القول بضرورة الاجتهاد الجماعي وأهميته؛ لاستحالة إحاطة المجتهد الفرد بمختلف التخصصات^(٢).

وفي هذا القدر ما يكفي من الكشف عن أهمية استحضار الاستعدادات النفسية، والأوضاع الاجتماعية التي يعيشها المكلفون بجميع حيثياتها، إلى جانب الحكم الشرعي المراد تنزيهه على هذا الفعل أو ذاك من أفعالهم أثناء عملية الاجتهاد في «تحقيق المناط»، وهو ما غاب بشكل كبير عن جل الأصوليين؛ كما قال أحمد عزوي: «ورغم أهمية منهج التطبيق؛ فلم يحظ بنفس القدر من الاهتمام الذي حظي به منهج الفهم، حيث توجهت جهود الأصوليين إلى تحرير الطرق الموصلة إلى العلم بأحكام الشرع من أدلتها النصية والاجتهادية، ويظهر ذلك جليا فيما خصص لهذا الأخير من أبواب وفصول في هيكل علم الأصول؛ بينما جاءت شروح منهج التطبيق منضوية أكثرها في أثناء شروح وتحاليل المنهج الضابط لتحصيل الأحكام إلا في القليل من المسائل؛ كما أدرجه في باب الاجتهاد وعدوه مسلكا من مسالك العلة في القياس؛ باستثناء الإمام الشاطبي - رحمه الله - الذي انفرد من بين الأصوليين السابقين له واللاحقين به، فجاء مؤلفه الأصولي الفذ الموسوم بـ «الموافقات» جامعا بين المنهجين؛ منهج الفهم ومنهج التطبيق، ومتضمنا لنظرية المقاصد مجملة ومفصلة، وأتى

(١) الموافقات، ج ٥ ص ١٢٨ - ١٣٠.

(٢) لمزيد من التوسع أكثر في فقه «تحقيق المناط»؛ يمكن مراجعة ما نص عليه الأستاذ فريد الأنصاري في كتابه: «المصطلح الأصولي عند الشاطبي»؛ فقد أجاد في بيانه وأفاد رحمه الله.

بما لم يسبق إليه، فأجاد وأفاد، فاستحق أن يكون من المجددين في علم الأصول في القرن الثامن الهجري»^(١).

النظيرة السادسة: تجريد التأليف الأصولي مما ليس منه؛ لقد درج الأصوليون على خلط علم الأصول بما اقتضته كل مرحلة من مراحلها؛ إما بقضايا اللغة، أو باصطلاحات المنطق، أو بمباحث علم الكلام، وقد تفتن بعض الأصوليين إلى ما في هذا الخلط من سلبيات؛ فدعوا إلى تخليصه منها مبكراً^(٢)، إلا أن إنجاز هذا الطموح لم يبدأ بالفعل - في حدود علي - إلا مع العزيم حيث لا نجد لتلك المباحث رواجاً في «قواعد الأحكام» إلا نادراً.

وهذا التداخل الحاصل بين أصول الفقه وغيره من العلوم هو مما تنبه له الشاطبي أيضاً، ونبه إلى أنه من المسائل الغريبة عن أصول الفقه؛ فقال: «كل مسألة مرسومة في أصول الفقه لا ينبغي عليها فروع فقهية، أو آداب شرعية، أو لا تكون عوناً في ذلك؛ فوضعها في أصول الفقه عارية...»

(١) أحمد عزوي، الاجتهاد في تحقيق المناط عند علماء الغرب الإسلامي «نوازل السياسة الشرعية نموذجاً»، رسالة دكتوراه، جامعة ابن طفيل، كلية الآداب والعلوم الإنسانية، القنيطرة، سنة ١٤٢٧ - ١٤٢٨، ٢٠٠٦/٥ - ٢٠٠٧، ص ٤.

قال أحمد عزوي: «إن الإمام الشاطبي يعد أبرز من أعطى تحقيق المناط مضامين أوسع، وأبعاداً أرحب، وأولاه عناية كبيرة، وبينه بياناً كافياً شافياً، وجعله أصلاً كلياً في تطبيق الأحكام الشرعية، لضبط تنزيلها على الوقائع لتحقيق مقاصدها، كما اعتبره من أهم أسس المنهج التطبيقي الذي يتقوم بأسس غير أسس منهج الفهم الذي كاد علم أصول الفقه أن يكون محضاً له في مجمله»، الاجتهاد في تحقيق المناط عند علماء الغرب الإسلامي «نوازل السياسة الشرعية نموذجاً»، ص ٧٣.

(٢) تنبيه الأصوليين على تداخل علم الأصول مع غيره من العلوم قديم. وقد رغب بعضهم في التخلص منه. يأتي في مقدمتهم؛ السجستاني منصور بن إسحاق (ت: ٢٩٠هـ) في: الغنية في الأصول، ص ٢٣، د. ط، و لا ت. وأبو الحسين البصري في: المعتمد في أصول الفقه، ج ١ ص ٣.

وعلى هذا يخرج عن أصول الفقه كثير من المسائل التي تكلم عليها المتأخرون وأدخلوها فيها؛ كمسألة ابتداء الوضع، ومسألة الإباحة. هل هي تكليف أم لا؟^(١) ومسألة أمر المعدوم، ومسألة هل كان النبي ﷺ متعبدا بشرع أم لا، ومسألة لا تكليف إلا بفعل، كما أنه لا ينبغي أن يُعد منها ما ليس منها، ثم البحث فيه في علمه وإن انبنى عليه الفقه؛ كفصول كثيرة من النحو، نحو معاني الحروف، وتقاسيم الاسم والفعل والحرف، والكلام على الحقيقة والمجاز، وعلى المشترك والمترادف، والمشتق، وشبه ذلك...

وكل مسألة في أصول الفقه ينبنى عليها فقه؛ إلا أنه لا يحصل من الخلاف فيها اختلاف في فرع من فروع الفقه؛ فوضع الأدلة على صحة بعض المذاهب أو إبطاله عارية أيضا، كالخلاف مع المعتزلة في الواجب المخير والمحرم المخير... وكمسألة تكليف الكفار بالفروع عند الفخر الرازي، وهو ظاهر؛ فإنه لا ينبنى عليه عمل، وما أشبه ذلك من المسائل التي فرضوها مما لا ثمرة له في الفقه^(٢). وفي هذا السياق يتنزل رفض الشاطبي استعمال الاصطلاحات المنطقية في القضايا الشرعية؛ «لأن التزام الاصطلاحات المنطقية والطرائق المستعملة فيها مبعد عن الوصول إلى المطلوب في الأكثر؛ لأن الشريعة لم توضع إلا على شرط الأمية، ومراعاة علم المنطق في القضايا الشرعية مُنافٍ لذلك»^(٣).

(١) قال عبد الله دراز: «تكلم الشاطبي على المباح في خمس مسائل تأتي قريبا؛ فعليك أن تنظر فيها بضابطه في هذه المقدمة لتعرف الفرق بين البحث في كون الإباحة تكليفا أو لا، وبين تلك المسائل؛ حتى عد هذا خارجا عن الأصول، وعد مباحته الخمسة من الأصول». الهامش ٢، الموافقات، ج ١ ص ٣٨.

(٢) الموافقات، ج ١ ص ٣٧، ٣٨، ٣٩، ٤١.

(٣) الموافقات، ج ٥ ص ٤١٨.

وهذا لا يعني أن «قواعد الأحكام» و«الموافقات» قد تجردا تماما عن المباحث والاصطلاحات المستعارة من خارج الحقل الدلالي الأصولي؛ فحديث العز عن «قاعدة: بيان متعلقات الأحكام»^(١) وكلامه في «فصل: بيان أقسام العبادات والمعاملات»^(٢) شاهد بتأثير النظر الكلامي عليه. وكلام أبي إسحاق في مواطن متعددة من «الموافقات»؛ مشوب بطرائق المناطقة ومباحث المتكلمين؛ رغم ما بذله من جهد في تنقيته منها؛ كما في حديثه عن «مسألة العقل والنقل»^(٣) و«السببية»^(٤) و«تعليل الأفعال الإلهية»^(٥) و«عصمة الأنبياء»^(٦) و«شروط المناظرة»^(٧) وغيرها من أساليب الاستدلال المنطقي، وخاصة «برهان الخلف» وقد أكثر من الاستدلال به ما يناهز ثلاثين مرة، باستقراء «الموافقات»^(٨). هذا فضلا عما تناوله الإمامان من مباحث تربوية وإشارات صوفية، ليست من صلب النظر الأصولي ابتداء، وهو ما يقطع بأن الانتقال بالتصورات النظرية إلى التطبيق الفعلي أمر في غاية الصعوبة؛

(١) قواعد الأحكام، ج ١ ص ٣٠٢ - ٣٠٨.

(٢) قواعد الأحكام، ج ٢ ص ١٢٦ - ١٣٠.

(٣) الموافقات، ج ١ ص ٢٧، ١٢٥.

(٤) الموافقات، ج ١ ص ٣٢٣.

(٥) الموافقات، ج ٢ ص ٢٩٤.

(٦) الموافقات، ج ٤ ص ١٣.

(٧) الموافقات، ج ٤ ص ١٣.

من رام الاستزادة في الموضوع؛ فدونته ما دونته الأستاذ فريد الأنصاري - رحمه الله - في كتابه:

المصطلح الأصولي عند الشاطبي، ص ١٦٥ - ١٧٢.

(٨) الموافقات، ج ١ ص ١٢٥، ١٧٤، ٢٣٧، ٢٤١، ٢٥٠، ٢٩٣، ٣٤٥، ٣٩١، ٤١٥، ٤٢٢، ٤٤٥،

٤٨٧. وج ٢ ص ٩٧، ١٥٩، ٣٥٣. وج ٣ ص ٣٥، ٨٦، ٣٣٢، ٣٧٤، ٣٧٩، ٣٨١، ٤٤٠،

٥٣٤. وج ٤ ص ٦١، ٤٣٥. وج ٥ ص ٢٢٦، ٣٠٧.

ولذلك «قل ما يبلغ تطبيق النظر في نظرية ما، تمام ما هو مرسوم في تصورها، ولو كان القائم بالتطبيق هو واضع النظرية ذاته»^(١).

والحاصل؛ إن جل ما تداوله الشاطبي بالخصوص في «الموافقات» من مصطلحات كلامية؛ ك«المصالح» و«المفاسد» و«الأسباب» و«العلة» و«الحكمة» و«القصد» و«الإرادة» ونحوها. أو منطقية؛ ك«الاستقراء» و«الكليات» و«الجزئيات» و«الكلي» و«الجزئي» و«القطعي» و«الظني» و«المقدمات» وما شابهها. أو صوفية؛ ك«الحظ» و«التعبد» و«الموافقة» و«المخالفة» و«حق الله» و«حق العبد» مثلا؛ قد فرغها من حملتها الأصلية (كلامية أو منطقية أو صوفية)، ثم شخنها بما جعلها صالحة للاستنبات في صلب أصول الفقه ومقاصد الشريعة؛ فصارت خلقا آخر، لا جامع بينه وبين انتمائه الأصلي إلا الاشتراك الاسمي. وما بقي مشدودا إلى حقله الدلالي من مصطلحات؛ فقد وظفه بقدر ما يخدم غرضه منه، لا على نحو ما كان متداولاً عند أهله من المتكلمين أو المناطقة أو الصوفية... إلخ.

النظيرة السابعة: اعتماد المنهج الاستقرائي؛ وهذا المنهج أصيل في الدرس الأصولي^(٢)، وقد تفتن كل من الإمامين إلى أهميته في الاستدلال؛ فبادرا إلى اعتماده فيما قعداه من قواعد «فقه المقاصد والمصالح»؛ لكن كل على شاكلته.

(١) المصطلح الأصولي عند الشاطبي، ص ١٩٤.

(٢) مصطلح الاستقراء؛ قديم التداول عند علمائنا؛ فقد عرفه الإمام الغزالي بقوله: «أما الاستقراء فهو عبارة عن تصفح أمور جزئية لتحكم بحكمها على أمر يشمل تلك الجزئيات؛ كقولنا في الوتر، ليس بفرض لأنه يؤدي على الراحلة. والفرض لا يؤدي على الراحلة. فيقال: لم قلتم أن الفرض لا يؤدي على الراحلة؟ فيقال: عرفناه بالاستقراء؛ إذ رأينا القضاء والأداء والمنتور وسائر أصناف الفرائض لا تؤدي على الراحلة؛ فقلنا: إن كل فرض لا يؤدي على الراحلة... فثبت بهذا أن الاستقراء إن كان تاما رجع =

فأما العز؛ فقد وظف «منهج الاستقراء» في مواطن عديدة؛ منها ما ورد فيها بلفظه؛ وذلك في ثلاثة مواطن محددة؛ وهي:

الأول؛ في سياق كلامه عما تعرف به المصالح والمفاسد؛ إذ قال: «ولو استقرئ ذلك لم يخرج عما ركزه الله في الطباع من ذلك إلا اليسير القليل»^(١).

والثاني؛ في معرض حديثه عن المشترك في المنهج الدعوي بين الرسل؛ كما في قوله: «وكذلك جميع الرسل، إذا استقرئ أمرهم في بدء الإرسال وجدت فيه الرفق

= إلى النظم الأول وصلاح للقطعيات. وإن لم يكن تاما لم يصلح إلا للفقيها لأنهما وجد الأكثر على نمط؛ غلب على الظن أن الآخر كذلك». المستصفي، ج ١ ص ٤١.

وقد أرجع الجويني أغلب ما وقع فيه أصحاب المذاهب من أخطاء في فهم معاني الشريعة وتنزيلها إلى الغفلة عن إعماله؛ فقال «ومعظم الزلل يأتي أصحاب المذاهب من سبقهم إلى معنى صحيح، لكنهم لا يسبرونه حتى سبره ليتبينوا بالإستقراء أن موجه عام شامل أو مفصل». البرهان، ج ١ ص ٣٢٦

وقد حكى الإمام القرافي إجماع الفقهاء على اعتماده في التعليل بالمناسب؛ فقال: «مما أجمع عليه الفقهاء القياسون وأهل النظر والرأي والاعتبار؛ أنا في كلام الشرع إذا ظفرنا بالمناسبة؛ جزمنا بإضافة الحكم إليها مع تجوز أن لا يكون الحكم كذلك عقلا؛ لأن الاستقراء أوجب لنا أن لا نخرج على غير ما وجدناه ولا نلتزم التعبد مع وجود المناسب». الفروق، ج ١ ص ٧

والاستقراء ينقسم إلى تام وناقص؛ فأما التام؛ فهو إثبات الحكم في جزئي لثبوته في الكلي وهو القياس المنطقي، وهو يفيد القطع، مثاله كل جسم متحيز؛ فإن استقرينا جميع جزئيات الجسم؛ فوجدناها منحصرة في الجماد والنبات والحيوان وكل منها متحيز؛ فقد أفاد هذا الاستقراء الحكم يقينا في كلي وهو قولنا: كل جسم متحيز بوجود التحيز في جميع جزئياته.

وأما الناقص؛ فهو إثبات الحكم في كلي لثبوته في أكثر جزئياته، وهذا هو المشهور بإلحاق الفرد بالأعم والأغلب». المحصول في علم الأصول، ٩٩/٥ والإبهاج في شرح المنهاج، ج ٣ ص ١٧٣.

واللين والشفقة على قومهم، فإذا أصروا وعاندوا أغلظوا لهم حينئذ، لما ركب الله تعالى في رسله من العقول الوافرة، والأحلام»^(١).

والثالث: وهو يتحدث عن وصف الله بما نصه: «كل فعل رتب عليه وصف الله تعالى بالغني؛ فهو منهي عنه بطريق الاستقراء. ﴿وَمَنْ كَفَرَ فَإِنَّ اللَّهَ غَنِيٌّ حَمِيدٌ﴾ [لقمان: ١٢]. ﴿إِنْ تَكْفُرُوا فَإِنَّ اللَّهَ غَنِيٌّ عَنْكُمْ﴾ [الزمر: ٧]»^(٢).

ومنها؛ ما عبر عنه بما في معناه؛ وهو لفظ «التبعية»؛ كما في قوله: «ومن تتبع مقاصد الشرع في جلب المصالح ودرء المفسدات، 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»^(٣). أي روح الأحكام تقتضي ذلك.

وقوله: «ولو تتبعنا مقاصد ما في الكتاب والسنة، لعلمنا أن الله أمر بكل خير دقه وجله، وزجر عن كل شر دقه وجله..»^(٤).

ومنها؛ ما ترجم عنه بما يفيد الاستقراء التام؛ من ألفاظ العموم؛ كـ«جميع» و«كل» وما في معناها؛ كقوله «من مارس الشريعة، وفهم مقاصد الكتاب والسنة؛ علم أن جميع ما أمر به لجلب مصلحة أو مصالح، أو لدرء مفسدة أو مفسدات أو للأمرين، وأن جميع ما نهى عنه؛ إنما نهى عنه لدفع مفسدة أو مفسدات، أو جلب

(١) شجرة المعارف، ص ٣٠٧

(٢) الإمام في بيان أدلة الأحكام، تحقيق، رضوان مختار بن غريبة، دار البشائر الإسلامية، ط ١،

١٤٠٧/١٩٨٧م، ص ١٨٨.

(٣) قواعد الأحكام، ج ٢ ص ٣١٤.

(٤) قواعد الأحكام، ج ٢ ص ٣١٥.

مصلحة أو مصالح، أو للأمرين. والشريعة طائفة بذلك»^(١). و«الشريعة كلها مشتملة على جلب المصالح كلها؛ دقها وجلها، وعلى درء المفسد بأسرها؛ دقها وجلها، فلا تجد حكماً لله إلا وهو جالب لمصلحة عاجلة أو آجلة، أو عاجلة وآجلة، أو درء مفسدة عاجلة أو آجلة، أو عاجلة وآجلة»^(٢). و«الشريعة كلها مصالح»^(٣). و«التكاليف كلها راجعة إلى مصالح العباد»^(٤). و«أحكام الله كلها مصالح لعباده»^(٥). و«ما أمر الله بشيء إلا وفيه مصلحة عاجلة أو آجلة أو كلاهما وما نهى عن شيء إلا وفيه مفسدة عاجلة أو آجلة أو كلاهما، وما أباح شيئاً إلا وفيه مصلحة عاجلة»^(٦). و«قد علمنا من موارد الشرع ومصادره؛ أن مطلوب الشرع إنما هو «مصالح العباد» في دينهم ودنياهم»^(٧).

وبهذا يظهر أن الاستقراء الذي اعتمده العزيم يشمل الاستقراء بنوعيه: التام

والناقص.

(١) الفوائد في اختصار المقاصد، ص ٥٣.

(٢) قواعد الأحكام، ج ٢ ص ١٧٥.

(٣) قواعد الأحكام، ج ١ ص ١٤.

(٤) قواعد الأحكام، ج ٢ ص ١٢٦.

قال العزيم: «مصالح العباد» قسمان:

أحدهما: أخروي محض؛ كالعرفان والإيمان والأحوال والأذكار والنسكين والطواف والاعتكاف.
الثاني: دينوي لقبليه أخروي لبأذنيه كالزكوات والصدقات والهدايا والضحايا والوصايا والهبات والأوقاف وكذلك جميع أنواع الإحسان إلى الناس والحيوان بالإرفاق العاجلة دون الإحسان في الأديان فإن مصلحته أخرويتان». الفوائد في اختصار المقاصد، ص ٧٣

(٥) قواعد الأحكام، ج ١ ص ٢٩٧.

(٦) الفوائد في اختصار المقاصد، ص ١٤٣.

(٧) قواعد الأحكام، ج ١ ص ٥٣.

فأما الاستقراء التام؛ فهو ما يفيد العلم بمجموع الشريعة وكتبتها وعمومها ومواردها ومصادرها.

وأما الاستقراء الناقص؛ فهو ما يفيد الاكتفاء بالعلم الغالب، وإن خرج عنه اليسير القليل من الأمور المستقرأة؛ كما تقدم. فهذا محصل منهج الاستقراء عند العز.

وأما الشاطبي؛ فكلامه عن «المنهج الاستقرائي» فريد من نوعه؛ ولا أعلم من الأصوليين من أقام الحجج الدامغة على قطعيته، ولا من طوره وارتقى به إلى أعلى مقاماته مثل هذا الإمام بدون منازع^(١).

والاطلاع مفصلاً على تميز أبي إسحاق بهذا المنهج العلمي القطعي، وتجديده فيه، واجتهاده في إعماله بشكل لا مثيل له؛ يمكن مراجعة ما جاء في المطلب الأول من المبحث الثاني من الفصل الثاني من الباب الثاني من هذا الكتاب.

النظيرة الثامنة: اعتماد مبدأ التعليل المصلحي؛ فهذا من المبادئ الناظمة لأحكام الشرائع الإلهية كلها باتفاق جمهور العقلاء؛ كما قال القرطبي: «لا خلاف بين العقلاء أن شرائع الأنبياء قصد بها مصالح الخلق الدينية والدنيوية»^(٢). ولذلك كان التعليل المصلحي أساس القول بالمقاصد ابتداءً وانتهاءً؛ بحيث لا يمكن الحديث عن مقاصد الشارع دون الحديث عن تعليل أحكامه بما تجلبه من مصالح أو تدفعه

(١) مقاصد الشريعة العامة عند الإمامين؛ العز بن عبد السلام والشاطبي؛ دراسة مقارنة، ص ١٦٤

(٢) الجامع لأحكام القرآن، ج ٢ ص ٦٤.

من مفسد. ومن طالع «قواعد الأحكام» و«الموافقات»؛ تأكدت لديه صحة هذا الاستنتاج بأدنى تأمل^(١).

النظيرة التاسعة: الموازنة والترجيح بين المصالح والمفاسد؛ وهذه من أهم المسالك المنهجية التي استند إليها فقهاء المقاصد قديما وحديثا؛ وقد استفادوها من «قانون التمازج والاختلاط بين المصالح والمفاسد» الذي يحكم الطبيعة كما يحكم الشريعة والحياة. وهي من أمهات القواعد التي استأثرت باهتمام الإمامين، وقد فصلت القول فيها؛ في الفصل الخامس من الباب الثالث؛ الخاص بقضية تمازج المصالح والمفاسد ومسالك الموازنة والترجيح بينهما، فلينظر فيها هناك.

النظيرة العاشرة: بناء الكليات على الجزئيات؛ فكل من العز والشاطبي يبدأ من الناحية المنهجية؛ بتقرير الكليات ثم ينطلق إلى الاستدلال عليها بالجزئيات؛ فترى العز يورد القواعد أولا، والشاطبي يعرض المسائل ابتداء. فيكر هذا على قواعده بما يشهد لها من أمثلة جزئية من فقه الفروع تطبيقا لها أو توضيحا. ويتعقب ذلك مسأله بما يدل عليها من الأدلة الاستقرائية، شرعية أو عقلية؛ وهي منهجية أصولية فريدة جديدة تتجاوز بها الإمامان ما تعارف عليه الأصوليون عادة في صياغة مباحث علم الأصول.

فهذا ما تيسر بيانه من «اختلاف» و«ائتلاف» بين منهجي العز وأبي إسحاق في التأليف المقاصدي؛ ومنه نسير إلى النظر في فقه المقاصد والصالح في سياقه التاريخي.

(١) سيأتي بحث وجهة نظر الإمامين مفصلة في التعليل وعلاقته بالمقاصد في الفصل الثاني من الباب الثالث في هذه الدراسة.

الباب الثاني

فقه المقاصد والمصالح في سياقه التاريخي

الفصل الأول

كيف نشأ فقه المقاصد والمصالح؟

تقديم:

إذا تتبعنا «فقه المقاصد والمصالح» في سياقه التاريخي؛ وجدناه قد نشأ مع طور التأسيس المرجعي، واستوى مع طور التأسيس النظري. وتطور مع طور التنظير العملي، ونضج مع طور الإبداع المقاصدي. ثم ما لبث أن آل إلى طور التراجع والجمود، ومنه إلى طور الإحياء ومواصلة الاجتهاد من جديد في الفقه المقاصدي. وفيما يلي تفصيل هذه التطورات في المباحث الآتية:

المبحث الأول: طور التأصيل المرجعي

وهو ما يمكن أن نصلح عليه أيضا بـ«طور ميلاد فقه المقاصد والمصالح». وقد انطلق هذا الطور مع نزول الوحي بالكتاب العزيز، وتعزز بصحيح السنن، من تصرفات الرسول ﷺ بالفتوى، أو بالحكم، أو بالإمامة العظمى^(١).

هذا بالإضافة إلى ما نقل من تداوير الخلفاء الراشدين للشأن العام، ومشاورات الصحابة في مختلف الوقائع^(١).

(١) لا اعلم من سبق العزيز عبد السلام إلى تقسيم «التصرفات النبوية» إلى الفتوى والحكم والإمامة السياسية، فقد جاء عنه في الفصل الذي عقده بعنوان: «فصل في الحمل على الغالب والأغلب في العادات» ما نصه: «من ملك التصرف القولي بأسباب مختلفة، ثم صدر منه تصرف صالح للاستناد إلى كل واحد من تلك الأسباب؛ فإنه يحمل على أغلبها... فن هذا؛ تصرف رسول الله ﷺ بالفتيا والحكم والإمامة العظمى، فإنه إمام الأئمة، فإذا صدر منه تصرف حمل على أغلب تصرفاته؛ وهو الفتيا ما لم يدل دليل على خلافه، وله أمثلة: (ذكر منها ثلاثة)». قواعد الأحكام، ج ٢ ص ٢٤٤، ٢٤٥

وعليه؛ فإن ما قرره القراني بشأن «تعدد التصرفات النبوية»؛ ما هو إلا شرح لما نص عليه شيخه العزيز عبد السلام. وليس كما ورد عن ابن عاشور؛ أنه «أول من اهتمدى إلى النظر في هذا التمييز والتعيين ... في كتابه ... الفروق، في الفرق السادس والثلاثين: بين قاعدة تصرف رسول الله ﷺ بالقضاء، وقاعدة تصرفه بالفتوى - وهي التبليغ - وقاعدة تصرفه بالإمامة». مقاصد الشريعة الإسلامية، ص ١٥. ولا كما قال غلال الفاسي أيضا؛ أن القراني «أول من أثار موضوع الانتباه إلى جوانب الرسول المختلفة وتصرفاته بمقتضاها... مقاصد الشريعة الإسلامية ومكارمها مطبعة النجاح الجديدة، الدار البيضاء، المغرب، ط ٤، ١٤١١/١٩٩١م، ص ١١٤. ولعل هذا مما يندرج ضمن ما عناه ابن عبد البر بقوله: «إن من بركة العلم أن تضيف الشيء إلى قائله». جامع بيان العلم وفضله، دراسة وتحقيق: أبو عبد الرحمن فواز أحمد زمري، مؤسسة الريان، دار ابن حزم، ط ١ ١٤٢٤ هـ/٢٠٠٣م، ج ٢ ص ١٧٩.

وهذه المصادر المرجعية هي أول ما يجب على الراغب في معرفة مقاصد الشارع ومصالح العباد أن يعول عليه؛ كما قال الإمام الغزالي: «مقاصد الشرع تعرف بالكتاب والسنة والإجماع، فكل مصلحة لا ترجع إلى حفظ مقصود فهم من الكتاب والسنة والإجماع، وكانت من المصالح الغريبة التي لا تلائم تصرفات الشرع؛ فهي باطلة مطرحة، ومن صار إليها فقد شرع»^(٢).

وهذه المصادر أيضا هي أول ما اعتمده الشاطبي في تقرير ما قرره من «فقه المقاصد والمصالح» في «الموافقات»؛ إذ قال: «فإنه بحمد الله أمر قررته الآيات والأخبار، وشد معاقده السلف الأخيار، ورسم معاملة العلماء الأبحار، وشيد أركانه أنظار النظائر»^(٣).

وعليه؛ فكل ما أنتجه العقل الإسلامي في هذا المجال؛ كان الوحي (كتابا وسنة) مرجعه الأساس. وما آيات وأحاديث الرحمة العالمية، والتيسير ورفع الحرج العام، وعدم التكليف بما لا يطاق، وإباحة المحظورات للضرورات الخاصة والحاجات العامة، ودفع الأضرار، وارتكاب أخفها عند العجز عن منع أفدحها،

(١) قال الجويني: «والذي تحقق لنا من مسلكهم؛ (الصحابة) النظر إلى المصالح والمرشد والاستحاث على اعتبار محاسن الشريعة». البرهان، ج ٢ ص ٥١٨.

ونقل عن القاضي الباقلاني قوله عن الصحابة: «كانوا ﷺ لا يقيمون مراسم الجمع والتحرير، ويقتصرون على المراض الدالة على المقاصد». البرهان، ج ٢ ص ٦٨٨.

قال الغزالي: «ما نقل إلينا من الصحابة من اشتوارهم ورجوعهم إلى المصالح والمقاييس، وهذا منقول في صور متفرقة تورث علم القطع كأخبار التواتر... فنقول: نعلم أنهم... كانوا يهجمون على الفتوى هجوم من لا يرى له ضبط، وأخبار الآحاد لا تبلغ ألفا، ولا يظن بهم بناء الأمر على التمني والتحكم، فلا مستند لهم سوى المصالح». المتخول، ج ١ ص ٤٢٨، ٤٢٩.

(٢) المستصفي، ج ١ ص ١٧٩.

(٣) الموافقات، ج ١ ص ١٣.

وإقامة العدل بين الناس، وتحرير العباد حتى يكونوا عباداً لله اختياراً كما هم عباد له اضطراراً، وما إلى ذلك مما في هذا المعنى من النصوص الشرعية؛ إلا دلائل قاطعة على أنه لا مرجعية لـ «فقه المقاصد والمصالح» غير استقراء ما نصت عليه الشريعة، وأجمع عليه علماءها منذ عهد الصحابة ومن جاء بعدهم من أهل العلم؛ ولذلك؛ لا سبيل إلى معرفة مقاصد الشريعة إلا من خلال العلم والعمل بالكتاب والسنة، والاستعانة بفقه من مضى من أئمة السلف؛ كما قال الشاطبي: «إن الكتاب قد تقرر أنه كلية الشريعة، وعمدة الملة... وإذا كان كذلك؛ لزم ضرورة لمن رام الاطلاع على كليات الشريعة وطمع في إدراك مقاصدها، واللتحاق بأهلها، أن يتخذة سميره وأنيسه... فإن كان قادراً على ذلك، ولا يقدر عليه إلا من زاول ما يعينه على ذلك من السنة الميمنة للكتاب، وإلا فكلام الأئمة السابقين، والسلف المتقدمين آخذ بيده في هذا المقصد الشريف، والمرتبة المنيفة»^(١). وفي مقدمتهم «آل محمد ﷺ وأصحابه؛ الذين عرفوا مقاصد الشريعة ففصلوها، وأسسوا قواعدها وأصلوها، وجالت أفكارهم في آياتها، وأعملوا الجد في تحقيق مبادئها وغاياتها... وكيف لا وقد كانوا أول من قرع ذلك الباب، فصاروا خاصة الخصلة ولباب اللباب، ونجوماً يهتدي بأنوارهم أولو الأبواب»^(٢).

وبالجملة؛ فإن نصوص الشريعة؛ هي الأصول المرجعية العليا التي لا قيام لـ «فقه المقاصد والمصالح» بدونها. ولا يمكن الحديث عن شيء منه في غيابها أصلاً.

(١) الموافقات، ج ٤ ص ١٤٤.

قال ابن القيم: «وقد كانت الصحابة أفهم الأمة لمراد نبيها وأتبع له، وإنما كانوا يدندنون حول معرفة مراده ومقصوده». إعلام الموقعين ج ١ ص ٢١٩.

(٢) الموافقات، ج ١ ص ٧.

وبتعبير د. محمد كمال الدين إمام: «لقد ارتبط الفهم المقاصدي بالقرآن نزولاً، وبأحكام الشريعة تنزيلاً، فلزم العلم بمقاصد الشرع جملة وتفصيلاً. فوُلد المقاصد يؤرخ له خطاب «النص» منذ حمله الرسول ﷺ «بلاغاً»، وتحمله أهل التكليف «أمراً» و«نهيًا»، وفصله أمناء الأمة - المجتهدون بوصفين هما - بتعبير الشاطبي - فهم مقاصد الشريعة على كمالها، والتمكن من الاستنباط بناء على فهم فيها»^(١).

وبهذا نخلص إلى أنه لا «مقاصد» ولا «مصالح»، إلا إذا استندت في تأصيلها إلى المرجعية الإلهية العليا؛ ممثلة فيما نص عليه الشارع؛ إذ من المعلوم أن «نصوص الشارع مفهومة لمقاصده؛ بل هي أول ما يتلقى منه فهم المقاصد الشرعية»^(٢). وبهذا تبطل كل الأقاويل القائلة ببدعية «فقه المقاصد والمصالح»، وتسقط كل الدعاوى المنادية بـ«توظيف المقاصد» و«اعتماد المصالح» بعيداً عن مصادرها الشرعية الأم.

(١) الدليل الإرشادي إلى مقاصد الشريعة الإسلامية: كتب - رسائل - أبحاث، ج ١ ص ٧.

(٢) الإبهاج في شرح المنهاج، ج ٣ ص ١٨٦.

المبحث الثاني: طور التأسيس العلمي

وهو ما يمكن أن نعبر عنه بـ«طور التعميد النظري». وهذا الطور؛ ينقسم إلى مرحلتين أساسيتين؛ وهما:

المطلب الأول: مرحلة الإشارات الأولية

ونعني بهذ المرحلة؛ مجموع الومضات المقاصدية التمهيدية؛ التي جاءت امتدادا لطور التأصيل المرجعي، وقد بدأت مع علماء التابعين، لكنها ما لبثت أن تطورت شيئا فشيئا؛ حتى أصبحت نظرية متكاملة ذات قواعد وأصول محددة؛ هي ما يعرف الآن بـ«نظرية المقاصد»^(١).

وهذه النظرية لم ينفرد بصياغتها إمام، وليست من إبداع مدرسة أصولية بعينها، وإنما هي من إنتاج علماء كثيرين من مختلف المدارس الإسلامية. وقد أسهم كل منهم فيها بنصيب. وفيما يلي جرد بأشهر من كان لهم فضل السبق في التأسيس النظري لها من رموز العلماء؛ وهم:

(١) نظرية المقاصد؛ «هي عبارة عن نسق علمي منهجي، يقوم على فكرة أساسية مشتركة، هي بمثابة البذرة الأولى، ثم تتشعب هذه النظرية شعبا عديدة، وتتفرع عنها فروع لا تحصى». نظرية المقاصد عند الشاطبي، ص ١٦، ١٧. وأحمد الرسوني، نظرية التقريب والتغليب، مطبعة مصعب، ط ١، ١٩٩٤م،

الفرع الأول: إبراهيم النخعي: (ت: ٥٩٦هـ)

هذا الفقيه التابعي؛ كان مهتما غاية الاهتمام بالفقه المقاصدي، حتى اشتهر به وأثر عنه أنه «كان يرى أن أحكام الشرع معقولة المعنى، مشتملة على مصالح راجعة إلى الأمة، وأنها بنيت على أصول محكمة، وعلل ضابطة لتلك الحكم، فهتمت من الكتاب والسنة، وشرعت الأحكام لأجلها لينتظم بها أمر الحياة»^(١).

الفرع الثاني: مالك بن أنس: (ت: ١٧٩هـ)

هذا الإمام المقاصدي؛ كان كثير الأخذ بالمقاصد والمصالح إلى درجة التفرد؛ كما قال أبو بكر بن العربي: «وأما المقاصد والمصالح؛ فهي أيضا مما انفرد بها مالك دون سائر العلماء»^(٢). وجاء عنه في سياق آخر ما يفيد تعجبه وإعجابه به في الغوص على المقاصد، والمعرفة بالمصالح؛ إذ «ما كان أغوصه على المقاصد، وما كان أعرفه بالمصالح!»^(٣).

وتميز مالك بـ«مراعاة المقاصد» قد شهد له به الإمام الذهبي أيضا؛ بقوله: «وبكل حال؛ فإلى فقه مالك المنتهى. فعامة آرائه مسددة، ولو لم يكن له إلا حسم مادة الحيل، ومراعاة المقاصد، لكفاه»^(٤). وهذه شهادة متخصص في تركية الرجال؛ فلا تحتاج إلى مزيد بيان.

(١) الحجري، الفكر السامي في تاريخ الفقه الإسلامي، دار الكتب العلمية، بيروت: لبنان، ط١،

١٤١٦/١٩٩٥م، ج١ ص٣٨٥.

(٢) كتاب القبس في شرح موطأ مالك بن أنس، ج٢ ص٧٨٦.

(٣) كتاب القبس في شرح موطأ مالك بن أنس، ج٣ ص١٠٩٨.

(٤) سير أعلام النبلاء، ج٨ ص٩٢.

وهذه العناية الفائقة من مالك بـ«لَحْظِ المقاصد، ورَغِي المصالح» لا تعني احتكاره لهذا الفقه دون باقي الأئمة؛ بل كلهم - رحمهم الله - كانت لهم به عناية، ولهم منه نصيب بدرجات متفاوتة؛ كما هو المستفاد من إشارة ابن العربي؛ وهي: «القاعدة العاشرة: في بسط المقاصد والمصالح التي أشرنا إليها قبل هذا، وقد اتفقت الأمة على اعتبارها في الجملة»^(١). وهو ما يفيد تداولها عند أئمة المذاهب كلها؛ فقد كانوا جميعاً كلما أعوزتهم النصوص؛ لجأوا إلى أعمال ما اصطَلحوا عليه بقاعدة: «المصالح المرسله»^(٢) وإن اختلفوا في التعبير عنها.

وقد نص القرافي في «شرح المحصول» على حضورها عند جميع المذاهب، بما فيهم الشافعية، وإن زعموا أنهم أرعى للأصول والنصوص دونها؛ إذ قال ما مختصره:

«تنبيه: يحكى أن المصلحة المرسله من خصائص مذهب مالك، وليس كذلك؛ بل المذاهب كلها مشتركة فيها؛ فإنهم يعلقون^(٣) ويفرقون في صور النقوض وغيرها، ولا يطالبون أنفسهم بأصل يشهد لذلك الفارق بالاعتبار؛ بل يعتمدون على مجرد المناسبة، وهذا هو عين المصلحة المرسله، ثم إن الشافعية يدعون أنهم أبعد الناس عنها وأقربهم إلى مراعاة الأصول والنصوص، وقد أخذوا من المصلحة المرسله أوفى نصيب وحظ حتى لم يجاوز فيها^(٤).

(١) كتاب القبس في شرح موطأ مالك بن أنس، ج ٢ ص ٨٠١، ٨٠٢.

(٢) قال ابن تيمية: «المصالح المرسله: هو أن يرى المجتهد أن هذا الفعل يجلب منفعة راجحة، وليس في الشرع ما ينفيه». مجموع الفتاوى، ج ١١ ص ٣٤٢، ٣٤٣.

(٣) «فإنهم يعلقون»؛ لعل الصحيح هو: «فإنهم يعللون»، كما في قوله من النص السابق «نجدهم يعللون بمطلق المصلحة....».

(٤) «لم يجاوز فيها»؛ لعل الصحيح هو: «لم يجاوزوا فيها».

هذا إمام الحرمين؛ «قيم مذهبهم وصاحب نهاية مطلبهم»^(١)، واضع كتابه «الغياثي»^(٢) ضمنه أموراً من المصالح المرسلّة التي لم نجد لها في الشرع أصلاً يشهد بخصوصها؛ بل بجنسها، وهذا هو المصلحة المرسلّة. فن ذلك أنه قال: إذا ضاق بيت المال يجوز أن يجعل على الزرع والثمار مال دار مستقر يجبي على الدوام، يستعين به الإمام على حماية الإسلام من غير أن يتوسع فيه بينائه القصور والزخارف والشهوات. وهذا ليس له أصل في الشرع؛ بل النصوص دالة على نفيه؛ كقوله **﴿لَا يَحِلُّ مَالُ أَمْرِيٍّ مُسْلِمٍ إِلَّا عَنِ طَيْبِ نَفْسٍ مِنْهُ﴾**^(٣) و«لا ضرر ولا ضرار»^(٤) وغير ذلك.

وقد قال عليه الصلاة والسلام: «ليس في المال حق سوى الزكاة»^(٥). وقد ترك هذه الأصول كلها لأجل هذه المناسبة التي لم يتقدم في الإسلام اعتبارها..^(٦)

(١) يعني مصنفه: نهاية المطلب في دراية المذهب.

(٢) يقصد كتابه: غياث الأمم في التياث الظلم.

(٣) البيهقي (الحسين بن علي)، السنن الكبرى، كتاب الغصب، باب من غصب لوحاً فأدخله في سفينة، الناشر، مجلس دائرة المعارف النظامية، الهند، حيدرآباد، ط ١، ١٣٤٤هـ، ج ٦ ص ١٠٠.

(٤) مالك بن أنس، الموطأ، كتاب الأفضية، باب القضاء في المرفق، تحقيق، محمد مصطفى الأعظمي، الناشر، مؤسسة زايد بن سلطان آل نهيان، ط ١، ١٤٢٥هـ/٢٠٠٤م، ج ٤ ص ١٠٧٨.

(٥) السنن الكبرى، كتاب الزكاة، باب الدليل على أن من أدى فرض الله في الزكاة فليس عليه أكثر منه إلا أن يتطوع، ج ٤ ص ١٠٧.

(٦) للوقوف على استرسال الجويني في القول بما يفيد الاعتماد على المصالح المرسلّة، فيما يتعلق بأخذ المال لمصالح الإسلام والمسلمين، من الموسرين، متى احتاج بيت المال. يمكن مراجعة كتابه: غياث الأمم،

وكذلك فعل الماوردي في الأحكام السلطانية؛ وكف ولاية المظالم، وجعل ولايتها مخالفة لولاية القضاء والإمامة والوزارة والحسبة... وتوسع في هذا الباب وسعات كبيرة، لم يوجد للمالكية منها إلا اليسير جدا... فلو قيل للشافعية: هم أهل المصالح المرسلة دون غيرهم، لكان ذلك هو الصواب، والإنصاف»^(١).

وليس المالكية وحدهم من انتبهوا إلى أن جل الفقهاء يعملون بقاعدة المصالح المرسلة؛ بل ذلك مذهب المحققين من أئمة الشافعية أيضا؛ كابن دقيق العيد؛ إذ قال: «الذي لا شك فيه أن للمالك ترجيحا على غيره من الفقهاء، في هذا النوع، ويليه أحمد بن حنبل، ولا يكاد يخلو غيرهما من اعتباره في الجملة، ولكن لذين ترجيح في الاستعمال لها على غيرهما»^(٢). وهذا ما خلص إليه الزركشي من الشافعية أيضا؛ إذ نص على أن «المصالح المرسلة... المشهور اختصاص المالكية بها، وليس كذلك؛ فإن العلماء في جميع المذاهب يكتفون بمطلق المناسبة، ولا معنى للبصلحة المرسلة إلا ذلك»^(٣).

وبهذا يظهر أن أعمال قاعدة المصالح المرسلة؛ قاسم مشترك بين جمهور الأصوليين، وإن تفاوتوا في درجة إعمالها.

(١) القرافي، نفائس الأصول في شرح المحصول، دراسة وتحقيق، عادل أحمد عبد الموجود و علي محمد معوض، ٤٠٩٥/٩ - ٤٠٩٨، مكتبة نزار مصطفى الباز، مكة المكرمة، ط ١، ١٤١٦هـ/١٩٩٥م. وشرح بتقيح الفصول، ص ٣٩٤.

(٢) إرشاد الفحول، ج ٢ ص ١٨٤.

(٣) البحر المحيط في أصول الفقه، ج ٤ ص ١٩٤. وإرشاد الفحول، ج ٢ ص ١٣٤.

الفرع الثالث: الحكيم الترمذي: (ت: ٥٣٢٠هـ)

هذا العالم الزاهد؛ عده الإمام قطب الدين القسطلاني (ت: ٥٦٨٦هـ) من السابقين الأولين إلى النظر في قضية تعليل الأحكام بالحكم؛ إذ قال: «وقد سبق إلى تحرير هذه القاعدة في استقراء الحكم لما جاء من الأحكام، جماعة من علماء الإسلام، وبينوا ما هي عليه من التمام والانتظام، كالإمام أبي بكر القفال الشاشي من الفقهاء، والحكيم الترمذي من الصوفية العلماء، وهذا هو الصواب الذي تنهض حجة ولا تنتقض علقته»^(١).

وما «كتاب إثبات العلل» إلا أنموذج حي على اهتمام هذا الفقيه الحكيم بفقه المقاصد. فقد افتتحه بذكر اختلاف الناس في إثبات العلل في الأمر والنهي؛ وانتهى إلى أن التعبد في أوامر الشريعة ونواهيها ليس مما يدفعه أحد، ومع ذلك؛ فإن «عللها قائمة عليها من علمها، وجهلها من جهلها»^(٢). والكتاب من أوله إلى آخره مليء بتعليل أحكام العبادات والمعاملات بما تجلبه من مصالح وتدفعه من مفسدات. وفي هذا من الدلالة على رسوخ الحكيم الترمذي وتمكنه من الفقه المقاصدي وسبقه إلى التأليف فيه؛ ما يقطع بشغفه الشديد بمقاصد الأحكام وعللها وأرواحها؛ التي هي غاياتها وأهدافها. وإن كان الغالب على تعليلاته هو الطابع الإشاري الرمزي؛ لغلبة الطابع الصوفي عليه، ولعل ذلك ما قلل من الإقبال عليه، والاهتمام بفكره. والمهم في هذا كله؛ ما قدمه هذا الإمام من خدمات جليلة لقضية التعليل في بعده

(١) قطب الدين القسطلاني، مراصد الصلاة في مقاصد الصلاة، تعليق محمد صديق المنشاوي السوهاجي،

ومراجعة محمود عبد الرحمن عبد المنعم، دار الفضيلة، د. ط، ولات. ص ٣٠، ٣١.

(٢) الحكيم الترمذي، كتاب إثبات العلل، تحقيق ودراسة، خالد زهري، مطبعة النجاح الجديدة، الدار

البيضاء، المغرب، ط ١، ١٩٩٨م. ص ٦٧.

الجزئي؛ وما أسهم به من تطوير في مجال البحث المقاصدي؛ فكان حلقة مهمة في مسيرة المقاصد؛ استفاد منها من جاء بعده.

الفرع الرابع: القفال الشاشي: (ت: ٥٣٦٥هـ)

وهو من أئمة الشافعية؛ وصاحب كتاب «محاسن الشريعة»^(١)، وقد أشاد به علماء كثيرون؛ كأبي بكر بن العربي؛ إذ قال: «القاعدة العاشرة: في بسط المقاصد والمصالح... وقد اتفقت الأمة على اعتبارها في الجملة، ولأجلها وضع الله الحدود والتعازير في الأرض استصلاحاً للخلق...»

ولقد انتهت الحال بالشيخ المعظم أبي بكر الشاشي القفال إلى أن يطرد ذلك حتى في العبادات، وصنف في ذلك كتاباً كبيراً سماه «محاسن الشريعة»^(٢).

وكذلك ابن القيم؛ فقد نوه بالإمام القفال أيما تنويه في معرض كلامه عن الحسن والقبح العقليين؛ إذ قال: «واختاره من أئمة الشافعية الإمام أبو بكر محمد بن علي بن إسماعيل، القفال الكبير، وبالغ في إثباته وبني كتابه (محاسن الشريعة) عليه، وأحسن فيه ما شاء»^(٣).

والكتاب في مجمله دعوة إلى التعرف على حكم الشريعة وأسرارها، وما فيها من يسر ورفق ولطف لا مثيل له. ومن ذلك ما نقله عنه الإمام الرازي في تفسيره

(١) أخبرني الأستاذ محمد ادنيدني دريوش، وهو المشرف على قسم الفهرست والمطبوعات والمشاريع بمؤسسة الفرقان للتراث الإسلامي؛ أن كتاب: «محاسن الشريعة»؛ في طور التحقيق؛ تحت إشراف مركز دراسات مقاصد الشريعة الإسلامية بلندن.

(٢) كتاب القبس في شرح موطأ مالك بن أنس، ج ٣ ص ٨٠١، ٨٠٢.

(٣) ابن القيم، مفتاح دار السعادة، دار الكتب العلمية، بيروت: د. ط، ولا ت. ج ٢ ص ٤٢.

لقوله تعالى: ﴿فَمَنْ كَانَ مِنْكُمْ مَرِيضًا أَوْ عَلَى سَفَرٍ فَعِدَّةٌ مِنْ أَيَّامٍ أُخَرَ﴾ [البقرة: ١٨٥].
 «قال القفال رحمه الله: انظروا إلى عجيب ما نبه الله عليه من سعة فضله ورحمته في هذا التكليف، وأنه تعالى بين في أول الآية أن لهذه الأمة في هذا التكليف أسوة بالأمة المتقدمة. والغرض منه ما ذكرنا؛ أن الأمور الشاقة إذا عمت خفت، ثم ثانياً: بين وجه الحكمة في إيجاب الصوم، وهو أنه سبب لحصول التقوى، فلو لم يفرض الصوم لفات هذا المقصود الشريف، ثم ثالثاً: بين أنه مختص بأيام معدودة؛ فإنه لو جعله أبداً أو في أكثر الأوقات؛ لحصلت المشقة العظيمة. ثم بين رابعاً: أنه خصه من الأوقات بالشهر الذي أنزل فيه القرآن؛ لكونه أشرف الشهور بسبب هذه الفضيلة، ثم بين خامساً: إزالة المشقة في إزمائه، فأباح تأخيره لمن شق عليه من المسافرين والمرضى إلى أن يصيروا إلى الرفاهية والسكون، فهو سبحانه راعى في إيجاب الصوم هذه الوجوه من الرحمة؛ فله الحمد على نعمه كثيراً»^(١).

الفرع الخامس: أبو الحسن العامري: (ت: ٥٣٨١هـ)

وهو الفقيه الفيلسوف؛ صاحب كتاب «الإبانة عن علل الديانة»^(٢)، وكتاب «الإعلام بمناب الإسلام»؛ وقد نص فيه على أن الأديان ما أتت للنفع الخاص، ولا للفوائد الجزئية؛ وإنما جاءت للمصالح الكلية ومنافع الخلق عامة؛ وذلك كما في

(١) نجر الدين الرازي، مفاتيح الغيب، دار الكتب العلمية، بيروت: ط ١، ١٤٢١/٢٠٠٠م. ج ٥ ص ٦٣.

(٢) الظاهر من عنوان هذا الكتاب أنه في صميم المقاصد، وهو أشبه ما يكون بالعناوين المنتمية إلى حقيقته.

وقد ذكر العامري أنه علل فيه بعضاً من أحكام المعاملات؛ إذ قال: «كأوأماناً إلى بعض منه في كتابنا الملقب بـ«الإبانة عن علل الديانة»». الإعلام بمناب الإسلام، تحقيق ودراسة أحمد عبد الحميد غراب،

دار الكتاب العربي للطباعة والنشر، القاهرة، د، ط، ١٣٨٧/١٩٦٧م، ص ١٥٠.

قوله: «إنه لن يوضع دين من الأديان للنفع الخاصي، والفائدة الجزئية؛ بل يقصد بها أبدا المصلحة الكلية، والحاجة إلى ما يعمُّ الخلائقَ جدواه تكون أمس منها إلى المقصود نفعه على شخص واحد»^(١). ولعله أول من تكلم عن المقاصد الضرورية الخمسة، وسماها: أركان الدين؛ فقال: «القول في أركان الدين...

وأما المزاج فدارها أيضا عند ذوي الأديان الستة^(٢) لن يكون إلا على أركان خمسة، وهي: مزجرة قتل النفس؛ كالقود والدية. ومزجرة أخذ المال؛ كالقطع والصلب. ومزجرة هتك الستر؛ كالجلد والرجم. ومزجرة ثلب العرض؛ كالجلد مع التفسيق. ومزجرة خلع البيضة؛ كالقتل عن الردة»^(٣). وما قدمه العامري وإن جاء مقتضبا؛ فله دلالاته في مجال سبق العلي إلى النظر الكلي العام في أصول الفقه المقاصدي؛ ممثلة في أصول المقاصد وقواعدها الضرورية الخمس.

الفرع السادس: ابن بابويه القمي: (ت: ٥٣٨١هـ)

وهو شيخ الشيعة الإمامية في عصره؛ ومن أهم مصنفاته؛ كتابه «علل الشرائع». وقد جمع فيه مئات المأثورات التعليلية. منها ما لأئمة آل البيت، ومنها ما

(١) أبو الحسن العامري، الإعلام بمنابغ الإسلام، ص ١٠٥.

(٢) قال أبو الحسن العامري: «مدار الدين يكون متعلقا بالاعتقادات، والعبادات، والمعاملات، والمزاج؛ فغير بعيد أن يعلم العاقل بأدنى الروية أنه ليس ولا واحد من الأديان الستة التي لها خطط وممالك، وهي المذكورة بقوله تعالى: ﴿إِنَّ الدِّينَ أَمْرًا وَالَّذِينَ هَادُوا وَالصَّابِئِينَ وَالنَّصَارَى وَالْمَجُوسَ وَالَّذِينَ أَشْرَكُوا إِنَّ اللَّهَ يَفْصِلُ بَيْنَهُمْ يَوْمَ الْقِيَامَةِ إِنَّ اللَّهَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ شَهِيدٌ﴾ [الحج: ١٧] إلا وله اعتقاد بشيء يجري سعيه إليه، ومنهج في العبودية يتجرى بالتزامه إقامة الطاعة، وأوضاع في المعاملات ينتظم بها معاشهم، ورسوم في المزاج يتحصن بها عن البوائق والأشرار». الإعلام بمنابغ الإسلام، ص ٢٢٣، ٢٢٤.

(٣) الإعلام بمنابغ الإسلام، ص ٢٢٣ - ٢٢٥.

لغيرهم من الصحابة والعلماء المعتمدين لديهم؛ وبغض النظر عن معقولة أغلب ما أورده من تلك التعليلات ومصداقيتها ثبوتاً ودلالة؛ فإن ما يهمننا منها هنا؛ هو اهتمامه المبكر بالتعليل، وتأكيده الالفت للأنظار على أن كل الخلائق، وجميع الشرائع معللة بما فيها من حكم ومقاصد ومصالح وأسرار؛ منها ما يعلم، ومنها ما لا يعلم. كما في قوله: «فإن قال قائل: فأخبرني لم كلف الخلق؟ قيل: لعل. فإن قال: فأخبرني عن تلك العلل معروفة موجودة هي أم غير معروفة ولا موجودة؟ قيل: بل هي معروفة موجودة عند أهلها. فإن قال قائل: أتعرفونها أنتم أم لا تعرفونها؟ قيل لهم: منها ما نعرفه، ومنها ما لا نعرفه. فإن قال قائل: فما أول الفرائض؟ قيل: الإقرار بالله وبرسوله وحجته^(١)، وبما جاء من عند الله. فإن قال قائل: لم أمر الخلق بالإقرار بالله وبرسوله وحجته وبما جاء من عند الله؟ قيل: لعل كثيرة؛ منها: أن من لم يقر بالله لم يتجنب معاصيه، ولم ينته عن ارتكاب الكبائر، ولم يراقب أحداً فيما يُشتهى ويُستلذ من الفساد والظلم، وإذا فعل الناس هذه الأشياء وارتكب كل إنسان ما يشتهي ويهواه من غير مراقبة لأحد؛ كان في ذلك فساد الخلق أجمعين، ووثوب بعضهم على بعض؛ فغصبوا الفروج والأموال، وأباحوا الدماء والسي، وقتل بعضهم بعضاً من غير حق ولا جرم؛ فيكون في ذلك خراب الدنيا وهلاك الخلق، وفساد الحرث والنسل. ومنها أن الله عز وجل حكيم، ولا يكون الحكيم ولا يوصف بالحكمة؛ إلا الذي يحظر الفساد، ويأمر بالصلاح، ويزجر عن الظلم، وينهى عن الفواحش، ولا يكون حظر الفساد، والأمر بالصلاح، والنهي عن الفواحش، إلا بعد الإقرار بالله ومعرفة الأمر والناهي؛ فلو ترك الناس بغير إقرار بالله، ولا معرفة؛ لم يثبت أمر بصلاح ولا نهي عن فساد؛ إذ لا أمر ولا ناهي. ومنها إنا قد

(١) الحجّة تعني هنا: الإمام المهدي المنتظر حسب اعتقاد الشيعة الإمامية.

وجدنا الخلق قد يفسدون بأمور باطنة مستورة عن الخلق؛ فلولا الإقرار بالله وخشيته بالغيب؛ لم يكن أحد إذا خلا بشهوته وإرادته؛ يراقب أحدا في ترك معصية وانتهاك حرمة وارتكاب كبير؛ إذا كان فعله ذلك مستورا عن الخلق بغير مراقب لأحد؛ فكان يكون في ذلك هلاك الخلق أجمعين؛ فلم يكن قوام الخلق وصلاحهم إلا بالإقرار منهم بعلم خبير، يعلم السر وأخفى؛ أمر بالصلاح ناه عن الفساد. ولا يخفى عليه خافية؛ ليكون في ذلك انزجار لهم يخلون به من أنواع الفساد^(١). وبهذا المنحى التعليبي الواضح يكون الشيخ الصدوق قد أسهم في بناء «نظرية التعليل» التي هي الوجه الآخر لـ«نظرية المقاصد»، وشذ عن الخط العام لأغلب الإمامية المنكرين للقياس والتعليل. وانحاز إلى جمهور القائلين به من العلماء، وهذا في حد ذاته شيء هام، وله قيمته ودلالته^(٢).

الفرع السابع: القاضي عبد الجبار: (ت: ١٥٤هـ)

وهو أحد أقطاب المعتزلة؛ صاحب كتاب «المغني في التوحيد والعدل»؛ وهو كتاب جليل القدر، زاهر بـ«فقه المقاصد والمصالح». وما نظريته في الحسن والقبح، والصلاح والأصلح، واللطف الإلهي إلا مثال دال على عنايته الفائقة والمبكرة بالمنحى المقاصدي لأحكام الشريعة، ومن ذلك قوله في معنى الصلاح والأصلح.

(١) ابن بابويه القمي، علل الشرائع، المكتبة الحيدرية، مطبعة النجف، د. ط، ١٣٨٥/١٩٦٦ م. ج ١ ص ٢٥٢.

(٢) للاطلاع أكثر على رأي الإمامية في التعليل، عموما وعلى رأي ابن بابويه القمي خصوصا، يمكن الرجوع إلى: خالد زهري، تعليل الشريعة بين السنة والشيعة: الحكيم الترمذي وابن بابويه القمي نموذجين، دار الهادي، ط ١، ١٤٢٤هـ/٢٠٠٣ م. ونظرية التعليل في الفكرين الكلامي والأصولي: توصيف ومراجعة.

ف«الصلاآ؛ هو جلب النفع ودفء الضرر»^(١). وأما «الأصلآ؛ فمقصدنا بهذه اللفظة، أنا لا نزيد بها ما يجري مجرى المبالغة؛ بل نعني به الفعل الذي لا شيء أولى أن يطيع المكلف عنده منه»^(٢). وهذا يعني أن الأصلآ في اصطلاح القاضي عبد الجبار، هو بمعنى الأولى. أي؛ إذا كان هناك صلاآان، فعلى المكلف أن يختار أولاهما نفعاً في الدارين فيفعله، لأن الله تعالى ما شرع شيئاً إلا لرعاية مصالح العباد؛ ولذلك «فهما عبارتان عن معنى واحد، يبين ذلك أن كل ما عُلِمَ نفعاً عُلِمَ صلاآاً، وما لم يُعَلَمَ نفعاً لم يُعَلَمَ صلاآاً»^(٣). وذلك باعتبار أن «ما ورد الشرع بوجوبه، يجب أن يكون لطفاً ومصلاآة»^(٤).

فهذه أهم الإرهاصات المقاصدية التي شكلت المقدمات الأولية لعملية التأسيس النظري الفعلي ل«فقه المقاصد والمصالح»؛ بشكل موسع. وهي العملية العلمية الكبرى التي اضطلع بإنجازها كل من الإمامين الجويني (ت: ٤٧٨هـ) في كتابه «البرهان في أصول الفقه»؛ وتلميذه الإمام الغزالي (ت: ٥٠٥هـ) في «شفاء الغليل» و«المستصفى» وفيما يلي ملخص بما توصلنا إليه في المطلبين الآتيين:

-
- (١) الهمداني، عبد الجبار، المغني في أبواب التوحيد والعدل، تحقيق، مصطفى السقا، القاهرة، الدار المصرية للتأليف والترجمة، ١٩٦٥م. ج ١٤ ص ٢٣.
- (٢) المغني في أبواب التوحيد والعدل، ج ١٤ ص ٣٧.
- (٣) المغني في أبواب التوحيد والعدل، ج ١٤ ص ٣٥.
- (٤) الهمداني، عبد الجبار. المغني في أبواب التوحيد والعدل، تحقيق: محمد علي النجار، وعبد الحلیم النجار، القاهرة: الدار المصرية للتأليف والترجمة، ١٩٦٥م، ج ١١ ص ٤٩.

المطلب الثاني: مرحلة التأليف العلمي

وهي بداية النظر في الفقه المقاصدي بشكل منظم، وفق قواعد علمية مستمدة من نصوص الشارع، وسوابق الاجتهاد الراشدي بالأساس، وما قرره راجحات العقول، وقد تزعمها كل من الإمامين الجويني وتلميذه الغزالي؛ وفيما يلي تفصيل ما تميز به كل منهما في هذا المجال.

الفرع الأول: الإمام الجويني؛ مؤسس الفقه المقاصدي

فهذا الإمام وإن «لم يفرد مقاصد الشريعة بمؤلف خاص أو شبه خاص، كما فعل علماء آخرون قبله وبعده؛ فإن مؤلفاته جاءت مشحونة بقضايا مقاصد الشريعة، كلياتها وجزئياتها. وجاءت شاهدة على نظر مقاصدي ثاقب، وفكر مقاصدي ناضح، وتلك هي الإمامة التي ائتم به فيها كبار المقاصديين من بعده، ففكروا ما قرره، وأتموا ما بدأه، وصاروا على نهجه ونسجوا على منواله»^(١).
من هنا جاء وصف أبي المعالي بمؤسس الفقه المقاصدي. وفيما يلي تحرير ما أبدع فيه من مسائل هذا الفقه.

المسألة الأولى: الإبداع في وضع المصطلح المقاصدي

لقد أبدع أبو المعالي أيما إبداع في وضع جل مصطلحات «فقه المقاصد والمصالح» بشكل ناضح؛ لم يجاريه فيه إلا قليل ممن أتى بعده. وفيما يلي جملة بأهم

(١) أحمد الريسوني، البحث في مقاصد الشريعة: نشأته وتطوره ومستقبله، بحث مقدم لندوة مقاصد الشريعة، التي نظمتها مؤسسة الفرقان للتراث الإسلامي بلندن، من ١ إلى ٥ مارس ٢٠٠٥م. ص ١١. ومن هنا جاء وصف أبي المعالي بمؤسس الفقه المقاصدي.

المصطلحات المقاصدية التي تفتق عنها اجتهاده، وجادت بها قريحته مرفقة بشواهدا:

١ - المقاصد: «ومن لم يتفطن لوقوع المقاصد في الأوامر والنواهي؛ فليس على بصيرة في وضع الشريعة»^(١) و«إن النكاح شرع لتحصين الزوجين من فاحشة الزنا وغيره من المقاصد»^(٢).

٢ - مقاصد الشريعة: «من قال لا غرض للشارع في تخصيص التكبير وفي الاستمرار عليه... ولا أثر لهذا الاختصاص وإنما هو أمر وفاقي؛ فقد نادى على نفسه بالجهل بمقاصد الشريعة»^(٣).

٣ - مقاصد الشرع: «إن الشارع إذا خصص شيئاً باسمه الذي ليس مشتقاً؛ اقتضى ذلك نفي الحكم فيما عداه، ولو لم يكن كذلك؛ لكان تخصيصه من غير قصد، أو قصده من غير غرض، أو غرضه غير محمول على مقاصد الشرع»^(٤).

٤ - مقاصد الشرائع: «... فجرت الدنيا من الدين مجرى القوام والنظام من الذرائع إلى تحصيل مقاصد الشرائع»^(٥).

(١) البرهان، ج ١ ص ٢٠٦.

(٢) البرهان، ج ٢ ص ٥٩٦.

(٣) البرهان، ج ٢ ص ٦٢٤.

(٤) البرهان، ج ١ ص ٣٠٧.

(٥) الجويني، غياث الأمم في التياث الظلم، تحقيق، مصطفى حلي و فؤاد عبد المنعم أحمد، دار الدعوة

للطباعة والنشر والتوزيع، الإسكندرية، د. ط، ١٩٧٩ م. ص ١٤٧.

٥ - مقاصد الأحكام: «مقاصد الأحكام محصورة في كتاب الله وسنة نبيه، ولا تعدوهما»^(١).

٦ - المقاصد الكلية: «... ومن العبادات الرائقة الفائقة المرضية في الإعراب عن المقاصد الكلية في القضايا الشرعية»^(٢).

٧ - قصد الشارع: «إذا ثبت بلفظ ظاهر قصد الشارع في تعليل حكم بشيء، فهذا أقوى متمسك به في مسالك الظنون... فإن صحب الرسول ﷺ كانوا ﷺ يعلقون الأحكام بأمثال هذه المعاني»^(٣).

٨ - المصالح: «فلسنا ننكر تعلق مسائل الشرع بوجوه من المصالح، ولكنها مقصورة على الأصول المحصورة، وليست ثابتة على الاسترسال في جميع وجوه الاستصلاح ومسالك الاستصواب»^(٤). «وإذا وجدنا أصلاً استنبطنا منه معنى مناسباً للحكم فيكون فيه ألا يناقضه أصل من أصول الشريعة. ويكفي في الضبط فيه استناده إلى أصل متفق الحكم (ومرجوعنا) في ذلك وجداننا أصحاب رسول الله ﷺ مسترسلين في استنباط المصالح من أصول الشريعة من غير توقع وقوف عند بعضها»^(٥).

(١) الجويني، التلخيص في أصول الفقه، تحقيق عبد الله جولم النبالي، ويشير أحمد العمري، دار البشائر

الإسلامية، بيروت: د. ط، ١٤١٧/١٩٩٦م. ج ٣ ص ٢٠٨.

(٢) غياث الأمم، ص ١٤٧.

(٣) البرهان، ج ٢ ص ٥٣١.

(٤) غياث الأمم، ص ٢٦٩، ٢٧٠.

(٥) البرهان، ج ٢ ص ٧٨٣.

٩ - المصالح الشرعية: «والذي تحقق لنا من مسلكهم (الصحابة) النظر إلى المصالح والمراشد والاستحثاث على اعتبار محاسن الشريعة... كما نعلم إكبابهم على تطبيق الأحكام على المصالح الشرعية وهذه طريقة واقعة»^(١).

١٠ - المصالح الكلية: «وعندي أن الأشباه المغلبة على الظن وإن كانت لا تناسب الأحكام؛ فهي تناسب اقتضاء تشابه الفرع والأصل في الحكم؛ فهذا هو السر الأعظم في الباب؛ فكأن المعنى مناسب للحكم من غير فرض ذكر أصل؛ نظرا إلى المصالح الكلية»^(٢).

١١ - محاسن الشريعة: «فإن الغرض بالتجرد للجهاد؛ إعلاء كلمة الله وحياطة الملة، والمغانم ليست معمودة مقصودة؛ إذ لا يليق بمحاسن الشريعة أن نجعل بذل المهج، والتغريز بالأرواح إلى تحصيل المغانم ذريعة»^(٣). «ولا يليق بمحاسن الشريعة تكليف الرجال والنساء العري مع إمكان الستر»^(٤).

١٢ - مباحي الشرع: «أقسام الأحكام وتفاصيل الحلال والحرام في مباحي الشرع ومقاصده ومصادره وموارده»^(٥).

١٣ - المعاني المناسبة: «القسم الثاني من أقسام النظر الشرعي؛ استنباط المعاني الخييلة المناسبة من الأحكام الثابتة في مواقع النصوص والإجماع... فهذا

(١) البرهان، ج ٢ ص ٥١٨، ٥١٩.

(٢) البرهان، ج ٢ ص ٥٧٢.

(٣) غياث الأمم، ص ١٩٩.

(٤) غياث الأمم، ص ٢٩٧.

(٥) غياث الأمم، ص ٤٩.

القسم يسمى قياس العلة وهو على التحقيق بحر الفقه ومجموعه وفيه تنافس النظائر^(١).

١٤ - الأغراض: «ومثال هذا القسم العبادات البدنية المحضة فإنه لا يتعلق بها أغراض دفعية ولا نفعية»^(٢).

١٥ - اعتبار المآل: «أن الشريعة مبنية على الاستصلاح الناجز (الواقع في الحال) أو في العقبي (المتوقع في المآل)»^(٣).

١٦ - الاستصلاح: «جواز اتباع وجوه الاستصلاح والاستصواب قربت من موارد النص أو بعدت إذا لم يصد عنها أصل من الأصول الثلاثة الكتاب والسنة والإجماع»^(٤). و«باب الاستصلاح غايته تقليد وتفويض الأمر إلى مالك الأمر، وهو باب محاسن الشريعة وقد يغيب كلي الاستصلاح وجزؤه عن الناظر»^(٥).

١٧ - الحكيم: «فإن تقدير التعبد مع ما تمهد من الحكمة يناقض الحكمة المرعية في العصمة (المنع من القتل) فليفهم الفاهم مواقع التعبد»^(٦).

١٨ - الكليات: «فإن معتمدنا فيما نأتي ونذر ونقبل ونرد من طريق العلل الاتباع للإجماع وقد علمنا قطعاً جريان هذه العلل في الكليات وإن استثنى الشارع

(١) البرهان، ج ٢ ص ٥١٧.

(٢) البرهان، ج ٢ ص ٦٠٤.

(٣) البرهان، ج ٢ ص ٨٠٠.

(٤) البرهان، ج ٢ ص ٧٢٢.

(٥) البرهان، ج ٢ ص ٦٠٨.

(٦) البرهان، ج ٢ ص ٧٨٧.

منها ما استثنى فنكر هذه المعاني وقد تأيدت بالإجماع كمنكر أصل القياس والسر في ذلك أن مالا يعقل معناه في مستثنى الشارع»^(١).

١٩ - القاعدة الكلية: «فكل مصلحة محتصة بحكمها، وغاية القاييس ضم جزئي في المنصوص عليه إلى القاعدة الكلية»^(٢).

٢٠ - قصد التعليل، وتعليل الشارع: «ما يظهر قصد التعليل فيه وإن لم يكن نصاً؛ فلا يجوز إزالة ظاهر التعليل بقياس لا يستند إلى تعليل الشارع ظاهراً. فإننا لو فعلنا ذلك كما مقدمين ظن صاحب الرأي على ما ظهر فيه قصد الشارع وهذا محال»^(٣).

٢١ - الضرورة الحاقة، والحاجة العامة: «الضرب الثالث: ما لا يتعلق بضرورة حاقة ولا حاجة عامة»^(٤).

٢٢ - الحاجة العامة: «الحاجة العامة تنزل منزلة الضرورة الخاصة في حق آحاد الأشخاص»^(٥). وقد مثل لها بأصل البيع؛ فقال: «والقول في ذلك عندنا: أن أصل البيع مستنده الضرورة، أو الحاجة النازلة منزلة الضرورة»^(٦).

وهذه الجملة من النصوص كافية للدلالة على اشتغال إمام الحرمين بـ«فقه المقاصد والمصالح» وسبقه إلى التأسيس المعرفي لـ«نظرية المقاصد»، ووضع أهم

(١) البرهان، ج ٢ ص ٦٤٢.

(٢) البرهان، ج ٢ ص ٧٩٥.

(٣) البرهان، ج ٢ ص ٥٣٢.

(٤) البرهان، ج ٢ ص ٦٠٣.

(٥) البرهان، ج ٢ ص ٦٠٦.

(٦) البرهان، ج ٢ ص ٦٠٩.

مرتكزاتها من المصطلحات والقواعد المقاصدية بعدما نضجت لديه، وإن لم يصرح بذلك.

المسألة الثانية: التأكيد على مركزية التعليل في علم الأصول

لقد نبه إمام الحرمين إلى مركزية التعليل وأهميته في علم الأصول؛ فقال: «إن معظم الكلام في الأصول يتعلق بالألفاظ والمعاني»^(١). والمعاني عند أبي المعالي هي «العلل» التي تعهد بدراستها في كتاب القياس؛ كما قال بعدها مباشرة: «أما المعاني فستأتي في كتاب القياس»^(٢) أي؛ أن علم الأصول - في نظر الجويني - لا يقتصر في جل مباحثه على فهم دلالات الألفاظ فقط؛ بل يضم إليها النظر فيما وراءها من معانيها التي هي عللها ومقاصدها، وهي عنده ثاني أقسام النظر الشرعي التي تمثل «بحر الفقه» الذي تبارى فيه كبار العلماء، وقد خصها بأكثر القول في كتاب «البرهان»؛ فقال: «والقسم الثاني من أقسام النظر الشرعي: استنباط المعاني الخيلة المناسبة من الأحكام الثابتة في مواقع النصوص والإجماع. ثم إذا وضح ذلك على الشرائط التي سنشرحها، وثبتت تلك المعاني في غير مواقع النص، وسلمت عن المبطلات، فهذا القسم يسمى قياس العلة. وهو على التحقيق؛ بحر الفقه ومجموعه، وفيه تنافس النظائر. وأكثر القول في هذا الكتاب يتعلق ببيان صحیحه وفاسده، وذكر الاعتراضات الصحيحة والفاسدة عليه»^(٣).

(١) البرهان، ج ١ ص ١٣٠.

(٢) البرهان، ج ١ ص ١٣٠.

(٣) البرهان، ج ٢ ص ٥١٧.

وعليه؛ جاء تقسيم أبي المعالي لأحكام الشريعة إلى ما يعلل وما لا يعلل؛ كما في قوله: «الأحكام منقسمة؛ فمنها: ما يعلل. ومنها: ما يستحيل تعليقه»^(١). وهذا يعني أنه كلما وجد الأحكام خاضعة لمسالك التعليل أجراها فيها نفياً أو إثباتاً. ومتى وجدها غير سالكة أضرب عن تعليلها؛ كما قال: «فإن جرت مسالك التعليل في النفي والإثبات أجريناها، وإن انسدت حكمنا بنفي التعليل»^(٢).

والأحكام التي لا تقبل التعليل في نظره؛ لا سمعدي «العبادات البدنية المحضه»^(٣)؛ وعلته في ذلك أنها «لا تتعلق بها أغراض دفعية ولا نفعية»^(٤). أي ليست موضوعة في ظاهرها لدرء المفسد ولا لجلب المصالح ابتداءً، ولعل هذا ما يفسر لماذا رمى بالجهل من ذهب من الأحناف إلى القول بمعقولية التكبير، وجواز تعويضه بلفظ آخر، وأن لا غرض للشارع في تخصيص الصلاة به؛ إذ قال: «من قال لا غرض للشارع في تخصيص التكبير وفي الاستمرار عليه... ولا أثر لهذا الاختصاص، وإنما هو أمر وفاقي؛ فقد نادى على نفسه بالجهل بمقاصد الشريعة»^(٥).

وحتى يدل على أنه لا يبغي تعليل العبادات بإطلاق؛ بادر في ذات السياق إلى الاستدراك؛ فذكر ما بدا له فيها من تعليقات إجمالية، كالتمرن على طاعة المنعم، وما في تجديد الصلاة به من حفز على ترك المعاصي، ولم يستثن منها إلا ما يتعلق بمقدرات الركعات وما شابهها؛ إذ قال: «ولكن لا يبعد أن يقال: تواصل الوظائف

(١) التلخيص في أصول الفقه، ج ١ ص ٢٤٤.

(٢) البرهان، ج ٢ ص ٥٨٨.

(٣) البرهان، ج ٢ ص ٦٠٤.

(٤) البرهان، ج ٢ ص ٦٠٤.

(٥) البرهان، ج ٢ ص ٦٢٤.

يديم مرون العباد على حكم الانقياد، وتجديد العهد بذكر الله تعالى ينهى عن الفحشاء والمنكر. وهذا يقع على الجملة، ثم إذا انتهى الكلام في هذا القسم إلى تقديرات؛ كأعداد الركعات وما في معناها؛ لم يطمع القاييس في استنباط معنى يقتضي التقدير فيما لا ينقاس أصله»^(١).

المسألة الثالثة: الإبداع في تقسيم المقاصد

ومن أهم ما نال به الجويني قصب السبق في مجال الفقه المقاصدي: الإبداع في تقسيم المقاصد؛ وقد أفرد له بابا خاصا في «كتاب القياس» من «البرهان»؛ سماه «تقاسيم العلل والأصول»؛ أجمل فيه وفصل آراء العلماء فيما يعلل وما لا يعلل من الأحكام، وما ضربوه لذلك من أمثال. وقد اعتبر هذا الذي ذكره؛ أصول الشريعة^(٢). أي قواعدها ومقاصدها الكلية. وقد قسمها إلى خمسة أقسام.

أحدها: ما يعقل معناه؛ وهو أصل. ويثول المعنى المعقول منه إلى أمر ضروري لا بد منه^(٣). أي؛ ما يستند إلى الضرورة^(٤). وهذا ما سيعبر عنه لاحقا في مصنفات الفقه المقاصدي؛ بـ«الضروريات» أو «المقاصد الضرورية».

(١) البرهان، ج ٢ ص ٦٠٤.

(٢) البرهان، ج ٢ ص ٩٢٣.

(٣) وقد مثل لها بحفظ الأرواح من جانب الوجود بالبيع، ومن جانب العدم بالقصاص. وذلك باعتبار أن أصل البيع مستنده الضرورة أو الحاجة النازلة منزلة الضرورة. البرهان، ج ٢ ص ٦٠٢.

(٤) البرهان، ج ٢ ص ٦٠٤.

والضرب الثاني: ما يتعلق بالحاجة العامة، ولا ينتهي إلى حد الضرورة^(١). أي؛ ما يبني على الحاجة^(٢). وهو ما سيسمى في الكتابات المقاصدية بـ«الحاجيات» أو «المقاصد الحاجية».

والضرب الثالث: ما لا يتعلق بضرورة حاقة، ولا حاجة عامة، ولكنه يلوح فيه غرض في جلب مكربة أو في نفي نقيض لها^(٣). وهو ما لا ينتسب إلى ضرورة ولا إلى حاجة؛ وغايته الاستحاث على مكارم الأخلاق ووضع الاستصلاح^(٤). وهو ما سيرجم عنه فيما سيأتي من كتب المقاصد بـ«التحسينيات» أو «المقاصد التحسينية».

والضرب الرابع: ما لا يستند إلى حاجة وضرورة، وتحصيل المقصود فيه مندوب إليه تصريحاً ابتداءً^(٥). فهو في الأصل كالضرب الثالث^(٦).

والضرب الخامس: ما لا يلوح فيه للمستنبط معنى أصلاً، ولا مقتضى من ضرورة أو حاجة، أو استحاث على مكربة، وهذا ينذر تصويره جداً^(٧). ومتضمنه

(١) وقد مثل لها بحاجة الناس إلى السكن والإجارة. البرهان، ج ٢ ص ٦٠٢ - ٦٢٦.

(٢) البرهان، ج ٢ ص ٦٠٦.

(٣) وغايته الاستحاث على مكارم الأخلاق؛ كطهارة الحدث وإزالة الخبث. البرهان، ج ٢ ص ٦٠٢ - ٦٢٦.

(٤) البرهان، ج ٢ ص ٦١٠.

(٥) ومثاله: تمكين الراغب في العتق من التحرر متى أراد. البرهان، ج ٢ ص ٦٠٢ - ٦٢٦.

(٦) البرهان، ج ٢ ص ٦١٦.

(٧) وقد مثل له بما لا يعلل من العبادات البدنية المحضة، إذ لا يتعلق بها أغراض دفعية ولا نفعية. وإن كان فيها من الحكم والمقاصد ما لا يبعد أن يقال: توصل الوظائف يديم مروءة العباد على حكم الانقياد. وتجديد العهد بذكر الله تعالى؛ ينهى عن الفحشاء والمنكر، وهذا يقع على الجملة. وما سوى هذا فلا مطمع فيه ولا قياس عليه. البرهان، ج ٢ ص ٦٠٢ - ٦٢٢.

العبادات البدنية التي لا يلوح فيها معنى مخصوص لا من مآخذ الضرورات، ولا من مسالك الحاجات، ولا من مدارك المحاسن كالتنظيف في الطهارة^(١).

فهذا الضرب والذي قبله يندرجان فيما يسمى في الفقه المقاصدي بـ«التكميليات» أو «المقاصد التكميلية». للضروريات أو الحاجيات أو التحسينيات.

وبالجملة؛ فهذا محصل إبداعات إمام الحرمين في مجال التأسيس النظري للفقه المقاصدي، وبه يكون أول من أرسى قواعد المقاصد، وأصل أصول المصالح بدون منازع. ولا أدل على ذلك من شعوره بغبطة ما وضعه وأسس له وأصله من هذا الفقه، وقد رجا أن يأتي الزمان بمن يواصل النظر التجديدي فيما نص عليه؛ نقدا أو تقيما أو تكميلا؛ اعتقادا منه أن ما انتهى إليه لا يخلو من نقص؛ ككل عمل ينجز لأول مرة، وأن ما قد يهتدي إليه المتأخر من مراجعات وإضافات؛ - بحكم اطلاعه وإحاطته بآراء السابقين - فهو الأجدر بالاتباع، وليس في هذا ما يحط من قيمة عالم؛ كما قال: «إن السابق وإن كان له حق الوضع والتأسيس والتأصيل؛ فلمتأخر الناقد حق التتميم والتكميل، وكل موضوع على الافتتاح قد يتطرق إلى مبادئه بعض التثبيج^(٢)، ثم يتدرج المتأخر إلى التهذيب والتكميل؛ فيكون المتأخر أحق أن يتبع لجمعه المذاهب إلى ما حصل السابق تأصيله... وهذه الطريقة يقبلها كل منصف، وليس فيها تعرض لنقض مرتبة إمام»^(٣).

(١) البرهان، ج ٢ ص ٦٢٢.

(٢) قال ابن منظور: «تَبَّجَ الكَلَامَ وَتَبَّجًا، لم يبينه. وقيل: لم يأت به على وجهه. والتَّبَّجُ: اضطرابُ الكلام وتَفَنُّنُهُ. والتَّبَّجُ: تَعْمِيَةُ الخَطِّ وَتَرْكُ بَيَانِهِ. والتَّبَّيْجُ: التَّخْلِيطُ»، لسان العرب، ج ٢ ص ٢١٩.

(٣) البرهان، ج ٢ ص ٧٤٤.

الفرع الثاني: الإمام الغزالي؛ رائد الفقه المقاصدي

لقد أكل هذا الإمام مشروع أستاذه الجويني في مجال الفقه المقاصدي؛ فهذه ونقحه وأضاف إليه ما فتح الله له فيه؛ ف«فصار - هو أيضا - صاحب فضل وسبق، وصاحب المكانة المرموقة في مسيرة علم أصول الفقه، وفي العناية بمقاصد الشريعة على وجه الخصوص»^(١). وفيما يلي جملة بأهم المسائل المقاصدية التي أبدع في التأسيس لها بما لم يسبق إليه^(٢).

المسألة الأولى: بيان قيمة التعليل وفوائده

لقد قسم الغزالي الأحكام إلى ثلاثة أقسام: «قسم لا يعلل أصلا، وقسم يعلم كونه معللا... وقسم يتردد فيه»^(٣). إلا أنه اشترط في التعليل أن لا يعود على الحكم بالتغيير؛ فقال: «من شروط تعليل الحكم أن لا يتضمن تغييرا لحكم المنصوص عليه»^(٤). بمعنى؛ إذا كان التعليل يقوي الحكم المستنبط، ويجلي مقاصده، ويظهر محاسنه؛ فذلك هو المراد. ومتى كر على الحكم بنقيض قصده؛ فلا اعتبار له. وهو ما

= قال محمد الزحيلي: «كتب إمام الحرمين الجويني في أصول الفقه، وخاصة البرهان، هي أول كتب أهل السنة في أصول الفقه على طريقة المتكلمين بعد كتاب «الرسالة». ويكون «البرهان» أول كتاب يتلوها في تاريخ علم الأصول». الإمام الجويني، دار القلم، دمشق ط ٢، ١٤١٢/١٩٩٢ م. ص ١٦٦.

(١) نظرية المقاصد عند الإمام الشاطبي، ص ٣٧.

(٢) للتوسع في نظرية المقاصد عند الإمام الغزالي، يمكن مراجعة: محمد عبده، الفكر المقاصدي عند الإمام الغزالي، دار الكتب العلمية، بيروت: ط ١، ٢٠٠٩ م.

(٣) المستصفي، ج ١ ص ٢٩٨.

(٤) شفاء الغليل، ص ٤١.

أجمله بقوله: «التعليل تقرير لا تغيير»^(١). ولذلك لم يكن يُجري القياس إلا على ما كان حكمه معللاً؛ كما قال: «ونحن لا نقيس، ما لم يقدّم لنا دليل على كون الحكم معللاً... وإنما نقيس في المعاملات وغرامات الجنايات، وما علم بقرائن كثيرة بناؤها على معان معقولة ومصالح دنيوية»^(٢).

والتعليل في نظر أبي حامد ليس من نافل القول، ولا من عبث العمل؛ وإنما له قيمة كبرى وفوائد جمّة؛ منها: «معرفة باعث الشرع ومصصلحة الحكم؛ استمالة للقلوب إلى الطمأنينة والقبول بالطبع والمسارة إلى التصديق. فإن النفوس إلى قبول الأحكام المعقولة الجارية على ذوق المصالح أميل منها إلى قهر التحكم، ومرارة التعبد، ومثل هذا الغرض استحباب الوعظ، وذكر محاسن الشريعة، ولطائف معانيها، وكون المصلحة مطابقة للنص، وعلى قدر حدقه يزيد حسناً وتأكيدها»^(٣). ولهذا؛ فإن حمل جميع الأحكام على التعليل هو مما تدعو إليه العقول بدلاً من الإقرار بالتحكم وإعلان العجز عن التعليل ولو بأضعف وجوهه؛ كما قال: «فإحالة الحكم عليه (التعليل المصلحي) أغلب على الظن من اعتقاد التحكم الجامد الذي لا معنى له ولا سبب، وكأن العقول مشيرة إلى إحالة كل حكم على معنى، والاعتراف بالتحكم ضرورة العجز؛ فإذا فقد وجه سوى الوجوه الخفية الضعيفة؛ وجب التعليل بها»^(٤).

وهذا المنهج في التعليل؛ هو ما كان عليه الصحابة في تعاملهم مع أحكام الشريعة؛ وعنهم أخذها الذين جاءوا من بعدهم، وبه رد أبو حامد على نفاة القياس؛

(١) المستصفي، ج ١ ص ٣٣١.

(٢) المستصفي، ج ١ ص ٢٩٨.

(٣) المستصفي، ج ١ ص ٣٩٩.

(٤) شفاء الغليل، ص ٩٩.

إذ قال: «علم من الصحابة رضي الله عنهم اتباع العلل، واطراح تنزىل الشرع على التحكم على التحكم ممكن»^(١). أى أن القول بتحكىة الأحكام؛ هو مما أغلق الشرع أبوابه؛ وهو اختيار أبى حامد، وقد لخصه بقوله: «المختار: أن باب التحكم مسدود فى الشرع»^(٢).

المسألة الثانية: تعريف المصلحة فى أصل الوضع، واصطلاح الشرع

لا أعلم للمصلحة تعريفًا قبل إلماحة الغزالى إليه فى «شفاء الغليل»؛ بقوله: «المصلحة ترجع إلى جلب منفعة أو دفع مضرة»^(٣). إلا أن هذا التعريف لم يرقه؛ فسارع إلى مراجعته فى «المستصنى» لفائدة ما استقر عليه مفهوم المصلحة عنده؛ إذ أصبحت تعنى: ما يحقق مقاصد الشرع؛ لا ما يلبى مقاصد الخلق دون قيد ولا شرط؛ لأن مقاصد الخلق منها ما يوافق مقاصد الشرع، ومنها ما يناقضها، والمقصود هو ما يوافقها لا ما يناقضها؛ وهو ما جعله يميز فى المصلحة بين تعريفها فى أصل الوضع، وتعريفها فى اصطلاح الشرع؛ فقال: «أما المصلحة؛ فهى عبارة فى الأصل عن جلب منفعة أو دفع مضرة، ولسنا نعنى به ذلك؛ فإن جلب المنفعة ودفع المضرة مقاصد الخلق، وصلاح الخلق فى تحصيل مقاصدهم، لكنا نعنى بالمصلحة: المحافظة على مقصود الشرع»^(٤). وبهذا التمييز يكون الغزالى - فى حدود علمى - أول من عرف المصلحة، ودقق فى التفريق بين معناها فى أصل الوضع، ومعناها فى اصطلاح الشرع.

(١) المستصنى، ج ١ ص ٣١٣.

(٢) المستصنى، ج ١ ص ٤٤٢.

(٣) شفاء الغليل، ص ٧٩.

(٤) المستصنى، ج ١ ص ١٧٤.

المسألة الثالثة: تقسيم المصلحة باعتبارات متعددة

وحتى تتضح حقيقة المصلحة ولا يبقى فيها أي التباس؛ بادر أبو حامد إلى تشريحها بشكل لم يسبق إليه؛ فقسمها باعتبار مقصودها، وباعتبار شهادة الشرع لها، وباعتبار قوتها الذاتية، وباعتبار الحاجة إليها. وفيما يلي رصد هذه التقسيمات؛ أولاً بأول.

١ - تقسيم المصلحة باعتبار مقصودها: وهو ما نص عليه بقوله: «أما المقصود؛ - وهو ما يرجع إلى جلب منفعة أو دفع مضرة - فينقسم إلى ديني، وإلى دنيوي، وقد مثل للقسم الدنيوي بما يحفظ النفس والعقل والبضع والمال^(١). وأشار إلى القسم الديني بقوله: «وقد نبه (الشرع) على مصالح الدين في قوله في الصلاة: ﴿إِنَّ الصَّلَاةَ تَهَيَّأَتْ عَنِ الْفَحْشَاءِ وَالْمُنْكَرِ﴾ [العنكبوت: ٤٥]. وما يكف عن الفحشاء؛ فهو جامع لمصالح الدين، وقد تقترن به مصلحة الدنيا أيضاً»^(٢).

وتفريق الغزالي بين مقاصد الدين والدنيا لا يعني الفصل بينهما؛ وإنما هو مجرد تفريق منهجي اقتضاه المقام لا غير، يدل على ذلك تأكيده في غير ما موضع على أن علاقة الدين بالدنيا علاقة عضوية لا انفصام لها؛ كما في قوله: «عرفنا من أدلة الشرع أن الله تعالى ببعثه الرسل وتمهيد بساط الشرع؛ أراد صلاح أمر الخلق في دينهم ودنياهم»^(٣) وقوله: «فإننا لا نشك في أن مصلحة الدين والدنيا مراد الشرع، وهو معلوم بالضرورة وليس بمظنون، ولا شك في أن رد كافة الناس إلى قدر

(١) شفاء الغليل، ص ٧٩.

(٢) شفاء الغليل، ص ٨٠.

(٣) شفاء الغليل، ٩٩.

الضرورة أو الحاجة أو الحشيش والصيد مخرب للدينا أولاً، وللدين بواسطة الدينا ثانياً. فما لا يشك فيه لا يحتاج إلى أصل يشهد له..»^(١). وقوله أيضاً: «مقاصد الخلق مجموعة في الدين والدينا، ولا نظام للدين إلا بنظام الدينا؛ فإن الدينا مزرعة الآخرة، وهي الآلة الموصلة إلى الله عز وجل لمن اتخذها آلة»^(٢). فكل هذه النصوص واضحة الدلالة على اقتران مقاصد الدين والدينا، بحيث لا يمكن أن يتصور فصل ما بينهما. ولا قيام لأي منهما إلا بما يحفظه من جانب الوجود؛ بتوفير منافعه. ومن جانب العدم؛ بدرء مضاره؛ كما قال أبو حامد: «وكل واحد ينقسم إلى تحصيل وإبقاء، وقد يعبر عن التحصيل بجلب المنفعة، وقد يعبر عن الإبقاء بدفع المضرة»^(٣).

٢ - تقسيم المصلحة باعتبار شهادة الشرع لها؛ وهي على ثلاثة أنواع:

أ - ما شهد الشرع لاعتباره من المصالح. وهو ما لا نزاع في حجيته؛ «ويرجع حاصله إلى القياس، وهو اقتباس الحكم من معقول النص والإجماع»^(٤). وقد مثل له بقياس كل ما أسكر من المشروبات أو المأكولات على الخمر في حرمتها لحفظ العقل الذي هو مناط التكليف؛ فتحریم الشرع الخمر دليل على ملاحظة هذه المصلحة^(٥).

ب - ما شهد الشرع لبطلانه من المصالح. وهو ما لا خلاف في بطلانه؛ لأن ما شهد الشرع ببطلانه؛ فهو باطل. وقد مثل له بفتوى الإمام يحيى بن يحيى

(١) الغزالي، إحياء علوم الدين، دار المعرفة، بيروت: د. ط، ولا ت. ج ٢ ص ١٠٩.

(٢) إحياء علوم الدين، ج ١ ص ٢٧.

(٣) شفاء الغليل، ص ٧٩.

(٤) المستصفي، ج ١ ص ١٧٣.

(٥) المستصفي، ج ١ ص ١٧٣، ١٧٤.

الليثي سلطان زمانه عبد الرحمن بن الحكم بالصيام بدل العتق؛ كفارة عن جماعه في رمضان؛ بحجة أن الصوم أصلح له وأزجر عن معاودة انتهاك حرمة الصيام، وهو ما لا يتحقق بعتق رقبة في نظر الإمام المفتي يومئذ؛ لوفرة ما كان عند السلطان من المماليك، وقدرته على تحرير رقابها متى شاء^(١).

ت - ما لم يشهد الشرع لبطلانه ولا لاعتباره من المصالح؛ وهو ما يصطلح عليه بـ«المصالح المرسله». وهذا في محل النظر^(٢). وليس هذا مقام تفصيل المقال فيه. وقد انتهى منه إلى الإقرار بمراعاة المصالح المرسله فيما قد ينزل بالأمة من ضرورات. بحيث يمكن الحكم بمجردة وإن لم يشهد له أصل معين؛ وهو ما كان من المصالح الضرورية الكلية القطعية التي علم بالضرورة كونها مقصود الشرع لا بدليل واحد وأصل معين؛ بل بأدلة خارجة عن الحصر، وقد مثل لها بمسألة التترس^(٣)، وهي مما بناه على قاعدة «أن الشرع يؤثر الكلي على الجزئي؛ فإن حفظ أهل الإسلام عن اصطلام الكفار؛ أهم في مقصود الشرع من حفظ دم مسلم واحد؛ فهذا مقطوع به من مقصود الشرع والمقطوع به لا يحتاج إلى شهادة أصل^(٤)». وهو ما تشهد له وتؤيده قاعدة الموازنة والترجيح بين المفاسد عند التعارض؛ كما قال: «إذا

(١) المستصفي، ج ١ ص ١٧٣، ١٧٤، شفاء الغليل، ص ١٠٥ - ١٠٦.

(٢) المستصفي، ج ١ ص ١٧٤.

(٣) المستصفي، ج ١ ص ١٧٥، ١٧٦.

(٤) المستصفي، ج ١ ص ١٧٥، ١٧٧.

تعارض شران أو ضرران؛ قصد الشرع دفع أشد الضررين وأعظم الشرين»^(١). وهذا هو جوهر قاعدة مراعاة المصالح بصفة عامة^(٢).

١ - تقسيم المصلحة باعتبار قوتها الذاتية؛ وهذا التقسيم على ثلاث مراتب؛

وهي:

أ - ما كان من المصالح في رتبة الضرورات. وقد حصرها أبو حامد في خمسة مقاصد؛ واعتبر كل ما يحافظ عليها مصلحة، وكل ما يخل بها مضرة، ودرؤها منفعة؛ فقال: «مقصود الشرع من الخلق خمسة؛ وهو أن يحفظ عليهم دينهم، ونفسهم، وعقلهم، ونسلهم، ومالهم، فكل ما يتضمن حفظ هذه الأصول الخمسة؛ فهو مصلحة. وكل ما يفوت هذه الأصول؛ فهو مفسدة، ودفعها مصلحة»^(٣).

وهذه المصالح الخمسة، قد أجمعت عليها كل الملل والشرائع، ولم تأت شريعة من الشرائع بخلاف ذلك؛ كما قال: «وتحريم تفويت هذه الأصول الخمسة والزجر عنها يستحيل أن لا تشتمل عليه ملة من الملل، وشريعة من الشرائع التي أريد بها إصلاح الخلق»^(٤). ولذلك فهي أرقى مراتب المصالح، كما قال: «وهذه الأصول الخمسة حفظها واقع في رتبة الضرورات؛ فهي أقوى المراتب في المصالح»^(٥).

(١) المستصفي، ج ١ ص ١٧٧.

(٢) لأخذ فكرة واضحة عن المصلحة المرسله عند الغزالي؛ يمكن مراجعة: الفكر المقاصدي عند الإمام الغزالي،

ص ١٨٩ - ٢١١.

(٣) المستصفي، ج ١ ص ١٧٤.

(٤) المستصفي، ج ١ ص ١٧٤.

(٥) المستصفي، ج ١ ص ١٧٤.

ب - ما كان من المصالح في رتبة الحاجات. وهذه الرتبة لم يفصل الغزالي فيها واكتفى بالتمثيل لها بتزويج الولي صغار أولاده ذكورا وإناثا، لحاجتهم إلى الزواج في اقتناء المصالح وجمع الأكفاء؛ تحسبا لفوات الفرصة، واستغناما للصلاح المنتظر في المآل^(١).

ت - ما تعلق من المصالح بالتحسينات والتزيينات. وهذه الرتبة لم يتوسع فيها أيضا، وقد حصرها في ما لا يرجع إلى ضرورة ولا إلى حاجة، ولكن يقع موقع التحسين والتزيين والتيسير للمزايا والمزائد ورعاية أحسن المناهج في العادات والمعاملات^(٢).

والمهم في هذا كله؛ ما قام به هذا الإمام من تنقيح وتدقيق في مراتب المقاصد، بحيث أصبح عمله هذا عمدة عند كل من جاء بعده إلى اليوم.

١ - تقسيم المصلحة باعتبار الحاجة إليها. وهو ما عبر عنه أبو حامد بقوله: «فمنها ما يتعلق بمصلحة عامة في حق الخلق كافة، ومنها ما يتعلق بمصلحة الأغلب. ومنها ما يتعلق بمصلحة شخص معين»^(٣). وهو ما يفيد بأن المصالح الإنسانية؛ لا تخرج عن ثلاثة أصناف؛ وهي:

أ - المصالح العامة: وهي ما تتوقف عليه مصالح جميع الناس أو أغلبهم من الخدمات الكلية التي فيها مصلحة كلية؛ كالزراعة والتجارة والصناعة والتعليم

(١) المستصفى، ج ١ ص ١٧٤.

(٢) المستصفى، ج ١ ص ١٧٤، ١٧٥.

(٣) شفاء الغليل، ص ١٠١، ١٠٢.

والطب والحكم والقضاء والأمن، وما شابه ذلك من المصالح الأساسية التي متى فقدت عاد فقدانها بالضرر العام على الناس جميعا.

ب - المصالح الأغلبية: وهي التي تكون مصالح معظم الناس متوقفة عليها أكثر من آحادهم، ومثاله: منع صاحب السلع من احتكارها؛ لمصلحة المحتاجين إليها. وإلزام صاحب الأرض بترك الطريق لفائدة المرور، أو نزع الملكية الخاصة لفائدة المصلحة العامة؛ كبناء المدارس والمستشفيات، وشق الطرقات وبناء السدود، وغيرها من المرافق العمومية. ومنح السقاء لمن احتاجوا إليه؛ إذا لم يمكنهم جلب الماء إلى مزارعهم إلا عبر أراضي الغير. والحجر على السفهاء ومنعهم من التصرف في الأموال؛ لمصلحة الأسرة أو المجتمع إلى أن يرشدوا. وإرغام صاحب الطعام أو الماء أو اللباس على تقديمه لمصلحة المحتاجين إليه متى زاد على حاجته. عملا بقاعدة: إذا احتاج الناس فلا مال لأحد.

ت - المصالح الخاصة: وهي المصالح الفردية التي تتعلق بكل شخص بعينه، وقد اعتنى الشارع بها عناية خاصة؛ فضمن لجميع الأفراد ما يكفل مصالحهم الشخصية من الضروريات والحاجيات والتحسينيات طبعاً وشرعاً. سواء تعلق الأمر بمعتقداتهم الدينية أو بجرمة نفوسهم أو عقولهم أو نسلهم أو أموالهم أو غير ذلك مما هو من مستلزمات مصالحهم الخاصة المعلومة بالاستقراء التام لموارد الشريعة وبدهيات العقول ومجاري العادات.

وبهذا يظهر ما تميز به الإمام الغزالي من قدرة على التفريق بين «الاستصلاح المجرد» الذي ليس عليه من الشواهد إلا استحسان العقل المجرد عن الدليل الشرعي. و«الاستصلاح المؤيد» بقواطع الشرع. ولذلك ما فتى يؤكد على «أن المصلحة إذا خالفت النص لم تتبع» وهو ما يقطع بضرورة رد كل ما يقال عنه

مصلحة إلى مقاصد الشرع؛ فإن وافقتها فهي منها، وإن خالفتها فليست منها وإن أدخلت فيها بموهوم التأويل؛ كما جاء في رده على من أراد أن يجعل من الاستصلاح المجرد دليلا خامسا إلى جوار الكتاب والسنة والإجماع والقياس^(١).

وعليه؛ فإن ما جاء به الغزالي من اجتهادات في «فقه المقاصد والمصالح»؛ لم يكن مجرد ضمنية تكميلية لما بدأه الجويني؛ وإنما هي إضافات نوعية لم يسبق إليها، وخاصة فيما يتعلق بتعريف المصلحة وتقسيماتها المتعددة. والجميل في صنيعه كله؛ أنه بسط فقه المقاصد وقربه من الأفهام بحيث أصبح أيسر على الناظر فيه مما كانا عليه عند إمام الحرمين شكلا ومضمونا.

وبهذا ننهي إلى أن مجمل القواعد التأسيسية، والأصول الكلية، لـ«فقه المقاصد والمصالح»؛ كانت من وضع وتأصيل الجويني والغزالي بشكل علمي. وأغلب من جاء بعدهما؛ بقي يدور في فلكهما، ولم يخرج عما قعداه في الغالب الأعم؛ كما هو المستفاد من كلام ابن خلدون في سياق حديثه عن علم الأصول؛ إذ قال: «وكان من أحسن ما كتب فيه المتكلمون، كتاب البرهان لإمام الحرمين، والمستصفي للغزالي، وهما من الأشعرية. وكتاب العهد^(٢) لعبد الجبار، وشرحه المعتمد لأبي الحسين البصري^(٣)،

(١) المستصفي، ج ١ ص ١٧٩.

(٢) ورد هذا الكتاب في نسخة «المقدمة» التي حققها عبد السلام الشدادي باسم «العمد». ابن خلدون، المقدمة، تحقيق وتقديم عبد السلام الشدادي، خزانة بن خلدون، بيت الفنون والعلوم والآداب، منشورات، المركز الوطني للبحث العلمي والتقني، الدار البيضاء: المغرب، ط ١، ٢٠٠٥م، ج ٣ ص ١٨.

وهذا الاسم هو الصحيح الثابت عن أبي الحسين البصري كما في النص الوارد في الإحالة الموالية. (٣) ما ذكره ابن خلدون ليس صحيحا؛ لأن كتاب «المعتمد» ليس شرحا لكتاب «العمد». أو «العهد». وإنما هو كتاب آخر مستقل برأسه؛ وذلك بدليل ما نص عليه أبو الحسين البصري في مقدمة كتابه «المعتمد»؛ إذ قال: «ثم الذي دعاني إلى تأليف هذا الكتاب في أصول الفقه بعد شرحي كتاب العمد واستقصاء»

وهما من المعتزلة. وكانت الأربعة، قواعد هذا الفن وأركانه. ثم نلخص هذه الكتب الأربعة فخلان من المتكلمين المتأخرين، وهما: الإمام نخر الدين بن الخطيب (الرازي) في كتاب المحصول، وسيف الدين الآمدي في كتاب الإحكام... فأما كتاب المحصول، فاختصره تلميذ^(١) الإمام؛ مثل سراج الدين الأرموي في كتاب التحصيل، وتاج الدين الأرموي في كتاب الحاصل. واقتطف شهاب الدين القراني منهما مقدمات وقواعد في كتاب صغير سماه التقيحات. وكذلك فعل البيضاوي في كتاب المنهاج. وعني المبتدئون بهذين الكتابين، وشرحهما كثير من الناس.

وأما كتاب الإحكام للآمدي... فلخصه أبو عمرو بن الحاجب في كتابه المعروف بالمختصر الكبير. ثم اختصره في كتاب آخر^(٢) تداوله طلبة العلم، وعني أهل

= القول فيه؛ أي سلكت في الشرح مسلك الكتاب في ترتيب أبوابه، وتكرار كثير من مسائله، وشرح أبواب لا تليق بأصول الفقه من دقيق الكلام... فطال الكتاب بذلك وبذكر ألفاظ «العهد» على وجهها، وتأويل كثير منها؛ فأجبت أن أولف كتابا مرتبة أبوابه غير مكررة، وأعدل فيه عن ذكر ما لا يليق بأصول الفقه من دقيق الكلام... فخذاني إلى تأليف هذا الكتاب ما ذكرته، وأن يقدم هذا الكتاب أيضا زيادات لا توجد في «الشرح». المعتمد في أصول الفقه، ج ١ ص ٣، ٤.

غير أن الملاحظ في نص أبي الحسين؛ أنه ذكر كتاب «العهد» بدل كتاب «العهد» الذي ورد في مقدمة ابن خلدون، بتحقيق علي عبد الواحد وافي. بينما هو في تحقيق عبد السلام الشدادى باسم «العهد». ابن خلدون، المقدمة، تحقيق وتقديم عبد السلام الشدادى، خزنة ابن خلدون، بيت الفنون والعلوم والآداب، منشورات، المركز الوطنى للبحث العلمى والتقىنى، الدار البيضاء: المغرب، ط ١، ٢٠٠٥م، ج ٣ ص ١٨.

ولعل اسم «العهد» هو الصحيح؛ كما هو الظاهر من نص أبي الحسين البصرى المذكور قبل، إلا أن الأمر يحتاج إلى مزيد من التحقيق العلمى.

(١) قال عبد الواحد وافي: «يطلق التليذ على المفرد والجمع، والمراد هنا الجمع». مقدمة ابن خلدون، ج ٣ ص ٩٢٦، ٩٦٣.

(٢) هو «كتاب المختصر الصغير»، تحقيق، مقدمة ابن خلدون، ج ٣ ص ١٣٠٩.

المشرق والمغرب به وبمطالعتة وشرحه. وحصلت زبدة طريقة المتكلمين في هذا الفن في هذه المختصرات»^(١).

وهذا النص الخلدوني يستدعي شيئا من التأمل؛ فهو يفيد أن العقل الأصولي قد أصيب بما يشبه العقم العليبي؛ فلم يستطع تجاوز ما أنتجه المؤسسون الأوائل من الأصوليين!

والحقيقة بخلاف هذه الدعوى الخلدونية؛ لأن ما عرفه العقل الإسلامي من إبداع في الاجتهاد الأصولي؛ استمر إلى ما قبل وفاة ابن خلدون بثمانية عشرة سنة على الأقل. فقد كانت وفاته سنة ٨٠٨هـ. بينما كانت وفاة الشاطبي سنة ٧٩٠هـ.

فكيف أسقط هذا «المؤرخ المحقق» من ديوانه أعمالا أصولية ومقاصدية تجديدية لمشاهير أعلام الفقه المقاصدي؛ كالعز بن عبد السلام، والقرافي، وابن تيمية، وابن القيم، والشاطبي، ولم يعرج عليها بالمرّة!؟

قد يقال: لعله لم يحيط بها خُبْرًا من قريب ولا من بعيد، وكل هذا محتمل ووارد، إلا أنه من المستبعد في مجاري الاجتماع البشري أن يجوب عالم مؤرخ متمرس ومختص دار الإسلام طولا وعرضا، ويعيش بها شرقا وغربا!. فيذكر العز بن عبد السلام وابن تيمية^(٢) ويعاصر الشاطبي ويتعرف عليه وينتقده كما سبق،

(١) مقدمة ابن خلدون، ج ٣ ص ٩٦٣.

(٢) لقد ذكر ابن خلدون من هؤلاء الأعلام؛ العز بن عبد السلام وابن تيمية؛ فقال: «وخرج من دمشق عز الدين بن عبد السلام الشافعي ولحق بمصر فولاه الصالح خطة القضاء بها». كتاب العبر وديوان المبتدأ والخبر في أيام العرب والعجم والبربر ومن عاصرهم من ذوي السلطان الأكبر، دار احياء التراث العربي بيروت؛ لبنان، د.ط، ولا ت. ج ٥ ص ٣٥٧، وقال: «وركب ابن تيمية إلى شيخ الشيوخ نظام الدين محمود الشيباني». كتاب العبر، ج ٥ ص ٤١٤.

ثم لا يشير إلى شيء من أعمال هؤلاء الأساطين في علم هو من أشهر ما أرخ له من العلوم إلى عهده!.

وعليه؛ إذا صح تقويم ابن خلدون لمسيرة العقل الأصولي؛ فإنما هو في حدود ما قبل القرنين السابع والثامن الهجريين؛ لأن مجموع ما أنتجه أقطاب هذين القرنين قد تجاوز ما أنتجه الأئمة السابقون وخاصة في مجال الفقه المقاصدي. والغريب كيف أغفل ابن خلدون إبداعات أعلام هذه الفترة، واهتم بذكر من دونهم! وهذا مما ينافي الإنصاف، ولم أقف له على تفسير معقول!. وفيما يلي برهان ما برع فيه ثلة من أولئك العباقرة من تأصيل وتنزيل في مجال الفقه المقاصدي.

الفصل الثاني

كيف تطور فقه المقاصد والمصالح؟

المبحث الأول: طور التنظير العملي

وهو ما يعني: «النظر في الفقه المقاصدي مع استحضار مقتضيات الواقع العملي»، وقد تزامن هذا الطور مع ما آلت إليه أحوال الأمة من تراجع حضاري، وانقسامات سياسية، وحروب طائفية بين أمراء المماليك، وملوك الطوائف، وما تعرضت له أرض الإسلام شرقا وغربا من هجمات تترية هناك، واحتلال صليبي هنا.

وفي خضم هذه الأحداث؛ جادت الأقدار الإلهية بثلة من أئمة الفقه المقاصدي؛ فعاشوا كل تلك التحولات، وتفاعلوا معها، وتأثروا بها وأثروا فيها؛ فكانوا أقدر على فقهها، وتقديم الإجابات المناسبة لتوازنها؛ بما حصلوه من علم، وما اجتهدوا في تمثله من عمل. وفي طليعتهم العز بن عبد السلام؛ فقد سطر في كتابه: «قواعد الأحكام» و«الفوائد في اختصار المقاصد» ما يدل على فقهه بواقعه، وتفاعله مع أحداث زمانه، وتصديه للإجابة عن تساؤلات عصره بما يوافق مقاصد الشارع ويحفظ مصالح الأمة. وهذا الحس العلي المقاصدي الواقعي لا تخطئه عين الناظر فيما دونه من فصول وقواعد في مصنفه المشار إليهما قبل ك«فصل: في تنفيذ تصرفات البغاة وأئمة الجور لما وافق الحق لضرورة عامة»^(١) و«فصل: في بيان تخفيفات الشرع» بالإسقاط أو التنقيص أو الإبدال أو بالتقديم أو التأخير أو

(١) قواعد الأحكام، ج ١ ص ١١١.

الترخيص^(١). و«فصل: في أمثلة ما خولفت فيه قواعد العبادات والمعاملات والولايات رحمة للعباد ونظرا لجلب مصالحهم ودرء مفسدهم»^(٢) وما هذه الفصول الثلاثة إلا أمثلة للتوضيح. وإلا ف«قواعد الأحكام» من أوله إلى آخره مشغول ب«إصلاح الأنام» معرفيا وسلوكيا واجتماعيا، وفق ما تقتضيه قواعد «فقه المقاصد والمصالح». من جلب لمصالح الدارين أو دفع لمفاسدهما بقدر الإمكان.

وقل مثل ذلك عما دونه تليذه القراني في كتاب «الفروق» و«الإحكام في تمييز الفتاوى عن الأحكام وتصرفات القاضي والإمام»؛ فقد كان - رحمه الله - ملتفتا باستمرار إلى تغير الأعراف والعادات الاجتماعية ومدى تأثيرها على استنباط الأحكام الشرعية، وتنزيلها على أفعال المكلفين بحسب ما تقتضيه الظروف والأحوال الخاصة أو العامة أو كلاهما. وإلا فإن من لم تكن عينه على أحوال المجتمعات وما يعتمل فيها من تغيرات؛ ولم يستصحبها وهو ينظر فيما يناسبها من تنزلات الأحكام؛ فإنه يفسد أكثر مما يصلح؛ كما قال الإمام القراني: «وعلى هذا أبدا تجيء الفتاوى في طول الأيام؛ فهما تجدد من العرف اعتبره، ومهما سقط أسقطه، ولا تجدد على المسطور في الكتب طول عمرك؛ بل إذا جاءك رجل من غير إقليمك يستفتيك؛ لا تخبره على عرف بلدك، واسأله عن عرف بلده، وأجره عليه، وأفته به، دون عرف بلدك، والمقرر في كتبك؛ فهذا هو الحق الواضح. والجمود على المنقولات أبدا؛ ضلال في الدين، وجهل بمقاصد علماء المسلمين، والسلف الماضين»^(٣).

(١) قواعد الأحكام، ج ٢ ص ١٢.

(٢) القوائد في اختصار المقاصد، ص ١٠٦ - ١١٢.

(٣) الفروق، ج ١ ص ٣٢٣.

وجاء عنه في سياق آخر من كتاب «الإحكام» ما نصه: «إن إجراء الأحكام التي مدركها العوائد مع تغيير تلك العوائد؛ خلاف الإجماع وجهالة في الدين؛ بل كل ما هو في الشريعة يتبع العوائد، يتغير الحكم فيه عند تغيير العادة إلى ما تقتضيه العادة المتجددة، وليس هذا تجديداً للاجتهاد من المقلدين حتى يشترط فيه أهلية الاجتهاد؛ بل هذه قاعدة اجتهاد فيها العلماء وأجمعوا عليها، فنحن نتبعهم فيها من غير استثناء اجتهاد»^(١).

ولما كان هذا النوع من الفقه بهذه القيمة العلمية العملية في نظر الشارع وواقع الحياة؛ تعقبه الإمام ابن القيم بقوله: «وهذا محض الفقه. ومن أفتى الناس بمجرد المنقول في الكتب؛ على اختلاف عرفهم وعوائدهم وأزمنتهم وأحوالهم وقرائن أحوالهم؛ فقد ضل وأضل، وكانت جنايته على الدين أعظم من جناية من طبب الناس كلهم على اختلاف بلادهم وعوائدهم وأزمنتهم وطبائعهم بما في كتاب من كتب الطب على أبدانهم؛ بل هذا الطيب الجاهل، وهذا المفتي الجاهل؛ أضر ما على أديان الناس وأبدانهم»^(٢).

وهذا السر الإلهي في تغيير الأحكام بتغيير الأزمان والظروف والمصالح؛ لم يفقهه كثير من جهلة أهل الكتاب بالله تعالى. «ولو عرفوه - سبحانه - لما حجروا عليه بعقولهم الفاسدة؛ أن يأمر بالشيء في وقت لمصلحة؛ ثم يزيل الأمر به في وقت آخر؛ لحصول المصلحة، ويبدله بما هو خير منه. وينهى عنه، ثم يبيحه في وقت آخر؛ لاختلاف الأوقات والأحوال في المصالح والمفاسد؛ كما هو مشاهد في أحكامه

(١) القرآني، الإحكام في تمييز الفتاوى عن الأحكام وتصرفات القاضي والإمام، تحقيق، عبد الفتاح أبو غدة، دار البشائر الإسلامية، ط ٢، ١٤١٦هـ/١٩٩٥م. ص ٢٣١، ٢٣٢.

(٢) إعلام الموقعين، ج ٣ ص ٧٨.

القدرية الكونية؛ التي لا يتم نظام العالم، ولا مصلحته؛ إلا بتبديلها واختلافها؛ بحسب الأحوال والأوقات والأماكن؛ فلو اعتمد طبيب أن لا يغير الأدوية والأغذية؛ بحسب اختلاف الزمان والأماكن والأحوال؛ لأهلك الحرث والنسل، وعد من الجهال. فكيف يجبر على طبيب القلوب والأديان؛ أن تبدل أحكامه بحسب اختلاف المصالح. وهل ذلك إلا قدح في حكمته ورحمته وقدرته ومملكه التام وتدييره نخلقه»^(١).

وعليه؛ فحتى تنزل الأحكام على الوقائع كما يجب؛ لا بد من معرفة الفئات المستهدفة بهذه الأحكام أو تلك؛ وهو ما عبر عنه الإمام ابن القيم بـ«معرفة الناس» واشترطه في المفتي والحاكم قبل أن يباشر كل منهما عملية إصدار الحكم أو تقرير الفتوى بشأن هذا الفعل أو ذلك من الأفعال البشرية؛ فقال: «هذا أصل عظيم يحتاج إليه المفتي والحاكم؛ فإن لم يكن فقيها فيه، فقيها في الأمر والنهي، ثم يطبق أحدهما على الآخر؛ وإلا كان ما يفسد أكثر مما يصلح؛ فإنه... ينبغي له أن يكون فقيها في معرفة مكر الناس وخداعهم واحتياهم وعوائدهم وعرفياتهم؛ فإن الفتوى تتغير بتغير الزمان والمكان والعوائد والأحوال؛ وذلك كله من دين الله»^(٢).

ونظرا لأهمية «فقه المتغيرات الواقعية»؛ فقد عقد له الإمام ابن القيم فصلا فريدا بعنوان: «فصل في تغير الفتوى واختلافها؛ بحسب تغير الأزمنة والأمكنة والأحوال والنيات والعوائد». فقال: «هذا فصل عظيم النفع جداً، وقع بسبب الجهل به غلط عظيم على الشريعة، أوجب من الحرج والمشقة وتكليف ما لا سبيل إليه ما

(١) ابن القيم، هداية الحيارى في أجوبة اليهود والنصارى، دار النشر؛ الجامعة الإسلامية، المدينة المنورة،

بدون طولات. ج ١ ص ١٩٠.

(٢) إعلام الموقعين، ج ٤ ص ٢٠٤، ٢٠٥.

يعلم أن الشريعة الباهرة التي في أعلى رتب المصالح لا تأتي به، فإن الشريعة مبناها وأساسها على الحكم ومصالح العباد في المعاش والمعاد، وهي عدل كلها ومصالح كلها وحكمة كلها، فكل مسألة خرجت عن العدل إلى الجور وعن الرحمة إلى ضدها، وعن المصلحة إلى المفسدة وعن الحكمة إلى العبث، فليست من الشريعة وإن أدخلت فيها بالتأويل»^(١). وهو ما يقطع بأن حال الزمان له تأثيره الخاص في إصدار الأحكام. ومن ثم؛ فقد أصبح من مقررات الفقه المقاصدي؛ أن «يفتى في كل بلد بحسب عرف أهله، ويفتى كل أحد بحسب عادته»^(٢). وما تقتضيه قواعد الشرع من موازنة وترجيح بين المصالح والمفاسد وتقديم ما غلب منهما في المحل؛ كما قال ابن تيمية: «ومن أصول الشرع أنه إذا تعارضت المصلحة والمفسدة؛ قُدِّم أرحهما، فهو إنما نهى عن بيع الغرر؛ لما فيه من المخاطرة التي تضر بأحدهما، وفي المنع مما يحتاجون إليه من البيع ضرر أعظم من ذلك، فلا يمنعهم من الضرر اليسير بوقوعهم في الضرر الكثير؛ بل يدفع أعظم الضررين باحتمال أدناهما، ولهذا لما نهاهم عن المزابنة لما فيها من نوع ربا أو مخاطرة فيها ضرر أباها لهم في العرايا للحاجة؛ لأن ضرر المنع من ذلك أشد»^(٣). وذلك بناء على «أن الله بعث الرسل بتحصيل المصالح وتكميلها، وتعطيل المفاسد وتقليلها، فكل ما أمر الله به ورسوله، فصلحته رابحة على مفسدته، ومنفعته رابحة على المضرة، وإن كرهته النفوس، كما

(١) إعلام الموقعين، ج ٣ ص ٣.

(٢) إعلام الموقعين، ج ٣ ص ٥٠.

(٣) مجموع الفتاوى، ج ٢٠ ص ٥٣٩.

قال تعالى: ﴿كُتِبَ عَلَيْكُمُ الْقِتَالُ وَهُوَ كُرْهُ لَكُمْ وَعَسَى أَنْ تَكْرَهُوا شَيْئًا وَهُوَ خَيْرٌ لَكُمْ﴾ [البقرة: ٢١٦] «(١)».

فهذه مجرد نماذج للدلالة على تأثير الفقه المقاصدي بنوازل الحياة وارتباطه بقضايا الواقع، ومن وقف على مجموع ما عاجله هؤلاء الأعلام من قضايا ومعضلات فكرية واجتماعية واقتصادية وسياسية؛ تأكد لديه باللموس ما بذلوه من جهود في تنزيل اجتهاداتهم العملية المقاصدية على ما عايشوه من وقائع عصرهم العملية.

وما عشرات القواعد المقاصدية المصلحية التي ملئوا بها مصنفاتهم إلا دليل على صحة ما استلهموه من معاني الأحكام، واستفادوه من مقتضيات الوقائع المتجددة باستمرار؛ فكانوا بذلك رؤوسا في الفقه المقاصدي العملي بدون منازع. وكل هذا التراكم المعرفي المقاصدي؛ شاءت الأقدار أن يرثه أبو إسحاق الشاطبي ويستوعبه ويراجعه ويعيد صوغه ويضيف إليه ويخرجه للناس إخراجا جديدا لم يأت الزمان بمثله؛ فكان بذلك طودا شامخا في مجال الإبداع المقاصدي بدون منازع؛ ولا أدل على ذلك من كتابيه الفريدين: «الموافقات» في منهج النظر. و«الاعتصام» في إصلاح العمل. وهذه هي المعادلة الصعبة التي نحن في أمس الحاجة إلى فهمها واستيعابها وتمثلها في حياتنا اليومية؛ لأن كل شيء يتوقف على العلم والعمل المنهجين، وبدونهما يبقى الإنسان يخبط يخبط عشواء؛ دون أن يحقق ما يصبو إليه.

(١) مجموع الفتاوى، ج ٢٤ ص ٢٧٨ وينظر أيضا: ج ١٣ ص ٩٦ وج ٢٣ ص ٣٤٣ وج ٢٧ ص ٩١،

١٧٨ وج ٢٨ ص ١٢٩، ٢٣١، ٢٨٤، ٢٨٦، ٢٨٨، ٥٩١.

المبحث الثاني: طور الإبداع المقاصدي

وهو ما يمكن أن نطلق عليه أيضا: «طور الاختراع والابتكار المقاصدي»^(١). والإمام الفذ الذي برز في هذا المجال هو الشاطبي في «الموافقات»؛ وهذا لا يعني أنه «قد ابتدأ نظريته ابتداء، وأبدعها إبداعا تاما»^(٢). فقد أقر - سلفا - بأنه مسبوق فيها بنصوص الوحي أولا، وبسوابق اجتهادات السلف ثانيا^(٣)؛ وهي المواد العلمية الأولى التي شكلت صرح نظريته في المقاصد على نحو لما يأت الزمان بمثله إلى اليوم.

وإذا ثبت هذا؛ فما وجه التقليد والاتباع، ووجه الاختراع والابتكار فيما أتى به هذا الإمام في الفقه المقاصدي إذن؟

لقد تعددت إجابات الباحثين عن هذه الازدواجية في فقه الرجل؛ إجمالا وتفصيلا.

(١) قال الشاطبي: «فإن عارضك دون هذا الكتاب عارض الإنكار، وعمي عنك وجه الاختراع فيه والابتكار... فلا تلتفت إلى الإشكال دون اختبار، ولا ترم بمظنة الفائدة على غير اعتبار». الموافقات، ج ١ ص ١٣.

(٢) نظرية المقاصد عند الإمام الشاطبي، ص ٢٩٢.

(٣) لقد نص الشاطبي في أكثر من موضع على أن مستنده الأساس في كتابة «الموافقات» هو ما «قررت» الآيات والأخبار، وشد معاقده السلف الأخيار، ورسم معالنه العلماء الأخبار، وشيد أركانه أنظار النظارة. الموافقات، ج ١ ص ١٣.

فأما على وجه الإجمال؛ فكثيرون هم العلماء الذين شهدوا ونهوا بما في «الموافقات» من إبداعات^(١)؛ نكتفي منهم بثلاثة:

أولهم: العلامة أحمد بابا التنبكتي؛ (ت: ١٠٣٢هـ) فقد وصف كتاب «الموافقات»؛ بأنه «جليل القدر جدا؛ لا نظير له. يدل على إمامته وبعد شأوه في العلوم، سيما علم الأصول»^(٢) وفي هذا من الإشادة باجتهاد الشاطبي وتجديده في علم الأصول، وإبداعه في مقاصد الشريعة ما فيه.

وثانيهم: الأستاذ محمد رشيد رضا؛ فقد نص على أن كتاب «الموافقات»؛ «لم يسبق إلى مثله سابق... ولا ند له في باب»^(٣).

وثالثهم: الأستاذ مشهور بن حسن آل سلمان؛ فقد حكى إجماع مترجمي الشاطبي قديما وحديثا على أنه «هو الإمام الذي فتح الباب واسعا لطلبة العلم وأهله للتطلع إلى أسرار الشريعة وحكمها، ومهد لهم طريق التعامل مع مقاصدها وكلياتها، جنبا إلى جنب مع نصوصها وجزئياتها؛ بل يكاد هؤلاء أن يتفوقوا على أن الشاطبي هو مبتدع هذا العلم «المقاصد» كما ابتدع سيويه علم النحو، وابتدع الخليل بن أحمد علم العروض»^(٤).

وأما على وجه التفصيل؛ فلا أعلم من خص إبداعات الشاطبي بالتفصيل سوى ثلاثة أعلام من أعلام الفقه المقاصدي المعاصر:

(١) للوقوف على شهادات العلماء بإبداع الشاطبي؛ يمكن مراجعة: نظرية المقاصد عند الإمام الشاطبي،

ص ٣١٠ - ٣١٣ ومقدمة محقق الموافقات، ج ١ ص ٢٠ - ٢٥.

(٢) نيل الابتهاج بطريز الديباج، ص ٤٨.

(٣) الاعتصام، ج ١ ص ٧.

(٤) مقدمة محقق الموافقات، ج ١ ص ٢٠، ٢١.

أولهم: الأستاذ أحمد الريسوني؛ فيما عنونه بـ«نظرية الشاطبي بين التقليد والتجديد»^(١). وقد كشف فيه عن جوانب التقليد والتجديد في نظرية الشاطبي، وجملة ما ذكره من جوانب التجديد عنده أربعة؛ وهي: التوسع في تناول مقاصد الشريعة، وقرن مقاصد المكلف بمقاصد الشارع، وبيان ما تعرف به مقاصد الشارع، وتقديم ثروة من القواعد النازمة لنظرية المقاصد^(٢).

وهذه الرباعية؛ ليست هي كل ما جدد فيه الشاطبي في الحقيقة؛ بل هناك تجديدات أخرى لا تقل أهمية عما ذكره الأستاذ الريسوني؛ منها: إبداعه في وضع المقدمات المنهجية في التمهيد لكتاب «الموافقات». وإبداعه في إعمال منهج الاستقراء في إعادة تأصيل الأصول وبناء نظرية المقاصد من أولها إلى آخرها. وإلا فهل هناك من قدم لعلم الأصول ومقاصد الشريعة على نحو ما قدم لهما الشاطبي؟ وهل أتى أحد بمثل صنيعه في إعادة بناء نسق علم الأصول، وتجديد نظرية المقاصد، وتجلية أصولهما، وتأسيس قواعدهما، وتوطيد أركانهما على أساس من الاستقراء الناظم لتفاصيلهما من قبل ومن بعد إلى اليوم؟

وثانيمهم: الأستاذ عبد الحميد العلي؛ في بحثه عن «الشاطبي وفكره الأصولي بين الإبداع والاتباع»^(٣). وخلاصته؛ أن الشاطبي ظل وفيًا لمنهجه وقدرته على تسخير

(١) نظرية المقاصد عند الإمام الشاطبي، ص ٢٩٢.

(٢) نظرية المقاصد عند الإمام الشاطبي، ص ٢٩٢ - ٣١٨.

(٣) لقد رسم الأستاذ عبد الحميد العلي معالم الإبداع والاتباع في فكر الشاطبي في ثلاثة محاور:

أحدها: منهجي؛ وقد درسه من ثلاثة جوانب؛ وهي: الجوانب النظرية: ممثلة في تحقيق استقلالية علم الأصول، وإقامة الدليل على قطعيتها. والجوانب الأداتية: ممثلة في منهج الاستقراء وكليات الشريعة. والجوانب الغائية: ممثلة في شمولية الشرع، والوفاق الأصولي بين مختلف المذاهب الفقهية.

والثاني: موضوعي؛ تكلم فيه عن المقاصد والمصالح وعلاقتها بمسألة التعليل.

في مختلف المجالات العلمية والعملية؛ فكان متبعا فيما أثاره الأصوليون قبله من قضايا أصولية ومقاصدية؛ بينما كان مبدعا في كيفية معالجتها، ونجاحه في إخضاعها لنظريته الأصولية التي استقاها من المدونات الأصولية التي عايشها ثم تمثلها وأعاد صياغتها في قواعد كلية على أساس من الاستقراء منها ونظما، ومقاصد الشارع ومصالح الإنسان إجراءً وتزيلا^(١). وهذا في الحقيقة ليس إلا وجها واحدا من أوجه إبداع الشاطبي، ليس إلا.

وثالثهم: الأستاذ فريد الأنصاري (ت: ١٤٠٩هـ)؛ الذي استشكل «أن يعتبر الأستاذ الريسوني... «التوسع» في المقاصد؛ أظهر وأشهر ما تميز به الشاطبي عن سبقوه، من المتكلمين في مقاصد الشريعة»^(٢). وأكد - رحمه الله - على «أن صنيع الشاطبي غير صنيع أولئك، ذلك أن صاحبنا قد بنى (نظرية المقاصد) بناء كاملا، والغريب أن ذلك عنوان بحث الأستاذ الريسوني...

= والثالث تطبيقي، خصصه لما هو عملي في فكر الشاطبي؛ وقسمه إلى جانبين:

أحدهما: الجانب الاستعمالي، وقد أرجع فيه جميع ما نظر فيه أبو إسحاق من قضايا، إلى قانون الكليات الخاضع لنظام الاستقراءات الشرعية. بدء بقضية قطعية الأصول، والمقاصد الشرعية، والعزائم الكلية، والعمومات الشرعية، وغيرها؛ مما مكنته من إحاطة مشروعه المنهجي بسياج من المصدقية؛ أضفى على عمله مسحة إبداعية يعز التماسها عند غيره من الأصوليين.

والثاني: الجانب المالي. وذلك باعتباره شرطا أساسيا في عملية الاجتهاد، وخدمة مقاصد الشارع ومصالح المكلفين في آن واحد. ولذلك لا نجد يتحدث عن اعتبار المآل مجردا عن تطبيقاته الواقعية وقواعده الإجرائية الأربع؛ ممثلة في: قاعدة الذرائع، وقاعدة الحيل، وقاعدة مراعاة الخلاف، وقاعدة الاستحسان. الشاطبي وفكره الأصولي بين الإبداع والاتباع، بحث لنيل دبلوم الدراسات العليا، تحت إشراف الأستاذ: عبد الوهاب التازي سعود، سنة ١٤٠٩هـ/١٩٨٨ - ١٩٨٩م. ص ٥٦ - ٢٠٤.

(١) الشاطبي وفكره الأصولي بين الإبداع والاتباع ص ٥٦ - ٢٠٤.

(٢) نظرية المقاصد عند الإمام الشاطبي، ص ٣١٣.

ولذلك فالشاطبي جدد حقا ببناء (نظرية المقاصد) بناء. وكان هذا هو الأولى بجعله «أهم وأشهر ما يميز به الشاطبي عن سبقوه» إذ أن سبق السابقين بالإشارات والتنبيهات؛ ليس هو التنسيق والتركيب والتفعيد.

أما (التوسع) فليس شيئا بالنسبة لذلك. إن أبا إسحاق قدم (نسقا) متميزا له أصوله وفروعه، ومقدماته، ونتائج، وصلبه وملحه، وصاغه صياغة خاصة. فكانت (المقاصد) أشبه بخيمة مشدودة الأوتاد والأسباب إلى باقي فصول الكتاب، من أحكام شرعية، وأدلة أصولية، ومباحث لغوية وقواعد اجتهادية... إلخ

فالجمع بين (مقاصد الشارع) و(مقاصد المكلف) هذا الجانب الآخر الذي اعتبره الأستاذ اليرسوني أنه «أمر جديد تمام الجدة»^(١). وكذا (بماذا تعرف مقاصد الشارع) الذي هو «إيجاد وضبط المنهاج الصحيح لمعرفة مقاصد الشارع»^(٢) ثم الروع «بتحرير القواعد الجامعة وصياغتها صياغة دقيقة مركزة»^(٣)؛ كل ذلك ركب منه أبو إسحاق علما قائما، له رأس وجذع وأطراف؛ لا أبتز، ولا أقطع، ولا أجدع! إذ أنه فصل مقاصد الشارع وقدها تفعيدا، ثم فصل مقاصد المكلفين، وقدها تفعيدا، ثم نزل هذه على تلك تنزيلا؛ فبرزت (المقاصد الأصلية) و(المقاصد التبعية) و(المقاصد المحمودة) و(المقاصد المذمومة)... إلى غير ذلك من الاصطلاحات التي فصلناها في مادة (قصد) بهذا البحث، فإذا الكل بناء كامل متماسك الأطراف.

(١) نظرية المقاصد عند الإمام الشاطبي، ص ٣١٦.

(٢) نظرية المقاصد عند الإمام الشاطبي، ص ٣١٧.

(٣) نظرية المقاصد عند الإمام الشاطبي، ص ٣١٨.

فإذن ليس (التوسع) سوى نتيجة من نتائج (بناء النظرية)، وليس جوهرها فيها، ولا أهم ما يميز صاحبها عن غيره!

ومن الدلائل أيضا عن ذلك؛ ما قاله الأستاذ اليريسوني نفسه من «أن القواعد الجامعة - في أي علم من العلوم - هي الركائز التي يقوم عليها وينضبط بها، وفي إطارها تنتظم جزئياته وتتمو نظرياته، وفي موضوعنا خاصة، نجد إمامنا الملهم قد قدم لنا برهانا آخر على أنه كان مبدعا ومؤسسا، وذلك من خلال بثه لعشرات القواعد»^(١).

فلست أدري كيف يكون التأسيس والإبداع إن لم يكن بتشكيل البناء الداخلي لنظرية المقاصد؟ وإن فكرة أو إشارة إلى هذا المعنى أوداك من معاني المقاصد - قبل الشاطبي - لا يعتبر نظرية.

فإذن؛ لا بد من الإقرار بأن رأس تجديد الشاطبي، وإبداعه هو: وضع نظرية المقاصد، أولا وقبل كل شيء»^(٢).

ومن عاشر فقه الشاطبي؛ وتعرف على نظريته في المقاصد؛ تأكدت لديه صحة ملاحظ الأستاذ فريد الأنصاري بشأن حقيقة الإبداع الشاطبي.

وحتى لا يبقى حديثنا عن هذا الإبداع حديثا نظريا؛ تترجم له بالنظر في إبداعين - من باب التمثيل لا الحصر - ؛ وهما:

(١) نظرية المقاصد عند الإمام الشاطبي، ص ٣١٨.

(٢) مصطلحات أصولية في كُتاب الموافقات للشاطبي، ص ١٥ - ١٦.

١ - الإبداع في اعتماد منهج الاستقراء.

٢ - الإبداع في وضع مقدمات الموافقات.

وفيما يلي تقريريها بإيجاز في المطلبين الآتين:

المطلب الأول: الإبداع في اعتماد منهج الاستقراء

إذا تصفحنا كتاب «الموافقات» وجدناه يطلعنا منذ البدء في «خطبته» على أن «مقاصد الكتاب والسنة» كانت حاضرة بقوة في ذهن أبي إسحاق، إلا أنه لم يعرب عنها إلا بعدما أعد لها عدتها العلية؛ ممثلة في جمع أدلتها الشرعية، وبعد أن استكمل شروطها المنهجية؛ ممثلة في استقراءاتها الكلية، ومعضناتها من الأدلة العقلية؛ كما قال: «ولما بدا من مكنون السر ما بدا، ووفق الله الكريم لما شاء منه وهدى، لم أزل أقيد من أوابده، وأضم من شوارده، تفاصيل وجملا، وأسوق من شواهده، في مصادر الحكم وموارده، مبينا لا بجملا، معتمدا على الاستقراءات الكلية، غير مقتصر على الأفراد الجزئية، ومبينا أصولها النقلية، بأطراف من القضايا العقلية، حسبما أعطته الاستطاعة والمنة، في بيان مقاصد الكتاب والسنة»^(١). وهي ما جرى التعبير عنه بـ«مقاصد الشريعة». في الدرس الأصولي من عهد الجويني إلى اليوم.

وعليه؛ جاء فحص الشاطبي عن «منهج الاستقراء» من جميع جوانبه بشكل غير معهود، بحيث لم يقف في الاستدلال به عند صنيع من سبقه من الأصوليين؛

(١) الموافقات، ج ١ ص ٩.

بل لقد نظر فيه نظرة جديدة تفوق بها على كل من سواه بشكل كبير؛ قديما وحديثا.

فقد عرفه بما يفيد: «تصفُّح الجزئيات؛ ليثبت من جهتها حكم عام؛ إما قطعي، وإما ظني»^(١). واعتبره «أمرا مسلما عند أهل العلوم العقلية والنقلية»^(٢). وجعله «خاصة كتابه: «الموافقات» لمن تأمله»^(٣). ووظفه ما يربو عن مائة مرة في كتاب «الموافقات» بصيغ مختلفة؛ موزعة على أقسام الكتاب حسبما في الهامش أسفله من نسب^(٤). وفرق فيه بين «الاستقراء الكلي التام» و«الاستقراء الأكثرى

(١) الموافقات؛ ج ٤ ص ٥٧.

(٢) الموافقات؛ ج ٤ ص ٥٧.

(٣) الموافقات؛ ج ٥ ص ٤٠٥.

(٤) لقد استقرأت لفظ «الاستقراء» في كتاب «الموافقات»؛ فوجدت الشاطبي قد أعمله فيما يزيد عن مائة موطن موزعة فيه بحسب النسب كالاتي:

القسم الأول؛ ج ١ ص ٨ - ٩ - ١٧ - ١٩ - ٢٢ - ٢٥ - ٢٨ - (٢) ٣٢ - ٣٤ - ٤٣ - ٨٦ - ١٠٧ - ١٠٨ - ٣٠٦ - ٤١٣ - ٥١٤ - ٥١٨ - (٢) ٥٤٣. بنسبة: ١٨ %.

القسم الثاني؛ ج ٢ ص ١٢ - (٢) ١٣ - ٧٠ - (٣) ٧٥ - ٨١ - (٢) ١٤٩ - ٢٠٠ - ٢٢٥ - ٢٩٩ - (٢) ٤١٦ - ٤٢٢ - (٢) ٤٣٨ - (٢) ٤٨٣ - ٥١٠ - ٥١١ - ٥١٣ - ٥١٨ - ٥٢٠. بنسبة: ٢٣ %.

القسم الثالث؛ ج ٣ ص ٣٢ - (٢) ٣٩ - ١٠١ - ١٣٢ - (٢) ١٧٦ - (٣) ١٧٧ - (٢) ١٨٣ - (٢) ٢٠٦ - ٣٠٨ - ٢٠٩ - ٢١٠ - ٣٢٢ - ٣٣٨ - ٣٦٥ - ٣٩٠ - ٣٩٩ - ٤٠١ - ٤١٥ - ٤١٩ - ٤٣٤ - ٤٥٧ - ٤٦٨ - ٤٩٤. بنسبة: ٢٧ %.

القسم الرابع؛ ج ٤ ص ٢٦ - ٥٧ - (٣) ٥٨ - ٦٤ - ٦٥ - ٦٧ - ٦٩ - ٧١ - ١٦٣ - (٢) ١٧٥ - ١٨٠ - ٢٢٢. بنسبة: ١٤ %.

القسم الخامس؛ ج ٥ ص ٤٣ - ١٧٩ - ٢٤٠ - ٢٥٦ - ٣١٩ - ٣٢٣ - ٣٤٩ - ٣٥٠ - ٤٦٨ - (٢) ٤١٨ - (٢) ٢٣٠ - ٢٧٨ - ٤٠٦ - ٤١٤ - ٤١٧. بنسبة: ١٦ %.

في حين لم يرد استعمال مصطلح الاستقراء في مستصفي الغزالي سوى؛ أربع مرات. وفي إبهاج السبكي؛ عشرون مرة. وفي محصول الرازي؛ عشرون مرة. وفي قواعد العز؛ ثلاث مرات.

الناقص». وخلص إلى أن كلا منهما مفيد للقطع؛ بناء على أن «الأمر الكلي إذا ثبت كليا، فتخلف بعض الجزئيات عن مقتضى الكلي لا يخرجها عن كونه كليا»^(١). وأن «الأمر العام والقانون الشائع لا تنقضه الأفراد الجزئية الأقلية؛ لأن الكلية إذا كانت أكثرية في الوضعية انعدت كلية، واعتمدت في الحكم بها وعليها، شأن الأمور العادية الجارية في الوجود؛ فإن الغالب الأكثرية معتبر في الشريعة اعتبار العام القطعي؛ لأن المتخلفات الجزئية لا ينتظم منها كلي يعارض هذا الكلي الثابت»^(٢).

وهكذا؛ أصبح «منهج الاستقراء» عمدة أبي إسحاق في صياغة نظريته في المقاصد؛ وذلك باعتباره أقوى أنواع الاستدلال القطعي؛ الذي لا تقوم مقامه آحاد النصوص الظنية ولا الإجماع؛ كما قال: «كون الشارع قاصدا للمحافظة على القواعد الثلاث الضرورية والحاجية والتحسينية؛ لا بد عليه من دليل يستند إليه؛ والمستند إليه في ذلك؛ إما أن يكون دليلا ظنيا أو قطعيا؛ وكونه ظنيا باطل... وإثبات المسألة بالإجماع لا يتخلص... وإنما الدليل على المسألة ثابت على وجه آخر هو روح المسألة... 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...»^(٣).

وعليه؛ فكلمها حَرَبَ الشاطبي أمر، أو شغلته مسألة، أو استشكلت عليه قضية؛ استنجد بـ«المنهج الاستقرائي» في تأصيلها والحكم عليها بما يناسبها من نفي أو إثبات،

(١) الموافقات، ج ٢ ص ٨٣

(٢) الموافقات، ج ٤ ص ١٧٥.

(٣) الموافقات، ج ٢ ص ٤٩ - ٥٢.

وقطعية أو ظنية، وكلية أو جزئية، وراجحية أو مرجوحية. وكل ذلك بحسب ما يغلب من مصالحها أو مفسادها... إلخ

وفيما يلي جملة بما نظر فيه من مباحث أصولية ومقاصدية في «الموافقات» أو «الاعتصام». بناء على «منهج الاستقراء»؛ مشفوعة بما يدل عليها من كلامه:

١ - مفهوم أصول الفقه: «أصول الفقه إنما معناها؛ استقراء كليات الأدلة حتى تكون عند المجتهد نصب عين، وعند الطالب سهلة الملمس»^(١). وكليات الأدلة هي الكتاب والسنة، وما استفيد منهما من أصول إجماعية أو قياسية أو قاعدية؛ كرفع الضرر، ورفع الحرج، وسد الذرائع وفتحها، وغيرها من القواعد الكلية الاستقرائية القطعية^(٢).

وحاصل ما يسفر عنه استقراء الأدلة الشرعية الكلية لا يخرج عند أبي إسحاق عن رعاية مصالح العباد كما في مفتح «كتاب المقاصد» من «الموافقات»: «والمعتمد إنما هو أنا استقرينا من الشريعة أنها وضعت لمصالح العباد استقراء لا ينازع فيه الرازي ولا غيره»^(٣). مما رفع «أصول الفقه من درجة الظن إلى درجة القطع»؛ وهي الفقرة الموالية.

٢ - قطعية أصول الفقه: «إن أصول الفقه في الدين قطعية لا ظنية، والدليل على ذلك أنها راجعة إلى كليات الشريعة، وما كان كذلك؛ فهو قطعي.

(١) الاعتصام، ج ١ ص ٤٤.

(٢) للتوسع في هذه النقطة يمكن مراجعة ما نص عليه الأستاذ فريد الأنصاري في كتابه: المصطلح الأصولي

عند الشاطبي، ص ٢٢٦.

(٣) الموافقات، ج ٢ ص ١٢.

بيان الأول ظاهر بالاستقراء المفيد للقطع. وبيان الثاني؛ من أوجه: أحدها؛ أنها ترجع إما إلى أصول عقلية؛ وهي قطعية، وإما إلى الاستقراء الكلي من أدلة الشريعة، وذلك قطعي أيضا، ولا ثالث لهذين إلا المجموع منهما، والمؤلف من القطعيات قطعي، وذلك أصول الفقه»^(١).

٣ - تأصيل الأصول: «الأصول مأخوذة من استقراء مقتضيات الأدلة بإطلاق لا من آحادها على الخصوص»^(٢).

٤ - تأصيل مقاصد الشريعة: «لم أزل أقيد من أوابده، وأضم من شوارده تفاصيل وجملا، وأسوق من شواهد في مصادر الحكم وموارده مبينا لا مجملا، معتمدا على الاستقراءات الكلية، غير مقتصر على الأفراد الجزئية... في بيان مقاصد الكتاب والسنة»^(٣).

٥ - عموم الأصول الكلية: «الأصل الكلي إذا انتظم في الاستقراء يكون كليا جاريا مجرى العموم في الأفراد»^(٤).

٦ - ترك البحث فيما ليس تحته عمل: «كل مسألة لا ينبغي عليها عمل فالخوض فيها خوض فيما لم يدل على استحسانه دليل شرعي... والدليل على ذلك استقراء الشريعة»^(٥).

(١) الموافقات، ج ١ ص ١٧ - ١٩.

(٢) الموافقات، ج ١ ص ٣٢.

(٣) الموافقات، ج ١ ص ٩.

(٤) الموافقات، ج ١ ص ٣٤.

(٥) الموافقات، ج ١ ص ٤٣.

٧ - مسألة لذة العلم: «فإن في العلم بالأشياء لذة لا توازيها لذة... وهو مطلب خاص برهانه التجربة التامة، والاستقراء العام»^(١).

٨ - التمازج بين المصالح والمفاسد: «واستقراء الشريعة يقتضي أن لا مصلحة إلا وفيها مفسدة وبالعكس»^(٢).

٩ - حقوق الله: «حقوق الله تعالى؛ فالدلائل على أنها غير ساقطة ولا ترجع لاختيار المكلف كثيرة؛ وأعلها الاستقراء التام في موارد الشريعة ومصادرها»^(٣).

١٠ - ثبوت الثواب الشرعية: «أن الشرائع بالاستقراء إنما جيء بها على ذلك، ولنعتبر بشريعتنا، فإن التكاليف الكلية فيها بالنسبة إلى من يكلف من الخلق موضوعة على وزان واحد، وعلى مقدار واحد، وعلى ترتيب واحد، لا اختلاف فيه بحسب متقدم ولا متأخر»^(٤).

١١ - العلم بالكليات: «العلم بالكلي إنما هو من عرض الجزئيات واستقراءها، وإلا فالكلي من حيث هو كلي غير معلوم لنا قبل العلم بالجزئيات»^(٥).

(١) الموافقات، ج ١ ص ٨٦.

(٢) الموافقات، ج ٢ ص ٧٥.

(٣) الموافقات، ج ٣ ص ١٠١.

(٤) الموافقات، ج ٢ ص ٤٨٣.

(٥) الموافقات، ج ٣ ص ١٧٥.

١٢ - الجمع بين الكليات والجزئيات: «فإذا ثبت بالاستقراء قاعدة كلية؛ ثم أتى النص على جزئي يخالف القاعدة بوجه من وجوه المخالفة؛ فلا بد من الجمع في النظر بينهما»^(١).

١٣ - موافقة الشرائع لقضايا العقول: «الاستقراء دل على جريانها على مقتضى العقول؛ بحيث تصدقها العقول الراجعة، وتنقاد لها طائفة أو كارهة، ولا كلام في عناد معاند ولا في تجاهل متعام»^(٢).

١٤ - لا تشابه في الكليات: «التشابه لا يقع في القواعد الكلية؛ وإنما يقع في الفروع الجزئية؛ والدليل على ذلك من وجهين، أحدهما: الاستقراء»^(٣).

١٥ - لا نسخ في الكليات: «إذا تقرر أن المنزل بمكة من أحكام الشريعة هو ما كان من الأحكام الكلية والقواعد الأصولية في الدين على غالب الأمر اقتضى ذلك أن النسخ فيها قليل لا كثير... ويدل على ذلك الاستقراء التام وأن الشريعة مبنية على حفظ الضروريات والحاجيات والتحسينيات وجميع ذلك لم ينسخ منه شيء... ومن استقرى كتب الناسخ والمنسوخ تحقق هذا المعنى»^(٤).

١٦ - عموم رفع الحرج: «والدليل على ذلك الاستقراء؛ فإن الشريعة قررت؛ أن لا حرج علينا في الدين في مواضع كثيرة، ولم تستثن منه موضعاً ولا حالاً»^(٥).

(١) الموافقات، ج ٣ ص ١٧٦.

(٢) الموافقات، ج ٣ ص ٢١٠.

(٣) الموافقات، ج ٣ ص ٣٢٢.

(٤) الموافقات، ج ٣ ص ١٠٤، ١٠٥.

(٥) الموافقات، ج ٣ ص ٣٠٦.

١٧ - العقل مناط التكليف: «أن مورد التكليف هو العقل، وذلك ثابت قطعاً بالاستقراء التام؛ حتى إذا فقد ارتفع التكليف رأساً، وعد فاقده كالبهيمة المهملة»^(١).

١٨ - تلازم الكليات والجزئيات: «إذا ثبت بالاستقراء قاعدة كلية، ثم أتى النص على جزئي يخالف القاعدة بوجه من وجوه المخالفة؛ فلا بد من الجمع في النظر بينهما؛ لأن الشارع لم ينص على ذلك الجزئي إلا مع الحفظ على تلك القواعد»^(٢).

١٩ - حفظ الضروريات الخمس: «إذا وجدنا أن الحفظ على الدين أو النفس أو النسل أو المال أو العقل في الضروريات معتبر شرعاً، ووجدنا ذلك عند استقراء جزئيات الأدلة؛ حصل لنا القطع بحفظ ذلك، وأنه المعتبر حيثما وجدناه؛ فتحكم به على كل جزئي فرض عدم الاطلاع عليه، فإنه لا يكون إلا على ذلك الوزن، لا يخالفه على حال»^(٣).

٢٠ - حكم التابع حكم المتبوع؛ ودليله «الاستقراء من الشريعة؛ كالعقد على الأصول مع منافعها وغلاتها، والعقد على الرقاب مع منافعها وغلاتها»^(٤).

٢١ - الضروريات الطبيعية: «هذا الأصل وجد منه بالاستقراء جمل؛ فوقع التنبيه عليه لأجلها؛ ليكون الناظر في الشريعة ملتفتاً إليه؛ فإنه ربما وقع الأمر والنهي في الأمور الضرورية على الندب أو الإباحة والتنزيه فيما يفهم من مجاريها؛ فيقع

(١) الموافقات، ج ٣ ص ٢٠٩.

(٢) الموافقات، ج ٣ ص ١٧٦.

(٣) الموافقات، ج ٣ ص ١٧٧.

(٤) الموافقات، ج ٣ ص ٤٣٤.

الشك في كونها من الضروريات؛ كما تقدم تمثيله في الأكل والشرب واللباس والوقاع (الجماع)؛ وكذلك وجوه الاحتراس من المضرات والمهلكات وما أشبه ذلك؛ فيرى أن ذلك لا يلحق بالضروريات وهو منها في الاعتبار الاستقرائي شرعاً^(١).

۲۲ - كمال الشريعة: «قد كملت قواعد الشريعة في القرآن وفي السنة فلم يتخلف عنها شيء، والاستقراء يبين ذلك»^(٢).

۲۳ - ترتيب المصالح: «استقر بالاستقراء التام؛ أن المصالح على ثلاث مراتب»^(٣).

۲۴ - اعتبار المآل: «الأدلة الشرعية والاستقراء التام أن المآلات معتبرة في أصل المشروعية»^(٤).

۲۵ - النظر في الكليات والجزئيات: «النظر في الكليات يشارك الجمهور فيه العلماء على الجملة، وأما النظر في الجزئيات فيختص بالعلماء، واستقراء ما تقدم من الشريعة يبينه»^(٥).

۲۶ - تنزيل المدني على المكي: «المدني من السور ينبغي أن يكون منزلاً في الفهم على المكي، وكذلك المكي بعضه مع بعض، والمدني بعضه مع بعض، على حسب ترتيبه في التنزيل، وإلا لم يصح، والدليل على ذلك أن معنى الخطاب المدني

(١) الموافقات، ج ٣ ص ٣٩٠.

(٢) الموافقات، ج ٤ ص ٣٤٩، ٣٥٠.

(٣) الموافقات، ج ٥ ص ٤٣.

(٤) الموافقات، ج ٥ ص ١٧٩.

(٥) الموافقات، ج ٥ ص ٢٤٠.

في الغالب مبني على المكّي، كما أن المتأخر من كل واحد منهما مبني على متقدمه،
دل على ذلك الاستقراء»^(١).

٢٧ - وسطية التشريع: «والوسط هو معظم الشريعة وأم الكتاب ومن تأمل
موارد الأحكام بالاستقراء التام عرف ذلك»^(٢).

٢٨ - اكتمال الشريعة: «وقد كملت قواعد الشريعة في القرآن وفي السنة؛
فلم يتخلف عنها شيء، والاستقراء يبين ذلك، ويسهل على من هو عالم بالكتاب
والسنة»^(٣).

٢٩ - أسباب الابتداع: «الإحداث في الشريعة إنما يقع من جهة الجهل،
وإما من جهة تحسين الظن بالعقل، وإما من جهة اتباع الهوى في طلب الحق؛
وهذا الحصر بحسب الاستقراء من الكتاب والسنة»^(٤).

وعليه؛ فإن «منهج الاستقراء» عند الشاطبي يضاهي «منهج التواتر» في إفادة
العلم القطعي لسامعه؛ كما قال: «وإنما الأدلة المتبعة هنا المستقراء من جملة أدلة ظنية
تضافرت على معنى واحد حتى أفادت فيه القطع؛ فإن للاجتماع من القوة ما ليس
للاقتراق، ولأجله أفاد التواتر القطع، وهذا نوع منه، فإذا حصل من استقراء أدلة
المسألة مجموع يفيد العلم؛ فهو الدليل المطلوب، وهو شبيه بالتواتر المعنوي»^(٥).

(١) الموافقات، ج ٤ ص ٢٥٦.

(٢) الموافقات، ج ٥ ص ٢٧٨.

(٣) الموافقات، ج ٤ ص ٣٤٩، ٣٥٠.

(٤) الاعتصام، ج ١ ص ٤٩٩.

(٥) الموافقات، ج ١ ص ٢٨.

ومن جملة ما ساقه للدلالة على تشابه «الاستقراء» و«التواتر» مثال رفع الحرج؛ إذ قال: «إذا فرضنا أن رفع الحرج في الدين مثلاً مفقود فيه صيغة عموم؛ فإننا نستفيدة من نوازل متعددة خاصة، مختلفة الجهات متفقة في أصل رفع الحرج، كما إذا وجدنا التيمم شرع عند مشقة طلب الماء، والصلاة قاعداً عند مشقة القيام، والقصر والقطر في السفر، والجمع بين الصلاتين في السفر والمرض والمطر، والنطق بكلمة الكفر عند مشقة القتل والتأليم، وإباحة الميتة وغيرها عند خوف التلف الذي هو أعظم المشقات، والصلاة إلى أي جهة كانت لعسر استخراج القبلة، والمسح على الجبائر والخفين لمشقة النزاع ولفرفع الضرر، والعفو في الصيام عما يعسر الاحتراز منه من المفطرات كغبار الطريق ونحوه، إلى جزئيات كثيرة جداً يحصل من مجموعها قصد الشارع لرفع الحرج؛ فإننا نحكم بمطلق رفع الحرج في الأبواب كلها، عملاً بالاستقراء، فكأنه عموم لفظي، فإذا ثبت اعتبار التواتر المعنوي؛ ثبت في ضمنه ما نحن فيه»^(١).

وبالجملة؛ إن وجه الإبداع في «منهج الاستقراء» الشاطبي؛ هو في عمق التحول الذي طرأ عليه؛ فبعدما كان منهجاً مضمرًا عند هذا العالم أو ذاك، في هذا المصنف أو ذاك؛ أصبح عند أبي إسحاق منهجاً علمياً بارزاً في الاستدلال القطعي على القضايا المبحوثة في مجموع أقسام «الموافقات» برمتها، وكأن الغرض من تأليفها؛ تأصيل منهج الاستدلال الاستقرائي، ولا شيء سواه؛ إذ لا يكاد يخلو مبحث من المباحث الأصولية والمقاصدية التي تناولها أبو إسحاق إلا و«منهج الاستقراء» حاضر فيها بجلاء؛ إما في إثباتها وتأصيلها، وإما في مراجعتها وتصحيحها، وإما في نقدها وإبطالها.

وبهذا ننهي إلى القول: إن منهج الاستقراء من أهم ما أبدع الشاطبي في بنائه وإعماله بدون منازع، وكل من جاء بعده بقي عيالا عليه فيه لحد الآن.

المطلب الثاني: الإبداع في وضع مقدمات «الموافقات»

لا أعلم من قدم لكاتب في أصول الفقه ومقاصد الشريعة بمثل ما قدم الشاطبي لكاتبه: «الموافقات»؛ ففي الوقت الذي لم يتجاوز الأصوليون في مقدمات مصنفاتهم بضع صفحات على الأكثر؛ خرج الشاطبي عن هذا التقليد؛ فخص «الموافقات» بثلاث عشرة مقدمة علمية منهجية مطولة في صفحات عدة؛ هي جماع الرؤية التي أطرت عمله العلبي في الكتاب برمته. وفيما يلي عرضها وتحليلها وتقريب مضامينها باختصار:

فأما المقدمة الأولى؛ فهي «أم الكتاب» الناظمة لما تلاها من مقدمات، وما تختص عنها من نتائج علمية^(١). وقد حسم الشاطبي ما ثار حولها من خلاف بين القائلين بها والرافضين لها من الأصوليين؛ فأنهى فيها إلى «أن أصول الفقه في الدين قطعية لا ظنية»^(٢). وهذه القطعية ليست مجرد دعوى عارية عن الدليل؛ بل هي قضية قطعية ثابتة بالتأكيد، ودليل ثبوتها القطعي: «أنها راجعة إلى كليات

(١) الحسان شهيد، نظرية التجديد الأصولي: من الإشكال إلى التحرير، مركز نماء للبحوث والدراسات، بيروت: لبنان، ط ١، ٢٠١٢م. ص ٦٧. و الخطاب النقدي الأصولي: من تطبيقات الشاطبي إلى التجديد المعاصر، هردن فيرجينيا، الولايات المتحدة الأمريكية، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ط ١، ١٤٣٣هـ/٢٠١٢م. ص ١٧٢.

(٢) الموافقات، ج ١ ص ١٧.

الشريعة، وما كان كذلك؛ فهو قطعي»^(١). ورجوعها إلى كليات الشريعة يعني؛ أنها مبنية على حفظ الضروريات والحاجيات والتحسينيات؛ وبيان هذا «ظاهر بالاستقراء المفيد للقطع»^(٢). أيضا. وهذا القطع الذي تستند إليه تلك الكليات؛ يرجع أول ما يرجع «إما إلى أصول عقلية، (أي إلى مقتضيات الوجوب والجواز والاستحالة العقلية؛ كما سيأتي في المقدمة الثانية) وهي قطعية، وإما إلى الاستقراء الكلي من أدلة الشريعة، وذلك قطعي أيضا، ولا ثالث لهما إلا المجموع منهما، والمؤلف من القطعيات قطعي، وذلك أصول الفقه..»^(٣).

ولعل هذا ما يفسر لماذا عرف الشاطبي «أصول الفقه» بما نصه: «أصول الفقه إنما معناها؛ استقراء كليات الأدلة، حتى تكون عند المجتهد نصب عين، وعند الطالب سهلة الملمس»^(٤).

وهذه الكليات التي لا تخطئها عين المجتهد، ولا يصعب التماسها على الطالب؛ هي ما عبر عنه في سياق آخر بما نصه: «وإنما الأدلة المعتبرة هنا المستقراة من جملة أدلة ظنية تضافرت على معنى واحد حتى أفادت فيه القطع... فإذا حصل من استقراء أدلة المسألة مجموع يفيد العلم؛ فهو الدليل المطلوب... فكذلك الأمر في مآخذ الأدلة في هذا الكتاب، وهي مآخذ الأصول»^(٥). وهذا يعني أن «الأصول» لا تعتبر «أصولا كلية» إلا إذا انبنت على الاستقراء المفيد للقطع.

(١) الموافقات، ج ١ ص ١٧.

(٢) الموافقات، ج ١ ص ١٧.

(٣) الموافقات، ج ١ ص ١٩.

(٤) الاعتصام، ج ١ ص ٤٤.

(٥) الموافقات، ج ١ ص ٢٩، ٣٠.

وهذه الأصول الاستقرائية؛ منها ما يتعلق بـ«أصول الدين»، ومنها ما يتعلق بـ«أصول الفقه»، ومنها ما يتعلق بـ«معاني الشريعة الكلية». على حد قول الشاطبي: «المراد بالأصول: القواعد الكلية؛ كانت في أصول الدين^(١)، أو في أصول الفقه^(٢)، أو في غير ذلك من معاني الشريعة الكلية لا الجزئية»^(٣).

وهذه الأصول - وغيرها - لا تقتصر في نظر أبي إسحاق على ما ثبت بنصوص الشارع فقط، وإنما تمتد لتشمل «كل أصل شرعي لم يشهد له نص معين،

(١) من القواعد الكلية الراجعة إلى «أصول الدين»؛ قاعدة: «أصل التنزيه» و«أصل عصمة الأنبياء». الموافقات، ج ٤ ص ١٠١١.

(٢) من القواعد الكلية الراجعة إلى «أصول الفقه»؛ قاعدة: «أصل الاستحسان» الموافقات، ج ١ ص ٣٣. و«أصل الإباحة» الموافقات، ج ١ ص ٢٨٧، ٢٨٨، ٢٩١. و«أصل سد الذرائع» الموافقات، ج ١ ص ٢٩٢. وج ٢ ص ٥٢٧. وج ٣ ص ٢٦٣. و«أصل العزيمة» الموافقات، ج ١ ص ٥١٠، ٥١٤، ٥١٨. و«أصل الرخصة» الموافقات، ج ١ ص ٢٦٤، ٥١٨. و«أصل شرعية القياس». الموافقات، ج ٣ ص ٢٤٢. و«أصل التحليل والتحریم». الموافقات، ج ٣ ص ٣٢٦.

و«أصل الواجب» الموافقات، ج ٢ ص ٤٠. و«أصل الاستحسان» الموافقات، ج ١ ص ٣٣. و«أصل النهي» الموافقات، ج ٢ ص ٣٤. و«أصل الإذن» الموافقات، ج ١ ص ٢٩٢. و«أصل العموم» الموافقات، ج ١ ص ٣٢. و«أصل العمل بالظن». الموافقات، ج ٣ ص ٢٠٦.

(٣) الموافقات، ٣/٣٢٣.

من القواعد الكلية الراجعة إلى «معاني الشريعة الكلية لا الجزئية»؛ قاعدة: «أصل الضروريات» الموافقات، ج ١ ص ٥٢٠. و«أصل الحاجيات» الموافقات، ج ١ ص ٤٦٧. وج ٢ ص ١٦٠. و«أصل التحسينيات» الموافقات، ج ٣ ص ٥٦٢. و«أصل التكميلات» الموافقات، ج ١ ص ٤٧٠. و«أصل المصلحة» الموافقات، ج ١ ص ٢٩١. وج ٣ ص ٥٠٧. و«أصل المصالح المرسله» الموافقات، ج ٣ ص ٢٨٣. و«أصل الذرائع» الموافقات، ج ١ ص ٢٩٢. وج ٤ ص ٤٢٩. و«أصل اعتبار المال» الموافقات، ج ١ ص ٣٣. و«أصل التخفيف ورفع الحرج» الموافقات، ج ١ ص ٢٦٤، ٤٩٥. و«أصل التكليف بما لا يُطاق». الموافقات، ج ١ ص ١٥٥. وكل هذه القواعد من صميم مقاصد الشريعة ولا شك.

وكان ملائماً لتصرفات الشرع، ومأخوذاً بمعناه من أدلته؛ فهو صحيح يُبنى عليه، ويرجع إليه، إذا كان ذلك الأصل قد صار بمجموع أدلته مقطوعاً به^(١). ذلك «أن الأصل على كل تقدير لا بد أن يكون مقطوعاً به؛ لأنه إن كان مظنوناً تطرق إليه احتمال الإخلاف، ومثل هذا لا يجعل أصلاً في الدين عملاً بالاستقراء، والقوانين الكلية لا فرق بينها، وبين الأصول الكلية التي نص عليها»^(٢).

وعليه؛ «فإذا؛ كل أصل شرعي تخلف عن جريانه على هذه المجاري، فلم يطرد، ولا استقام بحسبها في العادة؛ فليس بأصل يعتمد عليه»^(٣). بمعنى؛ أن كل ما لم يثبت باستقراء نصوص الشريعة، أو بالاستناد إلى كلياتها المستقرأة منها أيضاً؛ أو بالرجوع إلى مقتضيات الوجوب والجواز والاستحالة العقلية؛ فلا يستحق أن يحمل «صفة الأصل القطعي».

وبهذا يظهر أن أصول الفقه عند الشاطبي هي «تلك المصادر والكليات الأولى للفقه التي لا يتصور فيها تخلف ولا حولها اختلاف... وإذن فليس كل ما يدرس في «علم أصول الفقه» كما هو مشهور عند الأصوليين، يعتبر «أصولاً للفقه» بالمعنى المقصود لدى الشاطبي»^(٤).

ومن جملة «أصول الفقه» الراجعة إلى كليات الشريعة؛ الثابتة بالاستقراء التام عند أبي إسحاق؛ قواعد المصالح الثلاث؛ وهي: «الضروريات، والحاجيات،

(١) الموافقات، ج ١ ص ٣٢.

(٢) الموافقات، ج ١ ص ٢٢.

(٣) الموافقات، ج ١ ص ١٥٥.

(٤) المصطلح الأصولي عند الشاطبي، ص ٢٢٧.

والتحسينيات»^(١). وهذه الثلاثية هي مكونات «فقه المقاصد والمصالح» برمته. ولا أعلم من أبدى وأعاد في التأكيد على انبناء هذا الفقه «على قصد المحافظة على المراتب الثلاث من الضروريات والحاجيات والتحسينيات»^(٢) مثل ما فعل الشاطبي؛ فقد قرر في أكثر من سياق أن «ليس فوق هذه الكليات كلي تنتهي إليه؛ بل هي أصول الشريعة وقد تمت، فلا يصح أن يفقد بعضها حتى يفتقر إلى إثباتها بقياس أو غيره؛ فهي الكافية في مصالح الخلق عموماً وخصوصاً...»^(٣). ومن ثم؛ فكل «ما كان من الأحكام الكلية والقواعد الأصولية في الدين على غالب الأمر، لا يلحقه النسخ في الغالب. ويدل على ذلك الاستقراء التام، وأن الشريعة مبنية على حفظ الضروريات والحاجيات والتحسينيات، وجميع ذلك لم ينسخ منه شيء»^(٤). ومن ثم؛ «إذا نظرنا إلى رجوع الشريعة إلى كلياتها المعنوية، وجدناها قد تضمنها القرآن على الكمال، وهي الضروريات والحاجيات والتحسينيات ومكمل كل واحد منها، وهذا كله ظاهر أيضاً»^(٥). «فلم يبق للدين قاعدة يحتاج إليها في الضروريات والحاجيات أو التكميليات إلا وقد بينت غاية البيان»^(٦).

(١) الموافقات، ج ١ ص ١٩، ٢٠.

(٢) الموافقات، ج ٣ ص ١٧١ - ١٧٣.

(٣) الموافقات، ج ٣ ص ١٧١ - ١٧٣ و ج ٤ ص ٦٣.

(٤) الموافقات، ج ٣ ص ٣٣٨، ٣٣٩.

قال الشاطبي: «القواعد الكلية من الضروريات والحاجيات والتحسينيات لم يقع فيها نسخ، وإنما وقع النسخ في أمور جزئية بدليل الاستقراء؛ فإن كل ما يعود بالحفظ على الأمور الخمسة ثابت، وإن فرض نسخ بعض جزئياتها؛ فذلك لا يكون إلا بوجه آخر من الحفظ». الموافقات، ج ٣ ص ٣٦٥.

(٥) الموافقات، ج ٤ ص ١٨٢.

(٦) الاعتصام، ج ٣ ص ٣٧٥.

وهذه الشواهد كلها تدل على أن أصول الفقه القطعية عند الشاطبي؛ ليست هي مجموع المباحث الأصولية المعهودة التي «لا ترجع إلى خدمة حكمة الشريعة ومقاصدها»^(١)؛ ولا تروم «التعريف بأسرار التكليف» التي هي جوهر «مقاصد الشريعة» القطعية؛ ممثلة في رعاية مصالح الإنسان الضرورية والحاجية والتحسينية بكل ما في الكلمة من معنى.

وهذه القطعية ليست خاصة بـ«أصول الفقه» بمعناه الجديد؛ وإنما تشمل مقدماته وأدلتها المعتمدة أيضاً؛ سواء تعلقت تلك المقدمات والأدلة بأصول الأحكام العقلية أو العادية، «الوجوب، أو الجواز، أو الاستحالة». أو بالأحكام الشرعية المستفادة من التواتر اللفظي قطعي الدلالة، أو من التواتر المعنوي، أو من استقراء الشرع؛ كما هو منصوص المقدمة الثانية: «إن المقدمات المستعملة في هذا العلم والأدلة المعتمدة فيه لا تكون إلا قطعية... وهي: إما عقلية... وإما عادية... وإما سمعية. وأجلها المستفاد من الأخبار المتواترة في اللفظ، بشرط أن تكون قطعية الدلالة، أو من الأخبار المتواترة في المعنى، أو المستفاد من الاستقراء في موارد الشريعة»^(٢).

وحتى لا يظن أحد أن «أصول الفقه» يمكن أن تستفاد من أدلة العقل مجردة عن أدلة الشريعة؛ بادر أبو إسحاق إلى استدراك ما تقدم له في المقدمة الثانية؛ فنص في المقدمة الثالثة على أن «الأدلة العقلية إذا استعملت في هذا العلم؛ فإنما تستعمل مركبة على الأدلة السمعية، أو معينة في طريقها، أو محققة لمناطقها، أو ما

(١) ابن عاشور، مقاصد الشريعة الإسلامية، ص ١١٨، ١١٩.

(٢) الموافقات، ج ١ ص ١٣.

أشبه ذلك، لا مستقلة بالدلالة؛ لأن النظر فيها نظر في أمر شرعي، والعقل ليس بشارع... وإنما الأدلة المعتبرة هنا المستقرأة... فإذا حصل من استقراء أدلة المسألة مجموع يفيد العلم؛ فهو الدليل المطلوب، وهو شبيه بالتواتر المعنوي»^(١).

وهذا يعني أن العقل لا يستقل بالتشريع؛ وإنما هو أداة إدراك يتوسل بها لفهم التشريع وتحقيق منطيات تنزيله وحسن تمثله اعتقاداً وعملاً؛ ولهذا كان العقل مناط التكليف لا مناط التشريع باستقلال عن التشريع الإلهي.

ولأهمية هذا المعنى من حيث تعلقه بالمرجعية التشريعية؛ بسطه أبو إسحاق على وجه أكثر تفصيلاً في المقدمة العاشرة؛ فقال: «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»^(٢). وبهذا يكون الشاطبي قد رسم الحدود ووضع الضوابط المعرفية التي تقي الشريعة من تحريف الغالين، وانتحال المبطلين، وتأويل الجاهلين من الحكام وفقهاء التقليد وذوي النزعات الباطنية من الفرق والمذاهب البدعية.

وبعد ما فرغ أبو إسحاق من تأصيل قطعية أصول الفقه وبيان مرجعيتها؛ انتقل إلى مد النفس في بيان علاقة العلم بالعمل وتقويمها. ومحصل ما انتهى إليه فيها؛ أن أصول الفقه ليست مجرد «آليات ميكانيكية» من القواعد اللغوية أو الضوابط المنطقية العقلية، المقطوعة الصلة بالنفع العلي المنتج للنفع العملي التربوي على حد ما نص عليه في المقدمة الرابعة: «كل مسألة مرسومة في أصول الفقه لا

(١) الموافقات، ج ١ ص ٢٧.

(٢) الموافقات، ج ١ ص ١٢٥، ١٢٦.

ينبني عليها فروع فقهية، أو آداب شرعية، أو لا تكون عوناً في ذلك؛ فوضعها في أصول الفقه عارية»^(١). بمعنى أن كل علم لا تنعكس آثاره العملية على قلب صاحبه وجوارحه؛ فلا فائدة فيه ولا حاجة لنا به؛ كما هو نص المقدمة الخامسة: «كل مسألة لا ينبني عليها عمل؛ فالخوض فيها خوض فيما لم يدل على استحسانه دليل شرعي. وأعني بالعمل: عمل القلب وعمل الجوارح، من حيث هو مطلوب شرعاً. والدليل على ذلك استقراء الشريعة»^(٢).

وهذه أول مرة في تاريخ التأليف الأصولي يتم فيها - في حدود اطلاعي - القطع بوضوح مع معظم المباحث النظرية التي ليست لها ثمرة عملية، والتحول عنها في اتجاه التأكيد على أنه لا قيمة لأي علم لا يثمر عملاً صالحاً.

وإذا سلم أن القصد من العلم؛ هو ما يترتب عليه من امثال عملي شمولي؛ فمن مقتضيات هذا القصد أن يكون البلاغ والإفهام بما في المتناول العام الجمهوري الفطري من الدلالات والمعاني، سواء فيما يتعلق بالتعريفات، أو غيرها من المعلومات الشرعية، ولذلك لم يأل الشاطبي جهداً في استبعاد الحدود والمعلومات المشوبة بالاصطلاحات المنطقية التي لا يقوى على فهمها إلا من كان له باع طويل في التمرس بها؛ كما هو مؤدى المقدمة السادسة؛ وهو: «أن ما يتوقف عليه معرفة المطلوب قد يكون له طريق تقريبي يليق بالجمهور، وقد يكون له طريق لا يليق بالجمهور.

(١) المواقفات، ج ١ ص ٣٧.

(٢) المواقفات، ج ١ ص ٤٣.

فأما الأول، فهو المطلوب، المنبّه عليه... وعلى هذا وقع البيان في الشريعة...
وأما الثاني - وهو ما لا يليق بالجمهور - فعدم مناسبته للجمهور أخرجه عن
اعتبار الشرع له؛ لأن مسالكة صعبة المرام... ومعلوم أن الشارع لم يقصد إلى هذا
ولا كلف به... فظهر أن الحدود على ما شرطه أربابُ الحدود يتعذر الإتيان بها،
ومثل هذا لا يُجعل من العلوم الشرعية التي يُستعان بها فيها... وهو أن ماهيات
الأشياء لا يعرفها على الحقيقة إلا باريها؛ فتسورُ الإنسان على معرفتها رمي في
عماية»^(١).

وبموازاة مع ضرورة تحري البساطة في نقل التكاليف الشرعية، وما في
معناها مما يحتاج إليه المخاطبون بها لمعرفتها؛ انتقل أبو إسحاق إلى التذكير بأن جميع
العلوم الشرعية ما هي إلا وسائل لتحقيق المقصد الأعظم من خلق الخلق؛ وهو
التعبد لله بها؛ كما هو مقرر المقدمة السابعة: «كل علم شرعي فطلب الشارع له؛ وإنما
يكون من حيث هو وسيلة إلى التعبد به لله تعالى، لا من جهة أخرى؛ فإن ظهر
فيه اعتبار جهة أخرى؛ فبالتبع والقصد الثاني، لا بالقصد الأول»^(٢).

وعليه؛ فالعلماء في نظر أبي إسحاق هم العاملون. وكل من أخل منهم بشرط
الجمع بين العلم والعمل؛ فهو من «علماء السوء الذين لا يعملون بما يعلمون؛ وليسوا في
الحقيقة من الراشخين في العلم، وإنما هم رواة»^(٣). وما داموا كذلك؛ فهم أبعد ما
يكونون عن مسمى العلماء الشرعيين المتقيدين بمقتضيات العلم الشرعي؛ كما هو

(١) الموافقات، ج ١ ص ٦٧ - ٧٢.

(٢) الموافقات، ج ١ ص ٧٣ - ٧٥.

(٣) الموافقات، ج ١ ص ١٠٣.

المستفاد من المقدمة الثامنة: «العلم الذي هو العلم المعبر شرعا - أعني الذي مدح الله ورسوله ﷺ أهله على الإطلاق - هو العلم الباعث على العمل، الذي لا يُخلى صاحبه جاريا مع هواه كيفما كان؛ بل هو المقيد لصاحبه بمقتضاه، الحامل له على قوانينه طوعا أو كرها»^(١).

وحتى تتضح حقيقة العلم المنوه به وبأهله في الشريعة، ويتميز عما يمكن أن يضاف إليه وهو في حقيقته ليس منه؛ قسمه أبو إسحاق في المقدمة التاسعة إلى «ما هو من «صلب العلم» وهو الأصل والمعتمد، والذي عليه مدار الطلب، وإليه تنتهي مقاصد الراسخين؛ وذلك ما كان قطعيا أو راجعا إلى أصل قطعي... وهو ما يرجع إلى حفظ المقاصد التي بها يكون صلاح الدارين، وهي: الضروريات، والحاجيات، والتحسينات، وما هو مكمل لها ومتمم لأطرافها، وهي أصول الشريعة، وقد قام البرهان القطعي على اعتبارها، وسائر الفروع مستندة إليها؛ فلا إشكال في أنها علم أصيل، راسخ الأساس، ثابت الأركان»^(٢).

ويليه في التقسيم ما هو من «ملح العلم» لا من صلبه؛ وهو «ما لم يكن قطعيا ولا راجعا إلى أصل قطعي؛ بل إلى ظني. أو كان راجعا إلى قطعي إلا أنه تخلف عنه خاصة من تلك الخواص، أو أكثر من خاصة واحدة»^(٣).

(١) الموافقات، ج ١ ص ٨٩.

(٢) الموافقات، ج ١ ص ١٠٨.

(٣) الموافقات، ج ١ ص ١١١.

لقد مثل الشاطبي لقسم ملح العلم بما يلي:

١. الحكم المستخرجة لما لا يعقل معناه على الخصوص في التبعيدات...

٢. تحمل الأخبار والآثار على التزام كفيات لا يلزم مثلها، ولا يطلب التزامها... =

والقسم الأخير؛ «وهو ما ليس من الصلب، ولا من الملح: ما لم يرجع إلى أصل قطعي ولا ظني؛ وإنما شأنه أن يكر على أصله أو على غيره بالإبطال مما صح كونه من العلوم المعتمدة، والقواعد المرجوع إليها في الأعمال والاعتقادات، أو كان منهنها إلى إبطال الحق، وإحقاق الباطل على الجملة؛ فهذا ليس بعلم؛ لأنه يرجع على أصله بالإبطال، فهو غير ثابت، ولا حاكم، ولا مطرد أيضا»^(١).

وهذا التقويم الشاطبي لعلاقة العلم بالعمل ومدى وفاء العلماء بتمثل تلك العلاقة، لم يكن من قبيل التنظير المجرد عن الواقع؛ وإنما هو تشخيص لما اقتضاه

٣. التأثق في استخراج الحديث من طرق كثيرة، لا على قصد طلب تواتره؛ بل على أن يعد أخذاً له عن شيوخ كثيرة، ومن جهات شتى...

٤. العلوم المأخوذة من الرؤيا، مما لا يرجع إلى بشارة ولا نذارة...

٥. المسائل التي يختلف فيها؛ فلا ينبغي على الاختلاف فيها فرع عملي...

٦. الاستناد إلى الأشعار في تحقيق المعاني العلمية والعملية...

٧. الاستدلال على تثبيت المعاني بأعمال المشار إليهم بالصلاح، بناء على مجرد تحسين الظن، لا زائد عليه... وبكلام أرباب الأحوال من أهل الولاية...

٨. حمل بعض العلوم على بعض في بعض قواعده؛ حتى تحصل الفتيا في أحدها بقاعدة الآخر...

فهذه أمثلة ترشد الناظر إلى ما وراءها، حتى يكون على بينة فيما يأتي من العلوم ويذر؛ فإن كثيراً منها يستفز الناظر استحسانها ببادئ الرأي، فيقطع فيها عمره، وليس وراءها ما يتخذ معتمداً في عمل ولا اعتقاد، فيخيب في طلب العلم سعيه». الموافقات، ج ١ ص ١١١، ١١٧.

(١) وقد مثل الشاطبي لهذا القسم؛ بما اتخذه الباطنية في كتاب الله من إخراجهم عن ظاهره، وأن المقصود وراء هذا الظاهر، ولا سبيل إلى نيله بعقل ولا نظر، وإنما يُنال من الإمام المعصوم، تقليداً لذلك الإمام، واستنادهم - في جملة من دعاويهم - إلى علم الحروف، وعلم النجوم، ولقد اتسع الخرق في الأزمنة المتأخرة على الراقع؛ فكثرت الدعاوى على الشريعة بأمثال ما ادعاه الباطنية؛ حتى آل ذلك إلى ما لا يعقل على حال، فضلاً عن غير ذلك، ويشمل هذا القسم ما ينتحله أهل السفسطة (واحدة من شعب الفلسفة اليونانية) والمتحكمون (مدعو الحكمة) وكل ذلك ليس له أصل ينبني عليه، ولا ثمرة تُجنى منه؛ فلا تعلق به بوجه». الموافقات، ج ١ ص ١٢٠ - ١٢٢.

واجب الهم الإصلاحي من التنبيه إلى ما آل إليه واقع العلم الشرعي من هجر لكلياته المقاصدية ذات النفع العام، وانصراف معظم المنتسبين إليه إلى الاهتمام بالخلافات الفقهية والاشتغال بنوادير النوازل وغرائب الحكايات الشخصية، وما إلى ذلك من انحرافات والشعوذات التي لا تعود على مروجيها ولا على متلقيها بما يصلح دنيا ولا بما ينفع في آخرة، وهو ما يكشف عن عظيم المهمة الإصلاحية التربوية التي اضطلع بها أبو إسحاق في زمانه؛ على الرغم مما جرته عليه من مضايقات ومحن من لدن من سماهم: «الأئمة المضلون» الذين ملكوا من السلطنة على الخلق ما قدروا به على رد الحق باطلاً والباطل حقاً، وأماتوا سنة الله وأحيوا سنن الشيطان»^(١). ومن والاهم وسار في ركابهم من «علماء السوء». أو «الرواة». كما كان يسميهم.

وإذا وضع الفرق بين «صلب العلم» و«ملح العلم» وما «ليس من صلب العلم ولا من ملحه». وتبين أن «العلم الصلبي» هو جوهر العلم الحق؛ فقد آن الأوان أن نعلم أن هذا العلم له مرجعيته المضبوطة المحددة في أدلته الشرعية لا غير؛ كما هو مقرر المقدمة الحادية عشرة: «لما ثبت أن العلم المعتبر شرعاً هو ما ينبني عليه عمل؛ صار ذلك منحصرًا فيما دلت عليه الأدلة الشرعية، فما اقتضته؛ فهو العلم الذي طلب من المكلف أن يعمله في الجملة، وهذا ظاهر؛ غير أن الشأن إنما هو في حصر الأدلة الشرعية، فإذا انحصرت؛ انحصرت مدارك العلم الشرعي، وهذا مذكور في كتاب الأدلة الشرعية»^(٢).

(١) الموافقات، ج ٤ ص ٩١.

(٢) الموافقات، ج ١ ص ١٣٧.

وإذا تقرر هذا؛ فلا بد للطالب من منهج يسير عليه في تحصيل مختلف العلوم النافعة عموماً، والعلم بأدلة الشريعة على وجه الخصوص، وهو ما تكفل أبو إسحاق ببيانه في المقدمة الثانية عشرة؛ إذ قال: «من أنفع طرق العلم الموصلة إلى غاية التحقق به أخذه عن أهله المتحققين به على الكمال والتمام. والعالم المتحقق بالعلم له أمارات وعلامات حددها الشاطبي في ثلاث؛ وهي: «العمل بما علم». و«أن يكون ممن رباه الشيخ في ذلك العلم». و«الافتداء بمن أخذ عنه، والتأدب بأدبه».

وإذا ثبت هذا؛ فأخذ العلم له طريقان:

أحدهما: المشافهة... والطريق الثاني: مطالعة كتب المصنفين ومدوني الدواوين، وهو أيضاً نافع في باب؛ لكن بشرطين:

الأول: أن يحصل له من فهم مقاصد ذلك العلم المطلوب، ومعرفة اصطلاحات أهله؛ ما يتم له به النظر في الكتب، وذلك يحصل بمشافهة العلماء، أو مما هو راجع إليه...

والشرط الآخر: أن يتحرى كتب المتقدمين من أهل العلم المراد؛ فإنهم أقعد به من غيرهم من المتأخرين، وأصل ذلك التجربة والخبر^(١).

(١) ما قاله الشاطبي، ليس على إطلاقه؛ فقد يفتح على الصغير بما لم يفتح به على الكبير. ابن حجر الهيتمي، الفتاوى الكبرى الفقهية، دار الفكر، د. ط، ولات. ج ٢ ص ٢١٦.

«ولله در العلامة ابن مالك حيث يقول في خطبة كتابه التسهيل: وإذا كانت العلوم منجاً إلهية ومواهب اختصاصية؛ فليس ببعيد أن يدخر لبعض المتأخرين ما خفي على كثير من المتقدمين». أبو العباس شهاب الدين أحمد الحنفي (ت: ١٠٩٨هـ) غمز عيون البصائر شرح كآب الأشباه والنظائر (لابن نجيم)، تحقيق أحمد بن محمد الحنفي الحموي، دار الكتب العلمية، بيروت: لبنان، ١٤٠٥هـ/١٩٨٥م. ج ٢ ص ١٤٥.

فلذلك صارت كتب المتقدمين وكلامهم وسيرهم؛ أنفع لمن أراد الأخذ بالاحتياط في العلم، على أي نوع كان، وخصوصا علم الشريعة، الذي هو العروة الوثقى، والوزر الأحمى^(١).

هذا؛ ولم يفت الشاطبي أن ينبه في ختام مقدماته إلى أمر هام؛ وهو أن كل ما وقع من الاعتقادات أو الأفهام أو الأعمال على خلاف ما أخبر به الله تعالى أو رسوله ﷺ مما هو مقرر في أصول العلم الشرعي، أو أدى إلى رفع قاعدة من القواعد الثابتة في الشريعة مما يتعلق بالتكليف ورفع الحرج «في فهم الأقوال، ومجاري الأساليب، والدخول في الأعمال»؛ فليس من أصول الشريعة في شيء؛ والعمل على وفقه مردود؛ كما هو المستفاد من نص المقدمة الثالثة عشرة: «كل أصل علمي يتخذ إماما في العمل؛ فلا يخلو إما أن يجري به العمل على مجاري العادات في مثله، بحيث لا ينخرم منه ركن ولا شرط، أو لا. فإن جرى؛ فذلك الأصل صحيح، وإلا فلا...»

ومثاله في علم الشريعة الذي نحن في تأصيل أصوله؛ أنه قد تبين في أصول الدين امتناع التخلف في خبر الله تعالى، وخبر رسوله ﷺ وثبت في الأصول الفقهية امتناع التكليف بما لا يُطاق، وألحق به امتناع التكليف بما فيه حرج خارج عن المعتاد.

= والشاطبي نفسه خير مثال؛ فهو من المتأخرين وقد فتح الله له في أصول الفقه ومقاصد الشريعة، ما لم يفتح لغيره من المتقدمين.

(١) الموافقات، ج ١ ص ١٣٩ - ١٥٤.

فإذًا؛ كل أصل شرعي تخلف عن جريانه على هذه المجاري، فلم يطرد، ولا استقام بحسبها في العادة؛ فليس بأصل يعتمد عليه. ولا قاعدة يستند إليها. ويقع ذلك في فهم الأقوال، ومجاري الأساليب، والدخول في الأعمال^(١). ولذلك لا بد من حمل كل هذه التصرفات أثناء العمل بها على ما يوافق مقاصد الشارع ومجاري العادات في مثلها لا على ما يعطيه ظاهرها من غير تأمل. وما ردُّ الشاطبي القول بالتخلص من المال الشاغل أثناء الصلاة إلا مثال واضح على ما فتح الله به لهذا الإمام في فقه المقاصد^(٢).

فهذا محصل ما تضمنته «مقدمات» «الموافقات» من إبداعات في تأصيل أصول الفقه على أساس من الاستقراء، وبيان مهمة العقل وموقعه من الشرع في هذه العملية التأصيلية، وضرورة تنقية أصول الفقه مما لا فائدة فيه علمًا أو عملاً؛ وذلك باعتبار أن القصد من هذا العلم وغيره من العلوم الشرعية؛ ما يترتب عليها من عمل، وما تفضي إليه من تعبد بها لله تعالى، وكل من أخل بهذا القصد؛ فقد خرج عن دائرة العلماء العاملين؛ ومن تحقق به؛ فقد تحقق بما يليق بالعلماء الراغبين.

وعليه؛ فمن رغب في طلب العلم؛ فلا بد له من معلم من هذا الصنف يأخذ بيده فيريه بصغار العلم قبل كباره إلى أن يصبح أهلاً للتمييز بين ما هو من «صلب العلم» الواجب العلم والعمل به، وما هو من «ملح العلم» مما ينبغي الزهد في الاشتغال به، لقلّة فائدته العلية والعملية، و«ما ليس من صلب العلم ولا من ملحه»؛ وهو كل ما يعود على العلم الحق بالإبطال مما يسمى علمًا، وما هو بعلم في الحقيقة؛ وإنما هو

(١) الموافقات، ج ١ ص ١٥٥، ١٥٦.

(٢) الموافقات، ج ١ ص ١٦٠.

مجرد ترهات وخرافات وشعوذات لا يليق بمن كان له عقل أو فهم في الشريعة أن يضيع وقته فيها.

وبالجملة: فإن ما جاء به الشاطبي من إبداعات في «الفقه المقاصدي»؛ هو ما جعل كتاب «الموافقات» قبلة المشتغلين بـ«فقه المقاصد والمصالح» وعمدتهم المرجعية في كل ما بحثوه في هذا المجال، وغيره من المجالات العلمية، منذ تأليفه إلى اليوم باتفاق؛ بل يمكن القول: إن ما في «الموافقات» من عطاءات علمية هي أرقى ما أنتجه العقل الإسلامي، وكل من جاء بعده بقي عيالا عليه، ولم يرق إلى مستوى ما وصل إليه في مجال الفقه المقاصدي حتى هذه اللحظة. وقد كان بإمكانه أن يفيد الأمة بأكثر مما أفادها، لكنه لم يجد في زمانه ولا في بني قومه من يفهم عنه ما أراد تفهيمه؛ فكف قلبه، وطوى قرطاسه عن تدوين ما كان يجول بخاطره من اجتهادات وإبداعات علمية، وكأنه كان يستشرف ما سيصيب فكره من إهمال، وما سيتعرض له اجتهاده من تعميم إعلامي للأسف الشديد! ولا أدل على صحة هذا الملحظ مما نص عليه في خاتمة «الموافقات»؛ قائلا: «وقد تم والحمد لله الغرض المقصود، وحصل بفضل الله إنجاز ذلك الموعود؛ على أنه قد بقيت أشياء لم يسع إيرادها؛ إذ لم يسهل على كثير من السالكين مرادها، وقل على كثرة التعطش إليها ورادها؛ فخشيت أن لا يردوا مواردنا، وأن لا ينظموا في سلك التحقيق شواردها؛ فنثيت من جماح بيانها العنان، وأرحت من رسمها القلم والبنان، على أن في أثناء الكتاب رموزاً مشيرة، وأشعة توضح من شمسها المنيرة، فمن تهدي إليها رجا بحول الله الوصول، ومن لا؛ فلا عليه إذا اقتصر التحصيل على المحصول؛ ففيه إن شاء الله مع

تحقيق علم الأصول علم يذهب به مذاهب السلف، ويقفُّه على الواضحة إذا اضطرب النظر واختلف»^(١).

فهذه النقطة العلمية التي حققها الشاطبي في مجال الفقه المقاصدي، كانت نقلة نوعية «يتيمة»، توقف معها العقل الأصولي عن الاجتهاد، ولم يتواصل إلا مع دعوة ولي الله الدهلوي في كتابه: «حجة الله البالغة» إلى العناية من جديد بأسرار الشريعة، وتجديد النظر في مقاصدها. لكنه ما لبث أن توقف بعد وفاة هذا الإمام مرة أخرى، إلى أن عثر الإمام محمد عبده على كتاب: «الموافقات»؛ فوجد فيه ضالته؛ فعرف به وشجع طلبته على العناية به. ومن يومئذ والاهتمام بـ«فقه المقاصد والمصالح» في تزايد مستمر إلى اليوم؛ وهو ما سنقف عليه في الفصل الآتي. فرحم الله أبا إسحاق؛ فقد سبق عصره، وأتعب من جاء بعده؛ فلم يبلغ أحد مبلغه في الاجتهاد الأصولي والتجديد المقاصدي.

(١) الموافقات، ٤٢٣/٥.

الفصل الثالث

كيف آل فقه المقاصد والمصالح؟

المبحث الأول: طور التراجع والتقليد

وهو ما يعرف بـ«طور الجمود وتوقف الاجتهاد في الفقه المقاصدي». وقد عاد فيه العقل الأصولي المقاصدي إلى زمن التقليد والجمود المعرفي بشكل ملحوظ؛ ولا أدل على ذلك من التراجع الواضح في تجديد الاجتهاد المقاصدي؛ الذي دشنه الشاطبي وتَوَجَّهَ في كتابه: «الموافقات». ففي الوقت الذي كان منتظرا من تلامذة أبي إسحاق أن ينهضوا بما في هذا السفر الفريد من علم، ويتقدموا به خطوات إلى الأمام؛ تأسيا بمنهجه في الاجتهاد، وبطريقته في التجديد الأصولي المقاصدي؛ سيرا على شاكلة الغزالي مع فقه أستاذه الجويني، والقرافي مع قواعد شيخه العز بن عبد السلام، وابن القيم مع أعمال شيخه ابن تيمية. فإذا بمقدمهم؛ محمد بن عاصم يرجع بـ«الموافقات» إلى عهد المنظومات والأراجيز، لينظمها فيما تمناه؛ فسماه: «نيل المنى من الموافقات» في ثلاثة ألف بيت!. وهو ما يؤشر على أن من تفقهوا بأبي إسحاق؛ لم يستوعبوا مشروعه العلبي، ولم يفقهوا من مقاصده الاجتهادية التجديدية شيئا؛ فكان ذلك إيذانا بتكريس فقه التقليد، وترسيخ حالة الركود المعرفي وتراجع الاجتهاد في مجال علم الأصول وفقه المقاصد. وقد دامت هذه الوضعية قرونا - كما سلف - إلى أن قدر الله ظهور «الموافقات» من جديد؛ فكان اكتشافها فتحا عليها عظيميا بدأ معه طور جديد؛ هو طور الإحياء والتجديد المقاصدي. وفيما يلي بيانه.

المبحث الثاني: طور الإحياء المقاصدي

وهو ما يمكن أن نصلح عليه أيضا بـ«طور الانبعاث ومواصلة الاجتهاد في الفقه المقاصدي»؛ وقد كان عالم الهند؛ شاه ولي الله الدهلوي (ت: ١١٧٦هـ) أبرز من أحيى النظر في هذا الفقه؛ في مصنفه: «حجة الله البالغة في أسرار الحديث»^(١). فاعتبره «أولى العلوم الشرعية عن آخرها... وأعلاها منزلة وأعظمها مقدارا»^(٢). واصطلح عليه بـ«علم أسرار الدين؛ الباحث عن حِكَمِ الأحكام ولَمِيَّاتِهَا»^(٣)، وأسرار خواص الأعمال ونكاتِهَا»^(٤). وانتهى إلى أن «به يصير الإنسان على بصيرة فيما جاء به الشرع»^(٥). إلا أن وفاته؛ كانت إيذانا بتوقف البحث فيه مرة ثانية.

(١) قال شاه ولي الله الدهلوي: «وليكن هذا آخر ما أردنا إيراده في القسم الأول من كتاب حجة الله البالغة في علم أسرار الحديث... ويتلوه إن شاء الله تعالى القسم الثاني في بيان أسرار ما جاء عن النبي ﷺ تفصيلا». حجة الله البالغة، تحقيق، السيد سابق، دار الجيل، ط ١، ١٤٢٦هـ/٢٠٠٥م. ج ١ ص ٢٧٤.

(٢) حجة الله البالغة، ج ١ ص ٢٢.

(٣) لَمِيَّاتِهَا: عللها وحكمها.

قال ابن تيمية: «ولهذا يعظمون برهان اللبِّيَّة على برهان الإِنِّيَّة ويقولون: برهان لِمَ أشرف من برهان إِنْ». درء تعارض العقل والنقل، تحقيق، محمد رشاد سالم، دار الكونز الأدبية، الرياض، ١٣٩١هـ. ج ٥ ص ٢٦٧.

وقال عبد رب النبي بن عبد رب الرسول الأحمد نكري: «اللبية هي العلية، والآنية هي الثبوت». جامع العلوم في اصطلاحات الفنون، دار الكتب العلمية، بيروت: لبنان، ط ١، ١٤٢١هـ/٢٠٠٠م. ج ١ ص ١٦٠.

(٤) حجة الله البالغة، ج ١ ص ٢٢.

(٥) حجة الله البالغة، ج ١ ص ٢٢.

وهذا الكتاب وإن لم يتمحض لـ «فقه المقاصد والمصالح» بالقصد الأول، على غرار «قواعد العز» و«موافقات الشاطبي»؛ فقد تضمن من النظر في مقاصد الشريعة وأسرار الحديث النبوي بالخصوص الشيء الكثير. وفيه من الإشادة برفعة هذا العلم، وأحقيته بصرف الجهد والوقت في تحصيله؛ ما يعتبر إسهما علميا حقيقيا ومتقدما في بعث «فقه المقاصد والمصالح»^(١).

وهذا العلم لا يتمكن منه - في نظر الدهلوي - إلا من كان ضليعا في العلم راسخ القدم فيه؛ على حد تعبيره: «علم أسرار الشرائع؛ الذي هو مأخذ الأحكام التفصيلية؛ علم مكنون لا يناله إلا من ارتسخت قدمه في العلم، وذلك لأن أكثر المكلفين لا يعرفون المصالح، ولا يستطيعون معرفتها إلا إذا ضبطت بالضوابط وصارت محسوسة يتعاطاها كل متعاط»^(٢). وهو ما يفيد بأن معرفة المقاصد ليست في متناول الجميع؛ وإنما هي من اختصاص من كان متميزا برجاحة العقل وسلامة الفهم؛ إذ «معرفة المقاصد التي بني عليها الأحكام؛ فعلم دقيق لا يخوض فيه إلا من لطف ذهنه، واستقام فهمه»^(٣). ومن ثم؛ فكل من ينكر ما تشتمل عليه الأحكام من مصالح؛ فنكرانه مجرد ظن فاسد لا شاهد له من الشرع ولا من العقل؛ كما قال: «وقد يُظنُّ أن الأحكام الشرعية غير متضمنة لشيء من المصالح، وأنه ليس بين

(١) للاطلاع أكثر على «فقه المقاصد والمصالح» عند الإمام الدهلوي يمكن مراجعة الأبواب الآتية من كتابه: حجة الله البالغة؛ باب: سر التكليف؛ ج ١ ص ٥٣ - باب: أسرار الرضوء والغسل؛ ج ١ ص ١٣٤ - باب: أسرار الصلاة؛ ج ١ ص ١٣٧. باب: أسرار الزكاة؛ ج ١ ص ١٣٩ - باب: أسرار الصوم؛ ج ١ ص ١٤٠ - باب: أسرار الحج؛ ج ١ ص ١٤١ - باب: أسرار أنواع من البر؛ ج ١ ص ١٤٣ - باب: أسرار الحكم والعلة؛ ج ١ ص ١٦٩ - باب: أسرار الترغيب والترهيب؛ ج ١ ص ١٩٩... إلخ

(٢) حجة الله البالغة؛ ج ١ ص ٢٠٩.

(٣) حجة الله البالغة؛ ج ١ ص ٢٣٧.

الأعمال وبين ما جعل الله جزاء لها مناسبة... وهذا ظن فاسد تكذبه السنة وإجماع القرون المشهود لها بالخير»^(١).

ومما يدل على رسوخ الإمام الدهلوي في «فقه المقاصد والمصالح»، وعلو كعبه فيه؛ كثرة لهجه بتعليل البعثات النبوية، والشرائع الإلهية بما راعته من مقاصد، وما دعت إلى تحقيقه من مصالح؛ وفيما يلي جملة بما يدل من مآثوراته على صحة هذا الملحظ:

• «إن من أعظم المقاصد التي قصدت ببعثة الأنبياء عليهم السلام؛ دفع المظالم من بين للناس. فان تظالمهم يفسد حالهم، ويضيق عليهم، ولا حاجة إلى شرح ذلك»^(٢).

• «واستشعر نبينا ﷺ؛ أن أعظم مقاصد بعثته أن يكون شفيعا للناس، واسطة لنزول رحمة خاصة يوم الحشر؛ فاختبأ دعوته العظمى المنبجسة من أصل نبوته لذلك اليوم»^(٣).

• «فن المقاصد الجليلة في التشريع أن يسد باب التعمق في الدين لثلا يعضوا عليها بنواجذهم فيأتي من بعدهم قوم فيظنوا أنها من الطاعات السماوية المفروضة عليهم ثم تأتي طبقة أخرى فيصير الظن عندهم يقينا والمحتمل مطمأناً به فيظل الدين محرفاً»^(٤).

(١) حجة الله البالغة، ج ١ ص ٢٧.

(٢) حجة الله البالغة، ج ٢ ص ٢٣٤.

(٣) حجة الله البالغة، ج ٢ ص ١١٧.

(٤) حجة الله البالغة، ج ٢ ص ٣٤.

• «من المصالح الضرورية التي لا يمكن بقاء نوع الإنسان إلا بها؛ اختصاص الرجل بامرأته حتى يسد باب الازدحام على الموطأة رأساً، ومن مقتضى ذلك أن يخيب من عصى هذه السنة الراشدة، وابتغى الولد من غير اختصاص»^(١).

• وأن «المقصود الأصلي في شرع الأحكام هي المصالح»^(٢). «وأن مظان المصالح تختلف باختلاف الأعصار والعادات»^(٣).

ومن جميل ما أشار إليه هذا الإمام؛ أنه لا أحد من البشر - مهما بلغ علمه - يستطيع الإحاطة بما في أحكام الشريعة من مقاصد وأسرار وحكم؛ وهو ما يقطع بأن ما تضمنته الشريعة من سعة في رعاية مصالح البشر؛ لا يحيط بها على التمام والكمال إلا منزلها؛ وهو الحكيم الخبير؛ كما قال: «قد فرغنا والحمد لله رب العالمين عما أردنا إيرادها في هذا الكتاب وشرطناه على أنفسنا، ولا استوعب المذكور جميع ما هو مكنون في صدورنا من أسرار الشريعة... ولا استوعب ما جمع الله في صدورنا جميع ما أنزل على قلب النبي ﷺ، وكيف يكون لمورد الوحي ومنزل القرآن نسبة مع رجل من أمته، هيئات ذلك. ولا استوعب ما جمع الله في صدره ﷺ جميع ما عند الله تعالى من الحكم والمصالح المرعية في أحكامه تعالى... فمن هذا الوجه ينبغي أن يعرف نغامة أمر المصالح المرعية في الأحكام الشرعية، وأنها لا تنتهي لها، وأن جميع

(١) حجة الله البالغة، ج ٢ ص ٢٢٢.

(٢) حجة الله البالغة، ج ١ ص ٢١٤.

(٣) حجة الله البالغة، ج ١ ص ١٦٣.

ما يذكر فيها غير واف بواجب حقها، ولا كاف بحقيقة شأنها، ولكن ما لا يدرك كله لا يترك كله»^(١).

وللأسف؛ فقد ترك هذا الفقه كله للإهمال؛ فتناسى الناس ذكره إلى أن يسر الله إحياءه على يد الشيخ محمد عبده؛ إثر حصوله على كتاب «الموافقات» في زيارته لتونس سنة ١٣٠٢هـ/١٨٨٤م. وهي السنة التي طبع فيها هذا الكتاب لأول مرة بمطبعة الدولة التونسية، وقام بتصحيحه ثلاثة من علماء الزيتونة في ذلك الوقت هم: علي الشنوفي، وأحمد الورتاني، وصالح قايجي. ثم تواصل طبعه بمدينة قازان الروسية؛ سنة ١٣٢٧هـ/١٩٠٩م. ثم بمصر؛ سنة ١٣٤١هـ/١٩٢٢م، بتعليق الشيخ محمد الخضر حسين على الجزأين الأول والثاني، والشيخ محمد حسنين مخلوف على الجزأين الثالث والرابع^(٢). ومنذ ذلك الحين والعناية بهذا التأليف النادر متواصلة إلى اليوم.

وهكذا بدأت مرحلة جديدة، تميزت بتعدد انشغالات العلماء بالفقه المقاصدي، وتوسعت أنظارهم فيه، تحقيقاً لأهم نصوصه؛ كما هو صنيع الشيخ عبد الله دراز، والشيخ أبي عبيدة مشهور حسن آل سلمان، على «الموافقات». أو اجتهادا فيه وتطويرا لموضوعه، كما في «مقاصد الشريعة الإسلامية» للإمام ابن عاشور. (ت: ١٣٧٩هـ). أو تبسيطا لبعض مضامين هذا الفقه، وتقريبها من التداول الجامعي، كما في «مقاصد الشريعة الإسلامية ومكارمها» للأستاذ علال الفاسي. (ت: ١٣٩٤هـ). و«المقاصد العامة للشريعة الإسلامية» للأستاذ يوسف حامد العالم. أو قراءة في أهم مصنفااته؛ كما في «المصلحة في التشريع الإسلامي ونجم الدين

(١) حجة الله البالغة، ج ٢ ص ٣١٦.

(٢) الشاطبي ومقاصد الشريعة، ص ١٠٠، ١٠١. وأبو عبيدة مشهور بن حسن آل سلمان، مقدمة تحقيق

الموافقات، ص ١٦، ١٨، ٦٠، ٦٢.

الطوفي» للأستاذ مصطفى زيد. و«نظرية المقاصد عند الإمام الشاطبي» للأستاذ أحمد الرسوني. و«الشاطبي ومقاصد الشريعة» للأستاذ حمادي العبيدي. و«نظرية المقاصد عند الإمام محمد الطاهر بن عاشور» للأستاذ إسماعيل الحسني. و«مقاصد الشريعة عند ابن تيمية» للأستاذ يوسف أحمد البدوي. و«مقاصد الشريعة عند إمام الحرمين وآثارها في التصرفات المالية» للأستاذ هشام بن سعيد أزهري. و«الفكر المقاصدي عند الإمام الغزالي» للأستاذ محمد عبدو. و«مقاصد الشريعة عند ابن قيم الجوزية» للأستاذ سميح عبد الوهاب الجندي. أو تدقيقاً وتركيزاً على بعض قضاياها، كما في «قواعد المقاصد عند الإمام الشاطبي» للأستاذ عبد الرحمن إبراهيم الكيلاني. و«الشاطبي وفكره الأصولي بين الإبداع والاتباع» و«منهج الدرس الدلالي عند الإمام الشاطبي» وكلاهما للأستاذ عبد الحميد العلي. و«المصطلح الأصولي عند الشاطبي» للأستاذ فريد الأنصاري. و«نظرية النقد الأصولي: دراسة في منهج النقد عند الإمام الشاطبي» للأستاذ الحسان شهيد. و«الاجتهاد وضوابطه عند الإمام الشاطبي: دراسة مقارنة» للأستاذ عمار بن عبد الله بن ناصح علوان، و«القواعد الأصولية عند الإمام الشاطبي من خلال كتابه الموافقات» للأستاذ الجيلالي الميريني، أو مراجعة وتفعيلاً له بصفة عامة كما في كتاب «نحو تفعيل مقاصد الشريعة» للأستاذ جمال الدين عطية. أو بياناً ل«فقه المقاصد وأثره في الفكر النوازلي» للأستاذ عبد السلام الرفعي، أو تلخيصاً وتعريفاً بما ألف فيه من كتب ورسائل وأبحاث؛ كما في كتاب «الدليل الإرشادي إلى مقاصد الشريعة الإسلامية: كتب - رسائل - أبحاث» للأستاذ محمد كمال إمام. أو تقريباً لمضامينه الإنسانية من التداول العام؛ كما في «مصالح الإنسان: مقارنة مقاصدية» لصاحب هذا الكتاب، إلى غير ذلك من المؤلفات التي جعلت من مقاصد الشريعة مادتها المفضلة في البحث العلمي منذ أزيد من قرن من الزمن.

الباب الثالث

قضايا فقه المقاصد والمصالح عند الإمامين

الفصل الأول

قضية المقاصد والمصالح في فقه الإمامين

تقديم:

«قضية المقاصد والمصالح» هي القضية الكبرى، والقضية المركزية في فقه الإمامين كله، وعليها مدار النظر في باقي القضايا التي اجتهدا في تقريبها من التداول العام، ومن طالع مصنفاتهما وجدها حاضرة بقوة في مجموع ما بحثاه من مسائل. وكيف لا؟ والغرض الكلي من أعمالهما العلمية، ونضالاتهما العملية؛ بيان مقاصد الشريعة وما تضمنته من رعاية شاملة لمصالح العباد في المعاش والمعاد. وفيما يلي رصد ما بين مصطلحي «المقاصد» و«المصالح» من توافق وتباين دلالي؛ كما وعدنا من قبل.

إذا استقرأنا كلا المصطلحين في فقه الإمامين؛ وجدنا مصطلح «المقاصد» يضاف إلى الشارع وإلى المكلف؛ فيقال: «مقاصد الشارع»، و«مقاصد المكلف»، مع أن لكل مقاصده التي تليق به، وأنه لا مجال للتماثل بينهما في النسبة، بيد أن مصطلح «المصالح» يضاف إلى المكلف؛ ولا يضاف إلى الشارع مطلقاً؛ ولذلك يقال: «مصالح المكلف»، ولا يقال: «مصالح الشارع».

وهذا الفرق يرجع إلى ما تقرر في علم الكلام من تنزيه لله تعالى عن «المصالح» و«الأغراض» بالاتفاق^(١). لأن الافتقار إلى «المصالح» من ضروريات العبدية، وليس من مستحقات الربوبية؛ كما هو المستفاد من كلام العزيم: «وعلى

(١) للوقوف على اتفاق علماء المسلمين من مختلف المدارس الكلامية والأصولية على تنزيه الله تعالى عن المصالح والأغراض؛ يمكن مراجعة: نظرية التعليل في الفكرين الكلامي والأصولي: توصيف ومراجعة. وما قيل عن مصطلحي «المقاصد» و«المصالح» يقال عن مصطلح «المقاصد الضرورية»؛ فهي ضرورية بالنسبة إلى جنس الإنسان؛ لدوران مصالحه عليها وجوداً وعمداً؛ بحيث إذا فقدت لم يبق للجنس البشري وجود. وهذا الملحظ؛ لا بد من أخذه بعين الاعتبار، وبه تنتفي كل المحاذير العقدية من استعمال مصطلح المقاصد والمصالح، أو مصطلح المقاصد الضرورية.

الجملة؛ فلا يرجع شيء من جلب المصالح ودرء المفسد وأشباههما إلى الدَيَّان تعالى؛ لاستغناؤه عن الأكوان، وإنما يعود نفعهما وضرهما على الإنسان، ومن أحسن فلنفسه سعى، ومن أساء فعلى نفسه جنى»^(١). وهذا المقتضى العقدي هو ما استحضره الشاطبي أيضا؛ إذ قال: «القاعدة المقررة؛ أن الشرائع إنما جيء بها لمصالح العباد؛ فالأمر، والنهي، والتخيير، جميعا راجعة إلى حظ المكلف ومصالحه؛ لأن الله غني عن الحظوظ، منزه عن الأغراض»^(٢).

وعليه؛ إذا رصدنا هذا المعنى في مصنفات الإمامين؛ وجدنا العز يستعمل مصطلح «مقاصد الشرع» بما ينصرف دلاليا إلى «مقاصد الشارع»؛ ممثلة فيما تجلبه من مصالح وتدفعه من مفسد؛ على حد قوله: «ومن تتبع «مقاصد الشرع» في جلب المصالح ودرء المفسد، حصل له من مجموع ذلك اعتقاد أو عرفان بأن هذه المصلحة لا يجوز إهمالها، وأن هذه المفسدة لا يجوز قربانها»^(٣). وجاء عنه في سياق آخر ما نصه: «فإن صدق الظنُّ المستفاد مع جميع الأدلة المذكورة، فقد حصل «مقصود الشرع» من جلب المصالح ودرء المفسد ظاهرا وباطنا، وإن كذب الظن؛ فقد فاتت المصالح وتحققت المفسد ولم يحصل «مقصود الشرع» من ذلك»^(٤). وهكذا؛ في باقي الاستعمالات بالاستقراء^(٥).

(١) الفوائد في اختصار المقاصد، ص ٩٨.

(٢) الموافقات، ج ١ ص ٢٣٤.

(٣) قواعد الأحكام، ج ٢ ص ٣١٤.

(٤) قواعد الأحكام، ج ٢ ص ١٠١.

(٥) من الملاحظ أن العز؛ كلما استعمل مصطلح المقاصد؛ أضافه إلى ما له علاقة بالشارع؛ كالصلاة والصيام والجهاد وحقوق الله تعالى، وما عناوين كتبه: «مقاصد الصلاة» و«مقاصد الصيام» و«مقاصد الرعاية لحقوق الله عز وجل» إلا دليل على صحة هذا التوجيه. هذا بالإضافة إلى ما في كتابه: =

وأما الشاطي؛ فقد كان أدق وأوضح من العزيم في إضافة مصطلح «القصء» إلى «الشارع» في سياقات متعددة؛ منها ما نص عليه في افتتاحية «كأب المقاصء» من «الموافقات» قائلا: «المقاصء التي ينظر فيها قسمان: أحءهما يرجع إلى «قصء الشارع»، والآخر يرجع إلى قصء المكلف»^(١). وما يعود إلى «قصء الشارع» لا يخرج عما يمكن أن نصلح عليه برباعية: «القصء الابدائي الأولي»، و«القصء الإفهامي التعليمي»، و«القصء التكلفي التشريعي»، و«القصء الامثالي التعبءدي». وهذه القصوء الأربعة؛ هي جماع «مقاصء الشارع»^(٢) التي ما فتى أهل العلم يتوسلون بها في إرساء قواعد المصالح بكل سهولة؛ كما هو المستفاد من نص أبي إسحاق: «فن كان من حملة الشريعة الناظرين في مقتضاها، والمتأملين لمعانيها، سهل عليه التصديق

= «قواعد الأحكام» و«الفوائد في اختصار المقاصء». من نصوص في هذا المعنى، كقوله: «ومعظم مقاصء القرآن الأمر باكتساب المصالح وأسبابها، والزجر عن اكتساب المفاوء وأسبابها». قواعد الأحكام، ج ١ ص ١١، ١٢.

«ولو تبعنا مقاصء ما في الكأب والسنة، لعلنا أن الله أمر بكل خير دقه وجاه، وزجر عن كل شر دقه وجاه». قواعد الأحكام، ج ٢ ص ٣١٥.

و«المصالح الءاصلة من مقاصء الصلاة أكمل من المفاوء الءاصلة من استصحاب الأحداث في الصلوات... وتحصيل مقاصء الصلاة العظمى أولى من رعاية الطهارة التي هي بمثابة التلمات والتكلمات... ورعاية مقاصء الصلاة أولى من تحصيل مصلحة الطهارتين، أو من دفع مفاوء الءءء والخبث». قواعد الأحكام، ج ١ ص ١٣٩.

و«التأهب للجهاء بالسفر إليه، وإءاء الكراع والسلاح والجئن (الليل)، وسيلة إلى الجهء الذي هو وسيلة إلى إعزاز الدين. وغير ذلك من مقاصء الجهء». قواعد الأحكام، ج ١ ص ١٦٧

و«من مارس الشريعة وفهم مقاصء الكأب والسنة...» الفوائد في اختصار المقاصء، ص ٥٣

(١) الموافقات، ج ٢ ص ٧، ٨.

(٢) الموافقات، ج ٢ ص ٨.

بإثبات «مقاصد الشارع» في إثبات هذه القواعد الثلاث^(١). يعني؛ ثلاثية المصالح الضرورية والحاجية والتحسينية بكل ما تشتمل عليه من معاني الإطلاق والعموم والاطراد الذي لا يتخلف عنه كلي ولا جزئي من كليات الشريعة وجزئياتها؛ ذلك أن «مقاصد الشارع» في بث المصالح في التشريع؛ أن تكون مطلقة عامة، لا تختص بباب دون باب، ولا بجمل دون محل، ولا بجمل وفاق دون محل خلاف، وبالجملة الأمر في المصالح مطرد مطلقا في كليات الشريعة وجزئياتها^(٢).

وكذلك هو الأمر في إضافة «المقاصد» إلى «المكلف»؛ فقد عني بها كل من الإمامين، لكن عناية العزبقت مجملة في حدود التنصيص على ربط «التكليف كلها؛ بمبدأ العزوم والقصود والنيات»^(٣). بينما ظلت عناية الشاطبي بها متميزة بالدقة والوضوح والتوسع في البحث بما لا مثيل له عند غيره. فهو أول من أفرد «مقاصد المكلف» بقسم خاص من كتاب: «المقاصد»؛ إذ قال: «القسم الثاني من الكتاب: فيما يرجع إلى «مقاصد المكلف» في التكليف»^(٤).

و«مقاصد المكلف» في فقه أبي إسحاق؛ لا تخرج عن نيته الحالية في العمل^(٥)

(١) الموافقات، ج ٢ ص ٨٢.

(٢) الموافقات، ج ٢ ص ٨٦.

(٣) قواعد الأحكام، ج ١ ص ١٩٤، ٣١١، ٣١٤.

(٤) الموافقات، ج ٣ ص ٧.

(٥) قال الشاطبي: «والعمل الواحد يقصد به أمر فيكون عبادة، ويقصد به شيء آخر، فلا يكون كذلك، بل يقصد به شيء فيكون إيمانا، ويقصد به شيء آخر فيكون كفرا، كالسجود لله أو للصم. وأيضا؛ فالعمل إذا تعلق به القصد تعلق به الأحكام التكليفية، وإذا عري عن القصد لم يتعلق به شيء منها؛ فعمل النائم والغافل والمجنون». الموافقات، ج ٣ ص ٨٠٩.

أو عن نيته الغائية فيه^(١) أو عما يقصد إليه من المصالح أو المفاسد^(٢).

وهذه المقاصد كلها تتقوم في محصلتها النهائية، بمدى موافقتها أو مناقضتها لمقاصد الشارع. فإذا وافقتها؛ فهي منها، وإذا ناقضتها؛ فليست منها في شيء؛ إذ ليس المراد بالتكليف إلا مطابقة «قصد المكلف» لقصد الشارع... وكل تكليف قد خالف القصد فيه «قصد الشارع» فباطل^(٣). و«كل قصد ناقض «قصد الشارع» فباطل»^(٤).

وهذا بخلاف مصطلح «المصالح»؛ فلا نجد يضاف عند الإمامين - ولا عند غيرهما من العلماء من مختلف المدارس الإسلامية - إلى «الشارع» مطلقاً، وإنما يضاف إلى «العباد» أو إلى «الخلق». وفي هذا المعنى يقول العزيم: «التكاليف كلها راجعة إلى «مصالح العباد» في دنياهم وأخراهم، والله غني عن عبادة الكل»^(٥).

(١) قال الشاطبي: «فإذا لم يكن من قصد الشارع التشديد على النفس، كان قصد المكلف إليه مضاداً لما قصد الشارع من التخفيف المعلوم المقطوع به، فإذا خالف قصده قصد الشارع، بطل ولم يصح، وهذا واضح». الموافقات، ج ١ ص ٣١٧ وينظر: ج ٣ ص ٩٥.

(٢) قال الشاطبي: «فإذا كان قصد المكلف إيقاع المشقة، فقد خالف قصد الشارع». الموافقات، ج ٢ ص ٢٢٢

ينظر: ج ٣ ص ١٠٠، ١٤٧.

ولزيد من التوسع في ماهية «قصد المكلف»؛ يمكن مراجعة: مصطلحات أصولية في كتاب الموافقات للشاطبي، ص ٢١٣، ٢١٤.

(٣) الموافقات، ج ١ ص ٣١٦.

(٤) الموافقات، ج ١ ص ٣٤٠.

(٥) قواعد الأحكام، ج ٢ ص ١٢٦.

قال العزيم: «مصالح العباد» قسمان:

أحدهما: أخروي محض؛ كالعرفان والإيمان والأحوال والأذكار والنسكين والطواف والاعتكاف. =

و«قد علمنا من موارد الشرع ومصادره أن مطلوب الشرع إنما هو «مصالح العباد» في دينهم وديناهم»^(١). وجاء عنه ما نصه: «فإن البيع لو لم يشرعه الشرع لفاتت «مصالح الخلق»»^(٢). وهذا ما أكده الشاطبي؛ إذ ذكر أن «الشريعة كلها ترجع إلى حفظ «مصالح العباد» ودرء مفاسدهم»^(٣). وأن «...المحافظة على المراتب الثلاث من الضروريات والحاجيات والتحسينات... كافية في «مصالح الخلق» عموماً وخصوصاً»^(٤).

فهذا بعض ما بين مصطلح «المقاصد» ومصطلح «المصالح» من موافقات ومفارقات دلالية بشكل عام. وفيما يلي مزيد تفصيل في كل منهما عند الإمامين.

= الثاني: دنيوي لقبليه أخروي لباذليه كالزكوات والصدقات والهدايا والضحايا والوصايا والهبات والأوقاف وكذلك جميع أنواع الإحسان إلى الناس والحيران بالإرفاق العاجلة دون الإحسان في الأديان فإن مصلحته أخرويتان». القوائد في اختصار المقاصد، ص ٧٣

(١) قواعد الأحكام، ج ١ ص ٥٣.

(٢) قواعد الأحكام، ج ٢ ص ٣٤٧.

(٣) الموافقات، ج ٥ ص ٢٣٠.

(٤) الموافقات، ج ٣ ص ١٧١، ١٧٢.

المبحث الأول: المقاصد في فقه الإمامين

إذا استقرأنا مصطلح «المقاصد» في فقه الإمامين؛ وجدناه يتردد عندهما بشكل لافت للنظر^(١)، بحيث يمكن اعتباره «القطب» الذي تدور عليه جميع المباحث المقاصدية اتفاقاً، أو اقتراحاً. ولنبدأ بالنظر فيما اقتربا فيه أولاً؛ وهو تعريف «المقاصد».

المطلب الأول: في الموقف من الحد المنطقي

لقد انقسم أهل العلم من المنطق الأرسطي إلى فريقين:

فريق مؤيد بزعامة الإمام الغزالي في «مقدمته المنطقية» المشهورة لكتابه المستصفى حيث قال عنها: «ومن لا يحيط بها؛ فلا ثقة له بعلمه أصلاً»^(٢). ومن يومئذ «بدأ علماء الأصول يخرجون حدودهم على طريقة المنطق الأرسططاليسي، ويحاولون تحديد مصطلحاتهم على هذا الأساس... إلى أن ذهب كثير من مفكري الأصوليين إلى أن تعلم المنطق فرض كفاية على المسلمين»^(٣).

(١) تكررت كلمة «المقاصد» بمختلف اشتقاقها في كتاب «قواعد الأحكام» وكتاب «القوائد في اختصار المقاصد» حوالي ١٢٠ مرة. وتكررت في كتاب «المواقفات» وكتاب «الاعتصام». حوالي ٧٤٠ مرة.

(٢) الغزالي، المستصفى، ١٠/١.

(٣) علي سامي النشار، مناهج البحث عند مفكري الإسلام، دار النهضة العربية، بيروت: د. ط، ولات،

وفريق معارض بقيادة ثلة من العلماء كابن الصلاح (ت: ٥٦٤٣هـ) وابن تيمية، وابن القيم، والسيوطي (ت: ٥٩١١هـ) في المشرق، وهو ذات الموقف الذي اتخذته فريق من علماء الغرب الإسلامي، فخرموا تعلم المنطق وتعليمه^(١).

ولا شك أن العز والشاطبي قد اطلعا على كلا الموقفين؛ إلا أن ما وقفت عليه من مصنفات الإمام ابن عبد السلام خلُو من ذكر مفردة المنطق بالمرّة، وليس فيها ما يشير من قريب ولا من بعيد إلى موقفه منه إيجابا أو سلبا، إلا أن الظاهر من عادته في تعريف المصطلحات أنه لا يعتمد.

وهذا بخلاف الشاطبي؛ فقد صرح برفضه للمنطق الأرسطي؛ وانتقد الحد المنطقي بشدة في معرض محاولته وضع مقاييس نظرية للتعريف الأصولية، تخالف مقاييس المناطقة^(٢). وهذا يفيد أن قضية التعريف كانت حاضرة بقوة ووضوح في ذهن أبي إسحاق، ولعل ذلك ما دعاه إلى إفرادها بالنظر في المقدمة السادسة من مقدمات «الموافقات»^(٣).

وحاصل ما قرره فيها: «أن الحدود على ما شرطه أربابُ الحدود يتعذر الإتيان بها، ومثل هذا لا يجعل من العلوم الشرعية التي يُستعان بها فيها، وهذا المعنى تقرر، وهو أن ماهيات الأشياء لا يعرفها على الحقيقة إلا باريها؛ فتسور الإنسان على معرفتها رمي في عماية... ومُتلفة للعقل ومَحارة له قبل بلوغ المقصود، وهو

(١) مناهج البحث عند مفكري الإسلام، ص ١٨١.

(٢) المصطلح الأصولي عند الشاطبي، ص ١٨٠.

(٣) ينظر ما تقدم مفصلا عن المقدمة السادسة في المبحث الثاني، من الفصل الثاني من الباب الثاني من

بإخلاف وضع التعليم... ويؤدي إلى التكليف بما لا يُطاق، أو ما فيه حرج، وكلاهما مُنتَفٍ عن الشريعة»^(١).

ولهذا ما فتى أبو إسحاق يحذر من سلبات استعمال المصطلحات المنطقية في صياغة التعاريف الأصولية، وبحث القضايا الشرعية بصفة عامة؛ وعلته في ذلك «أن التزام الاصطلاحات المنطقية والطرائق المستعملة فيها (التعاريف الأصولية) مبعد عن الوصول إلى المطلوب في الأكثر؛ لأن الشريعة لم توضع إلا على شرط الأمية، ومراعاة علم المنطق في القضايا الشرعية مُنافٍ لذلك»^(٢). ولذلك فلا خير في «التزام طريقة أهل المنطق في تقرير القضايا الشرعية... ولا احتياج إلى ضوابط المنطق في تحصيل المراد في المطالب الشرعية»^(٣).

وعليه؛ فالبدليل المفضل لدى الشاطبي في مسألة التعاريف؛ هو ما كان قريبا من فهم الجمهور؛ بحيث يتحقق معه قصد الامتثال، ويجمع فيه بين ما يفيد العلم والعمل؛ بناء على قاعدة: «كل مسألة لا ينبغي عليها عمل؛ فالتحوض فيها خوض فيما لم يدل على استحسانه دليل شرعي»^(٤).

وهذه القاعدة من أهم القواعد التي حكمت منهج أبي إسحاق في نظم كتاب «الموافقات» بحيث لم يأل جهدا في شخه بكل ما من شأنه أن يحفز قارئه للعمل، ويذكي فيه جذوة الإقبال عليه عن طواعية، ويخلصه في ذات الوقت من كل ما من شأنه أن يصرفه عن مقصد التبعيد لله؛ كالانهماك في تحديد المصطلحات،

(١) الموافقات، ج ١ ص ٦٩ - ٧٢.

(٢) الموافقات، ج ٥ ص ٤١٨.

(٣) الموافقات، ج ٥ ص ٥٢٠، ٥٢١.

(٤) الموافقات، ٤٣/١.

وبحث القضايا النظرية التي ليس تحتها طائل عملي؛ لأن «كل مسألة مرسومة في أصول الفقه لا يبنى عليها فروع فقهية، أو آداب شرعية، أو لا تكون عوناً في ذلك؛ فوضعها في أصول الفقه عارية»^(١). ولهذا وجب أن تكون المصطلحات الأصولية والقضايا المقاصدية في متناول جميع المكلفين بمقتضى عموم التكليف؛ سواء على مستوى التعريفات النظرية، أو على مستوى التطبيقات العملية؛ وهو ما قرره أبو إسحاق بوضوح في فاتحة المقدمة السادسة قائلاً: «إن ما يتوقف عليه معرفة المطلوب، قد يكون له طريق تقريبي يليق بالجمهور، وقد يكون له طريق لا يليق بالجمهور، وإن فرض تحقيقاً.

فأما الأول؛ فهو المطلوب، المنبّه عليه، كما إذا طلب معنى المالك؛ فقييل: إنه خلق من خلق الله يتصرف في أمره، أو معنى الإنسان؛ فقييل: إنه هذا الذي أنت من جنسه، أو معنى التخوف؛ فقييل: هو التنقص، أو معنى الكوكب؛ فقييل: هذا الذي نشاهده بالليل، ونحو ذلك؛ فيحصل فهم الخطاب مع هذا الفهم التقريبي حتى يمكن الامتثال»^(٢). لأن الامتثال هو مقصد المقاصد كلها، ولذلك؛ لا فائدة في إفهام لا يتبعه امتثال عملي.

وبهذا يظهر أن «(بيان المصطلح) عند الشاطبي يقوم على عنصرين أساسيين: الأول؛ هو الإفهام التقريبي، المبرأ من السقوط في الإفهامات المنطقية، التي تتعمق في فهم الجواهر والماهيات، وهو ما رفضه كما تقدم.

(١) الموافقات، ٣٧/١.

(٢) الموافقات، ٦٧/١.

والعنصر الثاني؛ هو الامتثال. وذلك احترازا من أي إفهام لا يمكن من الامتثال والتنفيذ؛ إذ هذا هو مدار علم أصول الفقه ونهايته. فكل ما ليس تحته عمل فهو باطل كما تقرر^(١).

ولعل هذا النفور من الحد المنطقي هو ما زهد أبا إسحاق في تعريف «المقاصد» ونآى به عن تحديد معناها على نحو ما كان متعارفا عليه بين أرباب الحدود. خاصة وأن «المقاصد» مصطلح جامع بين «مقاصد الشارع»، و«مقاصد المكلف» يختلف أنواعهما.

ف«مقاصد الشارع»؛ منها: «المقاصد الضرورية»، و«المقاصد الحاجية»، و«المقاصد التحسينية»، و«المقاصد الكلية»، و«المقاصد الجزئية»، و«المقاصد العينية»، و«المقاصد الكفائية»، و«المقاصد الأصلية»، و«المقاصد التبعية»، و«المقاصد العامة»، و«المقاصد الخاصة» و«المقاصد الدنيوية»، و«المقاصد الأخروية».

و«مقاصد المكلف»؛ منها: «المقاصد الموافقة» و«المقاصد المخالفة» و«المقاصد المطابقة» و«المقاصد المناقضة».

وعليه؛ فإن مصطلحا بهذه الكثافة من المعاني؛ سواء كان مجردا، أو مضافا إلى ضمائم المتعددة والمختلفة؛ لا يمكن للحد المنطقي الجامع المانع أن يفي بتحقيق الغرض المقصود منه. ولعل هذا مما صرف الشاطبي عنه إلى تعريفها بالتقسيم.

(١) المصطلح الأصولي عند الشاطبي، ص ١٨٢ بتصرف.

المطلب الثاني: في تعريف المقاصد

إذا اعتبرنا تعريف العز لمصطلح «المقاصد» هو ما نص عليه بقوله: «معظم مقاصد القرآن: الأمر باكتساب المصالح وأسبابها، والزجر عن اكتساب المفسد وأسبابها»^(١). فهو تعريف عام لا يستطيع القارئ أن يكون من خلاله صورة واضحة عن مصطلح المقاصد بمختلف أبعاده؛ نظرا لاشتماله على مقاصد الشارع ومقاصد المكلف؛ يختلف أنواعهما كما سلف. ولعل هذا مما تفتن له الشاطبي؛ فاختار تعريف «المقاصد» بالتقسيم إلى مقاصد ضرورية، ومقاصد حاجية، ومقاصد تحسينية؛ كما قال الأستاذ فريد الأنصاري: «وغالب استعمال الشاطبي لهذا الصنف من التعريفات، إنما يكون حيث يتعلق الأمر بتعريف (جنس) ما، وذلك بتقسيمه إلى (أنواع) ... وهو نحو تعريفه لمصطلح «المقاصد»، حيث قال: «المقاصد لا تعدو ثلاثة أقسام: أحدها: أن تكون ضرورية. والثاني: أن تكون حاجية. والثالث: أن تكون تحسينية». ثم شرع بعد ذلك في رسم هذه المصطلحات الثلاث»^(٢). وهذا

(١) قواعد الأحكام، ج ١ ص ١١، ١٢.

(٢) المصطلح الأصولي عند الشاطبي، ص ٢٠٨.

قال الشاطبي: «فأما الضرورية؛ فمعناها: أنها لا بد منها في قيام مصالح الدين والدنيا، بحيث إذا فقدت لم تجر مصالح الدنيا على استقامة، بل على فساد وتهاجر وفوت حياة، وفي الأخرى فوت النجاة والنعيم، والرجوع بالخسران المبين.

وأما الحاجيات؛ فمعناها: أنها مفتقر إليها من حيث التوسعة ورفع الضيق المؤدي في الغالب إلى الحرج والمشقة اللاحقة بفوت المطلوب، فإذا لم تراعى دخل على المكلفين - على الجملة - الحرج والمشقة، ولكنه لا يبلغ مبلغ الفساد العادي المتوقع في المصالح العامة.

وأما التحسينات؛ فمعناها: الأخذ بما يليق من محاسن العادات، وتجنب المدنسات التي تأنفها العقول الراجحات، ويجمع ذلك قسم مكارم الأخلاق». الموافقات، ١٧/٢ - ٢٤

المسلك في التعريف هو ما نهجه أيضا مع المقاصد الأصلية^(١)، بنوعها: المقاصد العينية^(٢) والمقاصد الكفائية^(٣)، وما يخدمها من المقاصد التبعية^(٤).

وبهذه الطريقة البسيطة الفطرية في التعريف أصبح معنى «المقاصد» واضحا جدا بالنسبة لجمهور المخاطبين؛ فضلا عن العلماء الراسخين؛ وبهذا يكون الشاطبي قد وفى بما شرطه من تقريب في التعريف، وتفرد فيه، وأجاب بما قرره في شأنه عن السؤال الذي طالما شغل معظم الباحثين؛ وهو: لماذا زهد في تعريف المقاصد؟

وعليه؛ فإن قول الأستاذ أحمد الريسوني: - ومن نحناحوه من الدارسين - «إن الشاطبي لم يعرف المقاصد لوضوح معناه عنده، ولكون كتاب «الموافقات» كان موجها للعلماء الراسخين في علم الشريعة. ومن كان هذا شأنه، فليس بحاجة إلى إعطائه تعريفا لمعنى مقاصد الشريعة، خاصة وأن المصطلح مستعمل ورائج قبل

(١) قال الشاطبي: «فأما المقاصد الأصلية؛ فهي التي لا حظ فيها للمكلف، وهي الضروريات المعتبرة في كل ملة، وإنما قلنا: إنها لا حظ فيها للعبد من حيث هي ضرورية؛ لأنها قيام بمصالح عامة مطلقة، لا تختص بحال دون حال، ولا بصورة دون صورة، ولا بوقت دون وقت». الموافقات، ٣٠٠/٢.

(٢) قال الشاطبي: «فأما كونها عينية، فعلى كل مكلف في نفسه، فهو مأمور بحفظ دينه اعتقادا وعملا، وبحفظ نفسه قياما بضروريات حياته، وبحفظ عقله حفظا لمورد الخطاب من ربه إليه، وبحفظ نسله التفاتا إلى بقاء عوضه في عمارة هذه الدار، ورعيًا له عن وضعه في مضيق اختلاط الأنساب العاطفة بالرحمة على المخلوق من مائة، وبحفظ ماله استعانة على إقامة تلك الأوجه الأربعة». الموافقات، ٣٠٠/٢.

(٣) قال الشاطبي: «وأما كونها كفائية، فمن حيث كانت منوطة بالغير أن يقوم بها على العموم في جميع المكلفين، لتستقيم الأحوال العامة التي لا تقوم الخاصة إلا بها، إلا أن هذا القسم مكمل للأول، فهو لاحق به في كونه ضروريا؛ إذ لا يقوم العيني إلا بالكفائي». الموافقات، ٣٠١/٢.

(٤) قال الشاطبي: «وأما المقاصد التابعة، فهي التي روعي فيها حظ المكلف، فمن جهتها يحصل له مقتضى ما جبل عليه من نيل الشهوات والاستمتاع بالمباحات، وسد الخلات». الموافقات، ٣٠٢/٢.

الإمام الشاطبي بقرون»^(١). قول مجانب للصواب؛ وذلك بدليل ما عرفه الشاطبي من مصطلحات أصولية ومقاصدية، على الرغم من وضوح معانيها عنده، وتوجهه بها للراشخين في العلم، وللطلاب النابهين، ومنها ما هو رائج قبل ظهور مصطلح المقاصد نفسه! وما أوردته منها في الهامش أسفله كاف للدلالة على صحة هذا الملحظ^(٢).

وبهذا تنتهي مما في تعريف الإمامين لمصطلح «المقاصد» من فروق؛ ومنه نسير إلى بيان ما فيه من نظائر.

المطلب الثالث: المقاصد أرواح التكليف

هذه القاعدة من كبريات ما اتفق فيه العز والشاطبي، وهي اخلاصة الجامعة التي لا تخطئها عين الناظر في فقهما المقاصدي. ومؤداها؛ أن جميع ما يصدر عن الإنسان من أعمال العقول والقلوب والجوارح محكومة بمقاصدها؛ فمتى كانت موافقة

(١) نظرية المقاصد عند الإمام الشاطبي، ص ٥.

(٢) لقد عرف الإمام الشاطبي مصطلحات أصولية ومقاصدية كثيرة في كتاب الموافقات؛ هذه عينة منها مع إحالاتها، وهي: المباح ج ١ ص ١٧٢ - الشرط ج ١ ص ٤٠٦ - السبب ج ١ ص ٤١٠ - العلة ج ١ ص ٤١٠ - المانع ج ١ ص ٤١١ - الصحة ج ١ ص ٤٥١ - البطلان ج ١ ص ٤٥٢ - العزيمة ج ١ ص ٤٦٤ - الرخصة ج ١ ص ٤٦٦ - المقاصد الضرورية ج ٢ ص ١٧، ١٨ - المقاصد الحاجية ج ٢ ص ٢١ - المقاصد التحسينية ج ٢ ص ٢٢ - المصالح ج ٢ ص ٤٤ - المقاصد الأصلية ج ٢ ص ٣٠٠ - المقاصد التابعة ج ٢ ص ٣٠٢ - المقاصد الضرورية العينية ج ٢ ص ٣٠٠ - المقاصد الضرورية الكفائية ج ٢ ص ٣٠١ - المحكم ج ٣ ص ٣٠٥ - المتشابه ج ٣ ص ٣١٥ - العام ج ٤ ص ٢٣ - الاستقراء ج ٤ ص ٥٧ - تحقيق المناط ج ٥ ص ١٢ - الاجتهاد ج ٥ ص ٥١ - قاعدة مراعاة الخلاف ج ٥ ص ١٠٦ - قاعدة الدرائع ج ٥ ص ١٨٣ - قاعدة الحيل ج ٥ ص ١٨٧ - قاعدة الاستحسان ج ٥ ص ١٩٤... إلخ.

لقصد الشارع اعتقادا وعملا؛ فهي أعمال صالحة مشروعة، ومتى كانت مناقضة لقصد الشارع؛ فهي مردودة على صاحبها ولا اعتبار لها. وهو ما يقطع بأهمية المقاصد وأسبقيتها في الحكم على التكليف بالصلاح أو الفساد. وفيما يلي تقريب هذه الجملة من خلال وجهة نظر الإمامين.

لقد ذهب العز إلى أن «مبدأ التكليف كلها؛ العزوم والقصود، فالعزم على الحسنات حسن، وعلى السيئات قبيح، وعلى المباح مأذون»^(١). والعزوم والقصود هي بمعنى النيات، والنيات هي المقاصد. وهذا ما نص عليه الشاطبي أيضا بقوله: «إن الأعمال بالنيات، والمقاصد معتبرة في التصرفات من العبادات والعبادات»^(٢). وهذا يعني أن جميع الأفعال القلبية أو العقلية أو السلوكية لا تنفك عن المقاصد والنيات بحال من الأحوال؛ فهي التي تفرق بين مختلف الأعمال العبادية أو العادية، وتميز بينها في الترتيب؛ وذلك هو هدفها؛ كما قال العز: «الغرض من النيات تمييز العبادات عن العادات، أو تمييز رتب العبادات أثناء تمييز العبادات عن العادات»^(٣). وجاء عنه في سياق آخر ما يفيد ذات المعنى؛ إذ قال: «والنيات إنما شرعت لتمييز العبادات عن العادات، أو لتمييز رتب العبادات»^(٤).

وهذا المعنى هو ما افتتح به أبو إسحاق كلامه عن مقاصد المكلف بشكل أكثر تفصيلا ووضوحا مما قرره العز؛ إذ قال: «ويكفيك منها أن المقاصد تفرق بين ما هو عادة وما هو عبادة، وفي العبادات بين ما هو واجب وغير واجب، وفي

(١) قواعد الأحكام، ج ١ ص ١٩٤.

(٢) الموافقات، ج ٣ ص ٧.

(٣) قواعد الأحكام، ج ١ ص ٣١١.

(٤) قواعد الأحكام، ج ١ ص ٣١٤.

العادات بين الواجب والمندوب، والمباح والمكروه والمحرم، والصحيح والفاسد، وغير ذلك من الأحكام، والعمل الواحد يقصد به أمر فيكون عبادة، ويقصد به شيء آخر، فلا يكون كذلك، بل يقصد به شيء فيكون إيمانا، ويقصد به شيء آخر فيكون كفرا، كالسجود لله أو للصنم.

وأیضا؛ فالعمل إذا تعلق به القصد تعلق به الأحكام التكليفية، وإذا عري عن القصد لم يتعلق به شيء منها؛ كفعل النائم والغافل والمجنون^(١). فهذا مؤدى تحقيق المقاصد على مستوى الاعتقاد القلبي الإيماني.

وأما تحقيقها على مستوى الموافقة الفعلية لقصد الشارع؛ فكل عمل وافق فيه قصد العبد قصد الشارع؛ فعمله في الموافقة مشروع؛ وكل عمل ناقض فيه قصد العبد قصد الشارع؛ فعمله في المناقضة باطل، وإن حسب أنه يحسن صنعا؛ عملا بما قرره العز في «قاعدة: كل تصرف تقاعد عن تحصيل مقصوده؛ فهو باطل»^(٢).

وهذه القاعدة تجد تأصيلها وتفصيلها فيما نص عليه الشاطبي في المسألة الرابعة من قسم «مقاصد المكلفين» من «الموافقات». وقد قسمها باعتبار علاقة فعل المكلف بمقاصد الشارع إلى أربعة أقسام؛ وهي:

أحدها: أن يكون (الفعل) موافقا وقصده الموافقة^(٣)؛ وهو في هذا يوافق قول العز: «تختلف الأجور باختلاف رتب المصالح؛ فإذا تحققت الأسباب والشرائط والأركان في الباطن، فإن ثبت في الظاهر ما يوافق الباطن من تحقق الأسباب

(١) الموافقات، ج ٣ ص ٨، ٩.

(٢) قواعد الأحكام، ج ٢ ص ٢٤٩.

(٣) الموافقات، ج ٣ ص ٣٤.

والشرائط والأركان، فقد حصل مقصود الشرع ظاهرا أو باطنا من جلب المصالح ودرء المفاسد، وترتب عليه ثواب الآخرة^(١). وقد مثل له أبو إسحاق بـ«الصلاة، والصيام، والصدقة، والحج وغيرها، يقصد بها امتثال أمر الله تعالى، وأداء ما وجب عليه أو نذب إليه، وكذلك ترك الزنى والخمر وسائر المنكرات، يقصد بذلك الامتثال؛ فلا إشكال في صحة هذا العمل»^(٢).

والثاني: أن يكون (الفعل) مخالفا وقصده المخالفة؛ كترك الواجبات وفعل المحرمات قاصدا لذلك؛ فهذا ظاهر البطلان شرعا وعقلا^(٣). وقد مثل له العزيم بـ«من شهد بالباطل وهو يعلم أنه باطل، فهذا شاهد زور مرتكب لكبيرة»^(٤).

والثالث: أن يكون الفعل أو الترك موافقا وقصده المخالفة^(٥)؛ وذلك كما «لو فعل المكلف ما هو مفسدة في ظنه واعتقاده، وليس بمفسدة في نفس الأمر، فهل يعاقب عليه عقاب من عصى الله بتحقيق المفسدة؟ فجواب العزيم: أنه لا يعاقب إلا على جراته ومخالفته دون تحقيقه المفسدة»^(٦).

والرابع: أن يكون الفعل أو الترك مخالفا والقصود موافقا^(٧)؛ وقد مثل له العزيم بـ«من أتى ما هو مصلحة في ظنه، وهو مفسدة في نفس الأمر؛ كمن أكل مالا

(١) قواعد الأحكام، ج ١ ص ١٨٤.

(٢) الموافقات، ج ٣ ص ٣٤، قواعد الأحكام، ج ١ ص ٢٥٧، ٢٥٨.

(٣) الموافقات، ج ٣ ص ٣٤.

(٤) قواعد الأحكام، ج ١ ص ٢٠٣.

(٥) الموافقات، ج ٣ ص ٣٤.

(٦) قواعد الأحكام، ج ١ ص ١٨٧.

(٧) الموافقات، ج ٣ ص ٣٤ - ٥٢.

يعتقده لنفسه، أو وطئ جاريتيه يظن أنها في ملكه، أو لبس ثوبا يعتقد له لنفسه، أو سكن دارا يعتقدها في ملكه... ثم بان أن وكيله أخرج ذلك عن ملكه؛ فلا إثم عليه لظنه، ولا يتصف فعله بكونه طاعة ولا معصية ولا مباحا، وإنما هو معفو عنه كأفعال الصبيان والمجانين، ويلزم ضمان ما فوته من ذلك لأنه جائز، والجوائز لا تتوقف على المآثم. وكذلك لو وطئ أجنبية يعتقدها زوجته أو أمته؛ فإنه لا يآثم ويلزمه مهر مثلها.

ومن فعل فعلا يظنه قربة أو مباحا وهو من المفاسد المحرمة في نفس الأمر؛ كالحاكم إذا حكم بما يظنه حقا بناء على الحجج الشرعية، والمصلي يصلي على ظن أنه متطهر، أو كمن يصلي على مرتد يعتقد مسلما، وكالشاهد يشهد بحق عرفه بناء على استصحاب بقائه؛ فظهر كذب الظن في ذلك كله، فهذا خطأ معفو عنه كالذي قبله، ولكن يثاب فاعله على قصده دون فعله، إلا من صلى محدثا؛ فإنه يثاب على قصده وعلى ما أتى به في صلاته مما لا تشترط الطهارة فيه. ولو أوجر مضطرا طعاما قاصدا لحفظ حياته وكان الطعام مسموما فقتل المضطر؛ فإنه يثاب على قصده دون إيجاره، وتجب الدية على عاقلته والكفارة في ماله، ونظائر هذا كثيرة^(١).

وكل هذه الأقسام تتقوم في نظر الشاطبي بمدى موافقتها أو مخالفتها - سواء في القصد أو الأفعال - لقصد الشارع؛ كما هو المستفاد من قوله: «قصد الشارع من المكلف أن يكون قصده في العمل موافقا لقصده في التشريع، والدليل على ذلك ظاهر من وضع الشريعة... فقد مر أن قصد الشارع المحافظة على الضروريات وما رجع إليها من الحاجيات والتحسينات، وهو عين ما كلف به العبد؛ فلا بد أن

(١) قواعد الأحكام، ج ١ ص ٣٤ - ٣٦.

يكون مطلوباً بالقصد إلى ذلك... وكل من ابتغى في تكاليف الشريعة غير ما شرعت له؛ فقد ناقض الشريعة، وكل ما ناقضها؛ فعمله في المناقضة باطل، فمن ابتغى في التكاليف ما لم تشرع له؛ فعمله باطل»^(١). ولذلك «لا بد من اعتبار الموافقة لقصد الشارع؛ لأن المصالح إنما اعتبرت مصالح من حيث وضعها الشارع كذلك»^(٢).

وإذا وضح ما بين الإمامين من فروق ونظائر في مسمى «المقاصد»؛ فإلى النظر فيما بينهما من فروق ونظائر في مسمى «المصالح».

(١) الموافقات، ج ٣ ص ٢٣ - ٢٧.

(٢) الموافقات، ج ١ ص ٣٥.

المبحث الثاني: المصالح في فقه الإمامين

لقد عني كل من العز والشاطبي بمصطلح «المصالح» وتوسعا في إعماله بكثرة^(١)؛ وذلك باعتباره المفهوم المركزي ذي العلاقة الوطيدة بواقع الحياة الخاصة والعامة للناس؛ وقد اجتهدا في تحديد ماهيته وضبطه بما يوافق قصد الشارع ولا يناقضه اعتقاد وعملا؛ كما تقدم؛ إذ متى تقيدت المصالح بصحيح المقاصد سلت من اتباع الأهواء، والوقوع في الابتداع الذي طالما مهد لاستغلال مفهوم المصلحة بكيفية سلبية على أكثر من مستوى، وهو ما قد حصل بالفعل؛ سواء على المستوى السياسي أو الاجتماعي على امتداد تاريخ انحطاط المسلمين^(٢). وفيما يلي تقريب وجهة نظر كل منهما في تعريف مصطلح «المصالح»، ولنبدأ بما فيه من فروق في نظر الإمامين:

المطلب الأول: في خلفية التعريف

لقد ظلت جُلُّ المصنفات الأصولية محكمة بخلفية مصنفها في الاعتقاد الكلامي؛ وفي هذا يقول الإمام علاء الدين الحنفي: «إن علم أصول الفقه والأحكام

(١) تكررت كلمة «المصالح» بمختلف صيغها في كتاب «قواعد الأحكام» وكتاب «الفوائد في اختصار المقاصد» و«كتاب الإمام» حوالي ٤٢٠ مرة. وتكررت في كتاب «الموافقات» وكتاب «الاعتصام». حوالي ٤٧٠ مرة.

(٢) عبد الحميد الصغير، الفكر الأصولي وإشكالية السلطة العلمية في الإسلام: قراءة في نشأة علم الأصول ومقاصد الشريعة، دار المنتخب العربي، ط ١، ١٥/١٤١٥/١٩٩٤م، ص ٤٨٤.

فرع لعلم أصول الكلام... وكان من الضرورة أن يقع التصنيف في هذا الباب على اعتقاد مصنف الكتاب^(١).

وهذه القاعدة؛ لم يحتفظ العز والشاطبي منها إلا بقليل من المسائل في مصنفاتهما؛ كما في: مسألة التحسين والتقيح العقليين. وقد نظر إليها كل منهما حسب رؤيته الخاصة. فالعز إلى الاعتزال؛ بينما اتخذ الشاطبي فيها موقفاً وسطاً؛ تميز فيه بتوجيه الخلاف فيها بين أصحابه ومخالفهم من المعتزلة. لكن دون أن يتخلى عن موقفه الأشعري منها، ودليلنا في هذا أمران:

أولهما: انتقاد الرازي «الأشعري» في نفيه للتعليل^(٢). والاحتجاج عليه

(١) السمرقندي، علاء الدين محمد بن أحمد. ميزان الأصول في نتائج العقول، تحقيق: عبد الملك السعدي، بغداد: مطبعة الخلود، ١٩٨٧م، ج ١ ص ١.

ورد هذا النص في «كشف الظنون» و«أبجد العلوم» بهذه الصيغة: «اعلم أن أصول الفقه فرع لعلم أصول الدين، فكان من الضرورة أن يقع التصنيف فيه على اعتقاد مصنف الكتاب». ينظر: حاجي خليفة. (مصطفى بن عبد الله القسطنطيني) كشف الظنون، بيروت: دار الكتب العلمية، ١٤١٣/١٩٩٢م، ج ١ ص ١١٠. والقنوجي، صديق بن حسن. أبجد العلوم: «الوشي المرقوم في بيان أحوال العلوم»، تحقيق: عبد الجبار زكار، بيروت: دار الكتب العلمية، ١٩٧٨م، ج ٢ ص ٧١.

(٢) لا يمكن التسليم بمنازعة الرازي في التعليل بإطلاق، بل الراجح من كلامه، تأرجحه في القول به؛ كما هو الملاحظ عليه عموماً على حد قول ابن تيمية: «وأما ابن الخطيب فكثير الاضطراب جداً لا يستقر على حال». مجموع الفتاوى، ج ٦ ص ٥٥. وفي ما يلي ما يشهد بوقوعه في ذلك الاضطراب من مؤلفاته الأصولية وغيرها، فهو تارة يفتي بالتعليل عن الأفعال والأحكام الإلهية معاً، بالمصالح والأغراض، كما في قوله من المحصول: «من مذهبنا أن أحكام الله تعالى وأفعاله لا تعلل بالأغراض». المحصول في علم الأصول، ج ١ ص ٢٠٥. وينظر: ج ٥ ص ٢٤٧، ٢٥٠، ٢٥٦. وكذلك قوله في التفسير: «أما عندنا؛ فأحكام الله تعالى وأفعاله لا يوقف على رعاية المصالح البتة». مفاتيح الغيب، ج ١ ص ٧٩٤.

وتارة يثبت لتعليل الأحكام ويؤصله عقلاً وشرعاً بما يشبه تأصيل المعتزلة؛ وذلك كما في قوله: «إن الله تعالى شرع الأحكام لمصلحة العباد. والدليل على هذه المقدمة وجوه: - وقد ذكرها، وخلص منها =

بـ«اتفاق المعتزلة على أن أحكامه تعالى معللة برعاية مصالح العباد، وأنه اختيار أكثر الفقهاء المتأخرين»^(١)؟

وثانيهما: توجيه الخلاف بين المعتزلة والأشاعرة في مسألة التحسين والتقبيح العقليين بما يؤول إلى الاتفاق بينهما من خلال الجواب على إشكال القرافي في المصالح والمفاسد؛ ومما جاء فيه: «وأما على مذهب المعتزلة، فكذلك أيضاً؛ لأنهم إنما يعتبرون المصالح والمفاسد بحسب ما أداهم إليه العقل في زعمهم، وهو الوجه الذي يتم به صلاح العالم على الجملة والتفصيل في المصالح، أو ينخرم به في المفاسد، وقد جعلوا الشرع كاشفاً لمقتضى ما ادعاه العقل عندهم بلا زيادة ولا نقصان، فلا فرق بينهم وبين الأشاعرة في محصول المسألة، وإنما اختلفوا في المدرك»^(٢). وفيما يلي ترجمة ما بين الإمامين من اختلاف نظري في تعريف المصالح.

= إلى القول - : «فهذه الوجوه الستة دالة على أنه تعالى ما شرع الأحكام إلا لمصلحة العباد». المحصول في علم الأصول، ج ٥ ص ٢٣٧ - ٢٤١. وينظر: ج ٤ ص ٥٥٩. وج ٥ ص ١٦٠، ٢٤٢، ٢٤٧، ٣٨١، ٣٩٣، ٤٤٧. وج ٦ ص ٢٢٥.

وعليه؛ فن الأمانة والمنتج العلميين؛ أن يحيط الباحث بالنسق المعرفي العام لأي عالم كان، وأن ينظر إلى أعماله نظرة تكاملية لا تجزئية، وأن لا يتسرع في إطلاق الأحكام القبلية عليه، فينسب إليه ما لا يعتقده أو ما لا يقول به.

والحاصل من استقراء كلام الرازي في التعليل، يفيد بقاءه على اعتقاده بنى التعليل الكلامي؛ لعلاقته بالأفعال الإلهية، وانتصاره للتعليل الأصولي؛ لارتباطه بالأحكام الشرعية؛ شأنه في ذلك شأن معظم علماء الأشاعرة.

ويكفي أن يعلم أن كل من قال بالقياس قال بالتعليل. ومن الثابت الذي لا شك فيه أن الأشاعرة عموماً، والرازي خصوصاً، من أشد القائلين بالتعليل القياسي، وهو ما يقطع بثبوت قوله بالتعليل الأصولي، وبطلان اتهامه بالمنزعة فيه.

(١) الموافقات، ج ٢ ص ١١.

(٢) الموافقات، ج ٢ ص ٧١.

المطلب الثاني: في صيغة التعريف

فأما العز؛ فقد عرف «المصالح» بمرادفاتها اللغوية؛ فقال: «ويعبر عن المصالح بالخير والنفع والحسنات؛ لأن المصالح كلها خير نافعات حسنات»^(١). ثم عرفها بتقسيمها؛ بما نصه: «المصالح أربعة أنواع: اللذات وأسبابها، والأفراح وأسبابها»^(٢). وفرق في حدها بين المعنى الحقيقي والمجازي؛ فقال: «المصالح ضربان: أحدهما حقيقي، وهو الأفراح والذات. والثاني: مجازي، وهو أسبابها»^(٣).

وحاصل هذه التعريفات؛ أن «المصالح هي: ما يعود على الإنسان من أفراح، وما يلحقه من لذات؛ روحية أو عقلية أو جسدية؛ نتيجة ما يتوسل به من أسباب تعبدية أو معرفية أو استمتاعية». كما هو المستفاد من مجموع مصنفات العز.

والملاحظ على هذا التعريف؛ أن العز لم يسنده لأي مرجعية (عقلية أو شرعية) ولم يربطه بأي مجال (دنيوي أو أخروي)؛ وهو ما يفيد بأن ما يدركه العقل، وما ينص عليه الشرع من المصالح عنده سواء، وذلك باعتبار أن «معظم مصالح الدنيا ومفاسدها معروف بالعقل، وكذلك معظم الشرائع»^(٤).

وأما الشاطبي؛ فقد نحا في تعريف المصالح منحى مغايرا لتعريف العز؛ فنظر

إليها من جهتين:

(١) قواعد الأحكام، ج ١ ص ٧ والفوائد في اختصار المقاصد، ص ٣٨.

(٢) قواعد الأحكام، ج ١ ص ١٥ والفوائد في اختصار المقاصد، ص ٣٢ وشجرة المعارف، ص ٥٣.

(٣) قواعد الأحكام، ج ١ ص ١٨.

(٤) قواعد الأحكام، ج ١ ص ٧.

الأولى: من جهة مواقع الوجود؛ أي بحسب ما يتعارف عليه الناس من المصالح في مجاري العادات الدنيوية، وهو ما عبر عنه بـ«المصلحة المفهومة عرفاً»^(١). وتشمل كل ما يتقوم به حياة الإنسان من أكل وشرب ولباس وسكن ومركب ونكاح. وما تحتاج إليه من تعليم وأمن وتطبيب وتشغيل، وغير ذلك مما «تقتضيه أوصافه الشهوانية والعقلية»؛ كما قال: «أعني بالمصالح ما يرجع إلى قيام حياة الإنسان وتمام عيشه ونيله ما تقتضيه أوصافه الشهوانية والعقلية، على الإطلاق، حتى يكون منعماً على الإطلاق»^(٢).

والمصالح بهذه الصورة المغمورة بمطلق التنعم والتلذذ من غير مشقة ولا تعب يصاحبها؛ لا وجود لها في الواقع الدنيوي؛ ولذلك تعقبها بقوله: «وهذا في مجرد الاعتياد لا يكون؛ لأن تلك المصالح مشوبة بتكاليف ومشاق، قلت أو كثرت، تقترن بها أو تسبقها أو تلحقها؛ كالأكل، والشرب، واللبس، والسكنى، والركوب، والنكاح، وغير ذلك، فإن هذه الأمور لا تنال إلا بكد وتعب... وبرهانه التجربة التامة من جميع الخلائق»^(٣).

وهذا يعني؛ أن المصالح الدنيوية مهما بلغت من الجودة واليسر والرفاهية لا تبرأ من التمازج والاختلاط بما يشوبها من آلام ومفاسد في تحصيلها، وكسبها، وتناولها، وطبخها، وإحكامها، وإجادتها بالمضغ، وتلوين الأيدي... إلى غير ذلك مما لو خير العاقل بين وجوده وعدمه لاختار عدمه؛ فن يؤثر وقيد النيران وملابسة

(١) الموافقات، ج ٢ ص ٤٥.

(٢) الموافقات، ج ٢ ص ٤٤.

(٣) الموافقات، ج ٢ ص ١٢٣.

الدخان وغير ذلك^(١) مما قل أو كثر من تلك الآلام والمفاسد؟ وهو ما يقطع بانعدام المصالح الخالصة في هذه الحياة.

وعليه؛ «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، ولذلك كان الفعل ذو الوجهين منسوباً إلى الجهة الراجعة، فإن رحمت المصلحة، فمطلوب، ويقال فيه: إنه مصلحة، وإذا غلبت جهة المفسدة، فهروب عنه، ويقال: إنه مفسدة، على ما جرت به العادات في مثله»^(٢).

وإذا اجتمعت المصالح والمفاسد في نازلة ما على تساوي، وكانت من النوادر غير المطردة؛ فلا يقال فيها: إنها مصلحة أو مفسدة. حتى يفحص عن أمثالها باستقراء الشريعة؛ فينظر في مجموع ما تحصل منها للدلالة على ما يعتبر وما لا يعتبر منها، وأي جهة ترحمت؛ فالحكم لها. وهذا مجمل ما يستفاد من جواب الشاطبي على الإشكال الذي أثاره القراني في المصالح والمفاسد^(٣).

والثانية: من جهة تعلق الخطاب الشرعي بها. ولذلك عرفها أبو إسحاق بما نصه: «المراد بالمصلحة عندنا: ما فهم الشرع رعايته في حق الخلق من جلب المصالح ودرء المفاسد على وجه لا يستقل العقل بدركه على حال»^(٤). أي؛ أن المصالح عند الأشاعرة هي ما حدده الشرع من تحصيل المنافع، أو دفع المفاسد؛ على نحو يعجز

(١) الموافقات، ج ٢ ص ٦٨.

(٢) الموافقات، ج ٢ ص ١٢٣.

(٣) الموافقات، ج ٢ ص ٦٨ - ٧٢.

(٤) الاعتصام، ج ٣ ص ٨.

العقل وحده عن معرفته؛ سواء قبل ورود الشرع أو بعد مجيئه؛ «لأن كون المصلحة مصلحة تقصد بالحكم، والمفسدة مفسدة كذلك مما يختص بالشارع، لا مجال للعقل فيه، بناء على قاعدة نبي التحسين والتقييح»^(١).

والحاصل من هذين التعريفين؛ أن «المصلحة الشرعية الدنيوية» من حيث طبيعتها في ذاتها، لا فرق بينها وبين «المصلحة العادية». قال الشاطبي: «فالمصلحة إذا كانت هي الغالبة عند مناظرتها مع المفسدة في حكم الاعتياد، فهي المقصودة شرعا، ولتحصيلها وقع الطلب على العباد، ليجري قانونها على أقوم طريق وأهدى سبيل، وليكون حصولها أتم وأقرب وأولى بنيل المقصود على مقتضى العادات الجارية في الدنيا، فإن تبعها مفسدة أو مشقة؛ فليست بمقصودة في شرعية ذلك الفعل وطلبه»^(٢).

أما من حيث ضوابطها ومقاصدها وطريقة تناولها؛ فهي تختلف عن «المصلحة العادية». فإذا كانت هذه الأخيرة هي الاستجابة لداعي اللذة مطلقا؛ فإن «المصلحة الشرعية» لا بد فيها من أن يكون ذلك كما حده الشارع، لا كما حده العرف أو العادة أو الطبع^(٣)؛ قال الشاطبي: «إن وضع الشريعة إذا سلم أنها لمصالح العباد، فهي عائدة عليهم بحسب أمر الشارع، وعلى الحد الذي حده، لا على مقتضى أهوائهم وشهواتهم، ولذلك كانت التكاليف الشرعية ثقيلة على النفوس، والحس والعادة والتجربة شاهدة بذلك، فالأوامر والنواهي مخرجة له عن دواعي طبعه واسترسال أغراضه، حتى يأخذها من تحت الحد المشروع، وهذا هو المراد، وهو

(١) الموافقات، ج ٢ ص ٥٣٤، ٥٣٥.

(٢) الموافقات، ج ٢ ص ٤٦.

(٣) مصطلحات أصولية في كتاب الموافقات للشاطبي، ص ١٣٣.

عين مخالفة الأهواء والأغراض، أما أن مصالح التكليف عائدة على المكلف في العاجل والآجل، فصحيح، ولا يلزم من ذلك أن يكون نيته لها خارجاً عن حدود الشرع، ولا أن يكون متناولاً لها بنفسه دون أن يناولها إياه الشرع^(١). وهذا يعني أن المصالح لا تنحصر - عند الشاطبي - في «ما تقتضيه أوصاف الإنسان الشهوانية والعقلية، على الإطلاق»^(٢). بل لابد من انضباطها بضوابط الشرع وحدوده حتى تكون على نحو «ما فهم الشرع رعايته في حق الخلق من جلب المصالح ودرء المفسد»^(٣).

وبهذا نخلص إلى أن «المصالح» في نظر الشاطبي؛ هي: «ما وافق قصد الشارع مما تقتضيه أوصاف الإنسان الشهوانية والعقلية». وبهذا يتم الجمع بين ما يدركه العقل، وما يحده الشرع منها. وفي هذا القدر من البيان ما يكفي لأخذ صورة واضحة عن ماهية المصالح عند الإمامين. وبه نختتم ما بينهما من فروق؛ لنسير إلى رصد ما بينهما من نظائر في تعريفها.

المطلب الثالث: تكافؤ دلالة «المقاصد» و«المصالح»

إذا استقرنا كتابات الإمامين وجدناهما لا يميزان في الدلالة بين مصطلح «المقاصد» ومصطلح «المصالح» متى كان عودهما على المكلف في غالب الاستعمال. ولذلك نجدهما يعبران بأحدهما عن الآخر على الرغم مما بينهما من اختلاف في

(١) الموافقات، ج ٢ ص ٢٩٥.

(٢) الموافقات، ج ٢ ص ٤٤.

(٣) الاعتصام، ج ٣ ص ٨.

جذرهما اللغوي. فقد نص العز في الصفحات الأولى من «قواعد الأحكام» على أن «الغرض بوضع هذا الكتاب؛ بيان مصالح الطاعات والمعاملات، وسائر التصرفات؛ لسعي العباد في تحصيلها. وبيان مقاصد المخالفات؛ ليسعى العباد في درئها... والشريعة كلها مصالح؛ إما بدرء مفسد أو بجلب مصالح»^(١). وجاء عنه في سياق آخر ما نصه: «لو تتبعنا مقاصد ما في الكتاب والسنة؛ لعلمنا أن الله أمر بكل خير دقه وجله، وزجر عن كل شر دقه وجله، فإن الخير يعبر به عن جلب المصالح ودرء المفسد، والشر يعبر به عن جلب المفسد ودرء المصالح»^(٢).

ومن طالع باقي مصنفات الإمام في «فقه المقاصد» وجدها مليئة بما يفيد تأكيد هذا المعنى؛ كما في كتابه: «الفوائد في اختصار المقاصد»؛ حيث جاء فيه: «ومن مارس الشريعة وفهم مقاصد الكتاب والسنة؛ علم أن جميع ما أمر به لجلب مصلحة أو مصالح، أو لدرء مفسدة أو مفسد، أو للأمرين. والشريعة طائفة بذلك»^(٣). وكذلك هو الأمر في كتابه: «شجرة المعارف»؛ حيث قال أيضا: «ومن لطف الرحمن؛ أنه لم يأمرنا إلا بما فيه مصلحة في الدارين، أو في إحداهما، ولم ينهنا إلا عما فيه مفسدة فيهما، أو في إحداهما»^(٤).

وهذا التوافق الدلالي بين «المقاصد» و«المصالح» عند العز؛ هو ما نبه إليه الأستاذ أحمد الريسوني في سياق كلامه عنه؛ إذ قال: «وقد اشتهر الإمام ابن

(١) قواعد الأحكام، ١٤/١.

(٢) قواعد الأحكام، ١٤/١.

(٣) قواعد الأحكام، ٣١٥/٢.

(٤) شجرة المعارف، ص ٥٢، ٥٣.

عبد السلام - أكثر ما اشتهر - بكتابه الفريد: «قواعد الأحكام فى مصالح»^(١) الأنام» وهو كتاب يكاد يكون خاصا فى مقاصد الشريعة، سواء باعتبار كلامه الصريح فى مقاصد الأحكام، أو باعتبار أن الكلام فى المصالح والمفاسد؛ كلام فى مقاصد الشريعة التى تملخص فى جلب المصالح ودرء المفاسد»^(٢).

وهذا المعنى هو من الوضوح عند الشاطبى أكثر مما هو عند العز؛ وذلك بدليل قوله: «المقاصد الضرورية فى الشريعة أصل للحاجية والتحسينية»^(٣). وهو ما ترجم عنه بما نصه: «فهذه الأمور (المذكورة قبل) راجعة إلى محاسن زائدة على أصل المصالح الضرورية والحاجية»^(٤). وقد ورد عنه أيضا؛ أن «تكاليف الشريعة ترجع إلى حفظ مقاصدها» فى الخلق. وهذه «المقاصد» لا تعدو ثلاثة أقسام: أحدها؛ أن تكون ضرورية، والثانى أن تكون حاجية، والثالث أن تكون تحسينية»^(٥). وهو عين ما عبر عنه بقوله: «إن «المصالح» لا تعدو الثلاثة الأقسام؛ وهى: الضروريات، ويلحق بها مكملاتها. والحاجيات، ويضاف إليها مكملاتها. والتحسينيات، ويلحقها مكملاتها. ولا زائد على هذه الثلاثة المقررة فى كتاب المقاصد»^(٦).

وهذا ما لم تختلف فيه أنظار المقاصدين على امتداد الوجود التاريخى ل«فقه المقاصد والمصالح» أيضا إلى اليوم، بحيث لا يوجد فى مجموع ما وصلنا من مصنفاتهم

(١) «قواعد الأحكام فى مصالح الأنام» هذا هو الشائع بكثرة فى عنوان هذا الكتاب، لكن النسخة المحققة هى بعنوان: «قواعد الأحكام فى إصلاح الأنام». وهى النسخة المعتمدة فى هذا الكتاب.

(٢) نظرية المقاصد عند الإمام الشاطبى، ص ٥٠.

(٣) الموافقات، ج ٢ ص ٣١.

(٤) الموافقات، ج ٢ ص ٢٣.

(٥) الموافقات، ج ٢ ص ١٧.

(٦) الموافقات، ج ٤ ص ٣٤٦.

أي تمييز بين «المقاصد» و«المصالح». فتي تكلموا عن هذه قصدوا تلك من باب لا فرق.

وبهذا يظهر أن ماهية «المقاصد» و«المصالح». لا تخرج في النهاية عن تحقيق مقصد سعادة الإنسان في الدارين. وهو ما لأجله صنف العز «قواعد الأحكام». ودون الشاطبي «الموافقات» ابتداءً وانتهاءً.

المطلب الرابع: تحصيل المصالح بما يوافق قصد الشارع

إذا ثبت «أن الشرائع تابعة للمصالح»^(١). فهذا لا يعني أن المصالح متروكة لهوى الإنسان؛ يجلبها بما شاء من الوسائل المشروعة وغير المشروعة؛ بل لا بد له من موافقة قصد الشارع في تحصيلها. وهو الهم الأكبر الذي طالما كرس له الإمامان جهدهما؛ سواء على مستوى التأليف النظري، أو على مستوى الممارسة العملية. فكل ما صنفه العز والشاطبي في مجال الفقه المقاصدي، وما ناضلا من أجله في مجال الإصلاح الاجتماعي؛ كان مداره على قاعدة مركزية واحدة؛ وهي: «الشرعية كلها مصالح»^(٢). بتعبير العز. و«أن وضع الشرائع إنما هو لمصالح العباد في العاجل والآجل معا»^(٣). بتعبير الشاطبي. وفيما يلي تفصيل هذه الجملة.

(١) الموافقات، ج ٢ ص ٨٧.

(٢) قواعد الأحكام، ج ١ ص ١٤.

(٣) الموافقات، ج ٢ ص ٩.

الفرع الأول: غاية الفقه المقاصدي: «رعاية مصالح الإنسان»

إن قاعدة «رعاية مصالح الإنسان». هي أم القواعد التي خصص لها العزيم معظم كتابه: «قواعد الأحكام». وأس المسائل التي أفرد بها الشاطبي بالبيان في مجموع كتابه: «الموافقات» ابتداءً. بحيث يمكن القول: إن هذه القاعدة؛ هي جوهر ما توافقا فيه بشكل كبير. وقد ظلت تشكل المنطلق والهدف العام لما اشتغلا به طيلة حياتهما، واستفرغا جهدهما في تأصيله وتفصيله بما لا نظير له عند غيرهما. ولا أدل على صحة هذا الملحظ من تصريحهما بأن ذلك هو «الغرض» مما ألفاه في هذا الباب؛ وفيه يقول العزيم: «الغرض بوضع هذا الكتاب؛ بيان مصالح الطاعات والمعاملات، وسائر التصرفات؛ ليسعى العباد في تحصيلها. وبيان مقاصد المخالفات؛ ليسعى العباد في درئها. وبيان مصالح العبادات؛ ليكون العباد على خير منها. وبيان ما يقدم من بعض المصالح على بعض، وما يؤخر من بعض المفسدات على بعض، وما يدخل تحت اكتساب العبيد دون ما لا قدرة لهم عليه، ولا سبيل لهم إليه. والشريعة كلها مصالح؛ إما بدرء مفسدات أو بجلب مصالح»^(١).

وللعزيم مقولات أخرى؛ كلها تصب في تأكيد ذات الغرض؛ منها قوله: «وقد علمنا من موارد الشرع ومصادره أن مطلوب الشرع؛ إنما هو مصالح العباد في دينهم وديناهم»^(٢). وقوله: «التكاليف كلها راجعة إلى مصالح العباد في دنياهم

(١) قواعد الأحكام، ج ١ ص ١٤.

(٢) قواعد الأحكام، ج ١ ص ٥٣.

وأخراهم»^(١). إلى غير ذلك من مآثوراته القاطعة بـ«أن الله تعالى أرسل الرسل وأنزل الكتب لإقامة مصالح الدنيا والآخرة ودفع مفاسدهما»^(٢).

وكذلك هو صنيع الشاطبي بالضبط؛ فقد أفصح منذ البداية قائلاً: «وها أنا أشرع في بيان الغرض المقصود، وآخذ في إنجاز ذلك الموعود»^(٣). وهو ما عبر عنه من قبل بـ«بيان مقاصد الكتاب والسنة»^(٤). وجماعه؛ وضع الشريعة لمصالح العباد بالاستقراء؛ كما في قوله: «والمعتمد إنما هو أنا استقرينا من الشريعة أنها وضعت لمصالح العباد»^(٥). وهذا ما نص عليه في سياق آخر بقوله: «القاعدة المقررة؛ أن الشرائع إنما جيء بها لمصالح العباد»^(٦). إلى غير ذلك مما يفيد «أن المعلوم من الشريعة أنها شرعت لمصالح العباد؛ فالتكليف كله إما لدرء مفسدة، وإما ل جلب مصلحة، أو لهما معاً»^(٧).

(١) قواعد الأحكام، ج ١ ص ١٢٦.

(٢) الفوائد في اختصار المقاصد، ص ٣٢ والفوائد في اختصار المقاصد، ص ٥٣.

(٣) الموافقات، ج ١ ص ١٣.

(٤) الموافقات، ج ١ ص ٩.

(٥) الموافقات، ج ٢ ص ١٢.

(٦) الموافقات، ج ١ ص ٢٣٤.

(٧) الموافقات، ج ١ ص ٣١٨.

وقال: «الشريعة كلها دالة على أنها في مصالح الخلق من أوجب الواجبات». الموافقات، ج ٢ ص ٣٠٩ و«الإجماع على أن الشارع يقصد بالتكليف المصالح على الجملة». الموافقات، ج ٢ ص ٢١٨ و«إن الشريعة وضعت ل جلب المصالح ودرء المفاسد». الموافقات، ج ٣ ص ٥٣٨. و«الشريعة كلها ترجع إلى حفظ مصالح العباد ودرء مفاسدهم، وعلى ذلك أدلتها عموماً وخصوصاً، دل على ذلك الاستقراء». الموافقات، ج ٥ ص ٢٣٠.

الفرع الثاني: ثلاثية التقسيم المصلحي

وكل ما قرره العز والشاطبي في مجال «المصالح الإنسانية» لا يخرج عن ثلاثية التقسيم المصلحي؛ مرتبة ترتيباً تفاضلياً تكاملياً من أعلاها إلى أدناها: بدءاً بـ«المصالح الضرورية». ومروراً بـ«المصالح الحاجية». وانتهاءً بـ«المصالح التحسينية». كما في نص العز: «وعلى الجملة فصالح الدنيا والآخرة ثلاثة أقسام، كل قسم منها في منازل متفاوتات»^(١). وهو ما شرحه في سياق آخر بما نصه: «وجلب المصالح ودرء المفسدات أقسام: أحدها؛ ضروري. والثاني؛ حاجي. والثالث؛ تكميلي (تحسيني)»^(٢). وبتعبير الشاطبي: «المصالح لا تعدو الثلاثة الأقسام وهي: الضروريات، ويلحق بها مكملاتها. والحاجيات، ويضاف إليها مكملاتها. والتحسينيات، ويليهها مكملاتها. ولا زائد على هذه الثلاثة المقررة في كتاب المقاصد»^(٣).

وهذا التقسيم قديم؛ فقد أسسه الجويني ونقحه الغزالي، ودرج عليه جمهور الأصوليين بعدهما، إلى أن وقف عليه الإمامان؛ فطوره بما أضافه له من إضافات نوعية، لا تخطئها عين الناظر في مؤلفاتهما، بشكل لم يطاولهما فيه أحد من قبل ومن بعد إلى اليوم.

وقد حاول البعض أن يشكك في صلاحية هذا التقسيم؛ بدعوى قصوره وعدم قدرته على مواكبة التطورات، ومعالجة كل مستجدات الحياة التي سيتعلق

(١) قواعد الأحكام، ج ٢ ص ١٢٣.

(٢) الفوائد في اختصار المقاصد، ص ٣٨، ٣٩.

(٣) الموافقات، ج ٤ ص ٢٧.

بها الفعل الإنساني حتى يوم الدين! لكنها بقيت محاولة دون جدوى^(١).

الفرع الثالث: تقديم المصالح الأخروية على المصالح الدنيوية

والمصالح لا تقتصر في نظر الإمامين على المصالح الدنيوية فقط؛ بل تشمل المصالح الأخروية أيضا. كما قال العز: «فأما مصالح الدنيا؛ فتقسم إلى الضرورات، والحاجات، والتمتات والتكملات. وأما مصالح الآخرة؛ ففعل الواجبات واجتناب المحرمات من الضروريات. وفعل السنن المؤكدات الفاضلات من الحاجات. وما عدا ذلك من المندوبات التابعة للفرائض والمستقلات؛ فهي من التتمات والتكملات»^(٢). وهذا ما نص عليه في سياق آخر؛ إذ قال: «فالضروري الأخروي في الطاعات؛ هو فعل الواجبات، وترك المحرمات. والحاجي؛ هو السنن المؤكدات والشعائر الظاهرات. والتكميلي؛ ما عدا الشعائر من المندوبات.

والضروريات الدنيوية؛ كالماكل والمشرب والملابس والمناخ. والتكميلي (التحسيني) منها؛ كأكل الطيبات وشرب اللذيذات، وسكنى المساكن العاليات؛ والغرف الرفيعات، والقاعات الواسعات. والحاجي منها؛ ما توسط بين الضرورات والتكميلات»^(٣).

وأما الشاطبي؛ فحديثه عن المصالح الأخروية يطول؛ وملخصه: «إذاً»^(٤)، ثبت أن الشارع قد قصد بالتشريع إقامة المصالح الأخروية والدنيوية، فذلك على وجه لا

(١) للوقوف على ضعف هذه الدعوى؛ يمكن مراجعة كتاب: مصالح الإنسان: مقارنة مقاصدية، ص ٢١٦ - ٢١٨.

(٢) قواعد الأحكام، ج ٢ ص ١٢٣.

(٣) الفوائد في اختصار المقاصد، ص ٣٨، ٣٩.

(٤) إذاً؛ هكذا بالتونين كما ضبطها الشيخ عبد الله دراز.

يختلف لها به نظام، لا بحسب الكل ولا بحسب الجزء، وسواء في ذلك ما كان من قبيل الضروريات أو الحاجيات أو التحسينيات... وهذا المعنى إذا ثبت دل على كمال النظام في التشريع، وكال النظام فيه يآبي أن ينخرم ما وضع له، وهو المصالح^(١).

ومن أهم ما تقاطع فيه الإمامان في هذا السياق؛ تأكيدهما على أولوية المصالح الأخرية وتقديمها على المصالح الدنيوية؛ وذلك لما بينهما من تفاضل لا مجال للمقارنة بينهما فيه؛ كما قال العز: «لا نسبة لمصالح الدنيا إلى مصالح الآخرة؛ لأنها خير منها وأبقى. ولا نسبة لمفاسد الدنيا إلى مفاسد الآخرة؛ لأنها شر منها وأبقى»^(٢). وهو ما أكده وزاده بياناً في موطن آخر؛ فقال: «فلا نسبة لمصالح الدنيا ومفاسدها إلى مصالح الآخرة ومفاسدها، لأن مصالح الآخرة خلود الجنان ورضا الرحمن، مع النظر إلى وجهه الكريم، فيا له من نعيم مقيم! ومفاسدها خلود النيران وسخط الديان مع المحب عن النظر إلى وجهه الكريم، فيا له من عذاب أليم!»^(٣). وهذا مما لا خلاف فيه؛ كما قال الشاطبي: «المصالح والمفاسد الأخرية مقدمة في الاعتبار على المصالح والمفاسد الدنيوية باتفاق، إذ لا يصح اعتبار مصلحة دنيوية تخل بمصالح الآخرة، فمعلوم أن ما يخل بمصالح الآخرة غير موافق لمقصود الشارع؛ فكان باطلاً»^(٤).

(١) الموافقات، ج ٢ ص ٦٢.

(٢) الفوائد في اختصار المقاصد، ص ٣٩.

(٣) الفوائد في اختصار المقاصد، ص ٤٩.

(٤) الموافقات، ج ٣ ص ١٢٤.

ولهذا كانت «المصالح الدينية مقدمة على المصالح الدنيوية على الإطلاق»^(١).

وبما أن مصالحي الآخرة خير وأبقى، فما فجع العز يذكر بوصية الله بها، ورغبة الأغنياء من الأغنياء عنها، واجتهاد الأنبياء والأولياء في الفوز بها؛ بقوله: «قد ندب الرب إلى الإكثار من المصالح الأخروية على قدر الاستطاعات، وندب إلى الاقتصار في المصالح الدنيوية على ما تمس إليه الضرورات والحاجات. فرغب الأغنياء الأشقياء في تكثير ما أمر بتقليله وفي تقليل ما أمر بتكثيره؛ فسخط عليهم وأشقاهم، وأبعدهم وأقصاهم، وقد قال في أكثرهم: ﴿بَلْ تُؤْثِرُونَ الْحَيَاةَ الدُّنْيَا وَالْآخِرَةَ خَيْرٌ وَأَبْقَى﴾ [الأعلى: ١٦]. ورغب الأنبياء في الاقتصار على الكفاف من الأعراض الدنيوية، وفي الإكثار من التسبب في المصالح الأخروية، ففقر بهم الرب إليه وأزلفهم لديه فرضي عنهم وأرضاهم، وأسعدهم وتولاهم، فبأشقة من أثر الخسيس الفاني على النفيس الباقي، وبأغبطة من أرضى مولاه وآثر أخراه على أولاه. فبمثل ذلك فليعمل العاملون، وفيه فليتنافس المتنافسون»^(٢).

وهذا هو الاختيار الأفضل كلما تعلق الأمر بنا دون غيرنا؛ فإذا تعلق المصالح بمن لنا عليه ولاية من غيرنا؛ طالبنا بهما معاً؛ كما قال العز: «ولا تنافس لأنفسنا إلا في مصالح الآخرة، وتنافس في مصالح الدارين لكل من لنا عليه ولاية»^(٣). «ومن رحمته سبحانه أن طلب منا القيام بجلب مصالح الدنيا والآخرة، ومصالحهما الأفراح واللذات. ومن رحمته سبحانه أن طلب منا القيام بدرء مفسد الدنيا والآخرة، ومن مفسدهما الغوم والآلام، ولكنه أمرنا بالتنافس في المصالح

(١) الموافقات، ج ٣ ص ٩٤.

(٢) قواعد الأحكام، ج ٢ ص ١٢٥.

(٣) قواعد الأحكام، ج ٢ ص ١٢٥.

الأخروية، ونهى عن التنافس في المصالح الدنيوية التي تتعلق بأنفسنا، وندبنا إلى الاقتصاد والاقتصار على الكفاف منها، وأذن لنا في كل مصلحة مباحة رفقا بنا وإحسانا إلينا»^(١).

وعليه؛ فما دامت الأولوية للمصالح الأخروية؛ فإن كل مصلحة لا تعود على الإنسان بالنفع الأخروي؛ فلا قيمة لها ولا اعتبار؛ لأن جميع مصالح الدنيا هي مجرد وسائل لتحقيق مصالح الآخرة التي هي مقاصدها؛ كما قال العزيم: «واعلم أن مصالح الآخرة لا تتم إلا بمعظم مصالح الدنيا؛ كالمآكل والمشرب والمنافع وكثير من المنافع»^(٢) ومعلوم أن كل وسيلة تقاعدت عن تحقيق مقاصدها؛ فهي باطلة مطرحة؛ كما قال الشاطبي: «لا يصح اعتبار مصلحة دنيوية تخل بمصالح الآخرة، فمعلوم أن ما يخل بمصالح الآخرة غير موافق لمقصود الشارع؛ فكان باطلاً، ومن هنا جاء في ذم النفاق وأهله ما جاء، وهكذا سائر ما يجري مجراه، وكلا القسمين بالغ مبلغ القطع»^(٣). ذلك أن «المصالح المحتلبة شرعا والمفاسد المستدفة إنما تعتبر من حيث تقام الحياة الدنيا للحياة الأخرى، لا من حيث أهواء النفوس في جلب مصالحها العادية، أو درء مفاسدها العادية»^(٤).

وكل هذا التذكير بأفضلية المصالح الأخروية لم يكن نابعا من فراغ؛ بل ذلك ما اقتضاه واقع الحال على عهد الإمامين؛ فلا شك أنهما لاحظا انحراف الناس عن المنهج الوسط في التعاطي مع المصالح الدنيوية والأخروية؛ إما تفريطا في هذه،

(١) الفوائد في اختصار المقاصد، ص ٥٣.

(٢) قواعد الأحكام، ج ٢ ص ١٣٠.

(٣) الموافقات، ج ٣ ص ١٢٤.

(٤) الموافقات، ج ٢ ص ٦٣.

أو إفراطاً في تلك، فقام كل منهما في قطره بما استطاع من التذكير بالمنهج الصواب؛ وهو أن لا يبالغ الإنسان في الحرص على مصالح الدنيا، ويتهاون في مصالح الآخرة، وأن لا يتصرف عن دنياه بالكلية بدعوى تعلقه بالآخرة؛ لأن كلا طرفي الأمور ذميم؛ والواجب هو التمسك بمبدأ التوازن والاعتدال فيهما معاً. لكن؛ لما كان الإنسان ميالاً بطبعه إلى المصالح الدنيوية؛ جاءت الشريعة داعية إلى تقديم المصالح الأخروية حتى يكون الناس منها على بال؛ فلا يهملوها بالمرّة؛ فيخسروهما معاً، وهو منهج إلهي مطرد. فكلما كان ميل النفوس إلى جهة أكثر من اللازم؛ جاء الشرع داعياً إلى توجيه الاهتمام نحو الجهة الأخرى حتى تعادل الكفتان، ولا تغلب إحداها على الأخرى بدون موجب شرعي. وبهذا يعلم لماذا كان «المقصود الأول بالذكر... ثلاثة أصول أساسية؛ وهي:

أحدها: معرفة المتوجه إليه، وهو الله المعبود سبحانه. والثاني: معرفة كيفية التوجه إليه. والثالث: معرفة مآل العبد ليخاف الله به ويرجوه... لأن النفوس من شأنها طلب النتائج والمآلات، ولذلك كان مآل الأعمال عائداً على العاملين، بحسب ما كان منهم من طاعة أو معصية... وأن الدنيا ليست بدار إقامة، وإنما الإقامة في الدار الآخرة»^(١). وهو ما يقطع بأن معرفة الله وما يقرب إليه من قول وعمل؛ هي أول المصالح وأرقاها، وما دونها تبع لها، ومتى كان الناس على دراية حقيقية بهذه المعارف الضرورية، ولم يغفلوا عنها - كما هو حال الأغلبية الساحقة اليوم - نجوا من السقوط في عبادة الأهواء واتباع الشهوات، ولم يلقوا غيا. ومتى وقع العكس؛

(١) الموافقات، ج ٤ ص ٢٠٤، ٢٠٥ بتصرف.

فلا منجى من الله إلا إليه «ورب شهوة ساعة؛ أورثت حزنا طويلا وعذابا وبيلا»^(١). كما قال العزيم.

الفرع الرابع: حفظ المصالح الضرورية والحاجية والتحسينية.

لم يكتف الإمامان بتحديد ماهية المصالح وبيان أقسامها وتفاوت مراتبها وأنواعها؛ بل لقد عني كل منهما بتشخيص ما يحفظ وجودها من النعم والإمدادات، وما يدرأ اختلالها أو انعدامها الواقع أو المتوقع من الزواج والضمانات أيضا. ومن ثم؛ فقد حصر العزيم حفظ المصالح الضرورية من جانب الوجود في الحد الأدنى من الأكل والشرب واللباس والسكن والزواج والمواصلات، وغير ذلك مما لا بد منه؛ إذ قال: «فالضرورات: كالمأكل والمشرب والملابس والمسكن والمناخ والمراكب الجوالب للأقوات وغيرها مما تمس إليه الضرورات، وأقل المجزئ من ذلك ضروري»^(٢).

وما دامت الطبيعة البشرية متطلعة باستمرار إلى المزيد من متطلبات الوجود، لم يتردد العزيم في التنصيص على أقصى ما يمكن أن تنوق إليه من ذلك؛ وهو ما عبر عنه بـ«التتمات والتكملات» وهي ما يسمى في الفقه المقاصدي بالمصالح التحسينية؛ وهي «ما كان في أعلى المراتب كالمأكل الطيبات، والملابس التاعمات، والغرف

(١) قواعد الأحكام، ج ١ ص ١٠.

(٢) قواعد الأحكام، ج ٢ ص ١٢٣.

العاليات، والقصور الواسعات، والمراكب النفيسات ونكاح الحسنات، والسراري الفائقات، فهو من التتمات والتكمالات»^(١).

وإذا وضع الحد الأدنى من الحد الأعلى لانتظام العيش البشري، يبقى ما بينهما من أنواع التنعم هو الغالب، ولذلك لم يفصل فيه، واكتفى منه بقوله: «وما توسط بينهما؛ فهو من الحاجات»^(٢).

فهذا محصل ما تحفظ به المصالح من جانب الوجود في نظر العز، وأما ما تحفظ به من جانب العدم؛ فقد مثل له بما يقربه من الأفهام؛ فقال: «من أمثلة الأفعال المشتملة على المصالح والمفاسد مع رحمان مصالحها على مفسادها: قطع يد السارق إفساد لها، لكنه زاجر حافظ لجميع الأموال، فقدمت مصلحة حفظ الأموال على مفسدة قطع يد السارق. وقطع أعضاء الجاني حفظاً لأعضاء الناس. وجرح الجاني حفظاً للسلامة من الجراح. وقتل الجاني مفسدة بتفويت حياته، لكنه جاز لما فيه من حفظ حياة الناس على العموم ولذلك قال سبحانه وتعالى: ﴿وَلَكُمْ فِي الْقِصَاصِ حَيَاةٌ﴾ [البقرة: ١٧٩]. والتمثيل بالجناة؛ إذا مثلوا بالجاني عليه مفسدة في حقهم، لكنه مصلحة زاجرة عن التمثيل في الجناية. وحد القاذف صيانة للأعراض. وجلد الزاني ونفيه حفظاً للفروج والأنساب ودفعا للعار. والرجم في حق الزاني الثيب مبالغة في حفظ ما ذكرناه. وحد الشرب حفظاً للعقول عن الطيش والاختلال. وحدود قطاع الطريق حفظاً للنفوس والأطراف والأموال. ودفع الصول - ولو بالقتل - عن النفوس والأبضاع والأموال. والتعزيرات دفعا لمفاسد

(١) قواعد الأحكام، ج ٢ ص ١٢٣.

(٢) قواعد الأحكام، ج ٢ ص ١٢٣.

المعاصي والمخالفات. وهي إما حفظاً لحقوق الله تعالى، أو لحقوق عباده، أو للتحقين جميعاً. والحبس وهو مفسدة في حق المحبوس، لكنه جاز لمصالح ترجح على مفسدته وهي أنواع... إلخ»^(١)

وبهذا يظهر أن حفظ المصالح من جانب العدم لا يتم في رأي العز إلا بتوفير المؤسسات التشريعية والتنفيذية الكفيلة بذلك، وفي مقدمتها مؤسسة القضاء والأمن. ومتى ضمن الناس حفظهم من العيش الكريم، وأطمأنوا على أمنهم العام؛ فذلك جماع ما يتشوفون إليه من مصالح؛ وهو من أوجه ما قصد إليه الشارع بقوله: ﴿فَلْيَعْبُدُوا رَبَّ هَذَا الْبَيْتِ الَّذِي أَطْعَمَهُمْ مِنْ جُوعٍ وَآمَنَهُمْ مِنْ خَوْفٍ﴾ [قريش: ٣ - ٨].

وهذا المعنى؛ من أهم ما التقى فيه الشاطي مع العز؛ فخص كلا من المصالح الضرورية والحاجية والتحسينية بما تستحقه من الحفظ؛ سواء من جانب الوجود أو من جانب العدم. وذلك فيما ملخصه:

«فأما الضرورية... فالحفظ لها يكون بأمرين:

أحدهما: ما يقيم أركانها ويثبت قواعدها، وذلك عبارة عن مراعاتها من جانب الوجود.

والثاني: ما يدرأ عنها الاختلال الواقع أو المتوقع فيها، وذلك عبارة عن مراعاتها من جانب العدم.

فأصول العبادات راجعة إلى حفظ الدين من جانب الوجود، كالإيمان. والنطق بالشهادتين، والصلاة، والزكاة، والصيام، والحج، وما أشبه ذلك.

(١) قواعد الأحكام، ج ١ ص ١٥٦ - ١٥٨.

والعادات راجعة إلى حفظ النفس والعقل من جانب الوجود أيضا،
كتناول المأكولات والمشروبات، والملبوسات، والمسكنات، وما أشبه ذلك.

والمعاملات راجعة إلى حفظ النسل والمال من جانب الوجود، وإلى حفظ
النفس والعقل أيضا، لكن بواسطة العادات. والجنايات - ويجمعها الأمر
بالمعروف والنهي عن المنكر - ترجع إلى حفظ الجميع من جانب العدم.

والعبادات والعادات قد مثلت، والمعاملات ما كان راجعا إلى مصلحة
الإنسان مع غيره، كانتقال الأملاك بعوض أو بغير عوض، بالعقد على الرقاب أو
المنافع أو الأبدان، والجنايات ما كان عائدا على ما تقدم بالإبطال، فشرع فيها ما
يدرأ ذلك الإبطال، ويتلافى تلك المصالح، كالتقصص، والديات - للنفس، والحد
- للعقل، وتضمين قيم الأموال - للنسل والقطع والتضمين - للمال، وما أشبه
ذلك.

ومجموع الضروريات خمسة، وهي: حفظ الدين، والنفس، والنسل، والمال،
والعقل، وقد قالوا: إنها مراعاة في كل ملة.

وأما الحاجيات: ... تجارية في العبادات، والعادات، والمعاملات، والجنايات:
ففي العبادات: كالرخص المخففة بالنسبة إلى حقوق المشقة بالمرض والسفر.

وفي العادات كإباحة الصيد والتمتع بالطيبات مما هو حلال، ما كالا ومشربا
وملبسا ومسكنا ومرجبا، وما أشبه ذلك.

وفي المعاملات، كالقراض، والمساقاة، والسلم، وإلقاء التوابع في العقد على
المتبوعات، كثمرة الشجر، ومال العبد.

وفي الجنائيات، كالحكم باللوث، والتدمية، والقسامة، وضرب الدية على العاقلة، وتضمين الصناع، وما أشبه ذلك.

وأما التحسينات: ... فهي جارية فيما جرت فيه الأوليان:

ففي العبادات، كإزالة النجاسة - وبالجملة الطهارات كلها - وستر العورة، وأخذ الزينة، والتقرب بنوافل الخيرات من الصدقات والقربات، وأشبه ذلك.

وفي العادات، كآداب الأكل والشرب، ومجانبة المآكل النجسات والمشارب المستخبثات، والإسراف والإقتار في المتناولات.

وفي المعاملات، كالمنع من بيع النجاسات، وفضل الماء والكأ، وسلب العبد منصب، الشهادة والإمامة، وسلب المرأة منصب الإمامة، وإنكاح نفسها، وطلب العتق وتوابعه من الكأبة والتديير، وما أشبهها.

وفي الجنائيات، كمنع قتل الحر بالعبد، أو قتل النساء والصبيان والرهبان في الجهاد. وقليل الأمثلة يدل على ما سواها مما هو في معناها، فهذه الأمور راجعة إلى محاسن زائدة على أصل المصالح الضرورية والحاجية، إذ ليس فقدانها بمجل بأمر ضروري ولا حاجي، وإنما جرت مجرى التحسين والتزيين.

وكل مرتبة من هذه المراتب ينضم إليها ما هو كالتممة والتكملة، مما لو فرضنا فقده لم يجل بحكمتها الأصلية»^(١).

فهذا يجل نظر أبي إسحاق فيما تحفظ به مصالح العباد بمراتبها الثلاث، وأما مفصله؛ فن المفيد مراجعته في مكانه من كتاب: «الموافقات»^(٢).

(١) الموافقات، ج ٢ ص ١٧ - ٢٤.

(٢) الموافقات، ج ٤ ص ٣٤٦ - ٣٥٢.

وبهذا نخلص إلى أن مصالح الإنسان بجميع مستوياتها؛ الضرورية والحاجية والتحسينية؛ هي الخلاصة العلية العملية لما قام به العز والشاطبي - وغيرها - من استقراء واسع ومستفيض لمفردات الشريعة وأصولها وفروعها ونصوصها و«نفسها»^(١) من جهة، ولمدارك العقول، وواقع الحياة الإنسانية، وعاداتها الجارية من جهة ثانية؛ نخلصا بعد طول تأمل وعمق نظر إلى أن جميع مصالح الدنيا والآخرة رهينة بوجود هذه المصالح، ومتوقفة على صلاحها والمحافظة عليها بالدرجة الأولى.

وبعبارة أخرى؛ إن المصالح الثلاث؛ هي محور جميع الأحكام الشرعية، ومدار كل الأبواب الفقهية، وأساس جميع ما يتوقف عليه الحياة الإنسانية الخاصة والعامة في قيام العمران، واستمرار الحضارة البشرية، وضمان سعادة الخلق في الدنيا والآخرة. وهذا مما يوجب النظر إليها على ما هي عليه من الكلية النازمة لغيرها من المفردات الجزئية أيا كانت؛ فهي القاعدة التي يقوم عليها كل شيء، والسقف الذي يقف دونه كل شيء؛ كما قال الإمام الشاطبي: «لما اثبتت الشريعة على قصد المحافظة على المراتب الثلاث من الضروريات والحاجيات والتحسينات، وكانت هذه الوجوه مبثوثة في أبواب الشريعة وأدلتها؛ غير مختصة بمحل دون محل، ولا بباب دون باب، ولا بقاعدة دون قاعدة؛ كان النظر الشرعي فيها أيضا عاما؛ لا يختص بجزئية دون أخرى؛ لأنها كليات تقضى على كل جزئي تحتها، وسواء علينا أكان جزئيا إضافيا أم حقيقيا؛ إذ ليس فوق هذه الكليات كلي تنتهي إليه؛ بل هي أصول الشريعة وقد تمت؛ فلا يصح أن يفقد بعضها حتى يفترق إلى إثباتها بقياس أو غيره؛

(١) هذه العبارة مستفادة من قول العز: «فإن فهم نفس الشرع يوجب ذلك». قواعد الأحكام، ج ٢

فهي الكافية في مصالح الخلق عموما وخصوصا؛ لأن الله تعالى قال: ﴿الْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ﴾ [المائدة:٣]. وقال: ﴿مَا فَرَطْنَا فِي الْكِتَابِ مِنْ شَيْءٍ﴾ [الأنعام:٣٨]»^(١).

وهذا التلازم المستمر بين المصالح الكلية الثلاث أمر لا بد منه؛ لأن المصالح الضرورية لا تقوم على الوجه اللائق ببسر الشريعة إلا بوجود المصالح الحاجية، ولا تتم على الوجه الموافق لكمال الشريعة وجمالها إلا بوجود المصالح التحسينية؛ كما قال صاحب «الموافقات» «وعلى هذا الترتيب جرت الضروريات مع الحاجيات والتحسينيات؛ فإن التوسعة ورفع الحرج يقتضي شيئا يمكن فيه التضييق والحرج؛ وهو الضروريات بلا شك، والتحسينات مكملات ومتممات؛ فلا بد أن تستلزم أمورا تكون مكملات لها؛ لأن التحسين والتكميل والتوسيع لا بد له من موضوع؛ إذا فقد فيه ذلك عد غير حسن ولا كامل ولا موسع؛ بل قبيحا مثلا أو ناقصا أو ضيقا أو حرجا؛ فلا بد من رجوعها إلى أمر آخر مطلوب؛ فالمطلوب أن يكون تحسينا وتوسيعا تابع في الطلب للمحسن والموسع وهو معنى ما تقدم من طلب التبعية وطلب المتبوعية»^(٢).

(١) الموافقات، ج ٣ ص ١٧٢.

(٢) الموافقات، ج ٣ ص ٤٨٧.

استنتاجات عامة:

١ - لئن سكت العز عن إبداء موقف معين من المنطق عموماً؛ فإن الشاطبي كان واضحاً في موقفه منه؛ وهو أنه لا جدوى منه، وخاصة في مجال تأصيل الأصول وبناء نظرية المقاصد، شأنه في ذلك شأن علماء الغرب الإسلامي^(١).

٢ - لئن عرف العز المقاصد بشكل عام لم يف بالغرض؛ فقد عرفها الشاطبي بالتقسيم البعيد عن الحد المنطقي الجامع المانع؛ فكان موقفاً في ذلك غاية التوفيق.

٣ - إذا كانت «المقاصد» و«المصالح» وجهان لمعنى واحد في الاصطلاح المقاصدي؛ فإن بينهما من الفروق ما يلي:

أولها؛ من حيث جذرها اللغوي. فلا جامع بين «المقاصد» و«المصالح» من حيث مادتيهما. فمادة: «قصد». غير مادة: «صلح» في القاموس العربي.

والثاني؛ من حيث إضافتهما المرجعية، وهذا هو الأهم. فالمقاصد تضاف إلى الشارع وإلى المكلف، بينما المصالح ترجع إلى المكلفين، ولا ترجع إلى الشارع بتاتا. فكلاهما أُطلقت المقاصد انصرفت بالقصد الأول إلى الشارع الحكيم، وحيثما أُطلقت المصالح؛ فلا تنصرف إلا إلى الخلق ابتداءً وانتهاءً.

والثالث؛ أن المقاصد أصول المصالح وموجهاتها، والمصالح نتائج المقاصد وثمارها.

(١) الشاطبي وفكره الأصولي بين الإبداع والاتباع، ص ٥٩، ٦٠.

٤ - لقد تحرر العز في تعريف المصلحة من مرجعيته الأشعرية إلى حد كبير؛ بينما بقي الشاطبي مترددا فيها بين ما يميله عليه عقد الأشعري من تمسك مبدئي بها، وما يقتضيه منهجه في النظر من حرص على توجيه الخلاف فيها بين المذاهب عموما، والمعتزلة والأشاعرة خصوصا.

٥ - لا خلاف بين العز والشاطبي في كون المقاصد أرواح الأعمال، ومناطق التكليف والأحكام، وكل ما خلا منها؛ فهو مجرد جسم مية، لا فائدة ترحى من ورائها.

٦ - لئن اختلف العز والشاطبي في تحديد ماهية المصالح؛ فقد اتفقا في التأكيد على رعايتها في أبعادها الثلاثة: الضرورية والحاجية والتحسينية، وضرورة موافقة مقاصد الشارع في تناولها، وتقديم ما كان من المصالح الأخروية على المصالح الدنيوية، وتقرير ما تحفظ به من جانبي الوجود والعدم.

الفصل الثاني

قضية التعبد والتعليل في فقه الإمامين

تقديم:

من المبادئ المعرفية الفطرية الأولية في حياة الإنسان؛ مبدأ التعليل؛ وهو ما تقتضيه بدهة العقول من الاطمئنان إلى الأجوبة التعليلية المقنعة؛ فتلقاها بالقبول؛ وترتاح فيها من عوارض الشك ومرارة الحيرة، ومرادة الشبهات.

ونظرا لأهمية هذا القانون الإلهي العام؛ فقد عنيت به الشرائع، وشهدت له الفطر والعقول السليمة والتجارب الحسية؛ وذلك باعتباره صلب المعارف كلها، وأساس قوانين الطبيعة وأنظمة الشريعة، وقاعدة كل شيء من بدء الخليقة إلى نهاية العالم، وقيام الساعة، ووضع الميزان للفصل بين العباد يوم المعاد. والأدلة على صحة هذا المدعى كثيرة في القرآن والسنة^(١).

وبتعبير ابن القيم؛ إن الله «سبحانه ربط الأسباب بمسبباتها شرعا وقدرًا وجعل الأسباب محل حكمته في أمره الديني والشرعي، وأمره الكوني القدري، ومحل ملكه وتصرفه...»

فقد جعل سبحانه مصالح العباد في معاشهم ومعادهم والثواب والعقاب والحدود والكفارات والأوامر والنواهي والحل والحرمة؛ كل ذلك مرتبطا بالأسباب قائما بها؛ بل العبد نفسه وصفاته وأفعاله سبب لما يصدر عنه؛ بل الموجودات كلها أسباب ومسببات، والشرع كله أسباب ومسببات، والمقادير

(١) ابن القيم، شفاء العليل، في مسائل القضاء والقدر والحكمة والتعليل، تحقيق، محمد بدر الدين أبو فراس النعساني الحلبي، دار الفكر، بيروت: ١٣٩٨/٥/١٩٧٨م، ج ١ ص ١٨٨.

أسباب ومسببات، والقدر جار عليها متصرف فيها؛ فالأسباب محل الشرع والقدر والقرآن مملوء من إثبات الأسباب»^(١).

ولهذا؛ لو تم إحصاء مواطن التعليل في الخطاب الشرعي لعدت بالآلاف، ولألفت فيها تصانيف كثيرة؛ كما قال ابن القيم أيضا: «العلة الغائية علة للعلة الفاعلية، ولو تتبعنا ما يفيد إثبات الأسباب من القرآن والسنة؛ لزاد على عشرة آلاف موضع، ولم نقل ذلك مبالغة؛ بل حقيقة، ويكفي شهادة الحس والعقل والفطر... والله سبحانه قد رتب الأحكام على أسبابها وعللها، وبين ذلك خبرا وحسا وفطرة وعقلا، ولو ذكرنا ذلك على التفصيل لقام منه عدة أسفار»^(٢). وجاء عنه في سياق آخر قوله: «والقرآن وسنة رسول الله ﷺ مملوآن من تعليل الأحكام بالحكم والمصالح... ولو كان هذا في القرآن والسنة نحو مائة موضع أو مائتين لسقناها، ولكنه يزيد على ألف موضع بطرق متنوعة»^(٣).

وعليه؛ فإن كل من يقول بنفي التعليل - وإن كان قصده حسنا - لم يتفطن لما في قوله ذلك من شناعة؛ ومفاسد كثيرة على العقيدة والشريعة، والحياة الإنسانية برمتها؛ أذناها أن يتوهم المتوهم أن التوحيد يقتضي نفي التعليل، وإبطال الحكم والمناسبات والمقاصد والمصالح التي جاءت الشريعة لرعايتها؛ فيضعف يقينه في الله تعالى، وتهتز ثقته برسله، وتبطل الشريعة كلية، ويعجز الفقهاء عن فقه الأحكام، وبيان ما تضمنته من حكم ومقاصد ومصالح إنسانية، وهو ما نبه عليه الإمام ابن القيم بوضوح في أكثر من موضع فقال: «وهل إبطال الحكم والمناسبات

(١) شفاء العليل، ج ١ ص ١٨٨.

(٢) شفاء العليل، ج ١ ص ١٩٦.

(٣) مفتاح دار السعادة، ج ٢ ص ٢٢.

والأوصاف التي شرعت الأحكام لأجلها؛ إلا إبطال للشرع جملة؟ وهل يمكن فقيها على وجه الأرض أن يتكلم في الفقه مع اعتقاده بطلان الحكمة والمناسبة والتعليل؛ وقصد الشارع بالأحكام مصالح العباد...؟! ولهذا؛ فإن شأن «مسألة التعليل» أعظم وخطرها أجل، وفروعها كثيرة»^(١).

وإذا سلم ما مر؛ فإلى النظر في الغرض من هذا الفصل؛ وهو تتبع وجهة نظر العز والشاطبي في قضية «التعبد والتعليل» بنوعيهما: الخاص والعام. وما اشتملت عليه من فروق ونظائر.

(١) شفاء العليل، ج ١ ص ٢٠٥.

المبحث الأول: التعبد في فقه الإمامين

المطلب الأول: تعريف التعبد

الفرع الأول: التعبد في اللغة

التعبد في لسان العرب؛ لا يخرج عن المعاني الآتية؛ وهي: التَّزَهُدُ، والتَّنَسُّكُ، والتَّأَلُّهُ، والتَّحَنُّثُ، والتَّرَهُّبُ^(١). وهذه المعاني كلها؛ ليست من مقاصد هذا البحث. وإنما المقصود؛ أن نتعرف على ما في مصطلح «التعبد» من فروق ونظائر؛ من وجهة نظر العز والشاطبي.

الفرع الثاني: التعبد في اصطلاح الإمامين

التعبد في اصطلاح العز؛ هو ما عبر عنه بقوله: «ما أمرنا به، ولم يظهر جلبيه لمصلحة، ولا درؤه لمفسدة؛ فهو المعبر عنه بالتعبد. وكذلك ما نهانا عنه ولم تظهر مفسدته ولا درؤه لمفسدة ولا يفوت مصلحة؛ فهذا تعبد أيضا»^(٢).

وأما عند الشاطبي فهو: «ما لم يعقل معناه على التفصيل من الأمور به أو المنهي عنه؛ فهو المراد بالتعبد»^(٣) أو قل: «التعبد: ما لا يعقل معناه على

(١) مختار الصحاح، مادة: (ر. ه. ب.) و (ز. ه. د.) و (ع. ب. د.) ج ١ ص ١٠٩-١١٦-١٧٢، لسان

العرب، مادة: (ر. ه. ب.) ج ١ ص ٤٣٧.

(٢) القوائد في اختصار المقاصد، ص ١٣٣.

(٣) الاعتصام، ج ٢ ص ٤١٥

الخصوص»^(١). وكل هذا يعني أن التعبد هو: كل ما لا يقبل التعليل من لأحكام، ولا يمكن للعقل أن يدرك ما يجلبه من مصلحة أو ما يدفعه من مفسدة على وجه التحديد، ولا يجري فيه القياس. ومن ثم؛ فلا فرق بين تعريف العز والشاطبي إلا في الصيغة، وأما مضمونهما الاصطلاحي فواحد.

المطلب الثاني: أقسام التعبد

إذا استقرنا مصطلح «التعبد» في فقه العز والشاطبي؛ وجدناه ينقسم إلى نوعين؛ هما: التعبد الخاص والتعبد العام، وفيما يلي بيان كل منهما.

الفرع الأول: التعبد الخاص

فأما التعبد الخاص في فقه الإمامين؛ فهو ما لا يمكن إدراك مصلحته المناسبة من الأوامر، ولا معرفة مفسدته الملائمة من النواهي على وجه الخصوص؛ كما قال العز: «الأسباب منقسمة إلى ما يناسب أحكامه وهو الأكثر، وإلى ما لا يناسبها، وهو التعبد»^(٢). وهو ما عبر عنه في سياق آخر بـ «ما لم يظهر لنا جلبه لمصلحة أو درؤه لمفسدة، ويعبر عنه بالتعبد»^(٣). أو هو «ما لا تستقل العقول بإدراكه من المصالح والمفاسد»^(٤).. وهذا النوع من التعبد هو ما لا تستطيع الأفهام البشرية معرفة حكمته من المشروعات، ولا يمكن إدراك علته الخاصة. وهذا يعني أن «التعبد

(١) الموافقات، ج ٢ ص ٥٣٩.

(٢) قواعد الأحكام، ج ٢ ص ١٧٥.

(٣) قواعد الأحكام، ج ١ ص ٢٨.

(٤) قواعد الأحكام، ج ١ ص ١٦٥.

راجع إلى عدم معقولية المعنى؛ وبحيث لا يصح فيه إجراء القياس. وإذا لم يعقل معناه؛ دل على أن قصد الشارع فيه الوقوف عند ما حده لا يتعدى»^(١).

وهذا هو التعبد المحض الذي يقصر العقل عن إدراك ما فيه من الحكم، ولا يفهم منه مقصد الشارع على وجه التفصيل، وعلته الجوهرية؛ ليست سوى الطاعة والانقياد لأمر الله ونهيه؛ كما هو المستفاد من قول العز: «وفي التعبد من الطوعية والإذعان فيما لا تعلم حكمته ولا تعرف علته؛ ما ليس فيما ظهرت علته وفهمت حكمته، فإن ملاسه قد يفعله لأجل تحصيل حكمته وفائدته، والمتعبد لا يفعل ما تعبد به إلا إجلالا للرب وانقيادا إلى طاعته»^(٢). وهذا هو المفهوم من حكمة التعبد؛ كما قال الشاطبي أيضا: «وإنما فهمنا من حكمة التعبد العامة؛ الانقياد لأوامر الله تعالى، وإفراده بالخضوع، والتعظيم لجلاله والتوجه إليه»^(٣).

والأحكام التعبدية يمكن أن تنفصل - في نظر العز - عن المصالح والمفاسد كلياً؛ بحيث يجازى فاعلها عليها لذاتها لا لما يناله من حظوظها؛ كما هو المستفاد من قوله: «ويجوز أن تتجرد التعبدات عن جلب المصالح ودرء المفاسد، ثم يقع الثواب عليها بناء على الطاعة والإذعان، من غير جلب مصلحة غير مصلحة الثواب، ودرء مفسدة غير مفسدة العصيان، فتحصل من هذا أن الثواب قد يكون

(١) الموافقات، ج ٢ ص ٥٣٩.

(٢) قواعد الأحكام، ج ١ ص ٢٨.

(٣) الموافقات، ج ٢ ص ٥١٤.

قال الشاطبي: «سائر العبادات فيها فوائد أخروية وهي العامة، وفوائد دنيوية، وهي كلها تابعة للفائدة الأصلية، وهي الانقياد والخضوع لله». الموافقات، ج ٣ ص ١٤٤.

على مجرد الطواعية من غير أن تحصل تلك الطواعية جلب مصلحة أو درء مفسدة، سوى مصلحة أكر الطواعية»^(١).

ومعنى هذا؛ ما على المكلف إلا أن يعبد الله بما يريد، وعلى نحو ما يريد من التعظيم والانتقاد، ودون أن يتطلع إلى أي غرض من الأغراض المصلحية، أو أي حظ من الحظوظ العاجلة؛ وذلك هو معنى التعبد المحض^(٢). الذي يشمل جميع الشعائر التعبدية الخالصة، وما في معناها من المقدرات الشرعية التي لا تقبل الزيادة ولا النقصان. ولا يفهم منها مقصد الشارع على وجه التحديد جملة وتفصيلاً؛ كما قال الشاطبي: «وهذا المقدار لا يعطي علة خاصة يفهم منها حكم خاص؛ إذ لو كان كذلك لم يُحدِّ لنا أمر مخصوص، بل كما تؤمر بمجرد التعظيم بما حدَّ وما لم يُحدِّ، وكان المخالف لما حد غير ملوم إذا كان التعظيم بفعل العبد المطابق لنيته حاصلًا، وليس كذلك باتفاق، فعلينا قطعاً أن المقصود الشرعي الأول التعبد لله بذلك المحدود، وأن غيره غير مقصود شرعاً»^(٣).

ولزيد من التفصيل في هذا المعنى؛ يمكن مراجعة ما نص عليه العزيم في الفصلين الآتيين: «فصل فيما عرفت حكمته من المشروعات، وما لم تعرف حكمته من المشروعات»^(٤). و«فصل في مناسبة العلل لأحكامها وزوال الأحكام بزوال أسبابها»^(٥). من كتاب «قواعد الأحكام».

(١) قواعد الأحكام، ج ١ ص ٢٨.

(٢) الموافقات، ج ٢ ص ٥١٩.

(٣) الموافقات، ج ٢ ص ٥١٤.

(٤) قواعد الأحكام، ج ١ ص ٢٨.

(٥) قواعد الأحكام، ج ٢ ص ٧، ٨.

وبهذا يظهر أن التعبد الخاص؛ يعني نفي العلل الخاصة التي تصلح أن تكون أساساً للقياس، لا نفي التعليل بمعناه المصلحي العام الذي لا يخلو منه حكم شرعي^(١). وهو ما حان أوان النظر فيه.

الفرع الثاني: التعبد العام

وأما التعبد العام عند الإمامين؛ فهو التحقق بمقام العبودية لله تعالى في كل ما يصدر عن المكلف من اعتقادات أو تعبدات أو سلوكات أو علاقات أو معاملات اجتماعية خاصة أو عامة، بحيث لا يقدم على شيء حتى يعلم حكم الله فيه؛ فيمثله بقدر الإمكان؛ إذا كان أمراً، أو يمتنبه؛ إذا كان نهياً. وهو ما عبر عنه العز في مواطن متعددة بما يفيد التقرب إلى الله تعالى إجمالاً؛ بمختلف الطاعات من العبادات المحضة، والعادات الجارية بين الناس في مختلف المعاملات ما دامت مفعمة بصدق النيات^(٢).

وقد تناول الشاطبي هذا النمط من التعبد؛ لكن بشكل أكثر تفصيلاً ووضوحاً بالمقارنة مع صنيع العز، وانتهى فيه إلى أن جميع أفعال الإنسان داخلة في مسمى العبادة متى كانت محكومة بشرع الله؛ إذ قال: «كل تصرف للعبد تحت قانون الشرع فهو عبادة»^(٣).

(١) طرق الكشف عن مقاصد الشارع، ص ١٦٣.

(٢) قواعد الأحكام، ج ١ ص ٣١١.

(٣) الموافقات، ج ١ ص ٣١٠، ٣١١.

ومتى سار الإنسان على هذا النهج في جميع ما يصدر عنه من معتقدات إيمانية، وشعائر تعبدية، وقيم أخلاقية، ومعارف فكرية، وموازن تربوية، ومعاملات اجتماعية، وأنشطة اقتصادية، وممارسات سياسية، وعلاقات إنسانية، وتصورات كلية عن الكون والحياة والأحياء، وما فيها من نظام وروعة تناسق وجمال وغير ذلك؛ فقد تحقق بجوهر ما خلق له من المقاصد؛ وهو أن يكون عبداً لله طوعاً كما هو عبد الله كرهاً على حد تعبير أبي إسحاق: «المقصد الشرعي من وضع الشريعة؛ إخراج المكلف عن داعية هواه حتى يكون عبداً لله اختياراً كما هو عبد الله اضطراراً»^(١) وذلك هو منتهى الاستسلام الكلي لله رب العالمين؛ المشار إليه في قوله تعالى: ﴿أَفَغَيْرَ دِينِ اللَّهِ يَبْغُونَ وَلَهُ أَسْلَمَ مَنْ فِي السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ طَوْعًا وَكَرْهًا وَإِلَيْهِ يُرْجَعُونَ﴾ [آل عمران: ٨٣].

والتعبد بهذا المفهوم يجد تأصيله في آيات الخلق، وآيات البعثة النبوية، وآيات التكليف، وغيرها من «الآيات الآمرة بالعبادة على الإطلاق، ويتفصيلها على العموم؛ فذلك كله راجع إلى الرجوع إلى الله في جميع الأحوال، والانقياد إلى أحكامه على كل حال، وهو معنى التعبد لله»^(٢). المستفاد من قوله تعالى: ﴿قُلْ إِنَّ صَلَاتِي وَنُسُكِي وَمَحْيَايَ وَمَمَاتِي لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ لَا شَرِيكَ لَهُ وَبِذَلِكَ أُمِرْتُ وَأَنَا أَوَّلُ الْمُسْلِمِينَ﴾ [الأنعام: ١٦٣].

وبهذا يظهر أن أعمال العبادات والعادات في منطق الشريعة مزيج لا فرق بينها في قصد التعبد بها لله تعالى متى خلصت النية فيها. فما كان من قبيل العبادات

(١) الموافقات، ج ٢ ص ٢٨٩، ٢٩٣، ٣٢٨.

(٢) الموافقات، ج ٢ ص ٢٩٠.

المحضة « كالصلاة والحج وغيرهما؛ فلا إشكال فيه. وأما العاديّات فلا تكون تعبدّيات إلا بالنيّات»^(١)؛ بمعنى أن النية في الامتثال هي التي تصيّر الأعمال العادية عبادة، « كما إذا أقرض امتثالاً للأمر بالتوسعة على المسلم، أو أقرض بقصد دينوي، وكذلك البيع والشراء، والأكل والشرب والنكاح والطلاق. ومن هنا كان السلف عليهم السلام يثابرون على إحضار النيّات في الأعمال، ويتوقّفون عن جملة منها حتى تحضرهم»^(٢). ويزداد الأمر وضوحاً إذا عرفنا أن جميع الأعمال الدنيوية التي يباشرها الناس في مختلف التخصصات الخاصة أو العامة؛ متى قصد فاعلوها بأعمالهم خدمة المصالح الضرورية العامة تقريباً بها إلى الله، نالوا بها أرقى مقامات التعبد لله تعالى «لأن مصالح العباد إنما جاءت من طريق التعبد... فإذا اعتبر صار أمكن في التحقق بالعبودية، وأبعد عن أخذ العاديّات للمكلف؛ فكم ممن فهم المصلحة فلم يلو على غيرها؛ فغاب عن أمر الأمر بها، وهي غفلة تُفوت خيرات كثيرة، بخلاف ما إذا لم يهمل التعبد»^(٣). هذا وجه.

والوجه الآخر؛ وهو أن الدخول في أي عمل كان بقصد العناية بالمقاصد الضرورية وخدمتها بما يعود عليه وعلى المجتمع من حوله بالنفع العام، يجعل من ذلك العمل عبادة، ولو لم يكن من أعمال التعبد المحض كما قال الشاطبي: «فإن البناء على المقاصد الأصلية (الضرورية) يُصيّر تصرفات المكلف كلها عبادات، كانت من قبيل العبادات أو العادات»^(٤).

(١) المواقفات، ج ٣ ص ١٨.

(٢) المواقفات، ج ٢ ص ٥٣٧، ٥٣٨.

(٣) المواقفات، ج ٣ ص ٩٨.

(٤) المواقفات، ج ٢ ص ٣٣٧.

وهذه المقاصد العبادية لا تتنافى بتاتاً مع ما يناله أولئك العاملون من حظوظ؛ لأن «حظوظ النفوس المختصة بالإنسان لا يمنع اجتماعها مع العبادات، إلا ما كان بوضعه منافياً لها»^(١)؛ كالرياء والعجب وما أشبه ذلك. وهو ما يجعل الإنسان المكلف يتصرف في شؤون دنياه وأخراه بما يقيم مصالحهما، على مقتضى ما حدّ له مولاه، لا على ما يوافق هواه، ذلك «أن قصد الشارع؛ الخروج عن اتباع الهوى والدخول تحت التعبد للهوى»^(٢). وهذا هو محصل مطالب الشارع من علوم الشريعة كلها؛ إذ «كل علم شرعي؛ فطلب الشارع له إنما يكون حيث هو وسيلة إلى التعبد به لله تعالى لا من جهة أخرى؛ فإن ظهر فيه اعتبار جهة أخرى؛ فالتبّع والقصد الثاني لا بالقصد الأول»^(٣). وبهذا يصبح «تعبداً كل ما يعقل معناه»^(٤). وكذلك كل ما لا يعقل معناه. كما قال الشاطبي: «فقد ثبت أن كل تكليف لا يخلو عن التعبد»^(٥) بمعناه العام. وهو ما يقطع بأن «التعبد هو العمدة»^(٦) في جميع ما يعقل وما لا يعقل معناه من الأحكام^(٧). وهو معنى قول الشاطبي أيضاً: «إن الشرع إنما جاء بالتعبد، وهو المقصود من بعثة الأنبياء عليهم السلام»^(٨).

(١) الموافقات، ج ٢ ص ٣٧٢.

(٢) الموافقات، ج ٢ ص ٢٩١.

(٣) الموافقات، ج ١ ص ٧٣.

(٤) الموافقات، ج ١ ص ٤٥٣.

(٥) الموافقات، ج ٢ ص ٥٣٦.

(٦) الموافقات، ج ٢ ص ٥٤٠.

(٧) ولمزيد من التوسع في مقصد التعبد العام؛ يمكن مراجعة: نظرية التعليل في الفكرين الكلامي والأصولي:

توصيف ومراجعة، ص ٢٦ - ٢٩.

(٨) الموافقات، ج ١ ص ٧٤.

المبحث الثاني: التعليل في فقه الإمامين

المطلب الأول: تعريف التعليل

الفرع الأول: التعليل في اللغة

جاء في لسان العرب: « التعليل: سَقِيٌّ بعد سقي، وجني التمرة مرة بعد أخرى... والعلة: المرض؛ عَلَّ يَعَلُّ واعتلَّ أي مرض؛ فهو عليل. وأَعَلَّه الله، ولا أعلك الله؛ أي لا أصابك بعلة... والعلة: الحدث يشغل صاحبه عن حاجته، كأن تلك العلة صارت شغلا ثانيا منعه عن شغله الأول... وهذا علة لهذا أي سبب»^(١).

وقال القرافي: «قال القاضي عبد الوهاب في «الملخص» والشيخ أبو إسحاق في «اللمع»: العلة باعتبار اللغة مأخوذ من ثلاثة أشياء: علة المرض؛ وهو الذي يؤثر فيه عادة. والداعي، من قولهم: علة إكرام زيد لعمره؛ علمه وإحسانه. وقيل: من الدوام والتكرُّر. ومنه العَلَلُ للشرب بعد الرِّيِّ، يقال: شرب عَلاَّ بعد نَهْلٍ»^(٢).

الفرع الثاني: التعليل في اصطلاح الإمامين

على الرغم من كثرة لهج العز والشاطبي بتعليل الأحكام؛ فالغريب كيف أن العز لم يُعَنَّ بتعريف مصطلح «التعليل» بالمرّة! وأما الشاطبي؛ فلعله وجد في تعريفه

(١) لسان العرب، (مادة علل) ج ١١ ص ٤٦٧، ٤٦٨.

(٢) نفائس الأصول في شرح المحصول، ج ٤ ص ١٤٣.

لمصطلح «العلة» ما يغنيه عن تعريف مصطلح «التعليل»؛ فاكتمتني به قائلاً: «وأما العلة؛ فالمراد بها: الحكم والمصالح التي تعلق بها الأوامر أو الإباحة، والمفاسد التي تعلق بها النواهي... فعلى الجملة؛ العلة هي المصلحة نفسها أو المفسدة، لا مظنتها^(١)، كانت ظاهرة أو غير ظاهرة، منضبطة أو غير منضبطة»^(٢).

والعلة هنا هي بمعنى ما يظهر للمجتهد في الحكم من جلب للمصلحة أو دفع للمفسدة فيبني عليه حكم ما بين يديه من جديد النوازل. وهذا هو عين التعليل وجوهره. وهو ما عبر عنه السرخسي بـ«تعديّة حكم النص إلى محل لا نص فيه»^(٣). أو هو بمعنى: «إلحاق المعلّل الفرع بالأصل بالعلة المقتضية لذلك»^(٤). وهذا التعليل؛ هو بالمعنى القياسي الخاص كما سنتعرفه فيما يلي.

المطلب الثاني: أقسام التعليل في فقه الإمامين

إذا فحصنا عن «التعليل» في فقه العز والشاطبي؛ وجدناه ينقسم إلى نوعين؛ وهما: التعليل القياسي الخاص، والتعليل المصلحي العام. وفيما يلي تفصيل النظر فيهما.

(١) قال عبد الله دراز: «أما المظنة؛ فهي التي جعلها الشارع سبباً للحكم بحيث ينضبط به؛ كالسفر مثلاً».

الهامش ١، الموافقات، ج ١ ص ٤١١.

(٢) الموافقات، ج ١ ص ٤١١.

(٣) أصول السرخسي، ج ٢ ص ١٨٠.

(٤) البحر المحيط في أصول الفقه، ج ٤ ص ١١٠.

الفرع الأول: التعليل القياسي الخاص

وهذا النوع هو أساس القول بالقياس عند الأصوليين. أي؛ وجود علة أو علل خاصة في هذا النص أو ذلك، سواء كانت ظاهرة أم خفية، تصلح لنقل الحكم بموجبها من الأصل إلى الفرع، مع إمكان معرفتها بمسلك من مسالك التعليل المعروفة^(١). وهذا مما ليس فيه خلاف بين مثبتي القياس، وهو الذي وقع فيه التمييز بين العبادات والمعاملات، وعليه مدار البحث في التعليل عند من يقول به من الأصوليين. وما يهمننا هنا هو رأي العز والشاطبي في هذا النوع من التعليل، وما فيه من فروق ونظائر.

أما العز؛ فقد عقد في كتابه «قواعد الأحكام» فصلا بعنوان: «فيما تعرف به مصالح الدارين ومفاسدهما»؛ ذكر فيه أن «القياس المعتمد»؛ أحد الأدلة الشرعية الموصلة إلى معرفة المصالح والمفاسد الأخروية؛ متى لم يرد بشأنها دليل شرعي من الكتاب أو السنة على حد قوله: «أما مصالح الآخرة^(٢) وأسبابها ومفاسدها وأسبابها؛

(١) مسالك التعليل هي: النص والإجماع والإشارة، والسبب، والمناسبة، والإيماء، والتنبيه، والشبه، والدوران، وسكوت الشارع، والاستقراء. لمعرفة معاني هذه المسالك وكيفية اعتمادها في استنباط علل الأحكام يمكن الرجوع إلى المراجع الآتية: الموافقات، ٥٣٢/٣. وتعليل الأحكام، ص ١٤ - ٩٤. ونعمان. جنيم، طرق الكشف عن مقاصد الشارع، ص ١٦٠، ١٦٥ - ٣٣١. وعبد الحكيم عبد الرحمن السعدي. مباحث العلة في القياس عند الأصوليين، بيروت: دار البشائر الإسلامية للطباعة والنشر والتوزيع، ١٤٠٦/١٩٨٦م. ص ٣٣٩ - ٥٢٣.

(٢) من يطالع كتاب قواعد الأحكام غير المحقق يجد فيه «الدارين» بدل «الآخرة»، والصحيح هو ما أثبتته محققاه: تزيه كمال حماد، وعثمان جمعة ضميرية. وبه يستقيم المعنى، فتكون كلمة «الآخرة» مقابل كلمة «الدنيا» التي أتت بعدها. فجزاها الله خيرا عن حسن ما صنعا.

فلا تعرف إلا بالشرع؛ فإن خفي منها شيء؛ طلب من أدلة الشرع؛ وهي الكتاب والسنة والإجماع والقياس المعبر والاستدلال الصحيح^(١).

وعليه؛ ف«القياس المعبر» عند العز هو من الآليات المعتمدة لاستخلاص ما تشتمل عليه الأحكام من مصالح ومفاسد؛ وهي عللها، اللهم إلا إذا تعذرت؛ بحيث لا تظهر للمجتهدين فيها أية علة مناسبة بين الأفعال والأحكام، تقتضي جلب ما تيسر من مصالح، أو درء ما أمكن من مفاسد، إلا أنه لم يفصل في هذا الباب؛ أعني: باب التعليل القياسي، واقتصر فيه على التمثيل له بما لا يجري فيه؛ وهو مجال التعبد لله تعالى؛ كما في قوله: «لا مناسبة بين طهارة الأحداث وأسبابها، إذ كيف يناسب خروج المني من الفرج، أو إيلاج أحد الفرجين في الآخر، أو خروج الحيض والنفاس؛ لغسل جميع أعضاء البدن. ولا مناسبة بين المس واللمس وخروج الخارج من إحدى السبيلين؛ لإيجاب تطهير الأربعة مع العفو عن نجاسة محل الخروج، ولا للمسح على العمام والعصائب والجباير والخفاف. وكذلك لا مناسبة؛ لأسباب الحدث الأصغر والأكبر لإيجاب مسح الوجه واليدين بالتراب؛ بل ذلك تعبد من رب الأرباب، ومالك الرقاب؛ الذي يفعل ما يشاء ويحكم ما يريد، وما أشبه هذه الأسباب بالتوقيت... وقد شرع الرمل في الطواف لإيهاهم المشركين قوة المؤمنين، وقد زال ذلك، والرمل مشروع إلى يوم الدين. ومثل هذا لا يقاس عليه؛ لأن القياس فرع لفهم المعنى^(٢)» ومما مثل به أيضا لاتقاء القياس في مجال التعبدات؛ قوله: «لا يجوز القياس على جبر الصيد بالمثل من النعم، فإن ذلك تعبد حائد عن

(١) قواعد الأحكام، ج ١ ص ١٣.

(٢) قواعد الأحكام، ج ١ ص ٧، ٩.

قواعد الجبر»^(١). وجاء عنه في سياق آخر ما نصه: «الغالب على جنایات الأناس التعبد الذي لا يوقف على معناه، والحكومات وإن كانت على وفق القياس من وجه، فهي على خلاف القياس من جهة نسبتها إلى الديات»^(٢).

وبالجملة؛ فلئن قال العز بجريان التعليل القياسي فيما يقبله من العادات والمعاملات التي تظهر فيها المناسبات بين أحكامها وأسبابها وعللها، وعدم جريانه فيما ليس من مجاله؛ وهو العبادات والمقدرات التي تخفى فيها المناسبات بين أحكامها وأسبابها وعللها، فإنه قد أوجز ولم يطنب في بحثه على غير عادته.

وهذا بخلاف الشاطبي؛ فقد أفاض في موضوع التعليل القياسي؛ وفرق فيه منذ البداية بين ما يقبله وما لا يقبله؛ واتهم إلى أن العبادات منزهة عنه بالمرّة؛ وذلك كما في قوله: «فلا يدخل العبادات الرأي والاستحسان هكذا مطلقاً؛ لأنه كالمنافي لوضعها، ولأن العقول لا تدرك معانيها على التفصيل، كذلك حافظ العلماء على ترك إجراء القياس فيها؛ كالك ابن أنس رضي الله عنه، فإنه حافظ على طرح الرأي جداً، ولم يعمل فيها من أنواع القياس إلا قياس نبي الفارق حيث اضطر إليه. وكذلك غيره من العلماء، وإن تفاوتوا؛ فهم محافظون جميعاً في العبادات على الاتباع لنصوصها ومنقولاتها»^(٣).

وقد جاء عنه في سياق آخر ما يدل على أن العبادات منطقة محرمة على الآراء المجردة عن الضوابط الشرعية أن يتدخل فيها بأي شكل من الأشكال؛ إذ

(١) قواعد الأحكام، ج ١ ص ٢٦٧.

(٢) قواعد الأحكام، ج ١ ص ٢٧١.

(٣) الاعتصام، ج ٢ ص ٦٢.

قال: «وبذلك كله يعلم من قصد الشارع؛ أنه لم يكل شيئاً من التبعيدات إلى آراء العباد؛ فلم يبق إلا الوقوف عند ما حده والزيادة عليه بدعة، كما أن النقصان منه بدعة»^(١). والعلة في هذا الرفض الصارم لتدخل الآراء في العبادات؛ «أن الرأي من حيث هو رأي لا ينضبط إلى قانون شرعي؛ إذا لم يكن له أصل شرعي... وإذا كان كذلك؛ صار القياس على غير أصل فتنة على الناس»^(٢).

وعليه؛ فإن القياس ليس عملاً عقياً مستقلاً عن توجيه الشرع؛ بل لا بد أن يستند المجتهد فيه إلى أصل من الكتاب أو السنة أو الإجماع؛ فيقيس قياس تشبيه أو تعليل؛ لا يعارض ما هو أولى منه؛ ومتى لم يجر بمقدار ما أجرته الأدلة، ويقف حيث أوقفته؛ فلا اعتبار له أصلاً؛ كما قال أبو إسحاق: «ليس القياس من تصرفات العقول محضاً، وإنما تصرفت فيه من تحت نظر الأدلة، وعلى حسب ما أعطته من إطلاق أو تقييد»^(٣). ولذلك فالعبادات تؤخذ مسلمات؛ كما جاءت ويعمل بها على ما ورد به قانون التكليف دون زيادة ولا نقصان في صورتها وصفتها؛ كما هو قول الشاطبي: «كل دليل ثبت فيها (الشريعة) مقيداً غير مطلق، وجعل له قانون وضابط؛ فهو راجع إلى معنى تعبدية لا يهتدي إليه نظر المكلف لو وُكِّلَ إلى نظره؛ إذ العبادات لا مجال للعقول في أصلها فضلاً عن كفياتها»^(٤). بمعنى أنها أمور توقيفية؛

(١) الاعتصام، ج ٣ ص ٥٨.

(٢) الاعتصام، ج ٣ ص ٣٤٢.

(٣) الموافقات، ج ١ ص ١٣٣.

(٤) الموافقات، ج ٣ ص ٢٣٥.

مبنية على عدم معقولية المعنى؛ ولذلك فـ«الأصل فيها أن لا يقدم عليها إلا بإذن؛ إذ لا مجال للعقول في اختراع التبعيدات»^(١).

وإذا ثبت هذا؛ فعناه: أن كل ما كان من العبادات؛ فلا مجال للتعليل القياسي فيه؛ كما قال أبو إسحاق: «إن التبعيد راجع إلى عدم معقولية المعنى، وبحيث لا يصح فيه إجراء القياس، وإذا لم يعقل معناه دل على أن قصد الشارع فيه الوقوف عند ما حده لا يتعدى»^(٢). بمعنى؛ أنه لا قياس فيما هو تعبدى؛ لتحصيل حكم فرعي ما، وهو ما دل عليه قول هذا الإمام في سياق آخر: «كل ما ثبت فيه اعتبار التبعيد؛ فلا تفرع فيه»^(٣). وكل هذا لا خلاف فيه بين الإمامين.

وهنا لا بد من الإشارة إلى أن الشاطبي لم يكتف ببيان ما يدخله التعليل القياسي وما لا يدخله؛ بل لقد نبه إلى أن «التعليل القياسي» قد تقاسمه رأيان؛ كلاهما على طرفي نقيض، وكر عليهما بالمراجعة النقدية؛ وهما:

الأول: من لا يعير التعليل أي اعتبار؛ وهو رأي الظاهرية؛ الذين يحصرون مضان العلم بمقاصد الشارع في الظواهر والنصوص.

الثاني: وهو نقيض سابقه؛ وقد مثل له بمذهبين:

أحدهما: مذهب من يبالغ في التعليل إلى حد دعوى أن مقصد الشارع ليس في هذه الظواهر، ولا ما يفهم منها؛ وإنما المقصود أمر آخر وراءه. ويترد هذا في

(١) الموافقات، ج ١ ص ٤٤٠.

(٢) الموافقات، ج ٢ ص ٥٣٩.

(٣) الموافقات، ج ٢ ص ٣١٠.

جميع الشريعة؛ حتى لا يبقى في ظاهرها متمسك يمكن أن يلتبس منه معرفة مقاصد الشارع؛ وهذا رأي كل قاصد لإبطال الشريعة؛ وهم الباطنية.

وثانئهما: مذهب من يقول: إن مقصود الشارع الالتفات إلى معاني الألفاظ، بحيث لا تعتبر الظواهر والنصوص إلا بها على الإطلاق، فإن خالف النص المعنى النظري؛ أطرح وقدم المعنى النظري، وهو إما بناء على وجوب مراعاة المصالح على الإطلاق، أو على عدم الوجوب، لكن مع تحكيم المعنى جداً حتى تكون الألفاظ الشرعية تابعة للمعاني النظرية، وهو رأي «المتعمقين في القياس»، المقدمين له على النصوص^(١).

وإذا بطل هذان الموقفان؛ صح الموقف الثالث؛ وهو اختيار الشاطبي؛ ومؤداه «أن يقال باعتبار الأمرين جميعاً، على وجه لا يخل فيه المعنى بالنص، ولا بالعكس؛ لتجري الشريعة على نظام واحد لا اختلاف فيه ولا تناقض، وهو الذي أمه أكثر العلماء الراسخين؛ فعليه الاعتماد في الضابط الذي به يعرف مقصد الشارع»^(٢). وهو ما يفيد بأن رأي أبي إسحاق في «التعليل القياسي»؛ وسط بين تفریط الظاهرية، وإفراط المتعمقين في القول بالقياس.

وهذا المنهج الوسط الجامع بين فقه دلالات الألفاظ وإدراك مقاصدها؛ هو أهم ما شرطه أبو إسحاق في أهلية الاجتهاد؛ كما قال: «فإن القرآن والسنة لما كان عربيين؛ لم يكن لينظر فيهما إلا عربي، كما أن من لم يعرف مقاصدهما؛ لم يحل له أن يتكلم فيهما؛ إذ لا يصح له نظر حتى يكون عالماً بهما، فإنه إذا كان كذلك؛ لم

(١) الموافقات، ج ٣ ص ١٣٣.

(٢) الموافقات، ج ٣ ص ١٣٤.

يختلف عليه شيء من الشريعة»^(١). ولذلك فإن منشأ اختلاف الشريعة على الناظر فيها؛ غالبا ما يرجع إلى أحد أمرين: إما لقصوره في فهم لغة العرب واستعمالاتها، أو لجهله بمقاصد الشارع من التشريع. ولذلك كانت الإحاطة بمقاصد الشارع، والتمكن من لسان العرب؛ من أكد ما يضمن وحدة نظام الشريعة، وقياسها الاختلاف والتعارض. وهو مسلك جمهور الراسخين في فقه النصوص واستثمارها بعلم^(٢).

وهذان الشرطان قد تحقق بهما الإمام الشاطبي على الوجه الأكمل؛ فقد كان آية في لسان العرب، ومقاصد الشريعة. وما مصنفاه: «المقاصد الشافية في شرح الخلاصة الكافية»^(٣) في قواعد العربية. و«الموافقات» في مقاصد الشريعة، إلا دليل قاطع بصحة هذا الاستنتاج.

وكل ما سوى هذا الفقه الجامع بين فهم ألفاظ الشارع، واستحضار مقاصدها؛ فهو فقه سقيم؛ ليس عليه من الشرع ولا من العقل برهان؛ وهو ما

(١) الموافقات، ج ٣ ص ٢١٣.

(٢) لمزيد من التوسع في هذه المسألة؛ يمكن مراجعة: عبد الرحمن إبراهيم الكيلاني، «قواعد المقاصد عند الإمام الشاطبي»، ص ٢٥٢ - ٢٠٧.

(٣) «المقاصد الشافية في شرح خلاصة الكافية» شرح فيه الشاطبي ألفية ابن مالك، وهو محقق في عشرة أجزاء. معهد البحوث العلمية وإحياء التراث الإسلامي، جامعة أم القرى، مكة المكرمة، ط ١، ١٤٢٨هـ/٢٠٠٧م.

وقد حقق ج ١؛ عبد الرحمن بن سليمان العثيمين. وحقق ج ٢ و ٨ و ٩؛ محمد إبراهيم البنا. وحقق ج ٣ و ١٠؛ عياد بن عيد الثبيتي. وحقق ج ٤؛ محمد إبراهيم البنا، وعبد المجيد قطاميشتن. وحقق ج ٥ و ٦؛ عبد المجيد قطاميشتن. وحقق ج ٧؛ محمد إبراهيم البنا، وسليمان بن إبراهيم العايد، والسيد تقي.

سقط فيه الباطنية، وتلبس به الظاهرية، ومن اقتنى أثرهما قديما وحديثا. وهذه المراجعة من أهم ما تفرد به الشاطبي عن العزيم.

وحاصل القول: لقد اتفق الإمامان في القول بالتعليل القياسي في كل ما هو معقول المعنى؛ وهو مجال العادات والمعاملات. وتوقفا عن إعماله في كل ما ليس معقول المعنى؛ وهو مجال العبادات، إلا أنهما اختلفا في بسطه فكان العزيم مقلا في تناوله، في حين كان الشاطبي مكثرا فيه؛ فلم يقتصر على عرض الموضوع فقط؛ بل لقد نهض بنقد ما ظهر له من خروقات منهجية في التعامل معه أيضا.

الفرع الثاني: التعليل المصلحي العام

وهذا النوع من التعليل؛ هو ما تتعلق به الأحكام الشرعية من الأسباب والمقاصد والحكم والغايات الحميدة، والمصالح المناسبة لطلب المنافع أو دفع المضار على العباد عموماً^(١). وهو فرع عن اتصاف الله بمنتهى الحكمة واللفظ والعلم، والتنزُّه عن العبث، وقد ذهب فيه العزيم إلى أن «أحكام الإله كلها مضبوطة في العادة بالحكم، محالة على الأسباب والشرائط التي شرعها»^(٢).

فهذا النوع من التعليل؛ يشمل أحكام العقائد الإيمانية، وأحكام الشعائر التعبدية، وأحكام المعاملات الاجتماعية؛ فجميعها منوطة بحكمها وعللها المصلحية، وأسبابها وشروطها المعقولة بلا استثناء، إلا أن هذا التعميم ينطبق أكثر ما ينطبق على الأحكام المعقولة المعنى دون غيرها من الأحكام التعبدية المحضة. ومعلوم أن

(١) نظرية التعليل في الفكرين الكلامي والأصولي: توصيف ومراجعة، ص ٣١.

(٢) قواعد الأحكام، ج ٢ ص ٢٦٠.

أغلب أحكام الشريعة؛ معقولة المعنى، معللة بما يناسبها من الحكم والمصالح والأسباب؛ كما قال العز: «اعلم أن الأسباب منقسمة إلى ما يناسب أحكامه؛ وهو الأكثر. وإلى ما لا يناسبها؛ وهو التعبد»^(١). ولذلك ما فتى يؤكد بأنه ما من أمر في الشريعة إلا وهو لطلب مصلحة أو مصالح دنيوية أو أخروية، أو هما معا، وما من نهي فيها إلا وهو لدفع مفسدة أو مفسدات دنيوية أو أخروية، أو هما معا؛ على حد قوله: «الشريعة كلها مشتملة على جلب المصالح كلها؛ دقها وجلها، وعلى درء المفسدات بأسرها؛ دقها وجلها، فلا تجد حكما لله إلا وهو جالب لمصلحة عاجلة أو آجلة، أو عاجلة وآجلة، أو درء مفسدة عاجلة أو آجلة، أو عاجلة وآجلة»^(٢). وهذا مما لا يخفى على من كان متمرسا بالشريعة فاهما لمقاصدها؛ كما قال: «من مارس الشريعة، وفهم مقاصد الكتاب والسنة؛ علم أن جميع ما أمر به لطلب مصلحة أو مصالح، أو لدفع مفسدة أو مفسدات أو للأمرين، وأن جميع ما نهى عنه؛ إنما نهى عنه لدفع مفسدة أو مفسدات، أو جلب مصلحة أو مصالح، أو للأمرين. والشريعة طائفة بذلك»^(٣).

وأما الشاطبي؛ فقد بحث هذه المسألة وانتهى فيها إلى أن «الأحكام تدور مع عللها المصلحية وجودا وعدما». وذلك كما في قوله: «إن الأحكام الشرعية؛ إنما شرعت لجلب المصالح، أو درء المفسدات، وهي مسيبتها قطعاً»^(٤). أي؛ عللها ومقاصدها. وجاء عنه في سياق آخر؛ «أن المعلوم من الشريعة؛ أنها شرعت لمصالح

(١) قواعد الأحكام، ج ٢ ص ١٧٥.

(٢) قواعد الأحكام، ج ٢ ص ١٧٥.

(٣) الفوائد في اختصار المقاصد، ص ٥٣.

(٤) المواقفات، ج ١ ص ٣١١.

العباد؛ فالتكليف كله إما لدرء مفسدة، وإما لجلب مصلحة، أو لهما معا^(١). و«أن الشريعة وضعت لمصالح الخلق بإطلاق؛ فكل ما شرع لجلب مصلحة، أو دفع مفسدة؛ فغير مقصود فيه ما يناقض ذلك»^(٢).

وبناء على هذه القواعد الكلية وما في معناها؛ انتهى العزيم إلى أن ما خص الله به أحكام الشريعة من مصالح قد وفق أغلب العلماء للكشف عنها؛ وما خفي عنهم منها إلا قليل مما يندرج في مسمى التعبد؛ كما قال: «وما خص الشرع بابا من الأبواب بحكم خاص؛ إما لمصلحة خاصة تتعلق بذلك الحكم، أو لدرء مفسدة خاصة تتعلق به. وقد وقف معظم العلماء على تلك المصالح والمفاسد، واختص بعضهم بكثير منها، وخفي أقلها عن الكل، ويعبر عنه بالتعبد»^(٣).

وبناء على هذه القناعة الراسخة بما تجلبه أحكام الشارع من مصالح؛ وما تدفعه من مفاسد؛ سار العزيم في مجموع ما عرض له من قضايا؛ وما تناوله من أمثلة جزئية؛ فلا يذكر قضية ولا مثالا إلا ويعلله بما شرع له من أغراض نفعية (مصالح) أو دفعية (مفاسد)؛ كما في قوله: «الغرض بالتكاليف؛ تعظيم الإله بطاعته واجتتاب معصيته»^(٤) وقوله: «المنافع هي الغرض الأظهر من جميع الأموال»^(٥). وورد عنه أيضا: «وإنما وجب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر على الفور؛ لأن الغرض بالنهي زوال المفسدة، فلو أخر النهي عنها لتحققت المفسدة والمعصية، وكذلك يجب على

(١) الموافقات، ج ١ ص ٣١٨.

(٢) الموافقات، ج ٢ ص ٥٠.

(٣) القوائد في اختصار المقاصد، ص ٩٧.

(٤) قواعد الأحكام، ج ١ ص ١٨٨.

(٥) قواعد الأحكام، ج ١ ص ٢٦٩.

الفور الأمر بالمعروف كي لا يتأخر مصلحته عن الوقت الذي وجب فيه، وكذلك الزكاة؛ إنما وجبت على الفور؛ لأن الغرض منها سد الخلات ودفع الحاجات والضرورات، وهي محققة على الفور. وفي تأخيرها إضرار بالمستحقين»^(١).

وبالجملة؛ لقد اعتنى العز بتعليل الأحكام عناية فائقة؛ فربط الأوامر بما تجلبه من مصالح، وربط النواهي بما تدرأه من مفساد، وقد عقد لذلك فصلا بعنوان: «فصل: في مناسبة العلل لأحكامها، وزوال الأحكام بزوال أسبابها» من كتابه: «قواعد الأحكام في إصلاح الأنام». نص فيه على أن «الضرورات مناسبة لإباحة المحظورات جلبا لمصالحها، والجنايات مناسبة لإيجاب العقوبات درءا لمفاسدها، والتجاسات مناسبة لوجوب اجتنابها... والأصل أن تزول الأحكام بزوال عللها»^(٢). وما إلى ذلك مما يقطع بأن «التكاليف كلها راجعة إلى مصالح العباد في دنياهم وأخرهم»^(٣). وذلك معنى كونها معقولة المعنى؛ كما قال: «المشروعات ضربان: أحدهما؛ ما ظهر لنا أنه جالب لمصلحة أو دارئ لمفسدة، أو جالب دارئ، ويعبر عنه بأنه معقول المعنى»^(٤). فهذا ما انتهى إليه العز في باب التعليل المصلحي العام. وهذا كله لا خلاف فيه بينه وبين الشاطبي؛ اللهم إلا ما كان من منهج النظر؛ فتميز أبو إسحاق فيه ظاهر. وذلك بحكم ما تجمع لديه من إرث من سبقه؛ فاستوعبه وأعاد صوغه وفق منهجية فريدة أساسها؛ قاعدة: «التفريق في الأحكام بين العبادات والعادات»؛ وهذا نصها:

(١) قواعد الأحكام، ج ١ ص ٢١٢.

(٢) قواعد الأحكام، ج ٢ ص ٧ - ٩.

(٣) قواعد الأحكام، ج ٢ ص ١٢٦.

(٤) قواعد الأحكام، ج ١ ص ٢٨.

«الأصل في العبادات بالنسبة إلى المكلف التعبد دون الالتفات إلى المعاني، وأصل العادات الالتفات إلى المعاني»^(١).

والأصل عنده يعني؛ «الغالب الأعم». فأحكام العبادات؛ الغالب فيها خفاء عللها الجزئية الخاصة بها؛ فكان ترك التقييد عنها موافقا لمقصود الشارع منها؛ كما جاء عنه في سياق آخر: «أما العباديات؛ فلما كان الغالب عليها فقد ظهور المعاني الخاصة بها، والرجوع إلى مقتضى النصوص فيها؛ كان ترك الالتفات أجرى على مقصود الشارع فيها»^(٢). في حين «أن الغالب في العادات؛ الالتفات إلى المعاني، فإذا وجد فيها التعبد، فلا بد من التسليم والوقوف مع المنصوص»^(٣). وهذا الأساس التغلبي بين ما تشتمل عليه أحكام العبادات والعادات من تعبد أو تعليل؛ هو مقصد الشارع الحكيم؛ كما قال الشاطبي: «فقد علمنا من مقصد الشارع التفرقة بين العبادات والعادات، وأنه غلب في باب العبادات جهة التعبد، وفي باب العادات جهة الالتفات إلى المعاني، والعكس في البابين قليل»^(٤).

فهذان الأصلان؛ هما قاعدة الانطلاق وأرضيته التي أرسى عليها صاحب الموافقات رؤيته في التعليل؛ وقد اجتهد في تأصيلهما على نحو لم يسبق إليه؛ وهذا ملخصه:

«أما الأول؛ (وهو عدم تعليل العبادات) فيدل عليه أمور؛ منها:

(١) الموافقات، ج ٢ ص ٥١٣.

(٢) الموافقات، ج ١ ص ٣١٩، ٣٢٠.

(٣) الموافقات، ج ٢ ص ٥٢٥.

(٤) الموافقات، ج ٣ ص ١٣٨.

أ - الاستقراء... لأننا وجدنا الشريعة حين استقريناها تدور على التعبد في باب العبادات؛ فكان أصلا فيها.

ب - انعدام الدليل على مشروعية التوسع في العبادات؛ إذ لو كان المقصود التوسعة في وجوه التعبد بما حدَّ وما لم يُحدَّ؛ لنصب الشارع عليه دليلا واضحا... ولما لم نجد ذلك كذلك؛ بل على خلافه؛ دل على أن المقصود الوقوف عند ذلك المحدود.

ت - إدراك العقلاء وجوه معاني العادات دون وجوه التعبدات؛ ف«التعبدات في أزمنة الفترات لم يهتد إليها العقلاء اهتداءهم لوجوه معاني العادات... فإذا ثبت هذا؛ لم يكن بد من الرجوع في هذا الباب إلى مجرد ما حده الشارع؛ وهو معنى التعبد^(١).

وأما «الأصل الثاني»؛ وهو تعليل العادات؛ فقد استدل عليه أبو إسحاق بثلاثة أدلة أيضا؛ وهي:

أ - الاستقراء؛ فإننا وجدنا الشارع قاصدا لمصالح العباد، والأحكام العادية تدور معها حيثما دارت... فدل ذلك على أن العادات مما اعتمد الشارع فيها الالتفات إلى المعاني.

ب - توسع الشارع في بيان العلل والحكم في تشريع باب العادات... الذي إذا عرض على العقول تلقته بالقبول؛ ففهمنا من ذلك أن الشارع قصد فيها اتباع المعاني لا الوقوف مع النصوص بخلاف باب العبادات؛ فإن المعلوم فيه خلاف ذلك.

(١) المواقفات، ج ٢ ص ٥١٣ - ٥١٩.

ت - الالتفات إلى المعاني؛ قد كان معلوما في الفترات، واعتمد عليه العقلاء حتى جرت بذلك مصالحهم، وأعملوا كلياتها على الجملة؛ فاطردت لهم... فدل على أن المشروعات في هذا الباب جاءت متممة لجريان التفاصيل في العادات على أصولها المعهودات»^(١).

وما ذكره الشاطي فيما سلف من غلبة التعبد على العبادات، وندرة التعليل فيها؛ فذلك بالنسبة إلى المكلف، لا بالنسبة إلى الشارع؛ فالمكلف هو الذي لا يستطيع الإحاطة بكل ما تضمنته الأحكام من مصالح على وجه التفصيل العام والشامل، أما الشارع الحكيم؛ فلا تخفى عليه خافية مما في أحكامه من حكم ومصالح وأسرار وألطاف.

وكل هذا له ارتباط بالجانب العملي لا بأصل الوضع؛ فالأحكام عبادات أو معاملات؛ في أصلها معللة بالنسبة لوضعها سبحانه. أما بالنسبة للمكلفين؛ فهم المعنيون بالتفريق فيها بين العبادات والمعاملات أثناء التطبيق.

وبهذا يتبين أن التعليل المنفي عن العبادات؛ في نظر الشاطي هو التعليل بمعناه القياسي الخاص؛ لا التعليل بمعناه المصلحي العام الذي لا يخلو منه حكم شرعي^(٢)؛ تعبديا كان أو عاديا. وفيما يلي جملة بما يدل على تعليل أبي إسحاق لعموم الأحكام الشرعية، بما في ذلك أحكام العبادات.

(١) الموافقات، ج ٢ ص ٥٢٠ - ٥٢٤.

(٢) طرق الكشف عن مقاصد الشارع، ص ١٦٣.

أ - تعليل عموم الشرائع بالمصالح؛ وفيه يقول: «القاعدة المقررة أن الشرائع؛ إنما جيء بها لمصالح العباد؛ فالأمر والنهي والتخيير جميعا راجعة إلى حظ المكلف ومصالحه»^(١).

ب - تعليل كثير من العبادات بالمصالح؛ وقد ذكر أن «لها معنى مفهومًا؛ وهو ضبط وجوه المصالح؛ إذ لو ترك الناس والنظر لانتشر ولم ينضبط وتعذر الرجوع إلى أصل شرعي، والضبط أقرب إلى الانقياد ما وجد إليه سبيل؛ فجعل الشارع للحدود مقادير معلومة وأسبابا معلومة لا تتعدى»^(٢).

ت - تعليل أفراد العبادات بالمصالح؛ كالوضوء والقبلة والصلاة والصيام والجهاد والقصاص والتوحيد... وذلك كما في قوله: «وأما التعليل لتفاصيل الأحكام في الكتاب والسنة؛ فأكثر من أن تحصى»^(٣)... وإذا دل الاستقراء على هذا، وكان في مثل هذه القضية مفيدا للعلم؛ فنحن نقطع بأن الأمر مستمر في جميع تفاصيل الشريعة»^(٤).

(١) الموافقات، ج ١ ص ١٤٨.

(٢) الموافقات، ج ٢ ص ٥٢٦ وللوقوف على تعليلات الشاطبي للعبادات بشكل مفصل يمكن مراجعة:

الموافقات، ج ٢ ص ٤٢، ٤٣، وج ٣ ص ١٤٠ - ١٤٢ - ١٤٤، ١٤٥.

(٣) للوقوف على استدلال الشاطبي على تعليل العبادات من القرآن الكريم؛ يمكن مراجعة: الموافقات، ج ٢ ص ١٣

(٤) الموافقات، ج ٢ ص ١٣.

يبدو لي أن مسألة تعليل العبادات عند الشاطبي ليست محررة بما يكفي؛ ولذلك فهي تستدعي الملاحظات الآتية:

أ - إذا كان الشاطبي قد سأل: «هل توجد لهذه الأمور التعبدات علة يفهم منها مقصد الشارع على الخصوص أم لا؟ وأجاب قائلا: أمور التعبدات؛ فَعَلَّتْهَا المطلوبة؛ مجرد الانقياد من غير زيادة ولا نقصان... إذ لم يوضع التعبد أن تفهم علة الخاصة... ومعنى هذا التعليل أن لا علة». الموافقات، ج ٢ ص ٥٢٦.

فهذا محصل قول الشاطبي في تعليل قسم العبادات، ومنه نسير إلى تقريب وجهة نظره في تعليل العادات. وهو ما عبر عنه بـ«الأصل في العادات الالتفات إلى المعاني»^(١).

وهذه القاعدة تفيد أن المعاملات والعلاقات الاجتماعية منوطة في الغالب الأعم بالمصالح أو المفاصد المترتبة عليها؛ وهي مما تعبد الله به عباده أيضاً؛ كما قال الشاطبي: «ما تُعبد العباد به على ضربين:

أحدهما: العبادات المتقرب بها إلى الله بالأصالة، وذلك الإيمان، وتوابعه من قواعد الإسلام، وسائر العبادات.

= فكيف نفسر ما قام به من تعليلات مصلحية ضافية لأمر التعبدات تحديداً؟ وهل تنسجم دعوى التوقف عن تعليل العبادات بإطلاق؛ مع قاعدة تغليب التعبد في باب العبادات، وتغليب التعليل المصلحي في باب المعاملات؛ وهو ما فتى يبدئ ويعيد في تأصيلها وتفصيلها؟

ب - إذا كانت «الحكم المستخرجة لما لا يعقل معناه على الخصوص في التعبدات». الموافقات، ج ١ ص ١١١ أي: ما تتضمنه أحكام العبادات من حكم ومصالح وفوائد من قسم التعليل بمعناه العام؛ فلا وجه لما قام به أبو إسحاق من إخراج «تعليل أمور العبادات بالحكم المصلحية» من «مرتبة صلب العلم». إلى «مرتبة ملح العلم». والنزول ببعض أنواعه إلى «مرتبة ما ليس من صلب العلم ولا من ملحه». بل واعتباره من الجنائية على الشريعة في دعوى ما ليس لنا به علم ولا دليل لنا عليه». الموافقات، ج ١ ص ١١٢ على حد تعبيره!

ج - إذا كانت قاعدة: «تعليل أحكام العبادات والمعاملات بالحكم والمصالح والفوائد» من المسلمات التي انبنى عليها صرح المقاصد برمته، - والشاطبي رائده بامتياز - فلماذا تعقب بالنقد من قال بتعليل العبادات بما ظهر له فيها من حكم ومصالح وفوائد دنيوية أو أخروية؟ الموافقات، ج ٣ ص ١٤٤ وهو نفسه لم يتوقف عن تعليلها بما ظهر له فيها من حكم ومصالح وفوائد دنيوية أو أخروية؛ وهو ما نهينا إليه في مكانه من هذا الفصل!

والثاني: العادات الجارية بين العباد؛ التي في التزامها نشر المصالح بإطلاق، وفي مخالفتها نشر المفساد بإطلاق، وهذا هو المشروع لمصالح العباد، ودرء المفساد عنهم، وهو القسم الدنيوي المعقول المعنى^(١).

وعليه؛ ما دامت العادة في المعاملات والعلاقات الإنسانية جارية على ما هي عليه من جلب للمصالح ودفع للمفساد؛ فإن البحث عن عللها وتتبعها أمر حتم؛ وهذا بخلاف العبادات لعدم معقوليتها وخفاء مصالحها؛ كما قال أبو إسحاق: «إن قصد المسببات لازم في العاديات؛ لظهور وجوه المصالح فيها، بخلاف العبادات؛ فإنها مبنية على عدم معقولة المعنى، فهناك يستتب عدم الالتفات إلى المسببات؛ لأن المعاني المعلل بها راجعة إلى جنس المصالح فيها أو المفساد، وهي ظاهرة في العاديات، وغير ظاهرة في العباديات، وإذا كان كذلك؛ فالالتفات إلى المسببات والقصد إليها معتبر في العاديات... فلا بد من الالتفات إلى المعاني التي شرعت لها الأحكام. والمعاني؛ هي مسببات الأحكام»^(٢). وهذه قاعدة مسلمة بين جمهور العلماء، ولم يخالف فيها إلا الظاهرية وجمهور الإمامية.

وهذا التأصيل المقاصدي لمشروعية النظر التعليلي لأحكام العادات لا يعني خلوها من التعبد أصلاً؛ بل إن التعبد بمعناه العام - كما هو التعليل بمعناه العام -

(١) الموافقات، ٣٥٧/٢.

(٢) الموافقات، ج ١ ص ٣١٩، ٣٢٠.

وهذا الذي قرره الشاطبي هو مذهب أئمة المالكية عموماً؛ كما هو قول ابن العربي: «الغالب في أحكام الشرع؛ اتساقها في نظام التعليل». المحصول في أصول الفقه، ١٣٢/١ وقول المقرئ: «الأصل في الأحكام؛ المعقولة لا التعبد؛ لأنه أقرب إلى القبول، وأبعد عن الحرج». المقرئ، القواعد، ٢٩٤/١ وقول القرافي: «الحكم مهما أمكن أن يكون معللاً لا يجعل تعبدًا». شرح تنقيح الفصول، ص ٣٩٨.

هو الأصل الناظم لجميع الأحكام الشرعية؛ سواء في مجال العبادات أو في مجال العادات؛ ولا خروج عنه بمجال من الأحوال؛ وذلك لما «ثبت في الأصول الشرعية؛ أنه لا بد في كل عادي من شائبة التعبد»^(١). و«أن كل أمر ونهي عقل معناه، أو لم يعقل معناه؛ ففيه تعبد»^(٢). وأن «كل ما ثبت فيه اعتبار المعاني دون التعبد؛ فلا بد فيه من اعتبار التعبد»^(٣). كما تقدم.

وبهذا يظهر غاية الظهور؛ «اشتراك القسمين (العبادات والمعاملات) في معنى التعبد»^(٤). وكل ما يتعلق بتعليل العادات فضلا عن العبادات؛ فهو من باب التقريب والتغليب الاجتهادي، ولا يمكن الجزم فيه بأكثر من ذلك حسب الشاطبي؛ لأنه «ليس هناك دليل قاطع على أن ما يظهر من المصالح هو المقصود يقينا، وإن كان فهو قليل في خطاب الشارع؛ فإن المصالح لا يقوم دليل على انحصارها فيما ظهر إلا دليل ناص على الحصر، وما أقله؛ إذا نظر في مسلك العلة النصي؛ إذ يقل في كلام الشارع أن يقول مثلا: لم أشرع هذا الحكم إلا لهذه الحكمة»^(٥). وإذا كان ذلك كذلك؛ فما على المكلف الراغب في كمال العبودية وسلامة الاعتقاد إلا أن يتعامل مع الأحكام الإلهية بنية التلقي للتنفيذ ابتداء وانتهاء، «وأن يقصد مجرد امتثال الأمر؛ فهم قصد المصلحة أو لم يفهم؛ فهذا أكل

(١) الاعتصام، ج ٢ ص ٤١٥.

(٢) الموافقات، ج ٢ ص ٣٥٥.

(٣) الموافقات، ج ٢ ص ٥٢٩ ولزيد من الوقوف على تعبدية الأحكام وما تتضمنه من مصالح؛ يمكن

مراجعة: الموافقات، ج ١ ص ٧٣ وج ٢ ص ٥٣٥ و ٩٨/٣.

(٤) الاعتصام، ج ٢ ص ٤١٥.

(٥) الموافقات، ج ٣ ص ٩٨.

وأسلم^(١) لأن فهم مقاصد الشارع ليس شرطاً في التكليف، ولا هو من شرط الله مع عباده^(٢)، لكنه متى تردد الحكم بين كونه تعبدياً أو معقول المعنى؛ ففي هذه الحالة تصبح «مصالح العباد مغلبة على حكم التعبد»^(٣). لأن التعليل المصلحي العام هو الأصل العام في جميع الأحكام؛ سواء أدركناه على وجه التقريب والتغليب، أو لم ندركه؛ بل هو أمر مسلم لا خلاف فيه بين القائلين بالتعليل؛ لأنه أليق بأحكام الشارع وأكثر إقناعاً بها، وأقرب إلى القبول العقلي والارتياح النفسي والاطمئنان القلبي^(٤).

وبالجملة؛ تبقى نظرية التعليل عند الشاطبي ذات مذاق خاص؛ فبقدر ما هي قائمة على مبدأ التفريق في التعليل بين العبادات والعادات؛ بقدر ما هي مشحونة بالتأكيد على انتظام كل منهما في سلك التعبد والتعليل معاً؛ وهو ما يفيد أن الأحكام الإلهية معللة برعاية المصالح، ومجلفة بروح التعبد الخاص أو العام في آن واحد. وذلك منتهى مقاصد الشارع من التكليف، وهو ما يمكن أن تترجم عنه كالآتي:

(١) الموافقات، ج ٣ ص ٩٩، ١٠٠.

(٢) قال القرطبي: «ليس من شرط المولى مع العبد أن يفهم المقصود بجميع ما يأمره به، ولا أن يطالع على فائدة تكليفه؛ وإنما يتعين عليه الامتثال، ويلزمه الانقياد من غير طلب فائدة ولا سؤال عن مقصود». الجامع لأحكام القرآن، ج ٤ ص ١٤٣.

(٣) الموافقات، ج ١ ص ٢٩٥.

(٤) قال الغزالي: «النفوس إلى قبول الأحكام المعقولة الجارية على ذوق المصالح أميل منها إلى قهر التحكم ومرارة التعبد». المستصفى، ج ١ ص ٣٩٩ وبذات القول قال ابن أمير الحاج. (ت: ٨٧٩هـ) التقرير والتحبير بشرح التحرير، دار الفكر، بيروت: ط ١، ١٩٩٥م، ج ٣ ص ٢٢٥.

إذا «ثبت أن الشارع قد قصد بالتشريع؛ إقامة المصالح الأخروية والديوية، على وجه لا يحتل لها به نظام، لا بحسب الكل ولا بحسب الجزء، وسواء فى ذلك ما كان من قبيل الضروريات، أو الحاجيات، أو التحسينيات»^(١)؛ فإنه «قد تقرر - أيضا - أن قصد الشارع من وضع الشرائع؛ إخراج المكلفين عن دواعى أهوائهم حتى يكونوا عبادا لله اختيارا كما هم عباد لله اضطرارا»^(٢). وهذان المقصدان يتكاملان ولا يتعارضان؛ فالمقصد الأول يعنى؛ وضع نظام للمصالح يضمن سعادة الناس فى الدارين كلها عملوا به، والمقصد الثانى: مؤداه؛ أن على العباد أن يتحرروا من الانقياد لأهوائهم بامثال ذلك النظام، وذلك جماع مقاصد الشارع ومنتهأها.

وبهذا يظهر أن ما قرره الإمامان فى موضوع التعبد والتعليل؛ لم يكن نابعا من فراغ، ولا هو من قبيل الرغبة فى التنظير المعرفى؛ وإنما كان عملا مقصودا غاية تصحيح مفهوم العبادة فى بعده الخاص والعام، وإصلاح ما طرأ عليهما من ابتداء، لا علاقة له بأحكام الشريعة ومقاصدها البتة.

استنتاجات عامة:

١ - الأحكام الشرعية لا تخرج عن رعاية المصالح ودفع المفساد؛ وذلك هو جوهر القول بالتعليل؛ الذى هو أساس نظرية المقاصد.

(١) الموافقات، ج ٢ ص ٦٢.

(٢) الموافقات، ج ١ ص ٥١٥ و ج ٢ ص ٦٣، ٢٦٤، ٢٨٩، ٢٩١، ٢٩٣، ٣٢٨ و ج ٥ ص ٧٧، ٥٨٥، بتصرف.

٢ - الأحكام منها ما لا يعلل في الغالب؛ ومجاله العبادات والمقدرات الشرعية. ومنها ما يعلل في الغالب؛ ومجاله العادات الدنيوية والعلاقات الاجتماعية.

٣ - أحكام العبادات وإن كانت لا تخضع للتعليل القياسي الخاص^(١)؛ فإنها تخضع للتعليل المصلحي العام.

٤ - أحكام العادات وإن كانت معقولة المعنى؛ فلا تخلو من التعبد بمعناه العام.

٥ - رأي الشاطبي في تعليل العبادات يكتنفه شيء من الاضطراب؛ فتارة يقول بغلبة التعبد عليها، وتارة ينفي عنها التعليل بإطلاق، وكأنه ظاهري المذهب، وتارة يقول بتعليلها جملة وتفصيلا.

٦ - كل ما يمكن أن تكشف عنه مسالك التعليل من مقاصد؛ يبقى في حدود الظن، ولا يرقى إلى مستوى القطع اليقيني؛ ولذلك ينبغي الحذر من تقصيد الشارع ما لم يقصده من كلامه حقيقة^(٢). بمعنى؛ أن أي تعليل سواء في مجال العبادات أو العادات؛ هو من باب التقريب والتغليب الاجتهادي، ولا يمكن الجزم فيه بأكثر من ذلك؛ إذ «ليس هناك دليل قاطع على أن ما يظهر من المصالح هو المقصود يقينا، وإن كان فهو قليل في خطاب الشارع. فإن المصالح لا يقوم دليل

(١) قال أبو إسحاق بن علي الشيرازي (ت: ٥٤٧٦هـ): «فلا يعقل معناه؛ كعدد الصلوات والصيام وما أشبههما؛ لا يجوز القياس عليه؛ لأن القياس لا يجوز إلا بمعنى يقتضي الحكم؛ فإذا لم يعقل ذلك المعنى لم يصح القياس... فما لا يوجد معناه في غيره؛ لا يجوز قياس غيره عليه». اللع في أصول الفقه، دار الكتب العلمية، بيروت: ط ١، ١٤٠٥/١٩٨٥م، ج ١ ص ١٠٣.

قال الشوكاني: «جريان القياس؛ إنما يكون فيما يعقل معناه منها لا فيما لا يعقل؛ فانه لا خلاف في عدم جريان القياس فيه كما الحدود والكفارات». إرشاد الفحول، ج ٢ ص ١٤٥.

(٢) الموافقات، ج ٤ ص ٢٨٤.

على انحصارها ففما ظهر إلا دلفل ناصُّ على الحصر؁ وما أقله؛ إذا نظر فى مسلك العلة النصى؛ إذ فقل فى كلام الشارع أن فقول مثلاً: لم أشرع هذا الحكم إلا لهذه الحكم^(١).

وبهذه الاخلاصات نكون قد كشفنا عما فى نظرفة التعلفل عند الإمامفن من تكامل فى المضامفن؁ واختلف فى منهجفة العرض.

الفصل الثالث

قضية المصالح بين العقل والنص

في فقه الإمامين

تقديم:

«قضية المصالح بين العقل والنص»؛ قضية قديمة التداول في الفكر الإسلامي، وهي الوجه الآخر لما يعبر عنه في الدرر الكلامي الأصولي بـ«قضية التحسين والتقييح العقلين»، وقد اختلفت فيها أنظار العلماء إلى أربعة آراء كبرى؛ وهي:

الأول؛ رأي القائلين بقدرة العقل على إدراك ما في الأشياء والأفعال من مصالح أو مفساد، قبل مجيء النص؛ وهو رأي المعتزلة والإمامية والزيدية.

والثاني: رأي القائلين بتوقف الحكم على الأشياء والأفعال بما تقتضيه من مصالح أو مفساد على مجيء النص دون العقل؛ وهو رأي الأشاعرة والإباضية.

والثالث: رأي القائلين بقدرة العقل على معرفة الباري تعالى قبل نزول الوحي؛ وتوقف ما سواه من التكاليف على مجيء الشرع؛ وهو مذهب الماتريدية.

والرابع: رأي القائلين بقدرة العقل على معرفة ما في الأشياء والأفعال من مصالح أو مفساد؛ وتوقف التكاليف على مجيء الشرع؛ وهو مذهب ثلة من العلماء غير المتكلمين؛ كابن تيمية وابن القيم^(١).

وقد استمرت هذه القضية في التفاعل المعرفي بين مختلف المدارس الإسلامية؛ إلى أن برزت من جديد، وعلى نحو آخر مع الإمام الطوفي في رسالته حول المصلحة والنص، وهو يشرح حديث «لا ضرر ولا ضرار».

(١) للوقوف على آراء هذه المدارس الأربعة في «قضية التحسين والتقييح العقلين» مفصلة؛ يمكن مراجعة: نظرية التعليل في الفكرين الكلامي والأصولي: توصيف ومراجعة.

ومحصل قوله فيها: إنه متى تعارض النص الشرعي والنظر المصلحي؛ فالحكم لفائدة النظر المصلحي؛ لأن المصلحة هي مقصد النص ذاته؛ وهو وسيلتها، ولا يعقل أن تقدم الوسيلة على المقصد^(١). ومن يومئذ والكلام في هذه القضية ما بين أخذ ورد، وهي من كبريات القضايا الفكرية الكبرى التي ما زالت مطروحة إلى اليوم على طاولة الخلاف المعرفي بين أهل العقل المسدد بالشرع، وأصحاب العقل المجرد عنه؛ أكثر من أي وقت مضى.

لهذا وقع الاختيار على أن تكون هذه القضية ضمن القضايا التي نظر فيها الإمامان: العز والشاطبي؛ حتى نأخذ عنها فكرة واضحة، ونقارب وجه الصواب فيها. وقبل المضي في تفصيلها، لا بد من التنبيه إلى أمرين أساسين وهما:

الأمر الأول: «قضية العقل والنص»؛ ليست قضية تاريخية استنفدت أغراضها وانتهت بانتفاء الفرق الكلامية، وتقادم المدارس الأصولية؛ بل هي من القضايا العقدية الكبرى التي ما زالت وستبقى حاضرة على مستوى التداول المعرفي؛ ما بقيت قضية المرجعية التشريعية متداولة ومطروحة بإلحاح بين مختلف الفرق والتوجهات الفكرية على امتداد الوجود التاريخي للإنسان؛ وذلك لما لها من علاقة وطيدة بقضية الحاكمية، أو بـ«مبحث الحاكم» بالتعبير الأصولي. وهذه القضية تستدعي الإجابة عن سؤالين كبيرين؛ وهما:

(١) ما قاله الطوفي عن النص والمصلحة فيه كلام يطول، وللوقوف على رأيه مفصلاً مراجعاً؛ يمكن مطالعة كتاب: «المصلحة في التشريع الإسلامي»، لمصطفى زيد، فقد أجاد في عرض نظرية هذا الإمام في المصلحة، وأفاد في نقدها.

أولاً: من له الأولوية في إصدار الأحكام على الأشياء والأفعال بالحسن أو القبح، وبالصلاح أو الفساد، وبالقبول أو الرد؛ الشرع أم العقل؟
 وثانياً: من له الحق في ترتيب الجزاء على الأفعال؛ الشرع أم العقل؟ أم كلاهما؟

الأمر الثاني: إذا كان البحث بين علماء المسلمين في هذه القضية قد دار حول أحقية العقل في إدراك ما في الأشياء والأفعال من حسن أو قبح قبل مجيء الشرع؛ فقد أصبح النقاش في أيامنا هذه يدور فيها مع وجود الشرع؛ بل من خارج مرجعيته أصلاً؛ كما هو الأمر بالنسبة لمختلف التوجهات الداعية إلى القطع مع مرجعية الوحي، والاكتفاء بمرجعية العقل مصدراً وحيداً لجميع العلوم، وحاكماً في كل قضايا الوجود، والمعرفة، والقيم، والقوانين، وتنظيم العلاقات. وإذا وضحت أهمية هذه القضية؛ فما قول الإمامين فيها؟

المبحث الأول: العقل عند الإمامين

لقد استأثرت قضية العقل باهتمام كل من العز والشاطبي؛ فأشاد كل منهما بقيمته، وأبان عن فضله وأهميته في الاستدلال، واكتساب المعارف، وفقه التكليف، وإعماله بحسب ما تقتضيه الأفعال والنوازل؛ لكنهما اختلفا في قدرته على معرفة المصالح والمفاسد قبل مجيء الشرع، وترتيب الحكم بالثواب والعقاب عليها؛ فذهب العز إلى أن ذلك من مدارك العقول، ولا خلاف في ذلك بين الحكماء والشرايع؛ بينما خالفه الشاطبي وانتقده في هذا القول بالذات، وهو يؤكد على أن العقل ليس أهلا للاستقلال بالأحكام قبل أن يأتي بها الشرع. ومن ثم؛ فلا حق له في التشريع بمعزل عن النص الإلهي، وفيما يلي تفصيل هذه الجملة. فاقول الإمامين في حد العقل أولا؟ وما مكانته عندهما؟

المطلب الأول: تعريف العقل عند الإمامين

فأما حد العقل؛ فليس لهما فيه قول. ولعلهما أضربا عن الخوض فيه لكثرة تعاريفه واختلافها بدون فائدة عملية؛ عملا بقاعدة: «ترك الكلام فيما ليس تحته عمل». والاشتغال بتعريف العقل من هذا القبيل؛ كما هو المستفاد من منهجها في النظر.

ومهما يكن من توقف العز والشاطبي في حد العقل؛ فإنهما لم يترددا في تجييده والإعلان عما له من مقام محمود ومنزلة رفيعة لا تدانها منزلة في تلقي الأحكام الشرعية وفهمها وتنزيلها على الواقع بما يوافق قصد الشارع، ويحقق مصالح العباد. وهذا هو الأهم الذي سنتعرفه مفصلا في المطلب الآتي:

المطلب الثاني: مكانة العقل عند الإمامين

لقد أفاض كل من الإمامين في بيان مكانة العقل؛ ودوره في تلقي التكليف وفهمها واستنباط ما تقتضيه النوازل من أحكامها، وتحمل المسؤولية في تمثلها بما يحقق مقاصد الشارع، ويحفظ مصالح العباد؛ ولهذا فهو في نظر العز «أشرف المخلوقات... وأخطر من كل خطير»^(١). ولهذا المزية؛ فضل الله به وبضماؤه الإنسان على كثير من خلق؛ كما قال: «فإن الله فضل الإنسان بالنطق والبيان، والعقل والعرفان»^(٢). وبهذا أصبح إعماله في الاستدلال أول ما يجب على الإنسان قبل الإيمان بالله وصفاته؛ لأن الله تعالى لا يعرف ضرورة ولا بالمشاهدة؛ وإنما يعرف بدلالة التفكير وبرهان النظر العقلي؛ على حد تعبيره: «والعرفان مقدم على ذلك لشرفه في نفسه وتعلقه بالديان، ولأنه شرط في صحة عبادات الرحمن، وهو أيضا مقدم بالزمان إلا على النظر الدال عليه المفضي إليه، وليس يقدم النظر إلا بالزمان»^(٣). وجاء عنه في مورد آخر ما يؤكد أسبقية النظر على العرفان ذاته لدلالته عليه، ولولاه لما تم ولا كان له وجود أصلا؛ إذ «أول واجب يجب بعد النظر؛ معرفة الله، ومعرفة صفاته»^(٤). ولذلك فإن أرقى ما يتصف به الإنسان بعد تمكنه من النظر؛ اكتساب المعارف وتحصيل العلوم؛ ذلك أن «أفضل أوصاف الإنسان:

(١) قواعد الأحكام، ج ١ ص ٢٩١، ٢٩٢.

قال مرتضى الزبيدي: «الخطير من كل شيء: النَّبيل. والخطير: الرفيع القدر». تاج العروس، ج ١ ص ٢٧٧٩

(٢) شجرة المعارف، ص ٥١.

(٣) قواعد الأحكام، ج ١ ص ٩١.

(٤) قواعد الأحكام، ج ١ ص ٢٩٧.

العرفان»^(١). و«لا سعادة أصلح من العرفان والإيمان وطاعة الرحمن، ولا شقاوة أقرب من الجهل بالديان والكفر والفسوق والعصيان»^(٢). وهذا الذي قرره العز بشأن العرفان الذي هو بمعنى النظر؛ أقرب إلى الاعتزال منه إلا الأشعرية.

وهذا التقدير الكبير لقيمة العقل نجده لدى الشاطبي أيضا، ولكن على نحو آخر؛ فقد نص في مواطن متعددة من «الموافقات» و«الاعتصام» على أن العقل ليس من الكماليات التي يمكن الاستغناء عنها؛ بل هو من المقاصد الضرورية المجمع عليها بين الأمم^(٣). و«مجموع الضروريات خمسة، وهي: حفظ الدين، والنفس،

(١) شجرة المعارف، ص ٥٧.

لفظ العرفان عند العز يطلق بمعنيين:

أولهما: ما يحصله الإنسان من معارف إيمانية أو علمية أو عملية بواسطة العقل أو الحس أو بهما معا. ومن المعارف الإيمانية والعلمية ما في قوله: «تقديم العرفان بالله وصفاته على الإيمان بتلك، ويقوم الاعتقاد في حق العامة مقام العرفان، ويقوم الإيمان المبني على العرفان لتعذر وصول العامة إلى العرفان وما يتبعه من الإيمان، وعلى ذلك الإيمان بالرسول وبما جاءوا به من الشرائع والأخبار وعذاب الفجار وثواب الأبرار، والعرفان متقدم على ذلك لشرفه في نفسه لتعلقه بالديان، ولأنه شرط في صحة عبادة الرحمن». العز بن عبد السلام، قواعد الأحكام، ج ١ ص ٩١.

وثانها: ما يتاله العبد من مقامات إيمانية وإحسانية من خلال ترقيه في السير إلى الله واجتهاده في التقرب إليه بفعل الطاعات وترك المعاصي. وهذا المعنى الثاني هو الأكثر تداولاً في مصنفاته. وهو مما لا يتال بالنظر ومن ذلك قوله: «الفضائل بالمعارف والأحوال وما يتبعهما من الأقوال والأعمال، ولقد نال الأنبياء من ذلك أفضل منال، فورث عنهم العارفين بعض المعارف والأحوال، ورث عنهم العابدون التقرب بالأقوال والأعمال، وورث عنهم الفقهاء التقرب بمعرفة الأحكام المتعلقة بالجوارح والأبدان، وورث عنهم أهل الطريقة الأحكام المتعلقة بالبوطن، وورث عنهم الزهاد الترك والإقلال، واختص الأنبياء بمعارف لا تدرك بنظر العقول ولا بضرورتها، واختصوا بالأحوال المبنية على تلك المعارف». قواعد الأحكام، ج ٢ ص ٣٦٧.

(٢) قواعد الأحكام، ج ١ ص ١١.

(٣) الموافقات، ج ١ ص ٣١.

والنسل، والمال، والعقل، وقد قالوا: إنها مراعاة فى كل ملة»^(١). والضرورى عند الشاطبى؛ هو ما لا بد منه بحيث لو فقد؛ فقدت جميع متعلقاته، والعقل من هذا القبيل. ف«لوعدم العقل لارتفع التدين»^(٢). ولذلك فهو مناط التكليف^(٣)، وشرطه الأساس، وبتعبير أبى إسحاق: «إن العقل شرط التكليف... فإن لم يكن؛ فالتكليف محال عقلا أو سمعا، كتكليف العجماوات والجمادات؛ فكيف يقال: إنه مكمل؟ بل هو العمدة فى صحة التكليف»^(٤). وهو ما يفيد بأنه ما دام الإنسان عاقلا؛ فهو مكلف مسئول عن كل ما يأتي ويذر؛ حتى إذا فقد العقل رفع عنه القلم؛ ذلك «أن مورد التكليف هو العقل، وذلك ثابت قطعاً بالاستقراء التام؛ حتى إذا فقد ارتفع التكليف رأساً، وعد فاقده كالبهيمة المهملة»^(٥). وجاء عنه فى موطن آخر ما يؤكد ذات المعنى؛ إذ قال: «إن الشريعة قد ورد طلبها على المكلفين على الإطلاق والعموم، ولا يرفعها عذر إلا العذر الراجع للخطاب رأساً؛ وهو زوال العقل»^(٦). وكفى بهذه النقول دلالة على مزيتته ومنزلته.

ولما كان العقل بهذا المقام؛ لم يرخص العز ولا الشاطبى لأحد أن يجنى على عقله بما يفسده، إلا أن يكون مكرها أو ألبأته الضرورة إلى تناول شيء من ذلك؛ كما قال العز: «ولا يجوز تخييل العقل بشيء من المسكرات إلا بإكراه أو ضرورة»^(٧).

(١) الموافقات، ج ٢ ص ٢٠.

(٢) الموافقات، ج ٢ ص ٣٢.

(٣) الموافقات، ج ٤ ص ١٤.

(٤) الموافقات، ج ١ ص ٤١٤.

(٥) الموافقات، ج ٣ ص ٢٠٩.

(٦) الاعتصام، ج ٢ ص ٥٢.

(٧) شجرة المعارف، ص ٧٢.

ولهذا ما فتى الشاطبي يئنه إلى ضرورة اجتناب كل ما من شأنه أن يعود على العقل بالفساد ولو مؤقتا، وتلك علة تحريم الخمر؛ كما قال: «حرم شرب الخمر لما فيه من تفويت مصلحة العقل برهة؛ فما ظنك بتفويته جملة؟... لأن كمال العقول... من حق الله تعالى في العباد، لا من حقوق العباد، وكون ذلك لم يجعل إلى اختيارهم هو الدليل على ذلك، فإذا أكل الله تعالى على عبد... عقله الذي به يحصل له ما طلب به من القيام بما كلف به؛ فلا يصح للعبد إسقاطه، اللهم إلا أن يتلى المكلف بشيء من ذلك من غير كسبه ولا تسببه»^(١). وهذا ما أكد به نصه: «إن الله تعالى أحل من المشروبات ما ليس بمسكر؛ كالماء، واللبن، والعسل وأشباهاها، وحرم الخمر من المشروبات لما فيها من إزالة العقل الموقع للعداوة والبغضاء؛ والصد عن ذكر الله وعن الصلاة»^(٢). ولهذا جاء عنه في سياق آخر ما يفيد مباحة الخمر مطلقا؛ إذ قال: «وبالنسبة إلى العقل؛ كمباحة الخمر ومجانبتها وإن لم يقصد استعمالها، بناء على أن قوله تعالى: ﴿فَاجْتَنِبُوهُ﴾ [المائدة: ٩٠]. يراد به المجانبة بإطلاق»^(٣). وأكثر من هذا؛ فقد نص على أن حفظ العقل داخل في حفظ الجسم ككل؛ وأن كل ما يضر أحدهما يضر الآخر. كما في قوله: «وأما العقل؛ فهو وإن لم يرد تحريم ما يفسده؛ وهو الخمر إلا بالمدينة؛ فقد ورد في المكيات مجملا، إذ هو داخل في حرمة حفظ النفس كسائر الأعضاء، ومنافعها من السمع والبصر وغيرهما، وكذلك منافعها؛ فالعقل محفوظ شرعا في الأصول المكية عما يزيله رأسا كسائر الأعضاء، وإنما استدرك بالمدينة حفظه عما يزيله ساعة أو لحظة، ثم يعود كأنه غطي ثم

(١) الموافقات، ج ٣ ص ١٠٢.

(٢) الموافقات، ج ٤ ص ٣٥٨.

(٣) الموافقات، ج ٤ ص ٣٥٢.

كشفت عنه»^(١). اللهم إلا إذا ابتلي الإنسان بإكراه أو اضطرار لا يحتمل؛ فله أن يتناول من الخمر ما يرفع عنه الضرر، ولا إثم عليه؛ كما قال العزيم: «من أكره على شرب الخمر، أو غص ولم يجد ما يسبغ به الغصة سوى الخمر، فإنه يلزمه ذلك؛ لأن حفظ الحياة أعظم في نظر الشرع من رعاية المحرمات المذكورات... وجاز التداوي بالنجاسات، إذا لم يوجد طاهر يقوم مقامها، لأن مصلحة العافية والسلامة أكل من مصلحة اجتناب النجاسة. ولا يجوز التداوي بالخمر على الأصح، إلا إذا علم أن الشفاء يحصل بها، ولم يجد دواء غيرها»^(٢). وجاء عنه في نص آخر: «شرب الخمر مفسدة محرمة، لكنه جائز بالإكراه؛ لأن حفظ النفوس والأطراف أولى من حفظ العقول في زمن قليل، ولأن فوات النفوس والأطراف دائم، وزوال العقول يرتفع عن قريب بالصحو»^(٣).

وبموازاة مع حماية العقل من الأضرار المادية؛ لا بد من وقايتة من كل ما من شأنه أن يوقعه في الغفلة عن مهماته، وهو ما لا يتم إلا بالتخلي عما لا فائدة فيه من كثرة الانشغالات والملاهي؛ كما في قول العزيم: «ولا يجوز ستره بالغفلات المحرمات، ويستحب صونه عن الغفلة عن كل مندوب، وذلك بنفي أسباب الغفلات من الشواغل والملهيات»^(٤). وهو ما عبر عنه الشاطبي بـ«حفظ العقل بتناول ما لا يفسده، والامتناع مما يفسده»^(٥). أي كان ذلك الذي يفسده: ماديا

(١) الموافقات، ج ٣ ص ٢٣٧.

(٢) قواعد الأحكام، ج ١ ص ١٣١، ١٣٢.

(٣) قواعد الأحكام، ج ١ ص ١٤٢.

(٤) شجرة المعارف، ص ٧٢.

(٥) الموافقات، ج ٤ ص ٣٤٩.

أو معنوياً. وهذا من الإحسان الواجب في حق العقل، وقد عقد له العز فصلاً بعنوان: «فصل في الإحسان بحفظ العقول» جاء فيه أن «العقول هي محل معرفة الإله، ومناطق خطابه وتكليفه»^(١). وأن قيمة النظر تستمد من قيمة موضوعه؛ كما قال: «يشرف النظر بشرف المنظور فيه، فالنظر في معرفة الله أفضل من كل نظر؛ لإفضائه إلى أفضل المقاصد»^(٢). وذلك باعتبار أن «النظر فكر موصل إلى معرفة، أو اعتقاد، أو ظن»^(٣). وقد عد العز «إهمال النظر من المنهيات الباطنة»^(٤).

وبالجملة؛ فإن «التقصير في النظر؛ تفريط في أمر الله، وإهمال لما أمر به من المنظور فيه»^(٥). وأن «القاعدة: ما كذبه العقل أو جوزه وأحاله العادة؛ فهو مردود»^(٦). وبهذا يظهر أن العقل في نظر العز هو النعمة الإلهية المهداة التي أكرم الله بها الإنسان حتى يتخذها أداة لمعرفة ما أمكنه من المصالح والمفاسد الدنيوية والترجيح بينها؛ وما خفي عنه منها، أو عجز عن إدراكه؛ فما عليه إلا أن يرجع فيه إلى الشرع لتحصيل المعرفة به؛ وهذا مما تميز به العز أيضاً، وخالفه فيه الشاطبي، وهو ما سيتضح أكثر في المبحث الآتي.

(١) شجرة المعارف، ص ٤٣٠.

(٢) شجرة المعارف، ص ٩٩.

(٣) شجرة المعارف، ص ٩٩.

(٤) شجرة المعارف، ص ١٠٠.

(٥) شجرة المعارف، ص ١٨٣.

(٦) قواعد الأحكام، ج ٢ ص ٢٢٤، ٢٢٥.

المبحث الثاني: المصالح بين العقل والنص عند الإمامين

المطلب الأول: المصالح الدنيوية بين العقل والنص

لئن تقاطع الإمامان في الإشادة بالمصالح الدنيوية، والإقرار بدوران الشريعة عليها؛ فقد اختلفا فيما تعرف به هذه المصالح أولاً؛ العقل أم الشرع؟ ذلك ما تجيب عنه الفقرات الآتية.

فأما العز؛ فقد ذهب إلى أن العقل قادر على معرفة الحسن والقبح، والصالح والفساد، والخير والشر، والنفع والضرر، قبل مجيء الشرع، وأنه قادر على الموازنة والترجيح بين المصالح والمفاسد بإجماع الفلاسفة والشرائع أيضاً؛ وقد عقد لذلك فصلاً بعنوان: «فيما تعرف به المصالح والمفاسد وفي تفاوتهما»؛ افتتحه بما نصه: «ومعظم مصالح الدنيا ومفاسدها معروف بالعقل، وكذلك معظم الشرائع؛ إذ لا ينبغي على عاقل قبل ورود الشرع؛ أن تحصل المصالح المحضة، ودرء المفاسد المحضة عن نفس الإنسان، وعن غيره محمود حسن، وأن تقديم أرح المصالح فأرحها محمود حسن، وأن درء أفسد المفاسد فأفسدها محمود حسن، وأن تقديم المصالح الراجعة على المرجوحة محمود حسن، وأن درء المفاسد الراجعة على المصالح المرجوحة محمود حسن. واتفق الحكماء على ذلك. وكذلك الشرائع على تحريم الدماء، والأبضاع، والأموال، والأعراض، وعلى تحصيل الأفضل فالأفضل من الأقوال والأعمال»^(١).

(١) قواعد الأحكام، ج ١ ص ٧.

وجاء عنه في سياق آخر ما يفيد بأن ما حث عليه الشرع من مصالح، وما حذر منه من مفساد؛ كله معلوم لدى العقلاء، وليس هناك من لا يستطيع التفريق بين قيم العدل والإحسان وما في معناه من القيم التكريمية، ومفاسد الظلم والفحشاء والمنكر وغيرها من القبائح؛ إذ قال: «ومعظم المفساد والمصالح المعتبرة شرعا؛ واضحة لا تخفى على معظم الخلق، فإن العدل والإحسان، وإيثار ذي القربى معلومة حسنة لكل إنسان، وكذلك الفحشاء والمنكر والبغي معلوم قبحه عند كل إنسان، وكذلك تحريم الدماء والأبضاع والأموال والأعراض، لا يخفى على أحد من أولي الأبواب حسن تحريمه وقبح الإقدام عليه»^(١). وهذا لا يعني؛ أن بإمكان الإنسان أن يستحسن بعقله أو يستقبح ما شاء متى شاء؛ في غياب الشرع أو في حضوره؛ بل كل ما في الأمر أن إعمال «قاعدة التحسين والتقبيح العقلين» لا يتعدى - في نظر العز - مرحلة ما قبل مجيء الشرع. أما إذا جاء؛ فليس للعقل أن يستحسن، ولا أن يستعمل مصلحة مرسله بمحض الشرع، وهو ما نص عليه بوضوح تحت «قاعدة: فيمن تجب طاعته، ومن تجوز طاعته، ومن لا تجوز طاعته» قائلا: «لا طاعة لأحد من المخلوقين، إلا لمن أذن الله في طاعته... وكذلك لا حكم إلا له؛ فأحكامه مستفادة من الكتاب والسنة والإجماع والأقيسة الصحيحة والاستدلالات المعتبرة. فليس لأحد أن يستحسن، ولا أن يستعمل مصلحة مرسله»^(٢). ولا أدل على صحة هذا الملاحظ أيضا؛ من تأكيد ابن عبد السلام على رفض نظرية المعتزلة في

(١) قواعد الأحكام، ج ٢ ص ١٩٤.

(٢) قواعد الأحكام، ج ٢ ص ٢٧٣، ٢٧٤.

«الصلاح الأصلح»^(١) بما نصه: «إن الله عز وجل؛ لا يجب عليه جلب مصالح الحسن، ولا درء مفسد القبيح، كما لا يجب عليه خلق ولا رزق، ولا تكليف ولا إثابة ولا عقوبة، وإنما يجلب مصالح الحسن، ويدرأ مفسد القبيح؛ طولاً منه على عباده وتفضلاً، ولو عكس الأمر لم يكن قبيحاً؛ إذ لا حرج لأحد عليه»^(٢). و«أن الربوبية ليست مقيدة بمصالح العبودية، ولا حرج للعباد على ربهم حتى لا يفعل إلا ما يصلحهم، بل القدرة الأزلية مطلقة لا تتقيد بما يصلح العباد، ولا بما يعمر البلاد، ولا بما يوجب الرشاد»^(٣). و«أن الله سبحانه لم يشرع حكماً من أحكامه إلا لمصلحة عاجلة أو آجلة، أو عاجلة وآجلة، تفضلاً منه على عباده، إذ لا حق لأحد منهم عليه. ولو شرع الأحكام كلها خلية عن المصالح؛ لكان قسطاً منه وعدلاً، كما كان شرعها للمصالح إحساناً منه وفضلاً»^(٤).

وبهذا يكون العز قد جاء برأي وسط في مسألة التحسين والتقيح العقليين؛ خالف فيه الأشاعرة، واتفق مع المعتزلة؛ حينما قال بقدرة العقل على إدراك الحسن والقبح قبل مجيء الشرع. لكنه ما لبث أن عاد؛ فوافق الأشاعرة وخالف المعتزلة؛ لما انتقدهم دون ذكرهم في مسألة الصلاح والأصلح. فهذا مجمل قول العز في حدود ما تعرف به مصالح الدنيا.

(١) للتعرف على رأي المعتزلة في هذه القاعدة، يمكن مراجعة: نظرية التعليل في الفكرين الكلامي والأصولي:

توصيف ومراجعة، ص ٣٦ - ٥٠.

(٢) قواعد الأحكام، ج ١ ص ١٤.

(٣) قواعد الأحكام، ص ٢ ص ١٢٨.

(٤) شجرة المعارف، ص ٤٥١.

وأما الشاطبي؛ فقد انطلق في بسط رأيه فيما تعرف به هذه المصالح من نقد «نظرية التحسين والتقييح العقلين» ابتداءً. ومحصلة: «أن التحسين والتقييح مختص بالشرع؛ لا مدخل للعقل فيه»^(١). ومعنى اختصاص الشرع بالتحسين والتقييح؛ أن الأشياء والأفعال لا تحمل في ذاتها أوصافا حسنة ولا قبيحة؛ بل هي متماثلة الأوصاف!. ومن ثم؛ فلا حسن ولا قبح فيها؛ لتساويها في الحسن والقبح، إلى أن يجيء الشرع فيحكم بما شاء على ما شاء منها بالحسن أو القبح، فتصير حينئذ حسنة أو قبيحة بحكم الشرع. وأما العقل؛ فلا قدرة له على إدراك ما في الأشياء والأفعال من حسن أو قبح، ولا حق له في الحكم عليها بشيء من ذلك؛ «لأن الأفعال والتروك من حيث هي أفعال وتروك متماثلة عقلاً بالنسبة إلى ما يقصد بها؛ إذ لا تحسن للعقل ولا تقييح»^(٢).

وكذلك ليس للعقل أن ينعت أي شيء بالصلاح ولا بالفساد، «لأن كون المصلحة مصلحة تقصد بالحكم، والمفسدة مفسدة كذلك مما يختص بالشارع، لا مجال للعقل فيه، بناء على قاعدة نفي التحسين والتقييح، فإذا كان الشارع قد شرع الحكم لمصلحة ما، فهو الواضع لها مصلحة، وإلا فكان يمكن عقلا أن لا تكون كذلك؛ إذ الأشياء كلها بالنسبة إلى وضعها الأول متساوية لا قضاء للعقل فيها بحسن ولا قبح؛ فإذا كان كون المصلحة مصلحة هو من قبل الشارع بحيث يصدقه العقل وتطمئن إليه النفس»^(٣). وليس للعقل أيضا؛ أن ينسب الخير أو الشر إلى أي شيء؛ «لأن كون الشيء خيرا أو شرا لا يثبت إلا بالشرع، وأما العقل؛

(١) الاعتصام، ج ١ ص ٣٠٧.

(٢) الموافقات، ج ٣ ص ٢٨.

(٣) الموافقات، ج ٢ ص ٥٣٤، ٥٣٥.

فبمعزل عن ذلك^(١). كما لا حق له في ترتيب الحمد أو الذم على أي فعل؛ «لأن الحمد والذم راجعان إلى الشرع لا إلى العقل»^(٢).

وبالجملة؛ فإن المصالح ليست في ذواتها مصالح، ولا المفاسد في ذواتها مفسدات ابتداءً؛ بل يمكن أن ينعكس الأمر بينهما تماماً بناء على «مبدأ التجويز الأشعري»^(٣). ومن ثم ف«ليس للعقول تحسين ولا تقبيح؛ تحلل به أو تحرم»^(٤). أي؛ ليس بمقدورها أن تحدد ما هو مصلحة، وما هو مفسدة على وجه الدقة والتفصيل. ولذلك؛ إذا اجتمع الشرع والعقل على الأمور الشرعية؛ فإلى العقل إلا أن يسلم بالأولوية للشرع، ولا يتقدم عليه بتحسين ولا تقبيح لأي شيء؛ كما هو مقرر في مباحث علم الكلام وأصول الفقه؛ وبتعبير الشاطبي: «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، والدليل على ذلك... ما تبين في علم الكلام والأصول من أن العقل لا يحسن ولا يقبح»^(٥). وهذا مما يقتضي «أن لا يجعل العقل حاكماً بإطلاق، وقد ثبت عليه حاكم بإطلاق، وهو الشرع؛ بل الواجب عليه أن يقدم ما حقه التقديم - وهو الشرع - ، ويؤخر

(١) الاعتصام، ج ٢ ص ٢٧٨.

(٢) الاعتصام، ج ٢ ص ٤٧٧.

(٣) مبدأ التجويز من المبادئ الأشعرية الأساسية، ومعناه أنه «يجوز عندهم أن يأمر الله بالشرك بالله، وينهى عن عبادته وحده. ويجوز أن يأمر بالظلم والفواحش، وينهى عن البر والتقوى. والأحكام التي توصف بها الأفعال مجرد نسبة وإضافة فقط، وليس المعروف في نفسه معروفاً عندهم، ولا المنكر في نفسه منكراً عندهم...» مجموع الفتاوى، ج ٨ ص ٤٣٣.

(٤) الموافقات، ج ٣ ص ١٠٣.

(٥) الموافقات، ج ١ ص ١٢٥.

ما حقه التأخير - وهو نظر العقل - ؛ لأنه لا يصح تقديم الناقص حاكما على الكامل؛ لأنه خلاف المعقول والمنقول؛ بل ضد القضية هو الموافق للأدلة؛ فلا معدل عنه. ولذلك قال من قال: اجعل الشرع في يمينك، والعقل في يسارك؛ تنبيها على تقدم الشرع على العقل^(١). وهذا يعني؛ لو كان بإمكان العقل أن يمد الناس بما يصلح أحوالهم الدنيوية على وجه التفصيل؛ لما كان هناك داع لإرسال الرسل، وتتابع النبوات، ووضع الشرائع؛ كما قال الشاطبي: «فلو كان التشريع من مدركات الخلق؛ لم تنزل الشرائع، ولم يقع الخلاف بين الناس، ولا احتيج إلى بعث الرسل عليهم السلام... وقد علمت أيها الناظر؛ أنه ليس كل ما يقضي به العقل يكون حقا؛ ولذلك تراهم يرتضون اليوم مذهبا ويرجعون عنه غدا، ثم يصيرون بعد غد إلى رأي ثالث، ولو كان كل ما يقضي به حقا؛ لكني في إصلاح معاش الخلق ومعادهم، ولم يكن لبعثة الرسل عليهم السلام فائدة، ولكان على هذا الأصل تعد الرسالة عبثا لا معنى له، وهو كله باطل؛ فما أدى إليه مثله^(٢). ولذلك؛ فإن تقديم العقل على الشرع في معرفة المصالح والمفاسد الدنيوية؛ عمل مبتدع؛ «لأن تحكيم العقل على الدين مطلقا محدث^(٣). وأن «عامة المبتدعة قائمة بالتحسين والتقييح العقلي^(٤). وذلك باعتبار أن القول بـ: «التحسين والتقييح العقليين» «من مشهور البدع^(٥)؛ بل هو من كلياتها الواقعة في الشريعة، وليس من جزئياتها فقط؛ إذ «أن البدع تنقسم إلى ما هي كلية في الشريعة وإلى جزئية، ومعنى ذلك أن يكون الخلل

(١) الاعتصام، ج ٣ ص ٤٠٨.

(٢) الاعتصام، ج ١ ص ٦٤، ٢٤٥.

(٣) الاعتصام، ج ٣ ص ١٣٩.

(٤) الاعتصام، ج ١ ص ٢٤٥.

(٥) الاعتصام، ج ١ ص ١٩١، ١٩٥.

الواقع بسبب البدعة كلياً في الشريعة؛ كبدعة التحسين والتقييح العقليين»^(١). ولهذا «سمي أهل البدع أهل الأهواء؛ لأنهم اتبعوا أهواءهم؛ فلم يأخذوا الأدلة الشرعية مأخذ الافتقار إليها والتعويل عليها حتى يصدروا عنها؛ بل قدموا أهواءهم، واعتمدوا على آرائهم، ثم جعلوا الأدلة الشرعية منظورا فيها من وراء ذلك، وأكثر هؤلاء هم أهل التحسين والتقييح... بل صيروا العقل شارعا جاء الشرع أو لا. بل إن جاء فهو كاشف لمقتضى ما حكم به العقل إلى غير ذلك من الشناعات..»^(٢). وهو ما يفيد بأن العقل المجرد عن تسديد الشرع وتأييده، لا مكان له ولا اعتبار لأحكامه في نظر أبي إسحاق: «وإذا ثبت هذا، وأن الأمر دائر بين الشرع والهوى؛ تنزلت قاعدة حكم العقل المجرد»^(٣).

وبهذا نخلص إلى أن الشرع - في نظر الشاطبي - هو أول ما تعرف به المصالح والمفاسد الدنيوية، ولا يسمح بتقديم أي مصدر عليه بأي حال من الأحوال. وقد استند في هذا التقويم الصارم على ما يتصف به العقل ذاته من قصور معرفي، ومحدودية إدراك، وتناهي معلومات؛ بالمقارنة مع إطلاقيه العلم الإلهي؛ إذ «أن الله جعل للعقول في إداركها حدا تنتهي إليه لا تتعداه، ولم يجعل لها سبيلا إلى الإدراك في كل مطلوب، ولو كانت كذلك لاستوت مع الباربي تعالى في إدراك جميع ما كان وما يكون وما لا يكون؛ إذ لو كان كيف كان يكون؟

(١) الاعتصام، ج ٢ ص ٣٧٩.

(٢) الاعتصام، ج ٣ ص ١٣٣، ١٣٤.

قال الشاطبي: «إن الشريعة بينت أن حكم الله على العباد لا يكون إلا بما شرع في دينه على السنة أنبيائه ورسله... نخرجت عن هذا الأصل فرقة زعمت أن العقل له مجال في التشريع، وأنه محسن ومقبح، فابتدعوا في دين الله ما ليس فيه». الاعتصام، ج ٢ ص ٣٥٧.

(٣) الاعتصام، ج ١ ص ٦٧.

فمعلومات الله لا تنتهي، ومعلومات العبد متناهية، والمتناهي لا يساوي ما لا ينتهي»^(١).

وإذا ثبتت محدودية العقول، وتأكدت نسبية مداركها، فذلك دليل على أنها غير مستقلة بمعرفة المصالح والمفاسد الدنيوية بشكل مفصل على حد تعبير أبي إسحاق: «فأما الدنيوية؛ فلا تستقل بإدراكها على التفصيل البتة، لا في ابتداء وضعها أولاً، ولا في استدراك ما عسى أن يعرض في طريقها؛ إما في السوابق، وإما في اللواحق»^(٢). وهو ما تشهد به التجارب والخبرات التي رآتها البشرية على امتداد وجودها التاريخي؛ ف«قد علم بالتجارب والخبرة السارية في العالم من أول الدنيا إلى اليوم، أن العقول غير مستقلة بمصالحها؛ استجلاباً لها، أو مفاستها؛ استدفاعاً لها»^(٣). ولا أدل على صحة هذا المعنى من واقع المعارف الإنسانية كلها؛ «فالإنسان وإن زعم في الأمر أنه أدركه وقتله عليها؛ لا يأتي عليه الزمان إلا وقد عقل فيه ما لم يكن عقل، وأدرك من علمه ما لم يكن أدرك قبل ذلك؛ كل أحد يشاهد ذلك من نفسه عياناً، ولا يختص ذلك عنده بمعلوم دون معلوم، ولا بذات دون صفة، ولا فعل دون حكم. فكيف يصح دعوى الاستقلال في الأحكام الشرعية؛ وهي نوع من أنواع ما يتعلق به علم العبد؟ لا سبيل له إلى دعوى الاستقلال البتة حتى يستظهر في مسأله بالشرع»^(٤).

(١) الموافقات، ج ٣ ص ٣٩٦، ٣٩٧.

(٢) الاعتصام، ج ١ ص ٥٧، ٥٨.

(٣) الاعتصام، ج ١ ص ٥٧، ٥٨.

(٤) الاعتصام، ج ٣ ص ٤٠٢.

وما دامت المعارف العقلية على هذا النحو من التطور المعتاد، والتقلب المستمر؛ فذلك يعني أنها بحاجة لما يسندها ويسد خطاها حتى تكون أهلا لأن يستدل بها؛ ذلك أن «الأدلة العقلية؛ إذا استعملت في هذا العلم (علم الأصول)؛ فإنما تستعمل مركبة على الأدلة السمعية، أو مُعينة في طريقها، أو محققة لمناطقها، أو ما أشبه ذلك، لا مستقلة بالدلالة؛ لأن النظر فيها نظر في أمر شرعي، والعقل ليس بشارع»^(١). أي؛ «لا حكم للعقل أصلا»^(٢).

وعليه؛ «فالحاصل من هذه القضية؛ أنه لا ينبغي للعقل أن يتقدم بين يدي الشرع؛ لأنه من التقديم بين يدي الله ورسوله؛ بل يكون ملبيا من وراء وراء»^(٣). ولهذا لم يفت الشاطبي أن يتعقب العزيم فيما تعرف به المصالح عامة. فاتفق معه فيما تعرف به مصالح الآخرة، وخالفه فيما تعرف به مصالح الدنيا من وجه دون وجه، وهذا نصه:

«إن بعض الناس قال: إن مصالح الدار الآخرة ومفاسدها لا تعرف إلا بالشرع، وأما الدنيوية، فتعرف بالضرورات والتجارب والعادات والظنون المعتربات... ومن أراد أن يعرف المناسبات في المصالح والمفاسد، راجحها من مرجوحها، فليعرض ذلك على عقله بتقدير أن الشارع لم يرد به، ثم يبني عليه الأحكام، فلا يكاد حكم منها يخرج عن ذلك، إلا التبعيدات التي لم يوقف على مصالحها أو مفاسدها. هذا قوله. وفيه بحسب ما تقدم نظر.

(١) الموافقات، ج ١ ص ٢٧.

(٢) الاعتصام، ج ٣ ص ٤٠٠.

(٣) الاعتصام، ج ٣ ص ٤٢٠.

أما أن ما يتعلق بالآخرة لا يعرف إلا بالشرع، فكما قال. وأما ما قال في
الدينيوية؛ فليس كما قال من كل وجه؛ بل ذلك من بعض الوجوه دون بعض،
ولذلك لما جاء الشرع بعد زمان قفرة، تبين به ما كان عليه أهل الفترة من انحراف
الأحوال عن الاستقامة، وخروجهم عن مقتضى العدل في الأحكام. ولو كان
الأمر على ما قال بإطلاق، لم يحتج في الشرع إلا إلى بث مصالح الدار الآخرة
خاصة، وذلك لم يكن، وإنما جاء بما يقيم أمر الدنيا وأمر الآخرة معاً، وإن كان
قصده بإقامة الدنيا للآخرة؛ فليس بخارج عن كونه قاصداً لإقامة مصالح الدنيا،
حتى يتأتى فيها سلوك طريق الآخرة، وقد بث في ذلك من التصرفات، وحسم من
أوجه الفساد التي كانت جارية ما لا مزيد عليه. 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، فذلك لا نزاع
فيه^(١).

وبهذا تسقط كل الدعاوى التي ما فتئت تدعي أن الشاطبي قد قطع مع
«العقل البياني الشافعي» والتحق بـ«العقل البرهاني»؛ فكان عقلانياً برهانياً متأثراً
بعقلانية ابن رشد!^(٢).

(١) الموافقات، ج ٢ ص ٧٧، ٧٨ ما أتى به الشاطبي من كلام العز؛ مقتطف من كتاب: قواعد الأحكام،
ج ١ ص ١٣، ١٤

(٢) ذهب محمد عابد الجابري في مقال له بعنوان «رشدية عربية أم لاتينية» إلى أن الشاطبي كان عقلانياً في

كتابه «الموافقات»!. ينظر: مجلة العربي، عدد ٣٣٤، سنة ١٩٨٦م. ص ٢٥ - ٢٩.

وهنا لا بد من الإشارة إلى أن موقف ابن رشد من العقل المجرد عن تسديد الشرع، لا يختلف عن
موقف الشاطبي، وهذه بعض أقواله شاهدة بمحدودية المعارف العقلية مقارنة بمعارف الوحي، سواء في
مجال العلوم الإلهية أو العلوم الطبيعية.
=

= فأما العلوم الإلهية؛ فيقر أبو الوليد بـ«أنه لم يقل أحد من الناس في العلوم الإلهية قولاً يعتد به، وليس يعصم أحد من الخطأ إلا من عصمه الله تعالى بأمر إلهي خارج عن طبيعة الإنسان، وهم الأنبياء». تهافت التهافت، تحقيق: سليمان دنيا، القاهرة: دار المعارف، د.ت. ج ٢ ص ٥٤٧.

وقال: «ولذلك يظن أن الفلاسفة في غاية الضعف في هذه العلوم، ولذلك يحق ما يقوله أبو حامد في غير ما موضع من كتبه: إن علومهم الإلهية هي ظنية». تهافت التهافت، ج ١ ص ٣٤٨، ٤٠٢.

وكذلك هو الأمر بالنسبة للعلوم الطبيعية. يقول ابن رشد: «وأما الترتيب الذي في العقل الذي فينا، فإنما هو تابع لما يدركه من ترتيب الموجودات ونظامها، ولذلك كان ناقصاً جداً؛ لأن كثيراً من الترتيب والنظام الذي في الموجودات لا يدركه العقل الذي فينا». تهافت التهافت، ج ١ ص ٣٥٨ و ج ٢ ص ٦٢٩، ٥٢٧.

وهذا يعني أن العقل البشري محدود المعرفة والإدراك في مجال الغيب والشهادة سواء. ولذلك ما على العقل الفلسفي إلا أن يعترف بقصوره، ويسلم بما جاء به الشرع. قال فيلسوف قرطبة: «والفلسفة تبحث عن كل ما جاء في الشرع، فإن أدركته؛ استوى الإدراك، وكان ذلك أتم في المعرفة. وإن لم تدركه أعلمت بقصور العقل الإنساني، وأن مدركه الشرع فقط». تهافت التهافت، ج ٢ ص ٧٥٨.

وعليه؛ فإن فتوى ابن رشد تقضي بضرورة تسليم العقل للوحي في كل ما لا قدرة له على الإحاطة به. وكل من تجاوز حدود الشرع، ولم ينضبط بمقررات العقل في ذلك؛ فهو من الزنادقة الذين يستحقون عقوبة الإعدام بالإجماع على حد قوله: «الاعتراض على معجزة إبراهيم عليه السلام؛ فشيء لم يقله إلا الزنادقة من أهل الإسلام؛ فإن الحكماء من الفلاسفة ليس يجوز عندهم التكلم ولا الجدل في مبادئ الشرائع، وفاعل ذلك عندهم محتاج إلى الأدب الشديد، وذلك أنه لما كانت كل صناعة لها مبادئ، وواجب على الناظر في تلك الصناعة أن يسلم مبادئها، ولا يعرض لها لا بنفي ولا بإبطال؛ كانت الصناعة العملية الشرعية أخرى بذلك؛ لأن المشي على الفضائل الشرعية هو ضروري عندهم، ليس في وجود الإنسان بما هو إنسان بل بما هو إنسان عالم؛ ولذلك يجب على كل إنسان أن يسلم مبادئ الشريعة وأن يقلد فيها ولا بد الواضع لها؛ فإن مجدها والمناظرة فيها مبطل لوجود الإنسان؛ ولذلك وجب قتل الزنادقة. فالذي يجب أن يقال فيها: إن مبادئها هي أمور إلهية تفوق العقول الإنسانية؛ فلا بد أن يعترف بها مع جهل أسبابها؛ ولذلك لا نجد أحداً من القدماء تكلم في المعجزات، مع انتشارها وظهورها في العالم؛ لأنها مبادئ تثبيت الشرائع، والشرائع مبادئ الفضائل. ولا فيما يقال منها بعد الموت. فإذا نشأ الإنسان على الفضائل الشرعية، كان فاضلاً بإطلاق. فإن تهادى به الزمان والسعادة إلى أن يكون من العلماء الراسخين في العلم، فعرض له تأويل في مبدأ من مبادئها، ففرضه أن لا يصرح بذلك التأويل، وأن يقول كما قال الله سبحانه: ﴿وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ يَقُولُونَ آمَنَّا بِهِ كُلٌّ مِّنْ عِنْدِ رَبِّنَا وَمَا يَذَّكَّرُ إِلَّا أُولُو الْأَلْبَابِ﴾

وهنا وقفة وإشكال؛ هل الشاطبي يرفض «قاعدة التحسين والتقيح العقلين». بإطلاق؟ وإذا كان كذلك؛ فكيف نفسر براعته في بناء «نظرية المقاصد»؛ علما بأنه لا فرق بين تلك القاعدة وهذه النظرية إلا في العبارة، بحيث لا يمكن القول بإحدهما دون الأخرى!!

هذا من الإشكالات المعرفية المطروحة على العقل الأصولي الأشعري عموما، وليس على الشاطبي فقط. والإجابة عليه تستدعي البيان الآتي:

إذا استقرأنا مقولات الأصوليين الأشاعرة في «قاعدة التحسين والتقيح العقلين»؛ وجدناهم مختلفين فيها إلى حد التناقض؛ فمنهم من صرح بها بوضوح،

= الألباب ﴿آل عمران: ٧﴾ هذه هي حدود الشرائع وحدود العلماء... وإذا كانت الصنائع البرهانية في مبادئها المصادر والأصول؛ فكم بالحري يجب أن يكون ذلك في الشرائع المأخوذة من الوحي والعقل، وكل شريعة كانت بالوحي فالعقل يخالطها. ومن سلم أنه يمكن أن تكون ههنا شريعة بالعقل فقط؛ فإنه يلزم ضرورة أن تكون أنقص من الشرائع التي استنبطت بالعقل والوحي... والذين شكوا في هذه الأشياء، وتعرضوا لذلك، وأفصحوا به؛ إنما هم الذين يقصدون إبطال الشرائع، وإبطال الفضائل، وهم الزنادقة الذين يرون أن لا غاية للإنسان إلا التمتع باللذات. هذا مما لا يشك أحد فيه. ومن قدر عليه من هؤلاء، فلا يشك أن أصحاب الشرائع والحكام بأجمعهم يقتلونهم، ومن لم يقدر عليه؛ فإن أتم الأقاويل التي يحتج بها عليه هي الدلائل التي تضمنها الكتاب العزيز. تهافت التهافت، ج ٢ ص ٧٩٠ - ٧٩٢ - ٨٦٩ - ٨٧١.

فهذا هو العقل الرشدي؛ وهو: العقل المسدد بالوحي، المناقض للعقل المجرد عن الشرع، الحاكم على الزنادقة الداعين إلى إبطال الشرائع، وإشاعة الرذائل بالقتل بإجماع الأنبياء والحكام. وهذا الحكم الرشدي لا وجود له عند الشاطبي، ولا عند من قبله ممن يصنفون في القراءات العَلَمانية العربية المعاصرة ضمن «أعداء العقل» كالغزالي وابن تيمية وغيرهما. والسؤال هنا: ما قول أصحاب هذه القراءات في هذه الفتوى الفلسفية الرشدية؟ ولماذا يوهمون القراء بنسبة ابن رشد إلى العقلانية المجردة وهو على العكس من ذلك تماما؟ ولماذا يصرون على قراءة التراث قراءة انتقائية تسفية تقوله ما ليس فيه، ولا يمت إلى حقيقته بصلة؟

ومنهم من قال بمضمونها، ولم يصرح بها، ومنهم من رفضها؛ فلم يسلم من التناقض. فهو يثبت الأسباب والحكم فى الفقه، ويسمى العلل الشرعية أمارات فى أصول الفقه، خلافاً لما يقوله فى الفقه. وبنى الحكمة والتعليل فى أصول الدين بالكلية، كما قال ابن تيمية^(١).

وهذا يعنى؛ أنه ليس هناك إجماع بين علماء الأشاعرة - فضلاً عن غيرهم - على نفي «التحسين والتقييح العقلين»؛ فقد «رغب عنه فحول الفقهاء والنظار من الطوائف كلهم؛ فأطبق أصحاب أبى حنيفة على خلافه، وحكوه عن أبى حنيفة نصاً. واختاره من أصحاب أحمد؛ أبو الخطاب، وابن عقيل، وأبو يعلى الصغير، ولم يقل أحد من متقدميهم بخلافه، ولا يمكن أن ينقل عنهم حرف واحد موافق للنفاة، واختاره من أئمة الشافعية؛ الإمام أبو بكر محمد بن على بن إسماعيل القفال الكبير، وبالغ فى إثباته، وبنى كتابه محاسن الشريعة عليه، وأحسن فيه ما شاء. وكذلك الإمام سعيد بن على الزنجانى؛ بالغ فى إنكاره على أبى الحسن الأشعري القول بنفى التحسين والتقييح، وأنه لم يسبقه إليه أحد. وكذلك أبو القاسم الراغب، وكذلك أبو عبد الله الحلبي، وخلائق لا يحصون. وكل من تكلم فى علل الشرع ومحاسنه وما تضمنه من المصالح ودرء المفاسد؛ فلا يمكنه ذلك إلا بتقرير الحسن والتقيح العقلين»^(٢).

(١) ابن تيمية، تلخيص كتاب الاستغاثة، تحقيق: محمد على عجال، المدينة المنورة: مكتبة الغرباء الأثرية، ١٤١٧هـ. ج ١ ص ٤٤٤، وللتوسع فى معرفة ردود ابن تيمية على نفاة التعليل يمكن مراجعة كتبه هذه: بيان تلبس الجهمية فى تأسيس بدعهم الكلامية، تحقيق: محمد بن عبد الرحمن بن قاسم، مكة المكرمة: مطبعة الحكومة، ١٣٩٢هـ. ج ١ ص ١٩٨. والجواب الصحيح لمن بدل دين المسيح، تحقيق: على حسن ناصر وعبد العزيز إبراهيم العسكر وحمدان محمد، الرياض: دار العاصمة، ١٤١٤هـ. ج ٦ ص ٤٠١. ومجموع الفتاوى، ج ٨ ص ٤٤، ٤٨٦. ومنهاج السنة النبوية، ج ٢ ص ٣١٣.

(٢) مفتاح دار السعادة، ج ٢ ص ٤٢.

وهذا ما أكده الزركشي أيضاً؛ إذ قال: «وهذا مذهب المعتزلة بأسرهم. وذهب إليه من أصحابنا؛ أبو بكر القفال الشاشي، وأبو بكر الصيرفي، وأبو بكر الفارسي، والقاضي أبو حامد، وغيرهم، والحلي من المتأخرين»^(١). ولا ننسى مذهب العزفي هذا السياق أيضاً.

وللحقيقة؛ فحتى الرافضين من الأشاعرة لـ«قاعدة: التحسين والتقيح العقليين» لا يرفضونها جملة وتفصيلاً؛ بل يميزون فيها بين ثلاثة مستويات:

الأول؛ وهو ما كان بمعنى صفة الكمال أو النقص، كقولنا: العلم صفة كمال. فهو حسن لما فيه من مصلحة، والجهل صفة نقص، فهو قبيح، لما فيه من مفسدة، كما قال الإيجي (ت: ٧٥٦هـ): «واعلم أنه لم يظهر لي فرق بين النقص في الفعل وبين القبح العقلي فيه، فإن النقص في الأفعال هو القبح العقلي بعينه فيها، وإنما تختلف العبارة دون المعنى»^(٢).

والثاني؛ وهو ما كان بمعنى ملاءمة الطبع ومنافرته، كإنقاذ الغريق، فهو حسن لصلاحه. وما كان منافراً له، كاتهام البريء، فهو قبيح لفساده.

فالحسن والقبح بهذين الاعتبارين؛ عقليان بالاتفاق. أي؛ أن العقل يستقل بإدراك ما في هذه الأفعال من مصالح أو مفاسد على وجه الإجمال من غير توقف على شرع بلا خلاف.

والثالث؛ وهو ما يتعلق بالمدح والثواب، وكلاهما حسن، وفيهما مصلحة. أو بالذم والعقاب، وكلاهما قبيح، وفيهما مفسدة عاجلاً أو آجلاً، وهو محل النزاع، فهو

(١) البحر المحيط في أصول الفقه، ج ١ ص ١٠٧ وما بعدها.

(٢) شرح المواقيف، ج ٣ ص ١٤٠.

عند الأشاعرة شرعي، وعند المعتزلة عقلي، كما قال الإيجي وغيره^(١).

وهذا المعنى الأخير؛ ما زال بحاجة إلى تحرير محل النزاع فيه أيضاً؛ فقد بحث عنه ولم أعر عليه فيما وقفت عليه من مصنفات المعتزلة والزيدية، وقد دقق فيه كل من الإمامين المقبلين (ت: ١١٠٨هـ) والصنعاني (ت: ١١٨٢هـ) في سياق مراجعتهم لأقوال المذاهب الكلامية في التحسين والتقبيح العقليين، وانتهيا فيه إلى أنه ليس من آراء المعتزلة، ولا وجود له عند أوائل المتكلمين أصلاً، وإنما هو من وضع بعض الأشاعرة، وقد تسرب منهم بشكل أو بآخر إلى بعض المتأخرين من غيرهم، فاستحسنوا القول به كما هو مفصل في بابه^(٢).

وبالجملة؛ إذا استقرأننا فقه أقطاب الأشاعرة؛ وجدناه مليئاً بإثبات العلل والحكم المعقولة، واستنباط المقاصد ورعاية المصالح، وبناء الأحكام عليها؛ كما هو

(١) شرح المواقف ج ٣ ص ٢٦٨ - ٢٧٠.

قال ابن السبكي (تاج الدين عبد الوهاب بن علي): «الحسن والقبح بمعنى ملاءمة الطبع ومنافرة، وصفة الكمال والنقص عقلي، وبمعنى ترتب الدم عاجلاً، والعقاب آجلاً، شرعي خلافاً للمعتزلة، وشكر المنعم واجب بالشرع لا بالعقل، ولا حكم قبل الشرع؛ بل الأمر موقوف إلى وروده، وحكمت المعتزلة العقل». جمع الجوامع في أصول الفقه، تحقيق: عبد المنعم خليل إبراهيم، بيروت: دار الكتب العلمية، ١٤٢٤/٢٠٠٣ م. ص ١٣.

(٢) الصنعاني، إجابة السائل شرح بغية الآمل، تحقيق: حسين بن أحمد السياغي وحسن محمد مقبولي الأهدل، بيروت: مؤسسة الرسالة، ط ١، ١٩٨٦ م. ص ٢٢٢، ٢٢٩.

وينظر أيضاً: الصنعاني، حاشية الدراية، منشور مع، هداية العقول إلى غاية السؤل في علم الأصول، صنعاء، المكتبة الإسلامية، د. ط، ١٤٠١ هـ. ج ١ ص ٣١١. والمقبل، العلم الشاخي في إثبات الحق على الآباء والمشايخ، بيروت: دار الحديث، د. ط، ١٤٠٥ هـ. ص ١٦٢، ١٦٣.

وللتوسع في هذا الباب؛ يمكن مراجعة: نظرية التعليل في الفكرين الكلامي والأصولي: توصيف ومراجعة.

المستفاد من مأثورات الجويني والغزالي والشاطبي؛ وهو ما يؤكد قولهم بالتحسين والتقييح العقليين؛ وإن بنوع من «التقية» والاحتياط في التعبير^(١). وهو ما يفيد أن الرأي الأشعري - في عمومه - مع القول بالتحسين والتقييح العقليين صراحة أو ضمناً؛ وإلا بقي اتفاقهم على القول بالتعليل الأصولي، وإبداعهم في الفقه المقاصدي المصلحي من الإشكالات التي لا جواب لهم عليها!

ولا أدل على صحة هذا الملاحظ من صنيع الشاطبي؛ فعلى الرغم من مراجعته النقدية المكثفة لـ «حاكية العقل»؛ فذلك لا يعني أنه أنكر التحسين والتقييح العقليين بإطلاق، وإنما أنكر منه ما تعلق بـ «المصلحة الشرعية». دون «المصلحة العادية»؛ لكونها مفهومة عرفاً، فخرجت بذلك عن دائرة الإنكار؛ كما قال: «المصالح والمفاسد

(١) قال الجويني: «ولسنا ننكر أن العقول تقتضي من أربابها اجتناب المهالك، وابتدار المنافع الممكنة، على تفصيل فيها ومحمد هذا خروج عن المعقول». البرهان، ج ١ ص ٩١.

وقال: «ولا شك أن العقل أصل الفضائل، فإن لم يقترن به الورع والتقوى انقلب ذريعة إلى الفساد، ومطية حائدة عن منهج الرشاد». غياث الأمم، ص ١٣٠.

وقال الغزالي: «ونحن وإن قلنا: إن لله سبحانه أن يفعل ما يشاء بعباده، وإنه لا يجب عليه رعاية الصلاح؛ فإننا لا ننكر إشارة العقول إلى جهة المصالح والمفاسد، وتحذيرها المهالك، وترغيبها في جلب المنافع والمقاصد... وإيمانها على هذا القدر؛ كي لا تُنسبَ إلى اعتقاد الاعتزال، ولا يفتقر طبع المسترشد عن هذا الكلام؛ خيفة التضمخ بعقيدة مهجورة، يرسخ في نفوس أهل السنة تهجينها!». شفاء الغليل،

بيروت: دار الكتب العلمية، ١٤٢٠/١٩٩٩ م. ص ٨١

وقال: «ونعني بالاحتكام: ما خفي علينا وجه اللطف فيه؛ لأننا نعتقد أن لتقدير الصبح بركتين، والمغرب بثلاث، والعصر بأربع سرّاً، وفيه نوع لطف وصلاح للخلق؛ استأثر الله سبحانه وتعالى بعبده، ولم نطلع عليه؛ فلم نستعمله واتبعنا الموارد... كي لا يظن بنا ظان؛ استمدادنا في هذه التصرفات من معتقدات أرباب الضلال، وطبقات الاعتزال!». شفاء الغليل، ص ٩٩.

وهذا الموقف لا يليق بإمام في حجم أبي حامد؛ فتي كان الخوف من الاتهام بالانتساب إلى «معتقدات المخالفين» مدعاة للتعصب المذهبي على حساب الحقيقة العلمية؛ وهو ما لا يستحسنه شرع ولا عقل؛ بل كلاهما قاطع بقبحه؛ ولو كان المخالف كافراً، فكيف إذا كان مسلماً معتزلياً أو غير معتزلي؟!!

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^(١). وكذلك قوله عن المتبع لهواه: «فهو من جهة ما هو فاعل بإطلاق، أو تارك بإطلاق، متسبب في درء المفسد عن نفسه، أو جلب المصالح لها، كما كان الناس في أزمان الفترات، والمصالح والمفسد هنا هي المعتبرة بملاءمة الطبع ومنافرتة»^(٢).

والمصالح بهذا الاعتبار لا نزاع بين الأشاعرة والمعتزلة في كونها عقلية^(٣). وهذا يعني أن العقل قادر على الاستصلاح أيضاً، وإن لم يكن استصلاحه موافقاً بالضرورة لقصد الشارع. فقد يوافق وقد يخالفه؛ فيبقى استصلاحه في حدود الاستصلاح العقلي؛ كما هو المستفاد من نص أبي إسحاق على جواز كتم بعض العلوم: «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؛ إن كانت مما تقبلها العقول على العموم، وإما على الخصوص؛ إن كانت غير لاثقة بالعموم، وإن لم يكن لمسألتك هذا المساغ؛ فالسكوت عنها هو الجاري على وفق المصلحة الشرعية والعقلية»^(٤).

(١) الموافقات، ج ٢ ص ٤٥.

(٢) الموافقات، ج ١ ص ٣٨٢.

(٣) تاج الدين السبكي، جمع الجوامع في أصول الفقه، ص ١٣.

(٤) الموافقات، ج ٥ ص ١٧٢.

وكذا في سياق كلامه عن التمييز بين محاسن العادات وقبائحها قبل نزول الوحي؛ ما نصه: «إن من تقدم ممن لا شريعة له يتبعها، أو كان له شريعة درست، كانوا يقتضون المصالح الدنيوية بكف كل من اتبع هواه في النظر العقلي، وما اتفقوا عليه إلا لصحته عندهم، واطراد العوائد باقتضائه ما أرادوا؛ من إقامة صلاح الدنيا، وهي التي يسمونها السياسة المدنية. فهذا أمر توارد النقل والعقل على صحته على الجملة، وهو أظهر من أن يستدل عليه»^(١).

فهذا نص واضح الدلالة على معرفة المصالح والمفاسد والتمييز بينها بالعقل قبل مجيء الشرع. وإلا فما معنى اقتضاء المصالح الدنيوية في النظر العقلي ممن لا شريعة له، أو كانت له شريعة اندثرت، واطراد مجاري العادات بذلك من إقامة مصالح الدنيا، والتي هي أظهر من أن يبرهن عليها شرعا وعقلا؟!!

وما معنى «وجوه التعبدات في أزمنة الفترات لم يهتد إليها العقلاء اهتداءهم لوجوه معاني العادات؟»^(٢) غير الإقرار بقدره العقل على معرفة ما في العادات من مصالح أو مفاسد، وعدم قدرته على معرفة وجوه العلل المصلحية الخفية في التعبدات زمن شغور المجتمعات عن الرسائل.

وما معنى إقرار هذه الشريعة جملة من القوانين التي جرت في الجاهلية، مما كان محمودا عند أهلها، وما كان من محاسن العوائد ومكارم الأخلاق التي تقبلها العقول وهي كثيرة. كما جاء في «الموافقات»؟! «إن الالتفات إلى المعاني قد كان معلوما في الفترات، واعتمد عليه العقلاء، حتى جرت بذلك مصالحهم... وأن

(١) الموافقات، ج ٢ ص ٢٩٢.

(٢) الموافقات، ج ٢ ص ٧٧، ٧٨.

المشروعات في هذا الباب جاءت متممة لجريان التفاصيل في العادات على أصولها المعهودة، ومن هاهنا أقرت هذه الشريعة بجملة من الأحكام التي جرت في الجاهلية... وما كان من محاسن العوائد ومكارم الأخلاق التي تقبلها العقول وهي كثيرة»^(١).

وما معنى جريان المشروعات المكية الأولية على ما تقتضيه العادات عند أرباب العقول، وعلى ما تحكمه قضايا مكارم الأخلاق، من الاتصاف من كل ما هو معروف في محاسن العادات، والابتعاد عن كل ما هو منكرف في محاسن العادات، وإيكال أكثر ذلك إلى عقول المكلفين في تلك العادات، وصرفها إلى اجتهادهم ليأخذ كل بما لاق به وما قدر عليه من تلك المحاسن الكليات، وما استطاع من تلك المكارم في التوجه بها للواحد المعبود، على حسب ما تستحسنه العقول السليمة في ذلك الترتيب؟!!

وما قيل عن المكارم الحسنة، يقال عن المنكرات من الفواحش على مراتبها في القبح. كيف كان الناس في الفترات الجاهلية مثابرين على اجتنابها مثابرتهم على التلبس بالمحاسن، لولا تميز بعضها عن بعض بالحسن والقبح الذاتيين المدركين عقلا؟! وفي هذا يقول الشاطبي: «إن المشروعات المكية... كانت في غالب الأحوال... جارية على ما تقتضيه العادات عند أرباب العقول، وعلى ما تحكمه قضايا مكارم الأخلاق؛ من التلبس من كل ما هو معروف في محاسن العادات، والتباعد عن كل ما هو منكرف في محاسن العادات... فكان أكثر ذلك موكولا إلى أنظار المكلفين...»

على حسب ما تستحسنه العقول السليمة في ذلك الترتيب..»^(١). هذا؛ فضلاً عما جاء في «الموافقات» من أدلة شرعية وعقلية؛ على موافقة الشريعة لقضايا العقول، وإلا ما كان لها أن تخاطب بأحكامها؛ أو تكلف بمقتضاها. وذلك مناف لقصد الشارع في وضعها للإفهام. لكن الاستقراء دل على أنها موضوعة وفق ما تفهمه العقول من ألفاظها، وتدركه من معانيها، وتستخلصه من مقاصدها، وتستشرفه من مآلاتها، ولا تجد حرجاً ولا مشقة في تمثيلها بما يلي حاجاتها ويحفظ مصالحها الواقعة أو المتوقعة بجميع مستوياتها الضرورية والحاجية والتحسينية؛ وهو ما أطال الشاطبي النفس في الاستدلال عليه بما ملخصه:

«الأدلة الشرعية لا تنافي قضايا العقول، والدليل على ذلك من وجوه:

أحدها: أنها لو نافتها؛ لم تكن أدلة للعباد على حكم شرعي ولا غيره، لكنها أدلة باتفاق العقلاء؛ فدل على أنها جارية على قضايا العقول... ويستوي في هذا الأدلة المنصوبة على الأحكام الإلهية (العقدية) وعلى الأحكام التكليفية (العملية).

والثاني: أنها لو نافتها؛ لكان التكليف بمقتضاها تكليفاً بما لا يطاق، وذلك من جهة التكليف بتصديق ما لا يصدق العقل ولا يتصوره، وهو باطل حسبما هو مذكور في الأصول.

والثالث: أن مورد التكليف هو العقل، وذلك ثابت قطعاً بالاستقراء التام؛ حتى إذا فقد ارتفع التكليف رأساً، وعد فاقده كالبيمة المهملة، وهذا واضح في اعتبار تصديق العقل بالأدلة في لزوم التكليف...

(١) الموافقات، ج ٤ ص ١٦٩، ١٧٠.

والرابع: أنه لو كان كذلك لكان الكفار أول من رد الشريعة به؛ لأنهم كانوا في غاية الحرص على رد ما جاء به رسول الله ﷺ، حتى كانوا يفترون عليه وعليها... بل كان أولى ما يقولون: إن هذا لا يعقل، أو هو مخالف للعقول، أو ما أشبه ذلك، فلما لم يكن من ذلك شيء؛ دلَّ على أنهم عقلوا ما فيه، وعرفوا جريانه على مقتضى العقول؛ إلا أنهم أبوا من اتباعه لأمر آخر حتى كان من أمرهم ما كان، ولم يعترضه أحد بهذا المدعى؛ فكان قاطعا في نفيه عنه.

والخامس: أن الاستقراء دل على جريانها على مقتضى العقول، بحيث تصدقها العقول الراجحة، وتنقاد لها طائعة أو كارهة، ولا كلام في عناد معاند، ولا في تجاهل متعام، وهو المعنى بكونها جارية على مقتضى العقول، لا أن العقول حاكمة عليها، ولا محسنة فيها ولا مقبحة، وبسط هذا الوجه مذكور في كتاب المقاصد في بيان قصد الشارع في وضع الشريعة للإفهام^(١). إلى غير ذلك من التعابير الواردة من قبل في تقرير المصالح العادية أو العرفية؛ كقوله: «وهذا في مجرد الاعتياد»^(٢). و«مقتضى العادات الجارية في الدنيا... ومن حيث مواقع الوجود في الأعمال العادية»^(٣). و«العادة الجارية من العقلاء»^(٤). إلى غير ذلك من التعابير الدالة على الأصل العقلي للمصالح العادية.

وقد سقت كل هذه النصوص؛ لأبرهن على أن الشاطبي لم ينتكر للمعارف العقلية، وأنه مع قدرة العقل على إدراك ما في الأشياء والأفعال من حسن أو قبح،

(١) الموافقات، ج ٣ ص ٢٠٩، ٢١٠.

(٢) الموافقات، ج ٢ ص ١٢٣.

(٣) الموافقات، ج ٢ ص ٤٦.

(٤) الموافقات، ج ٣ ص ٣٨٥.

ومعرفة ما تشتمل عليه من مصالح أو مفساد، على وجه الإجمال والتقريب والتغليب، لا على وجه التفصيل، والإطلاق، والاستقلال الكلي، والاستغناء التام عن شرع الله.

وعليه؛ فالعقل والشرع في واقع الأمر مصدران متكاملان؛ لا يمكن الاكتفاء بأحدهما دون الآخر؛ فالشرع متوقف في ثبوته وفهمه وتطبيقه على العقل. والعقل متوقف في تقويمه وتسديده وإرشاده على الشرع؛ كما قال أبو إسحاق: «الأدلة الشرعية ضربان: أحدهما: ما يرجع إلى النقل المحض. والثاني: ما يرجع إلى الرأي المحض. وهذه القسمة هي بالنسبة إلى أصول الأدلة، وإلا فكل واحد من الضربين مفتقر إلى الآخر؛ لأن الاستدلال بالمنقولات لا بد فيه من النظر، كما أن الرأي لا يعتبر شرعا إلا إذا استند إلى النقل»^(١). وهذا شبيه بما نص عليه الغزالي: «وأشرف العلوم ما ازدوج فيه العقل والسمع، واصطحب فيه الرأي والشرع، وعلم الفقه وأصوله من هذا القبيل؛ فإنه يأخذ من صفو الشرع والعقل سواء السبيل، فلا هو تصرف بمحض العقول بحيث لا يتلقاه الشرع بالقبول، ولا هو مبني على محض التقليد الذي لا يشهد له العقل بالتأييد والتسديد»^(٢). ومهما يكن، فهل يتصور نزاع بين مدارك العقل الإنساني النسبي الفاني؛ وشرع الله المطلق الباقي؟ ذلك ما يتنزه العقلاء عن الخوض فيه فضلا عن كان عالما بالشرع. ولكن ثقافة العصر يبقى لها من التأثير ما لا يقوى على مقاومته إلا قليل.

(١) الموافقات، ج ٣ ص ٢٢٧.

(٢) المستصفي، ج ١ ص ٤.

وإذا وضح رأي الإمامين فيما تعرف به مصالح الدنيا ومفاسدها؛ فما قولهما فيما تعرف به مصالح الآخرة ومفاسدها؟ ذلك ما نتعرفه في المطلب الآتي:

المطلب الثاني: المصالح الآخروية بين العقل والنص

المصالح والمفاسد الآخروية؛ لا سبيل إلى معرفتها في نظر العز إلا من خلال ما قرره الشرع؛ كما قال: «وأما مصالح الآخرة ومفاسدها؛ فلا تعرف إلا بالنقل»^(١). والنقل في نظره هو الشرع؛ كما في قوله: «ولا يعرف مصالح الآخرة ومفاسدها إلا بالشرع»^(٢). وجاء عنه في سياق آخر ما يؤكد هذا المعنى؛ إذ قال: «أما مصالح الآخرة وأسبابها ومفاسدها وأسبابها؛ فلا تعرف إلا بالشرع، فإن خفي منها شيء طلب من أدلة الشرع؛ وهي: الكتاب والسنة والإجماع والقياس المعترف والاستدلال الصحيح»^(٣).

وهنا وقفة وإشكال؛ إذا سلمنا بإدراك المصالح والمفاسد الآخروية وأسبابهما بالكتاب والسنة؛ فما شأن الإجماع والقياس المعترف والاستدلال الصحيح هنا؟

لا يخلو الأمر من احتمالين: إما أن يكون إيراد هذه الأدلة من باب تأكيد الأمر وتعزيزه، نظرا لاستنادها إلى الكتاب والسنة؛ إذ لا إجماع ولا قياس ولا استدلال بدون مستند من كتاب أو سنة كما هو معلوم. وهذا هو الأليق بمقصود العز.

(١) قواعد الأحكام، ج ١ ص ١١.

(٢) الفوائد في اختصار المقاصد، ج ١ ص ٤١.

(٣) قواعد الأحكام، ج ١ ص ١٣.

وإما أن يكون ذلك باعتبار استقلالها بالمعرفة عن الكتاب والسنة؛ فذلك ما لا يستقيم مع ما قرره العز سلفا؛ فقد نص على أن مصالح الدنيا ومفاسدها تعلم عقلا وشرعا، وأن مصالح الآخرة ومفاسدها فلا تعلم إلا شرعا. وقد ضرب لها من الأمثال ما يقطع بإبعاد كل ما سوى الشرع عن معرفة ما فيها من نعيم مقيم، وعذاب أليم؛ إذ قال: «وأما لذات الآخرة وأسبابها وأفراحها وأسبابها، وآلامها وأسبابها وغمومها وأسبابها، فقد دل عليها الوعد الوعيد، والزجر والتهديد.

فأما اللذات؛ ففي مثل قوله: ﴿وَفِيهَا مَا تَشْتَهِيهِ الْأَنْفُسُ وَتَلَذُّ الْأَعْيُنُ﴾ [الزخرف: ٧١]. وقوله: ﴿يُطَافُ عَلَيْهِمْ بِكُؤُوسٍ مِنْ مَعِينٍ بَيْضَاءَ لَذَّةٍ لِلشَّارِبِينَ﴾ [الصفات: ٤٥ - ٤٦]. وأما الأفراح ففي مثل قوله تعالى: ﴿وَلَقَاهُمْ نَضْرَةٌ وَسُرُورًا﴾ [الإنسان: ١]. وأما الآلام؛ ففي مثل قوله: ﴿وَلَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ﴾ [البقرة: ١٠]. وأما الغموم؛ ففي مثل قوله: ﴿كُلَّمَا أَرَادُوا أَنْ يَخْرُجُوا مِنْهَا مِنْ غَمٍّ أُعِيدُوا فِيهَا﴾ [الحج: ٢٢] (١).

وعليه؛ فإن إسناد المعرفة الغيبية إلى دلائل الإجماع والقياس والاستدلال مجردة عن أصلها المرجعي من الكتاب والسنة لا معنى له. ولا يقول به عاقل فضلا عن إمام في مقام العز.

وعلى فرض أن العكس هو الصحيح؛ فلا يخلو الأمر من احتمالين أيضا؛ إما أن يكون ذكر الإجماع والقياس والاستدلال في سياق ما تعرف به مصالح الآخرة ومفاسدها قد وقع سهوا من العز؛ فغفل عنه ولم يراجعه في حينه؛ فبقي متداولاً في متن الكتاب، وإما أنه من زيادات النساخ أو من الأخطاء المطبعية؛ وكل ذلك

(١) قواعد الأحكام، ج ١ ص ١٦.

وارد جدا. ومن وقف على الخروم والسقط والأخطاء والتصحيقات التي تعرض لها كتاب «قواعد الأحكام»؛ تأكدت لديه صحة هذا الملاحظ^(١).

والغريب كيف أن الشاطبي انتقد قول العز بقدرته العقل على إدراك المصالح الدنيوية!. ولم يعرج بشيء من ذلك على قوله بقدرته على معرفة المصالح الآخروية؟ الغالب على الظن؛ أن أبا إسحاق لم يقف على النص موضع هذه المراجعة، أو لم ينتبه إليه. ولو أنه وقف عليه لانتقده من باب أولى. وهذا ما لم يتفطن له محققا الكتاب أيضا، ولم يتعقبا بشيء من التنبيه في معرض تصحيحهما لصيغة النص موضوع الإشكال.

وكذلك بالنسبة لدارسي الكتاب؛ فمنهم من ساق ذلك النص؛ فوقف عند دلالة الكتاب والسنة على إثبات المصالح والمفاسد الآخروية، وحذف تمتته؛ وهي: «الإجماع والقياس المعبر والاستدلال الصحيح»!^(٢). وهو ما يوهم قارئه بخلوه من هذه الإضافة، بينما هي منه في واقع الأمر!

ومنهم من تصرف في نص العز تصرفا عجيبا خلط فيه بين ما يعرف بالعقل، وما يعرف بالشرع من مصالح الدارين ومفاسدهما، ولم يميز بينهما كما ميز العز، ولم يشر إلى تصرفه في قول الإمام؛ فبدأ النص وكأنه لا إشكال فيه بالمرّة!. وهذا نص ما نسبته الكاتب إلى العز بحرفه: «فصالح (الآخرة)^(٣) وأسبابها ومفاسدها لا تعرف

(١) للوقوف على ما وقع في كتاب قواعد الأحكام من نواقص؛ يمكن مراجعة مقدمة التحقيق، لنزيه كمال حماد و عثمان جمعة ضميرية، ج ١ ص ٥٤ - ٥٧.

(٢) مقاصد الشريعة عند الإمام العز بن عبد السلام، ص ١٨٤.

(٣) قال محمد أقصري معلقا: «ذكر في الكتاب «الدارين» عوض «الآخرة» كما سجلت حسب السياق؛ ويدل على هذا أن العز بن عبد السلام جعل مصالح الآخرة معروفة بالشرع ومصالح الدنيا بالعقل...فلو=

إلا بالشرع؛ فإن خفي منها شيء طلب من أدلته^(١). وهذه العبارة لا تمت بصلة لعبارة العز: «أما مصالح الآخرة وأسبابها، ومفاسدها وأسبابها؛ فلا تعرف إلا بالشرع، فإن خفي منها شيء طلب من أدلة الشرع؛ وهي: الكتاب والسنة والإجماع والقياس المعتمد والاستدلال الصحيح.

وأما مصالح الدنيا وأسبابها، ومفاسدها وأسبابها؛ فمعروفة بالضرورات والتجارب والعادات والظنون المعتمرات، فإن خفي شيء من ذلك طلب من أدلته^(٢).

وعلى كل حال؛ ف«ما كل منسوب إلى عالم يصح عنه، وإن قيل إنه صحيح؛ فلا بد من صحة معناه، ومعرفة المراد»^(٣). وعسى أن يكون في هذا التعقيب ما يفيد

= اعتبرنا ما ذكر في الكتاب «الدارين» صحيح لأحدث خلا في المعنى؛ لأن ابن عبد السلام: مباشرة بعد ذلك وفي نفس الفقرة قال: «وأما مصالح الدنيا... فمعروفة بالضرورات» أي المصالح المذكورة سابقا في قوله: «أما مصالح الدارين» المقصود بها مصالح «الآخرة»: لأنها من جهة تعرف بالشرع، ومن جهة أخرى مقابلة لمصالح «الدنيا» التي تعرف بالعقل... المصالح والوسائل من كتاب القواعد الكبرى... ص، ٢٢٣، ٢٢٤.

وهذا التعليق؛ غير مسلم؛ وذلك لسبب بسيط؛ وهو أن كل ما ذكره لا وجود له في كلام العز بتاتا في النسخة المحققة؛ وهي العمدة لديه، كما أنها العمدة لدي أيضا؛ فليس فيها ذكر «الدارين» عوض «الآخرة»، ولم يقل العز «أما مصالح الدارين»؛ بل قال: «أما مصالح الآخرة وأسبابها...» وما على القارئ إلا أن يعود إلى الأصل المحقق ليتأكد أي الفهمين أصح وأقوى دليلا. ينظر: قواعد الأحكام، ج ١ ص ١٣.

ولو أن صاحب التعقيب أحال قراءه على كتاب «قواعد الأحكام» غير المحقق لأصاب؛ ففيه: «أما مصالح الدارين»؛ بدل: «أما مصالح الآخرة...» كما في طبعة دار المعرفة، بيروت؛ لبنان، د، ط، ولات، ص ٨. ولعل هذا ما قصده؛ لكنه ربما أخطأ في الإحالة. وهذا وارد جدا، وكثيرا ما يقع.

(١) المصالح والوسائل من كتاب القواعد الكبرى، ص، ٢٢٣، ٢٢٤.

(٢) قواعد الأحكام، ج ١ ص ١٣.

(٣) إجابة السائل شرح بغية الآمل، ج ١ ص ١٧٤.

في تصويب معنى كلام العز، ويوجهه بما يوافق مراده. وبه نكون قد فرغنا من بيان ما تعرف به مصالح الآخرة ومفاسدها عنده. وما عدا هذه الملاحظة؛ فليس بينه وبين الشاطبي خلاف في قصر المعرفة بالمصالح الأخروية على الشرع دون سواه؛ قال الشاطبي: «وأما المصالح الأخروية؛ فأبعد عن مجاري العقول من جهة وضع أسبابها وهي العبادات مثلا؛ فإن العقل لا يشعر بها على الجملة، فضلا عن العلم بها على التفصيل»^(١). وجاء عنه في سياق آخر: «ليس للعقل في الأمور الأخروية مجال، وإنما تتلقى أحكامها من السمع»^(٢). ومن ثم فـ«العقل لا يستقل بدرك معانيها، ولا بوضعها، فافتقرنا إلى الشريعة في ذلك»^(٣).

وقد نبه الشاطبي في هذا السياق إلى أن ما يدعيه الفلاسفة من معرفة لأحوال الآخرة بالعقل، فقد استفادوه في الحقيقة مما وقفوا عليه من بقايا الوحي الإلهي هنا وهناك في أزمنة الفترات؛ فضمنوه مقولاتهم الفلسفية؛ وأوهمو الرأي العام بأن ذلك مما تفتق عنه اجتهادهم العقلي، ولم يستمدوه من الوحي، وهو خلاف الواقع؛ كما ذكر أبو إسحاق: «ولا يعترن ذو الحجى بأحوال الفلاسفة المدعين لإدراك الأحوال الأخروية بمجرد العقل قبل النظر في الشرع؛ فإن دعواهم بألسنتهم في المسألة بخلاف ما عليه الأمر في نفسه؛ لأن الشرائع لم تزل واردة على بني آدم من جهة الرسل، والأنبياء أيضا لم يزالوا موجودين في العالم، وهم أكثر. وكل ذلك من لدن آدم عليه السلام إلى أن انتهت بهذه الشريعة المحمدية. غير أن الشريعة كانت إذا أخذت في الدروس؛ بعث الله نبيا من أنبيائه يبين للناس ما خلقوا لأجله؛ وهو

(١) الاعتصام، ج ١ ص ٥٧، ٥٨.

(٢) الموافقات، ج ٢ ص ٥٤.

(٣) الموافقات، ج ٢ ص ٥١٨.

التعبد لله. فلا بد أن يبقى من الشريعة المفروضة ما بين زمان أخذها في الاندرا، وبين إنزال الشريعة بعدها بعض الأصول المعلومة، فأتى الفلاسفة إلى تلك الأصول؛ فتلقفوها، أو تلقفوها منها، فأرادوا أن يخرجوه على مقتضى عقولهم، وجعلوا ذلك عقليا لا شرعيا، وليس الأمر كما زعموا.

فالعقل غير مستقل البتة، ولا يبني على غير أصل، وإنما يبني على أصل متقدم مسلم على الإطلاق، ولا يمكن في أحوال الآخرة قبلهم أصل مسلم إلا من طريق الوحي... فعلى الجملة العقول لا تستقل بإدراك مصالحها دون الوحي^(١).

استنتاجات عامة:

١ - سكوت العز والشاطبي عن تعريف العقل؛ لم يكن عن تقصير منهما؛ بل ذلك ما اقتضاه منهجهما في ترك النظر فيما لا يثمر عملا؛ وقد اكتفيا بإبراز مكانته وبيان أهميته الكبرى في الاستدلال، وفقه الشريعة، وتنظيم الحياة بما يعود على الإنسان بالنفع العام في الدارين، وذلك هو الأهم.

٢ - إذا كان العز والشاطبي قد اتفقا على تجيد العقل، والإشادة بقيمته في تحمل أمانة التكليف، وأداء مهمة الاستخلاف، ولم يختلفا في ضرورة حفظه ووقايته؛ من كل ما يضر به، أو يعطله عن مهامه من المفسدات المادية والمعنوية؛ فقد اختلفا في قدرته على معرفة ما في الأشياء والأفعال من مصالح أو مفاصد قبل ورود السمع؛ فاتخذ كل منهما لنفسه منهجا في النظر إلى قضية العقل والمصالح؛ فجاءت مقولات العز في هذا الصدد أميل إلى الاعتزال، بينما جاءت مقولات

الشاطبي تارة أشعرية فحة، وتارة محايدة في اتجاه التوفيق الجامع بين رأيي المعتزلة والأشاعرة.

٣ - كل ما سجله الشاطبي من انتقادات على «قاعدة التحسين والتقييح العقلين» لم يكن نابعا من فراغ، ولا مجرد رد فعل عاطفي على القائلين بتلك القاعدة؛ وإنما ذلك ما استوجه واقع الانحراف العام عن مقررات الشريعة، وما داخل مقاصدها الضرورية، والحاجية، والتحسينية من بدع ومحدثات؛ بدعوى أن ذلك ما اقتضاه الاستحسان العقلي من هذا الحاكم أو ذلك المنتسب إلى أهل العلم؛ فما كان من أبي إسحاق إلا أن تصدى لتصحيح هذا الفساد الكلي؛ انطلاقا من نقد قاعدته المرجعية في «التحسين والتقييح العقلين» ونقضها من الأساس؛ كما قال: «فالبدع... منها ما يقع في الضروريات، (أي من جهة الإخلال بها) ومنها ما يقع في رتبة الحاجيات، ومنها ما يقع في رتبة التحسينيات. وما يقع في رتبة الضروريات؛ منه ما يقع في الدين، أو النفس، أو النسل، أو العقل، أو المال»^(١). وقد مثل لكل منها بما يناسبه، وما يهمننا هنا «مثال ما يقع في ضرورة العقل» وهو «أن الشريعة بينت أن حكم الله على العباد؛ لا يكون إلا بما شرع في دينه على السنة أنبيائه ورسله... نخرجت عن هذا الأصل فرقة زعمت أن العقل له مجال في التشريع، وأنه محسن ومقبح؛ فابتدعوا في دين الله ما ليس منه»^(٢). ضدا على ما تقرر «أصلا في الشريعة مطردا لا ينخرم، وعاما لا يتخصص، ومطلقا لا يتقيد، وهو أن الصغير من المكلفين، والكبير، والشريف، والدنيء، والرفيع، والوضع في أحكام

(١) الاعتصام، ج ٢ ص ٣٤٢، ٣٤٣ وللوقوف على ما مثل به الشاطبي لجميع المقاصد الضرورية؛ ينظر:

الاعتصام، ج ٢ ص ٣٤٣ - ٣٦١.

(٢) الاعتصام، ج ٢ ص ٣٥٧.

الشريعة سواء. فكل من خرج عن مقتضى هذا الأصل؛ خرج من السنة إلى البدعة، ومن الاستقامة إلى الاعوجاج»^(١).

٤ - ما قرره العز بشأن أولوية النظر العقلي؛ لم تختلف فيه أنظار العلماء من مختلف المدارس الإسلامية؛ فقد ذهب إليه كبار أئمة المعتزلة والأشاعرة؛ وفيه يقول القاضي عبد الجبار: «إن سألت سائل فقال: ما أوجب الله عليك؟ فقل: النظر المؤدي إلى معرفة الله تعالى؛ لأنه تعالى لا يعرف ضرورة، ولا بالمشاهدة، فيجب أن نعرفه بالتفكير والنظر»^(٢). وجاء عنه في سياق آخر قوله: «سائر الشرائع من قول أو فعل لا تحسن إلا بعد معرفة الله تعالى، ومعرفة الله لا تحصل إلا بالنظر؛ فيجب أن يكون النظر أول الواجبات»^(٣). وهذا نفس ما ألمح إليه الإمام أبو الحسن الأشعري (ت: ٣٣٣هـ) بقوله: «معرفة الله تعالى بالعقل مُحَصَّلٌ، وبالسمع تجب»^(٤). وهو ما أكده الباقلاني (ت: ٤٠٣هـ)؛ إذ قال: «أن يعلم: أن أول ما فرض الله عز وجل على جميع العباد، النظر في آياته، والاعتبار بمقدراته، والاستدلال عليه بآثار قدرته وشواهد ربوبيته، لأنه سبحانه غير معلوم باضطرار، ولا مشاهد بالحواس، وإنما يعلم وجوده وكونه على ما تقتضيه أفعاله بالأدلة القاهرة والبراهين الباهرة»^(٥). وما أظن الشاطبي يخالف هؤلاء الأئمة فيما قرروه بشأن أولوية النظر العقلي

(١) الاعتصام، ج ٢ ص ٣٦٢.

(٢) عبد الجبار، شرح الأصول الخمسة، تحقيق عبد الكريم عثمان، مكتبة وهبة، ط ٣، ١٩٩٦م. ص ٣٩.

(٣) شرح الأصول الخمسة، ص ٦٩ - ٧٦.

(٤) الشهرستاني، محمد بن عبد الكريم، الملل والنحل، منشور بهامش كتاب: الفصل في الملل والأهواء والنحل

لابن حزم، دار الفكر، د. ط، ولات، ١٤٠٠/١٩٨٠م. ج ١ ص ١٣٣،

(٥) الباقلاني، الإنصاف فيما يجب اعتقاده ولا يجوز الجهل به، تحقيق، محمد زاهد بن الحسن الكوثري،

المكتبة الأزهرية للتراث، د. ط، ولات. ص ٢١.

البرهاني على وجود الباري تعالى، وإن لم يؤثر عنه - في حدود علمي - ما يفيد انتصاره أو اعتراضه على أولوية النظر العقلي في الاستدلال العقدي.

٥ - «نظرية المقاصد» هي الوجه الآخر لـ «نظرية الحسن والتقيح العقليين» وهذا التلازم بينهما هو ما عبر عنه ابن القيم بقوله: «وكل من تكلم في علل الشرع ومحاسنه وما تضمنه من المصالح ودرء المفسد؛ فلا يمكنه ذلك إلا بتقرير الحسن والتقيح العقليين»^(١) ولا أدل على صحة هذه المقولة من رجوع كبار أئمة الأشاعرة إلى الإقرار بـ «نظرية التحسين والتقيح العقليين» والقول بـ «نظرية المقاصد» في ذات الوقت؛ وما مآثرات الجويني والغزالي والشاطبي في التحسين والتقيح العقليين إلا دليل على صحة هذا المدعى.

٦ - لا خلاف بين علماء المسلمين - من مختلف المدارس - في رفض القول بالاستقلال الكلي للعقل في معرفة الحسن والتقيح في الأشياء والأفعال، وإدراك ما فيها من مصالح ومفسد؛ على وجه اليقين والإطلاق والتفصيل والاستغناء التام عن الشرع بعد مجيئه. وليس فيهم من قال بتقديم العقل على النص في التشريع، ولا من ادعى استقلاله عنه.

٧ - لقد بالغ الشاطبي في نسبة القائلين بـ «التحسين والتقيح العقليين» من علماء الأمة؛ إلى البدع الكلية المخرجة من الملة! ويكفي في بطلان دعواه هذه؛ أن نعلم أن القول بالتحسين والتقيح العقليين؛ لا يعني تقديم العقل على الشرع واستقلاله عنه في حضرته، وإنما يعني تقدمه عليه، واستقلاله بالحكم في غيبته، وهذا

معنى قولهم: «العقل قبل ورود السمع» أما بعد وروده؛ فلا حاكية إلا للشرع باتفاق جميع علماء المسلمين من مختلف المدارس^(١).

وحق القول بالحسن والقبح العقليين قبل مجيء الشرع؛ فأقصى ما يمكن أن يقال فيه: إنه من موارد الاختلاف بين نفاثته من الأشاعرة والإباضية من الخوارج، ومثبته من باقي المذاهب، ولا يرقى إلى درجة الاتهام بالتبديع الكلي الموازي لترك شرائع الملة وتحكيم الأهواء واتباعها؛ على حد قول الشاطبي: «رأي أهل التحسين والتقيح العقليين؛ فإن محصول مذهبهم: تحكيم عقول الرجال دون الشرع، وهو أصل من الأصول التي بنى عليها أهل الابتداع في الدين بحيث إن الشرع إن وافق آراءهم قبلوه وإلا ردوه... وأن عامة المبتدعة قائلة بالتحسين والتقيح؛ فهو عمدتهم الأولى، وقاعدتهم التي يبنون عليها الشرع؛ فهو المقدم في نحلهم بحيث لا يهتمون العقل، وقد يهتمون الأدلة إذا لم توافقهم في الظاهر حتى يردوا كثيرا من الأدلة الشرعية!»^(٢).

(١) لم يقل بتقديم العقل واستقلاله عن الشرع مع وجوده إلا الزنادقة؛ كما قال ابن رشد «كل شريعة كانت بالوحي فالعقل يخاطها. ومن سلم أنه يمكن أن تكون ههنا شريعة بالعقل فقط؛ فإنه يلزم ضرورة أن تكون أنقص من الشرائع التي استنبطت بالعقل والوحي... والذين شكوا في هذه الأشياء، وتعرضوا لذلك، وأفصحوا به؛ إنما هم الذين يقصدون إبطال الشرائع، وإبطال الفضائل، وهم الزنادقة الذين يرون أن لا غاية للإنسان إلا التمتع بالذات. هذا مما لا يشك أحد فيه. ومن قدر عليه من هؤلاء، فلا يشك أن أصحاب الشرائع والحكام بأجمعهم يقتلونه، ومن لم يقدر عليه؛ فإن أتم الأقاويل التي يحتاج بها عليه هي الدلائل التي تضمنها الكتاب العزيز». تهافت التهافت، ج ٢ ص ٧٩٠ - ٧٩٢ - ٨٦٩ - ٨٧١.

ووصف الزنادقة: يقابله في وقتنا الحاضر؛ شردمة «المفكرين اللادين» العرب وغيرهم. وهؤلاء لا عبرة بقولهم؛ لأنهم أبعد ما يكونون عن أهلية الاجتهاد في مجال الشرعيات. ولا يمتون بصلة إلى الإسلام أصلا.

والحقيقة بخلاف هذا كله؛ فليس في أهل التحسين والتقيح العقليين من يقول بـ«تحكيم عقول الرجال دون الشرع». ولا «أن الشرع إن وافق آراءهم قبلوه وإلا ردوه». ولست أدري من قال بهاتين العبارتين الشيعيتين من علماء المسلمين!. وهل يبقى مسلماً من يعتقد بتقديم العقل على الشرع بإطلاق؟

نعم؛ لقد قال المعتزلة ومن رأى رأيهم من الإمامية والزيدية، وكل من قال بالتحسين والتقيح العقليين من الماتريدية والحنابلة ومحقي الأشاعرة بـ«حكم العقل قبل مجيء الشرع لا بعده». وشتان ما بين المقولتين. وهو ما قرره الإمام الصنعاني بوضوح؛ إذ قال: «إن المثبتين أكثر الأمة؛ ليس هم المعتزلة خاصة؛ فقد قال بالتحسين والتقيح؛ الحنابلة والحنفية الماتريدية وعامة المحققين من الأشعرية؛ لكنها اشتهرت المسألة بأن المعتزلة يثبتونها والأشعرية ينفونها، والتحقيق ما أسلفناه من الاتفاق. ولذا قلنا:

لو أنصف النظار لم يصبحوا في كل بحث فرقا شتى
إن طريق الحق معروفة لا عوج فيها ولا أمتا

فاعلم أنه لم يبقى بعد تقرر الشريعة لمسألة الخلاف في التحسين والتقيح فائدة؛ إذ بعد حكم الشرع؛ لم يبقى للعقل مجال في إثباته لشيء من الأحكام؛ إنما هذه الأبحاث فرضية مبنية على انفراد العقل عن الشرع... فإذا فقد حكم الشرع كان حكم العقل تبعاً له وخلفاً عنه في فقد الحكم؛ ولذلك قلنا:

إذا دليل الشرع في الحكم اتنى كان دليل العقل عنه خلفاً

قد عرفت أنه بعد ورود الشرع؛ لم يبق للعقل إلا تحسين ما حسنه وتقييح ما قبحه...»^(١).

وفيما يخص تحكيم العقل عند المعتزلة تحديدا؛ قال ابن قاضي الجبل: (ت: ٥٧٧١) «ليس مراد المعتزلة بأن الأحكام عقلية: أن الأوصاف مستقلة بالأحكام، ولا أن العقل هو الموجب، أو المحرم؛ بل معناه عندهم: أن العقل أدرك أن الله تعالى بحكمته البالغة كلف بترك المفسد وتحصيل المصالح. فالعقل أدرك الإيجاب؛ لا أنه أوجب وحرّم... فكما يوجب العقل أنه يجب أن يكون الله عليما قديرا متصفا بصفات الكمال، كذلك أدرك وجوب مراعاة الله تعالى للمصالح وللمفاسد»^(٢).

وعليه؛ لا يمكن فهم حقيقة العقل وعلاقته بالشرع في الفكر الإسلامي عموما، وفي الفكر الاعتزالي خصوصا؛ إلا بالتمييز بين ما دليله العقل، وهو أصول الاعتقاد، أو ما يُصطلح عليه في علم الكلام بـ«الواجبات العقلية»، وما معتمده الشرع، وهو أحكام التكليف، أو ما يُعبر عنه في علم الأصول بـ«الواجبات الشرعية» وهذا أمر بدهي لا غرابة فيه، لأن أئمة الاعتزال بالخصوص كانوا معتزلة في علم الكلام، وأحنافا أو شافعية؛ في علم الأصول، كما هو مقرر في تراجمهم^(٣).

(١) إجابة السائل شرح بغية الأمل، ص ٢٢٤، ٢٢٥.

(٢) تقي الدين. ابن النجار، شرح الكوكب المنير، تحقيق، محمد الزحيلي، ونزيه حماد، مكتبة العبيكان، ط ٢، ١٤١٨هـ/١٩٩٧م. ج ١ ص ٣٠٣.

(٣) قال الذهبي: في ترجمة أبي عبد الله الحسين بن علي البصري: «الفقهاء المتكلم، صاحب التصانيف، من بحر العلم، لكنه معتزلي داعية، وكان من أئمة الحنفية...» سير أعلام النبلاء، ج ١٦ ص ٢٢٤، ٢٢٥. وقال في ترجمة: القاضي عبد الجبار: «العلامة المتكلم، شيخ المعتزلة، أبو الحسن الهمداني، صاحب التصانيف، من كبار فقهاء الشافعية». سير أعلام النبلاء، ج ١٧ ص ٢٤٤.

وكل من لم يتفطن لهذه الازدواجية المذهبية ولم يجمع بينها؛ أخل بما يقتضيه المنهج العلمي؛ وهو ما وقع فيه أغلب الذين كتبوا عن العقل الإسلامي عموماً، وعن العقل الاعتزالي خصوصاً. فقد ركزوا على جانب واحد منه؛ وهو العقل الكلامي، وحسبوه جماع قول المعتزلة، ومجمل اعتقادهم في العقل لا غير. ولو أنهم استحضروا الجانب الآخر من المنظومة الاعتزالية؛ وهو العقل الأصولي. ولم يغيوه لأي سبب! لما نسبوا لهم ما لم يفكروا فيه، ولم يخطر لهم على بال؛ وهذا ما وقع فيه الشاطبي نفسه؛ إذ قال: «وحاصل ما عولوا عليه تحكيم العقول مجردة؛ فشركوها مع الشرع في التحسين والتقييح ثم قصروا أفعال الله على ما ظهر لهم، ووجهوا عليها أحكام العقل؛ فقالوا: يجب على الله كذا، ولا يجوز أن يفعل كذا، فجعلوه محكوماً عليه كسائر المكلفين. ومنهم من لم يبلغ هذا المقدار؛ بل استحسن شيئاً يفعله، واستتبع آخر، وألحقها بالمشروعات. ولكن الجميع بقوا على تحكيم العقول، ولو وقفوا هنالك لكانت الداهية على عظمتها أيسر، ولكنهم تجاوزوا هذه الحدود كلها إلى أن نصبوا المحاربة لله ورسوله باعتراضهم على كتاب الله وسنة نبيه ﷺ وادعائهم عليهما من التناقض والاختلاف ومنافاة العقول وفساد النظم ما هم له أهل!»^(١).

وقد تكرر هذا الخطأ من كثيرين؛ قدامى ومعاصرين؛ منهم نور الدين السالمي؛ إذ قال: «والمعتزلة يحكمون العقل مطلقاً حتى أنهم يوجبون رد الشرع إذا خالف مقتضى العقل! فالحاكم عند المعتزلة هو العقل!... وذهبت المعتزلة خلافاً للأمة إلى أن العقل هو الحاكم في الأشياء كلها! وأن الشرع إما مؤكّد لحكم العقل وإما مبين لما خفي على العقل بيانه!»^(٢).

(١) الاعتصام، ج ٣ ص ٣١٥، ٣١٦.

(٢) نور الدين السالمي، معارج الآمال على مدارج الكمال بنظم مختصر الخصال، تحقيق، محمد محمود إسماعيل،

ومنهم قطب مصطفى سانو؛ إذ قال في سياق كلامه عن منهجية الجمع بين العقل والنقل، والتزواج بين الرأي والأثر: «وقد كان الأشاعرة من أقدر الناس على استيعاب تلك المنهجية والوعي بها... فاتخذوها سلاحاً لكفكفة غلوّ المعتزلة الذين نحوا إلى جعل العقل حاكماً على النقل ومهيمناً على أحكام الوحي!». (١) ولست أدري في أي كتاب من كتب المعتزلة وجدوا هذه الأقاويل!؟

إن الثابت الأساس عند المعتزلة - كما عند عامة المسلمين - أن الحاكم هو الشرع، وهو مذهب المحققين من مختلف المذاهب؛ منهم:

الحسين بن القاسم (ت: ١١٦١هـ)؛ من الزيدية؛ إذ قال: «الحاكم الشرع اتفاقاً بين المعتزلة والأشاعرة» (٢).

وعبد العلي الأنصاري (ت: ١٢٢٥هـ)؛ من الأحناف؛ إذ قرر أنه «لا حكم إلا من الله تعالى بإجماع الأمة؛ لا كما في كتب بعض المشايخ؛ أن هذا عندنا، وعند المعتزلة الحاكم العقل. فإن هذا مما لا يجترئ عليه أحد ممن يدعي الإسلام؛ بل إنما يقولون: إن العقل معرف لبعض الأحكام الإلهية، سواء ورد به الشرع أم

(١) سانو، قطب مصطفى، «المتكلمون وأصول الفقه قراءة في جدلية العلاقة بين علي الأصول والكلام». مجلة إسلامية المعرفة، سنة ٣، عدد ٩، ١٤١٨/١٩٩٧م. ص ٤٤.

وما قيل عن السالمي، وقطب مصطفى سانو، يقال عن أبي عبيدة مشهور بن حسن آل سلبان، فيما نسبته للمعتزلة، حول مسألة التحسين والتقيح العقليين، اعتماداً على رأي مخالفيهم من الخنابلة، ومن غير رجوع إلى أي مصدر من مصادرهم المعتمدة! ينظر: تعليقه بالهامش ٢ من تحقيقه للموافقات، ج ١ ص ١٢٨، ١٢٩.

(٢) الحسين بن القاسم. بن محمد، هداية العقول إلى غاية السؤل في علم الأصول، د. دار الطبع ومكانه، ط ٢، ١٤٠١هـ. ج ١ ص ٣٠٨.

لا. وهذا مأثور عن أكابر مشايخنا أيضا... والنزاع هكذا؛ لا يليق أن يقع بين أهل الإسلام؛ لما مر أن إجماع المسلمين على أن لا حكم إلا لله تعالى»^(١).

والبناني (ت: ١١٩٨هـ) من المالكية؛ إذ نص على أنه «لا حاكم إلا الله. فهذا محل اتفاق بين الفريقين، إذ المعتزلة لا يجعلون العقل هو الحاكم؛ بل يوافقونا على أن الحاكم هو الله تعالى، وإنما محل النزاع بيننا وبينهم في أن العقل هل يدرك الحكم من غير افتقار إلى الشرع أو لا؟ فعندهم نعم لقولهم: إن الأفعال في حد ذاتها بقطع النظر عن أوامر الشرع ونواهيه يدرك العقل أحكامها وتستفاد منه، وإنما يجيء الشرع مؤكداً لذلك؛ فهو كاشف لتلك الأحكام التي أثبتها العقل»^(٢).

وفي هذا يقول شهاب الدين القرافي المالكي: «المدرك عند المعتزلة في هذه المسألة أن الله حكيم فيستحيل عليه تعالى إهمال المفسد لا يحرمها، وإهمال المصالح فلا يأمر بها، فكذلك كل ما هو ثابت بعد الشرع هو ثابت قبله؛ إذ لو لم يثبت قبله لوقع إهمال المفسد والمصالح؛ فالعقل عندهم أدرك أن الله تعالى حكم بتحريم المفسد، وإيجاب المصالح، لا أن العقل هو الموجب، أو المحرم؛ بل الموجب والمحرم هو الله تعالى، ولكن ذلك عندهم يجب له لذاته لكونه حكيمًا كما يجب له لذاته كونه عليماً... فعندنا لا يثبت حكم قبل الشرع، ولا يجب شكر المنعم إلا بالشرع،

(١) عبد العلي. الأنصاري، فوائح الرحموت بشرح مسلم الثبوت، تحقيق، عبد الله محمود محمد عمر، دار الكتب العلمية، بيروت: لبنان، ط ١، ١٤٢٣هـ/٢٠٠٢م. ج ١ ص ٢٣.

(٢) عبد الرحمن بن جاد الله البناي، حاشية البناي على شرح الجلال المحلي، على متن جمع الجوامع، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، د. ط، ولات. ج ١ ص ٥٦.

وعندهم ذلك كله عقلي بالتفسير الذي تقدم من إدراك العقل لا من حكمه،
والحاكم هو الله تعالى في الجميع»^(١).

وهذا ما انتهى إليه السبكي (ت: ٥٧٧١) من الشافعية أيضا؛ إذ قال: «وأعلم
أن المعتزلة لا ينكرون أن الله تعالى هو الشارع للأحكام وإنما يقولون إن العقل
يدرك أن الله شرع أحكام الأفعال بحسب ما يظهر من مصالحها ومفاسدها فهي
طريق عندهم إلى العلم بالحكم الشرعي»^(٢).

وما قرره هؤلاء المنصفون؛ لا يختلف عما نص عليه أئمة الاعتزال؛ كأبي
الحسين البصري؛ إذ قال: «باب فيما يعلم بأدلة العقل، وما يعلم بأدلة الشرع».

«اعلم أن الأشياء المعلومة بالدليل؛ إما أن يصح أن تعلم بالعقل فقط، وإما
بالشرع فقط، وإما بالشرع وبالعقل».

وأما المعلومة بالعقل فقط؛ فكل ما كان في العقل دليل عليه وكان العلم
بصحة الشرع موقوفا على العلم به كالمعرفة بالله وبصفاته.

فأما ما يصح أن يعرف بالشرع وبالعقل؛ فهو كل ما كان في العقل دليل
عليه، ولم تكن المعرفة بصحة الشرع موقوفة على المعرفة به؛ كالعلم بأن الله واحد لا
ثاني له في حكمته؛ لأنه إذا ثبتت حكمته؛ فلو كان معه حكيم آخر لم يجوز أن يرسل
أو يرسل أحد منهما من يكذب؛ فإذا أخبر الرسول أن الإله واحد لا قديم سواه
علمنا صدقه.

(١) شرح تنقيح الفصول، ص ٩٠، ٩١.

(٢) الإبهاج في شرح المنهاج، ج ١ ص ٣٤.

فأما ما يعلم بالشرع وحده؛ فهو ما في السمع دليل عليه دون العقل؛ كالمصالح والمفاسد الشرعية، وما له تعلق بهما. أما المصالح والمفاسد الشرعية؛ فهي كالأفعال التي تعبدنا بفعلها أو تركها بالشرعية نحو كون الصلاة واجبة وشرب الخمر حراما وغير ذلك»^(١).

وعليه فتى حضر الشرع غاب العقل؛ إذ أن «الشرع يزيل حكم العقل»^(٢) وهذا مما لا خلاف فيه؛ ذلك «أن الأمة اتفقت على وجوب طاعة الله ورسوله، وامتنال أوامرهما طاعة لهما... ولا خلاف بين الأمة في الاستدلال بأفعال النبي ﷺ على الأحكام. وإذا علمنا أن النبي ﷺ فعل فعلا على وجه الوجوب؛ فقد تُعبدنا أن نفعله على وجه الوجوب، وإن علمنا أنه تفعل به؛ كما متعبدين بالتفعل به. فإن علمنا أن فعله على وجه الإباحة؛ كما متعبدين باعتقاد إباحته لنا، وجاز لنا أن نفعله»^(٣).

فهذا مجمل اعتقاد المعتزلة في حاكمة الشرع. وأما مجمل اعتقادهم الكلامي في مدارك العقل؛ فهو حجة الله فيما هو حجة فيه من الواجبات العقلية الثابتة أو المستحيلة أو الجائزة في حق الله تعالى، وما في معناها من ثوابت قيم الحسن والقبح مثلا.

وحجية العقل غير حاكمة العقل، فالعقل مصدر إدراك، وليس مصدر تشريع في حضور التشريع الإلهي.

(١) شرح العمدة، ج ٢ ص ٣٢٧، ٣٢٨.

(٢) شرح العمدة، ج ١ ص ٣٦٩.

(٣) شرح العمدة، ج ١ ص ٣٥٤.

وهذا القدر من البيان كاف لإبطال كل الدعاوى التي طالما نسبها البعض إلى أئمة الاعتزال، ضدا على ما يقتضيه المنهج العلمي من واجب إنصاف المخالف.

وبالجملة؛ لقد آن الأوان لتعامل مع تراثنا عموما، بما يقتضيه المنهج العلمي الموضوعي؛ فنعبر عنه كما هو، وننقل مضامينه للأجيال كما أرادها أصحابها؛ ولنتخل عن التعامل الانتقائي أو الحزبي، ولنبتعد عن التعصب المذهبي في تعاملنا مع الرأي المخالف أيا كان. وبذلك يمكننا أن نسهم حقيقة في البناء الثقافي؛ وإلا فهو الهدم الذي لا ينتج إلا المزيد من التراجع الحضاري^(١).

(١) نظرية التعليل في الفكرين الكلامي والأصولي: توصيف ومراجعة، ص ٥٠.

ولمزيد من التوسع في معرفة آراء علمائنا من مختلف المدارس الكلامية في مسألة التحسين والتقييح العقليين، يمكن مراجعة: نظرية التعليل في الفكرين الكلامي والأصولي: توصيف ومراجعة، من ص ٣٥ إلى ١٠٢.

الفصل الرابع

قضية الوسائل والمقاصد في فقه الإمامين

تقديم:

لقد اقتضت حكمة المنعم جل جلاله أن تجعل لكل مقصد ما يحققه، ولكل مصلحة ما يحفظها، ولكل مفسدة ما يدفعها، من الأسباب والوسائل؛ سواء في مجال الخلق الطبيعي، كما في مجال الاجتماع البشري والأمر التشريعي. وهذا يعني؛ أن «قانون الوسائل والمقاصد» سنة كونية، وضرورة اجتماعية، وفريضة شرعية؛ لا يمكن الاستغناء عنها في أي مجال من مجالات الحياة؛ بكل مفرداتها الاجتماعية والاقتصادية والسياسية والثقافية والإعلامية والعسكرية، الخاصة والعامة. وذلك لسبب بسيط؛ وهو أن كل الوسائل لا قيمة لها إلا بقدر ما تحققه من المصالح وتدفعه من المفاسد، وأن كل المقاصد الإنسانية الدنيوية والأخروية تتوقف على أعمال ما يناسبها من الوسائل، وإلا لم تقم لها قائمة^(١).

ولتحقيق هذه الأغراض؛ انقسمت الشريعة إلى «مقاصد ووسائل»؛ كما قال العز: «الواجبات والمندوبات ضربان: أحدهما مقاصد. والثاني وسائل. وكذلك المكروهات والمحرمات ضربان: أحدهما مقاصد. والثاني وسائل»^(٢). وإذا تقررت هذه الجملة؛ فلنسر إلى تفصيلها في المباحث الآتية:

(١) قواعد الأحكام، ج ٢ ص ٣٣١، ٣٣٢

(٢) قواعد الأحكام، ج ١ ص ٧٤

المبحث الأول: الوسائل في فقه الإمامين

المطلب الأول: الوسائل في اللغة

الوسائل جمع وسيلة، وهي بمعنى «المنزلة، والدرجة، والقربة، والوصلة». قال الله تعالى: ﴿أُولَئِكَ الَّذِينَ يَدْعُونَ يَبْتَغُونَ إِلَىٰ رَبِّهِمُ الْوَسِيلَةَ أَيُّهُمْ أَقْرَبُ﴾ [الإسراء: ٥٧]... وهي في الأصل؛ ما يتوصل به إلى الشيء ويتقرب به. والمراد بها في حديث الأذان: (١) القرب من الله تعالى. وقيل: هي الشفاعة يوم القيامة. وقيل: هي منزلة من منازل الجنة» (٢).

وقال المناوي (ت: ١٠٣١هـ) «الوسيلة هي ما يتقرب به إلى الغير» (٣). وتأني بمعنى الذريعة كما قال الجوهري (ت: ٣٩٣هـ): «والذريعة: الوسيلة. وقد تذرع فلان بذريعة، أي توسل» (٤). إلا أن هناك من فرق بين الوسيلة والذريعة؛ كما عند أبي هلال العسكري (ت: ٣٩٥هـ): «الفرق بين الوسيلة والذريعة: أن «الوسيلة» عند

(١) حديث الأذان هو الذي قال فيه النبي ﷺ: «إذا سمعت المؤذن؛ فقولوا مثل ما يقول. ثم صلوا علي؛ فإنه من صلى علي صلاة صلى الله عليه بها عشرا، ثم سلوا الله لي الوسيلة؛ فإنها منزلة في الجنة لا تنبغي إلا لعبد من عباد الله. وأرجو أن أكون أنا هو. فمن سأل لي الوسيلة حلت له الشفاعة». النووي، المنهاج شرح صحيح مسلم بن الحجاج، كتاب الصلاة، باب استحباب القول مثل قول المؤذن لمن سمعه، دار إحياء التراث العربي، بيروت: ط ٢، ١٣٩٢هـ. ج ٤ ص ٨٥.

(٢) لسان العرب، ج ١١ ص ٧٢٤.

(٣) التوقيف على مهمات التعاريف، ج ١ ص ٧٢٦.

(٤) الجوهري «إسماعيل بن حماد»، الصحاح تاج اللغة وصحاح العربية، تحقيق، أحمد عبد الغفور عطار، دار العلم للبلاتين، بيروت: ط ٤، ١٤٠٧هـ/١٩٨٧م. ج ٣ ص ١٢١١.

أهل اللغة: هي القرية. وأصلها؛ من قولك: سألت أسأل أي طلبت. وهما يتساولان أي: يطلبان القرية التي ينبغي أن يطلب مثلها. وتقول: توسلت إليه بكذا. فتجعل كذا طريقاً إلى بغيته عندك. والذريعة إلى الشيء: هي الطريقة إليه. ولهذا يقال: جعلت كذا ذريعة إلى كذا. فتجعل الذريعة هي الطريقة نفسها. وليست الوسيلة هي الطريقة؛ فالفرق بينهما بين»^(١).

وهذا التفريق بين الوسائل والذرائع؛ ليس في أصل الوضع، وإنما هو راجع إلى ما صارت إليه الذريعة في اصطلاح الفقهاء، كما هو المستفاد من قول ابن تيمية «والذريعة: ما كان وسيلة وطريقاً إلى الشيء، لكن صارت في عرف الفقهاء: عبارة عما أفضت إلى فعل محرم، ولو تجردت عن ذلك الإفضاء لم يكن فيها مفسدة. ولهذا قيل: الذريعة: الفعل الذي ظاهره أنه مباح، وهو وسيلة إلى فعل المحرم»^(٢).

ومحصل القول: إن الوسيلة في وضعها اللغوي؛ هي: «كل ما يتوصل به إلى مقصود مادي أو معنوي، مشروع أو محظور». فهذا مجمل مفاد الوسائل في لسان العرب.

المطلب الثاني: الوسائل في الاصطلاح

الوسائل تطلق في الاصطلاح بمعنيين؛ أحدهما عام، والآخر خاص؛ وفيما يلي بيان كل منهما:

(١) معجم الفروق اللغوية، ص ٥٧٢.

(٢) ابن تيمية، الفتاوى الكبرى، تحقيق، محمد عبد القادر عطا ومصطفى عبد القادر عطا، دار الكتب العلمية، ط ١، ١٤٠٨/١٩٨٧ م. ج ٦ ص ١٧٢، ١٧٣.

الفرع الأول: الوسائل في الاصطلاح العام

فأما «الوسائل في المعنى العام؛ فهي الأفعال التي يتوصل بها إلى تحقيق المقاصد»^(١). والمراد بالأفعال هي كل ما يصدر عن المكلفين من تصرفات القلوب أو الجوارح؛ سواء كانت مشروعة أو ممنوعة، مباشرة أو بواسطة.

ومن الأمثلة الدالة على هذا المعنى:

الجهاد: فهو وسيلة شرعية - بالمعنى العام - لأنه فعل يتوصل به إلى حفظ دين الأمة، وحماية مصالحها وغير ذلك من المقاصد الشرعية.

والقصاص والحدود: كلها وسائل شرعية - بالمعنى العام - لأنها أفعال يتوصل بها إلى حفظ الأمن العام.

والفواحش كلها: وسائل غير شرعية - بالمعنى العام - لأنها أفعال تفضي إلى شيوع الفساد، وضياع النسل، وانحلال القيم، وغير ذلك من المفساد. وعليه؛ تدخل جميع أفعال المكلفين في مسمى الوسائل؛ لأنها تفضي إلى تحقيق المقاصد سواء كانت مصالح أو مفساد. كما في نظم ابن عاصم: (ت: ٥٨٢١)

وكل فعل للعباد يوجد إما وسيلة وإما مقصد^(٢)

وهذا المعنى العام للوسائل؛ قد لاحظته الغز واعتمده في تقسيم الأفعال فقال: «اعلم أن اكتساب العباد ضربان: أحدهما ما هو سبب للمصالح وهو أنواع: أحدها:

(١) مصطفى كرامة الله مخدوم، قواعد الوسائل في الشريعة الإسلامية: دراسة أصولية في ضوء مقاصد الشريعة، دار إشبيلية للنشر والتوزيع، الرياض، المملكة السعودية، ط ١، ١٤٢٠/١٩٩٩م. ص ٤٧
(٢) محمد بن عاصم، مرتقى الوصول إلى علم الأصول، تحقيق، محمد بن عمر سماعي الجزائري، دار البخاري للنشر والتوزيع، المدينة المنورة، د. ط، ١٤١٥/١٩٩٤م. ص ٦٥.

ما هو سبب لمصالح دنيوية. والثاني: ما هو سبب لمصالح أخروية. الثالث ما هو سبب لمصالح دنيوية وأخروية، وكل هذه الاكتسابات مأمور بها، ويتأكد الأمر بها على قدر مراتبها في الحسن والرشاد...

الضرب الثاني: من الاكتساب ما هو سبب للمفاسد وهو أنواع: أحدهما: ما هو سبب لمفاسد دنيوية، والثاني: ما هو سبب لمفاسد أخروية، الثالث: ما هو سبب لمفاسد دنيوية وأخروية، وكل هذه الاكتسابات منهي عنها، ويتأكد النهي عنها على قدر مراتبها في القبح والفساد^(١). وهو ما نبه إليه الشاطبي أيضا؛ إذ قال: «الأعمال الشرعية ليست مقصودة لأنفسها، وإنما قصد بها أمور أخر هي معانيها، وهي المصالح التي شرعت لأجلها...»

فنحن نعلم أن النطق بالشهادتين والصلاة وغيرها من العبادات؛ إنما شرعت للتقرب بها إلى الله، والرجوع إليه، وإفراده بالتعظيم والإجلال، ومطابقة القلب للجوارح في الطاعة والانقياد^(٢). وهذا يعني أن جميع الأعمال الشرعية، بما فيها العبادات المحضة؛ ليست مقصودة لذاتها، وإنما المقصود بها؛ ما يترتب عليها من مصالح دنيوية أو أخروية، وهذه هي حقيقة الوسائل بمعناها العام.

(١) قواعد الأحكام، ج ١ ص ١٤، ١٥.

(٢) الموافقات، ج ٣ ص ١٢٠، ١٢١.

الفرع الثاني: الوسائل في الاصطلاح الخاص

وأما «الوسائل بالمعنى الخاص؛ فهي الأفعال التي لا تقصد لذاتها؛ لعدم تضمنها المصلحة أو المفسدة، وعدم أدائها إليها مباشرة، ولكنها تقصد للتوصل بها إلى أفعال أخرى هي المتضمنة للمصلحة أو المفسدة، والمؤدية إليها»^(١).

ومن أمثلة هذه الوسائل: السعي إلى أماكن الصلاح، أو المشي إلى مواطن الفساد، فعبور البر أو البحر أو الجو نحو هذه الأماكن الصالحة أو تلك المواطن المشبوهة؛ فعل غير مقصود لذاته؛ أي: لمجرد عبور تلك المسافات، وذلك لعدم اشتغال فعل العبور في حد ذاته على المصلحة، ولكن يقصد به ما يترتب عليه من أفعال صالحة؛ كالحج والصلاة أو الجهاد أو التجارة أو طلب العلم أو الاستشفاء. أو ما ينتج عنه من أفعال فاسدة، كشرب الخمر ولعب الميسر وتعاطي الفواحش والمنكرات.

وعليه؛ فكل فعل لا يتضمن مصلحة أو مفسدة في ذاته، فهو غير مقصود لذاته، وإنما يقصد لما يؤدي إليه من مصالح أو مفسدات، وهو ما يسمى وسيلة بالمعنى الخاص. وعلى هذا المعنى يتنزل تعريف القرافي للوسائل بأنها «الطرق المفضية إلى المقاصد المتضمنة للمصالح والمفاسد في أنفسها»^(٢). وهو ما نص عليه ابن جزري (ت: ٥٧٤١هـ) بقوله: «الوسائل هي التي توصل إلى المقاصد»^(٣).

(١) قواعد الوسائل في الشريعة الإسلامية: دراسة أصولية في ضوء مقاصد الشريعة، ص ٥٤.

(٢) الفروق، ج ٢ ص ٦١ بتصرف.

(٣) ابن جزري، تقريب الوصول إلى علم الأصول، د. ط، ولا ت. ص ١١١.

المطلب الثالث: الوسائل في اصطلاح الإمامين

لَهَجُ العز والشاطبي بالوسائل كثير، لكن ليس لها تعريف محدد في مؤلفاتهما، إلا أن الظاهر من كلامهما؛ أنها لا تخرج عن معنى الأسباب؛ كما قال العز: «للمصالح والمفاسد أسباب ووسائل... وكل ما كان وسيلة إلى غم أو إلى ألم دنيوي أو أخروي؛ فهو مفسدة»^(١). أو هي بمعنى الذرائع على حد قول الشاطبي: «قاعدة الذرائع: حقيقتها التوسل بما هو مصلحة إلى مفسدة»^(٢). أو بمعنى الطريق؛ كما في قوله أيضا: «فالحدود الشرعية، وإن لم يكن له في العمل بمقتضاها حظ، فهي وسيلة وطريق إلى حظه»^(٣).

وبهذا يظهر أن الوسائل في فقه الإمامين: «هي الأسباب والطرق والذرائع المحققة للمقاصد». وبتعبير أوجز؛ «الوسائل هي أسباب المقاصد»^(٤). وقد خصها كل منهما بما تستحقه من العناية.

فأما العز فقد أطنب في تفصيلها في أكثر من فصل؛ في «قواعد الأحكام» و«الفوائد في اختصار المقاصد»؛ كما في «فصل في بيان وسائل المصالح»^(٥). و«فصل

(١) الفوائد في اختصار المقاصد، ص ٤٣، ٥١.

(٢) الموافقات، ج ٥ ص ١٨٢، ١٨٣.

(٣) الموافقات، ج ٢ ص ٣١٩.

(٤) قال عمر بن صالح بن عمر تحت عنوان: تعريف الوسيلة اصطلاحا: قال الإمام: «الوسائل: هي الأسباب الموصلة للمقاصد كالاكتساب». وقال في موضع آخر: «الوسائل: هي أسباب المصالح». مقاصد الشريعة عند الإمام العز بن عبد السلام، ص ٢٧٦. وكلا التعريفين من صياغة المؤلف، وقد نسبهما للعز. في حين أن العز لم يعرف الوسائل في ما اطلعت عليه من مصنفاته!

(٥) قواعد الأحكام، ج ١ ص ١٦٥.

في بيان وسائل المفسد»^(١). و«فصل في الوسائل»^(٢). و«فصل في فضائل الوسائل»^(٣). وأما الشاطبي فقد تناولها في سياقات متعددة من «الموافقات» و«الاعتصام»، كما في حديثه عن «قاعدة الذرائع»^(٤). و«قاعدة المصالح المرسل»^(٥). وغيرهما، لكن على نحو أقل بياناً من العز.

(١) قواعد الأحكام، ج ١ ص ١٧٣.

(٢) الفوائد في اختصار المقاصد، ص ٤٣.

(٣) الفوائد في اختصار المقاصد، ص ١٤٠.

(٤) الموافقات، ج ٥ ص ١٨٢، ١٨٣.

(٥) الاعتصام، ج ٢ ص ٥٦، ٥٧.

المبحث الثاني: العلاقة بين الوسائل والمقاصد

إذا نظرنا إلى الوسائل في علاقتها بالمقاصد؛ وجدنا كلا منهما متوقفة على الأخرى، فالوسائل متوقفة في اعتبارها على المقاصد، والمقاصد متوقفة في تحقيقها على الوسائل، كما قال الزركشي حكاية عن القرافي: «لا نزاع في أن المقاصد تتوقف على الوسائل»^(١). وهو ما يقطع بأن علاقة الوسائل بالمقاصد؛ علاقة عضوية. ولا يمكن إلا أن تكون كذلك؛ وإلا متى انتفت إحداها لم يبق للأخرى أي معنى. وفيما يلي تتبع هذه العلاقة في فقه العز والشاطبي، من خلال المطالب الآتية:

المطلب الأول: حكم الوسائل حكم المقاصد

لما كانت المقاصد هي الأهداف والغايات الشرعية، وكانت الوسائل هي الآليات الفعلية والأدوات الإجرائية الموصلة إليها، أخذت أحكامها، كما قال العز: «لوسائل أحكام المقاصد»^(٢). بمعنى أن الوسائل لها أحكام ما ينتج عنها من مقاصد واجبة، أو مندوبة، أو محرمة، أو مكروهة، أو مباحة^(٣). وذلك باعتبار أن ما يتوقف الواجب أو المندوب على فعله؛ فهو واجب أو مندوب. وما يؤدي إلى الحرام أو المكروه؛ فهو حرام أو مكروه. وما يوصل إلى المباح؛ فهو مباح. وهو ما نص عليه العز في سياق آخر قائلاً: «لوسائل أحكام المقاصد من الندب والإيجاب والتحرير

(١) البحر المحيط، ج ١ ص ١٨٤.

(٢) قواعد الأحكام، ج ١ ص ٧٤.

(٣) الفروق، ج ٢ ص ٣٣.

والكراهة والإباحة»^(١). وجاء عنه في موطن آخر ما يؤكد هذا المعنى؛ إذ قال: «للسائل أحكام المقاصد... فالوسائل إلى الحسن حسنة، وإلى القبيح قبيحة»^(٢). وهذا مما وافق فيه الشاطبي العز؛ وقد عبر عنه في مظان كثيرة بـ«مسألة: ما لا يتم الواجب إلا به»^(٣) وألح إليه في سياق آخر بما نصه: «يكون النهي بحسب ما يصير وسيلة إليه في مراتب النهي؛ إن كانت البدعة من قبيل الجائر؛ فالوسيلة كذلك. أو من قبيل الصغائر؛ فهي كذلك. أو من قبيل المكروهات؛ فهي كذلك»^(٤). فهذا هو الأصل المعتمد في الحالات العادية؛ إلا أن لكل أصل من الاستثناءات ما تقتضيه الضرورات الخاصة، أو تفرضه الحاجات العامة. وعلى هذا المعنى يتنزل ما نبه إليه العز في سياق حديثه عن علاقة الوسائل بالمقاصد؛ وهو أنه قد يجوز التوسل بالمحرم إذا لم يمكن التوسل إلى تحقيق أرحم المصالح أو دفع أفسد المفسد إلا به، وله أمثلة منها:^(٥)

أ - التلطف بكلمة الكفر مفسدة محرمة قطعاً. لكنه جائز بالحكاية والإكراه إذا كان قلب المكره مطمئناً بالإيمان؛ لأن حفظ المهج والأرواح أكمل مصلحة من مفسدة التلطف بكلمة لا يعتقدونها الجنان. ولو صبر عليها لكان أفضل، لما فيه من

(١) الفوائد في اختصار المقاصد، ص ٤٣.

(٢) شجرة المعارف، ص ٥٥.

(٣) الموافقات، ج ٣ ص ١٣٥.

(٤) الاعتصام، ج ٢ ص ٣٣٨.

(٥) لقد أورد العز ما يناهز الستين مثلاً، للدلالة على جواز التوسل بما لا يحل لطلب أرحم المصالح أو دفع أفسد المفسد. ينظر: قواعد الأحكام، ج ١ ص ١٣٦ - ١٦٣.

إعزاز الدين وإجلال رب العالمين. والتغريير بالأرواح في إعزاز الدين جائز، وأبعد من أوجب التلفظ بها^(١).

ب - التولي يوم الزحف مفسدة كبيرة، لكنه واجب إذا علم أنه يقتل من غير نكاية في الكفار؛ لأن التغريير بالنفوس إنما جاز لما فيه من مصلحة إعزاز الدين بالنكاية في المشركين. فإذا لم تحصل النكاية وجب الانهزام لما في الثبوت من فوات النفوس مع شفاء صدور الكفار، وإرغام أهل الإسلام. فقد صار الثبوت ههنا مفسدة محضة ليس في طيها مصلحة^(٢).

ت - تصحيح ولاية الفاسق مفسدة؛ لما يغلب عليه من الخيانة في الولاية، لكنا صححناها في حق الإمام الفاسق والحاكم الفاسق، لما في إبطال ولايتهما من تفويت المصالح العامة. ونحن لا ننفذ من تصرفاتهم إلا ما تنفذه من تصرفات الأئمة المقسطين والحاكم العادلين. فلا نبطل تصرفهم في المصالح لأجل تصرفهم في المفاسد، إذ لا يترك الحق المقذور عليه لأجل الباطل. والذي أراه في ذلك أنا نصح تصرفهم الموافق للثق مع عدم ولايتهم؛ لضرورة الرعية^(٣).

ث - التقرير على المعاصي كلها مفسدة، لكن يجوز التقرير عليها عند العجز عن إنكارها باليد أو اللسان. ومن قدر على إنكارها مع الخوف على نفسه؛ كان إنكارها مندوبا إليه ومحثوثا عليه، لأن المخاطرة بالنفوس في إعزاز الدين مأمورا بها... وقد قال عليه الصلاة والسلام: «أفضل الجهاد: كلمة حق عند سلطان

(١) قواعد الأحكام، ج ١ ص ١٣٧.

(٢) قواعد الأحكام، ج ١ ص ١٣٧.

(٣) قواعد الأحكام، ج ١ ص ١٤٥، ١٤٦.

جائزاً^(١). جعلها أفضل الجهاد، لأن قائلها جاد بنفسه كل الجود. بخلاف من يلاقي قرنه في القتال، فإنه يجوز أن يقهره و يقتله، فلا يكون بذله نفسه مع تجويز سلامتها كبذل المنكر نفسه مع يأسه من السلامة^(٢).

ج - قتل الكفار من النساء والمجانين والأطفال مفسدة، لكنه يجوز إذا ترس بهم الكفار، بحيث لا يمكن دفعهم إلا بقتلهم.

وكذلك قتل من لا ذنب له من المسلمين مفسدة، إلا إذا ترس بهم الكفار، وخيف من ذلك اصطلام المسلمين. ففي جواز قتلهم خلاف، لأن قتل عشرة من المسلمين أقل مفسدة من قتل جميع المسلمين^(٣).

ح - كشف العورات والنظر إليها مفسدتان محظورتان على الناظر والمنظور إليه، لما في ذلك من هتك الأستار، ويجوزان لما يتضمنانه من مصلحة الختان أو المداواة أو الشهادات على العيوب أو النظر إلى فرجي الزانين لإقامة حدود الله؛ إن كان الناظر أهلاً للشهادة بالزنا وكل العدد، وإن لم يكن كذلك لم يجز، لأنه مفسدة لا تنبني عليه مصلحة^(٤).

والأصل في هذه الأمثلة وغيرها مما هو في معناها قاعدة: جواز المعاونة على الإثم والعدوان والفسوق والعصيان، لا من جهة كونها معصية؛ بل من جهة كونها وسيلة إلى مصلحة...

(١) ابن ماجه، سنن ابن ماجه، كتاب الفتن، باب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، تحقيق، محمد فؤاد عبد الباقي، بيروت: دار الفكر، د. ط، و، ج ٢ ص ١٣٣٩.

(٢) قواعد الأحكام، ج ١ ص ١٥٠.

(٣) قواعد الأحكام، ج ١ ص ١٥١.

(٤) قواعد الأحكام، ج ١ ص ١٥٥.

وليس هذا على التحقيق معاونة على الإثم والعدوان والفسوق والعصيان. وإنما هو إعانة على درء المفاسد؛ فكانت المعاونة على الإثم والعدوان والفسوق والعصيان تبعاً لا مقصوداً^(١). إلى غير ذلك مما تفرد به العز وتميز به عن الشاطبي في مجال التأصيل والتمثيل لتبعية الوسائل للمقاصد في أحكامها.

المطلب الثاني: تفاضل الوسائل بتفاضل المقاصد

إذا تقرر أن حكم الوسائل حكم المقاصد؛ فذلك لا يعني أنهما في التفاضل سواء؛ بل «المقاصد أفضل من الوسائل»^(٢). و«أفضل الوسائل ما أدى إلى أفضل المقاصد، كالنظر المفضي إلى المعرفة والإيمان»^(٣). والوسائل في حد ذاتها تتفاضل بتفاضل مقاصدها إيجاباً وسلباً، كما قال العز: «فالوسيلة إلى أفضل المقاصد هي أفضل الوسائل، والوسيلة إلى أرذل المقاصد هي أرذل الوسائل، ثم تترتب الوسائل ترتب المصالح والمفاسد»^(٤).

فالوسائل تتفاوت بتفاوت المصالح والمفاسد، وبناء على هذه القاعدة تختلف النتائج ويختلف الثواب والعقاب، كما يقول العز: «يختلف أجر وسائل الطاعات باختلاف فضائل المقاصد ومصالحها. فالوسيلة إلى أفضل المقاصد أفضل من سائر الوسائل... وكلما قويت الوسيلة في الأداء إلى المصلحة كان أجرها أعظم من أجر ما نقص عنها... ويختلف وزر المخالفات باختلاف رذائل المقاصد ومفاسدها،

(١) قواعد الأحكام، ج ١ ص ١٧٦، ١٧٧.

(٢) الفوائد في اختصار المقاصد، ص ٦٠.

(٣) شجرة المعارف، ص ٥٥.

(٤) العز بن عبد السلام، قواعد الأحكام، ج ١ ص ٧٤.

فالوسيلة إلى أرذل المقاصد أرذل من سائر الوسائل... وكلها قويت الوسيلة في الأداء إلى المفسدة كان إثمها أعظم من إثم ما نقص عنها^(١). وجاء عنه في سياق آخر ما يفيد ذات المعنى؛ إذ قال: «وأجور المقاصد وأوزارها أعظم من أجور الوسائل وأوزارها، فكل مقصود أفضل من وسيلته»^(٢). وفيما يلي أمثلة توضيحية لهذه القواعد.

أ - التوسل إلى معرفة الله تعالى ومعرفة ذاته وصفاته، أفضل من التوسل إلى معرفة أحكامه. والتوسل إلى معرفة أحكامه أفضل من التوسل إلى معرفة أيامه. والتوسل بالسعي إلى الجهاد أفضل من التوسل بالسعي إلى الجمعات، والتوسل بالسعي إلى الجمعات أفضل من التوسل بالسعي إلى الجماعات في الصلوات المكتوبات، والتوسل بالسعي إلى الصلوات المكتوبات أفضل من التوسل بالسعي إلى المندوبات التي شرعت فيها الجماعات كالعيدين والكسوفين^(٣).

ب - التوسل بالولايات العامة لإقامة المصالح العامة، فالولايات تختلف رتبها باختلاف ما تجلبه من المصالح وتدرؤه من المفساد، فالولاية العظمى أفضل من كل ولاية، لعموم جلبها المنافع، ودرئها المضار، وتليها ولاية القضاء لأنها أعم من سائر الولايات، والولاية على الجهاد أفضل من الولاية على الحج، لأن فضيلة الجهاد أكمل من فضيلة الحج، وتختلف رتب الولايات بخصوص منافعها وعمومها فيما وراء ذلك من جلب المصالح ودرء المفساد^(٤).

(١) قواعد الأحكام، ج ١ ص ١٦٥، ١٦٦ - ١٧٣.

(٢) قواعد الأحكام، ج ١ ص ١٧٧.

(٣) قواعد الأحكام، ج ١ ص ١٦٥، ١٦٦.

(٤) قواعد الأحكام، ج ١ ص ١٦٨ - ١٧١.

ت - التوسل إلى الجهل بذات الله وصفاته أرذل من التوسل إلى الجهل بأحكامه، والتوسل إلى القتل أرذل من التوسل إلى الزنا، والتوسل إلى الزنا أقبح من التوسل إلى أكل المال بالباطل، والإعانة على القتل بالإمساك أقبح من الدلالة عليه... والنظر إلى الأجنبية محرم لكونه وسيلة إلى الزنا، والخلوة بها أقبح من النظر إليها. وعناقها في الخلوة أقبح من الخلوة بها، والجلوس بين رجلها بغير حائل أقبح من ذلك كله، لقوة أدائه إلى المفسدة المقصودة بالتحريم.

وهكذا تختلف رتب الوسائل باختلاف قوة أدائها إلى المفسد، فإن الشهوة تشتد بالعناق بحيث لا تطاق، وليس كذلك القَبْل والنظر. والتشهير أقبح من ذلك كله، لقوة أدائه إلى الزنا. ومن وفقه الله للوقوف على رتب المصالح؛ عرف فاضلها من مفضولها ومقدمها من مؤخرها^(١).

ومحصل الكلام؛ «أن الوسائل أخفض رتبة من المقاصد»^(٢). وأن «المقاصد أشرف من الوسائل إجماعاً»^(٣). ولذلك فهي تشرف بشرفها، وتتفاضل بحسبها؛ كما قال العز: «فضل الوسائل مرتب على فضل المقاصد، فالأمر بالمعروف وسيلة إلى تحصيل مصلحة ذلك المعروف والنهي عن المنكر وسيلة إلى دفع مفسدة ذلك المنكر»^(٤). وهذا لا يعني أن المقاصد دائماً أفضل من الوسائل؛ فقد تكون الوسائل أفضل في بعض الأحيان؛ كما قال العز: «ورب وسيلة أفضل من مقصودها؛

(١) قواعد الأحكام، ج ١ ص ٧٤.

(٢) الفروق، ج ١ ص ٢٠٢.

(٣) الفروق، ج ٣ ص ٤٠٦.

(٤) الفوائد في اختصار المقاصد، ص ١٤٠.

كالمعارف والأحوال وبعض الطاعات؛ فإنها أفضل من ثوابها»^(١). وكذلك «الإعانة على المباح وسيلة إلى حصول مصلحته، ومصلحتها آجلة، فهذه وسيلة أفضل من مقصودها»^(٢). و«قد تكون بعض الوسائل أفضل من مقصود وسيلة أخرى، فالتوسل إلى تخليص مسلم من القتل أفضل من التصدق بشق تمر. هذا في المأمورات والمنهيات.

وأما المباحات: فإن صدرت وسائلها من فاعل المباح؛ كانت مباحة، نفعها دون نفع مقصودها. وإن صدرت من غير فاعل المباح؛ كانت الوسيلة خيرا من مقصودها، إذ لا أجر على المباح، والأجر مختص بوسيلته»^(٣).

والملاحظ هنا أن الشاطبي لم يتوسع في بحث التفاضل بين الوسائل والمقاصد كما توسع العز؛ واكتفى فيه بالتمثيل له بتفاوت علوم الشريعة؛ فقال: «إن علوم الشريعة منها ما يجري مجرى الوسائل بالنسبة إلى السعادة الأخروية، ومنها ما يجري مجرى المقاصد. والذي يجري مجرى المقاصد أعلى مما ليس كذلك بلا نزاع بين العقلاء أيضا؛ كعلم العربية بالنسبة إلى علم الفقه؛ فإنه كالوسيلة؛ فعلم الفقه أعلى»^(٤).

وبالجملة: «إن الشرع يثيب على الوسائل إلى الطاعات كما يثيب على المقاصد، مع تفاوت أجور الوسائل والمقاصد»^(٥).

(١) القوائد في اختصار المقاصد، ص ٤٣.

(٢) قواعد الأحكام، ج ١ ص ١٦٩.

(٣) قواعد الأحكام، ج ١ ص ١٧٧.

(٤) الاعتصام، ج ١ ص ٥٣٣.

(٥) قواعد الأحكام، ج ١ ص ٣١.

المطلب الثالث: سقوط الوسائل بسقوط المقاصد

إذا سلم أن الوسائل بمقاصدها، فذلك معناه أن الوسائل غير مقصودة لذاتها، وإنما هي تابعة لمقاصدها، تقوم بقيامها وتسقط بسقوطها؛ كالأَسباب مع مسبباتها والعلل مع معلولاتها؛ تدور معها وجوداً وعدمًا؛ وهذه من القواعد التي ما فتئ كل من العز والشاطبي يدندنان حولها، وفيما يلي برهان صحتها.

لقد نص ابن عبد السلام بوضوح على سقوط الوسائل بسقوط المقاصد فقال: «ولا شك بأن الوسائل تسقط بسقوط المقاصد»^(١). وقد وافقه أبو إسحاق؛ وزاد عليه قائلاً: «وقد تقرر أن الوسائل من حيث هي وسائل غير مقصودة لأنفسها، وإنما هي تبع للمقاصد؛ بحيث لو سقطت المقاصد سقطت الوسائل، وبحيث لو توصل إلى المقاصد دونها لم يتوصل بها، وبحيث لو فرضنا عدم المقاصد جملة لم يكن للوسائل اعتبار، بل كانت تكون كالعبث»^(٢).

وقد شفع العز هذه القاعدة - كعادته - بجملة من الأمثلة نجتزئ منها بما يلي:

«فن فائته الجمعات والجماعات أو الغزوات سقط عنه السعي إليها؛ لأنه استفاد الجوب من وجوبه. وكذلك تسقط وسائل المندوبات بسقوطهن؛ لأنها استفادت التدب منهن، فن نسي صلاة من صلاتين مكتوبتين لزمه قضاءهما، فيقضي إحداهما؛ لأنها المفروضة، ويقضي الثانية؛ فإنها وسيلة إلى تحصيل مصلحة

(١) قواعد الأحكام، ج ١ ص ١٦٨.

(٢) الموافقات، ج ٢ ص ٣٥٣.

المفروضة، فإن ذكر في الثانية أن الأولى هي المفروضة؛ سقط وجوبها بسقوط المتوسل إليه»^(١).

وجاء عنه في سياق آخر: «فإن علم الأمر بالمعروف، والناهي عن المنكر، أن أمره ونهيه لا يجديان ولا يفيدان شيئاً، أو غلب ذلك على ظنه؛ سقط الوجوب؛ لأنه وسيلة، ويبقى الاستحباب، والوسائل تسقط بسقوط المقاصد»^(٢).

وبالجملة: فكما قال الشاطبي: «الوسيلة إذا لم تفض لمقصدها سقط اعتبارها»^(٣). ومن ثم «فلا يمكن والحال هذه أن تبقى الوسيلة مع انتفاء القصد، إلا أن يدل دليل على الحكم ببقائها»^(٤). وفي هذا المعنى يقول القرافي في الفرق «الثامن والخمسين» «القاعدة أنه كلما سقط اعتبار المقصد سقط اعتبار الوسيلة، فإنها تبع له في الحكم، وقد خولفت هذه القاعدة في الحج في إمرار الموسيقى على رأس ما لا شعر له مع أنه وسيلة إلى إزالة الشعر، فيحتاج إلى دليل يدل على أنه مقصود في نفسه، وإلا، فهو مشكل على القاعدة»^(٥). وهذا الإشكال الذي أورده القرافي على قاعدة «سقوط الوسائل بسقوط المقاصد» بدعوى أنها غير مطردة لتخلف مثالي الأصلع والمولود محتونا عن الدخول فيها؛ منقوض بقاعدة «أن الكليات لا يقدر فيها تخلف أحاد الجزئيات»^(٦). وهو في هذا الاستثناء لم يأت بجديد، وإنما هو متابع لشيخه

(١) قواعد الأحكام، ج ١ ص ١٦٨.

(٢) قواعد الأحكام، ج ١ ص ١٧٥.

(٣) الموافقات، ج ٣ ص ٢١٢.

(٤) الموافقات، ج ٢ ص ٣٥.

(٥) الفروق، ج ٢ ص ٦١.

(٦) الموافقات، ج ٢ ص ٩٨.

العزيم عبد السلام؛ إذ قال: «وقد استثنى من سقوط الوسائل بسقوط المقاصد؛ أن الناسك الذي لا شعر على رأسه مأمور بإمرار الموسيقى على رأسه، مع أن إمرار الموسيقى على رأسه وسيلة إلى إزالة الشعر فيما ظهر لنا، فإن ثبت أن الإمرار مقصود في نفسه لا لكونه وسيلة، كان هذا من قاعدة من أمر بأمرين فقدر على أحدهما وعجز عن الآخر»^(١).

وبناء على هذه القاعدة أفتى ثلة من علماء الأندلس والمغرب بسقوط فريضة الحج لانعدام الأمن وتحقق أخطار الطريق؛ بل لقد ذهب الإمام الطرطوشي إلى حرمة، وتأثيم من غرر بنفسه وماله بالذهاب إليه وقتئذ^(٢). والأصل في هذه النازلة تخريجها على قاعدة: «إذا سقطت الوسيلة سقط المقصد». فإدام الخروج الذي هو وسيلة الحج غير آمن؛ فالمقصد الذي هو الحج غير واجب والحال هذه، وبذلك فهو ساقط إلى أن يتيسر المسير إليه في أمان.

المطلب الرابع: ثبات المقاصد وتغير الوسائل

وهذه القاعدة مكلمة لسابقتها، فإذا تقرر أن الوسائل لا تعتبر إلا بقدر ما تنجزه من المقاصد؛ فذلك يعني أن المقاصد أولى بالتقديم؛ بحيث يكون الالتزام بها والحرص عليها والاعتناء بها أكثر من الوسائل. وتكون المرونة والتساهل والتيسير في الوسائل أكثر منها في المقاصد. لأن المقاصد توابث لا تقبل التغيير والتبديل

(١) قواعد الأحكام، ج ١ ص ١٦٩.

(٢) المعيار العرب، ج ١ ص ٤٣٣.

والتجديد والتكييف؛ بينما الوسائل مرنة تقبل كل ذلك، بحسب ما تقتضيه الظروف والأحوال والمستجدات، وتستدعيه القدرات والإمكانات.

ولا شك أن هذه القاعدة كانت من الوضوح في فكر الإمامين بحيث لما تقرر عندهما أن الوسائل بمقاصدها وجودا وعدما، ومقاما وحكما؛ فقد أصبحت بالنسبة لهما أمرا مفهوما لا يحتاج إلى مزيد تنقيص، والتجربة قاضية بثبات المقاصد، وتغير الوسائل.

استنتاجات عامة:

- ١ - علاقة الوسائل بالمقاصد علاقة عضوية؛ بحيث لا يمكن إعمال الوسائل دون اعتبار المقاصد، ولا يمكن تحقيق المقاصد دون اعتماد الوسائل؛ فالمقاصد تتركز في تنفيذها على الوسائل، والوسائل تتوقف في اعتبارها على المقاصد.
- ٢ - إذا كانت الشريعة لا تخرج في مجموع أحكامها عن المقاصد والوسائل، فلا بد من العناية بهما معا، وأن لكل منهما قيمته وأهميته.
- ٣ - لا ينبغي الاهتمام بالمقاصد على حساب الوسائل، ولا العكس لأن كلا منهما مقصود بقدر ما يحقق من مقاصد الشارع، ويحفظ من مصالح الإنسان.
- ٤ - لا يمكن لأي مقصد أن يتحقق على مستوى الواقع العملي دون وسائل. ولا يمكن لأية وسيلة أن تعتبر؛ متى عادت بالفساد على مقاصد الشارع ومصالح الإنسان.

الفصل الخامس

قضية الترجيح بين المصالح والمفاسد

في فقه الإمامين

تقديم:

«قانون التمازج والاختلاط بين المصالح والمفاسد» قانون إلهي حاكم للحياة الإنسانية برمتها؛ وقد كان له تأثير إيجابي على العقل الأصولي المقاصدي؛ فقد دفعه إلى الاجتهاد في صياغة «منهج الموازنة والترجيح»؛ بين ما يقتضيه ذلك القانون من تداخل وتعارض بين المصالح أو بين المفاسد، أو بين المصالح والمفاسد؛ وذلك بحسب ما خلص أو غلب منها في هذه الحالة أو تلك النازلة الخاصة أو العامة؛ كما هو المستفاد من قول ابن تيمية: «الشريعة مبناها على تحصيل المصالح وتكميلها، وتعطيل المفاسد وتقليلها، وإلا فمن لم يوازن ما في الفعل والترك من المصلحة الشرعية والمفسدة الشرعية؛ فقد يدع واجبات، ويفعل محرمات، ويرى ذلك من الورع»^(١). وهو ما يعني أن «منهج الموازنة والترجيح»؛ هو المدخل العلمي العملي لـ«فقه الأحكام» و«فقه واجب الوقت» وترشيد مختلف الأعمال والمواقف والإجراءات الشرعية في جميع المجالات الحيوية الخاصة والعامة، بما يوافق قصد الشارع ويحقق مصالح العباد.

(١) مجموع الفتاوى، ج ١٠ ص ٥١٢.

ابن تيمية، جامع الرسائل، تحقيق، محمد رشاد سالم، دار العطاء، الرياض، ط ١، ١٤٢٢هـ/٢٠٠١م. ج ٢ ص ١٤١.

قال ابن تيمية: «ما أمر الله به فهو مصلحة محضة أو غالبة، وما نهى الله عنه فهو مفسدة محضة أو غالبة». مجموع الفتاوى، ج ٢٧ ص ٩١.

وقال: «فإن الشريعة جاءت بتحصيل المصالح وتكميلها، وتعطيل المفاسد وتقليلها بحسب الإمكان. ومطلوبها ترجيح خير الخيرين؛ إذا لم يمكن أن يجتمعا جميعا، ودفع شر الشرين إذا لم يندفعا جميعا..»

مجموع الفتاوى، ج ٢٣ ص ٣٤٣.

وهذا المنهج من صميم الفطرة البشرية؛ لأن «الإنسان بطبعه يؤثر ما رحمت
مصلحته على مفسدته، وينفر مما رحمت مفسدته على مصلحته»^(١). ولذلك فمن
واجب المؤمن أن يتسلح به في نظره إلى الشرع وفي تعامله مع الواقع، وإلا «فإن
من لم يعرف الواقع في الخلق، والواجب في الدين؛ لم يعرف أحكام الله في عباده.
وإذا لم يعرف ذلك؛ كان قوله وعمله بجهل. ومن عبد الله بغير علم؛ كان ما يفسد
أكثر مما يصلح»^(٢). وفيما يلي تقريب هذا المنهج مفصلاً عند الإمامين في المبحثين
الآتين.

كتاب المنهج في الواقع والأصول

(١) قواعد الأحكام، ج ١ ص ١٩.

(٢) ابن تيمية، جامع الرسائل، تحقيق، محمد رشاد سالم، دار العطاء، الرياض، ط ١، ١٤٢٢هـ/٢٠٠١م. ج ٢
ص ٣٠٥.

..... قاعدة في المحبة، تحقيق، محمد رشاد سالم، مكتبة التراث الإسلامي، القاهرة، د. ط، ولات،

المبحث الأول: تمازج المصالح والمفاسد

لقد انتهى كل من الإمامين - بعد طول نظر في محكمات الشريعة ومجاري العادات الكونية والاجتماعية - إلى أن المصالح الخالصة، أو المفاسد الخالصة نادرة الوجود في هذه الحياة؛ كما قال العز: «واعلم أن المصالح الخالصة عزيزة الوجود»^(١). وقد أكد على هذا المعنى في سياق آخر؛ إذ قال: «المصالح المحضة قليلة، وكذلك المفاسد المحضة، والأكثر منها اشتمل على المصالح والمفاسد»^(٢). وهذا مما وافقه فيه الشاطبي؛ إذ قال: «إن المصالح والمفاسد غير متمحضة»^(٣). وذلك ما يشهد به واقع الحياة، ويؤكدده قانون الوجود؛ على حد قول أبي إسحاق: «المصالح الدنيوية من حيث هي موجودة هنا؛ لا يتخلص كونها مصالِح محضة... كما أن المفاسد الدنيوية ليست بمفاسد محضة من حيث مواقع الوجود»^(٤). وهو ما يفيد أن قانون التمازج والاختلاط بين المصالح والمفاسد هو القانون العام المطرد في كل شيء، وقد مثل له العز بما يشهد لواقعته من الأمثلة؛ فقال: «فإن المآكل والمشرب والملابس والمناخ والمراكب والمسكن؛ لا تحصل إلا بنصب مقترن بها أو سابق أو لاحق، وأن السعي في تحصيل هذه الأشياء كلها شاق على معظم الخلق...»^(٥). وهذا مذهب الشاطبي أيضاً؛ إذ ما فتى يعلل ندرة المصالح بما يشوبها من معاناة ومشاق،

(١) قواعد الأحكام، ج ١ ص ٩ - ١١.

(٢) قواعد الأحكام، ج ١ ص ١٩.

(٣) الموافقات، ج ٢ ص ٤٤.

(٤) الموافقات، ج ٢ ص ٤٤.

(٥) قواعد الأحكام، ج ١ ص ٩ - ١١.

وندرة المفاسد بما يكتنفها من لذات وأطاف؛ بما نصه: «المصالح مشوبة بتكاليف ومشاق، قلت أو كثرت، تقترن بها أو تسبقها أو تلحقها، كالأكل، والشرب، واللبس، والسكنى، والركوب، والنكاح، وغير ذلك، فإن هذه الأمور لا تنال إلا بكد وتعب. وأن ما من مفسدة تفرض في العادة الجارية إلا ويقترن بها أو يسبقها أو يتبعها من الرفق واللطف ونيل اللذات كثير، ويدلك على ذلك ما هو الأصل، وذلك أن هذه الدار وضعت على الامتزاج بين الطرفين والاختلاط بين القبيلين، فن رام استخلاص جهة فيها لم يقدر على ذلك، وبرهانه التجربة التامة من جميع الخلائق»^(١).

وما دامت الحياة على هذا النحو من التداخل بين المصالح والمفاسد؛ فلا سبيل إلى معالجة ما يعرض للمجتهدين من تعارضها؛ إلا بإخضاعها لـ«منهج الموازنة والترجيح بين المصالح، أو بين المفاسد، أو بين المصالح والمفاسد» متى تنافت المصالح مع بعضها، أو تمازجت المفاسد فيها بينها؛ أو اختلطت المصالح والمفاسد في خاصة أفعال المكلفين، أو نوازل عامة المجتمع.

وعليه؛ فإذا أمكن الجمع بين جلب المصالح أو دفع المفاسد؛ فهو الأصل المفضل ابتداءً، وإذا تعذر؛ فإعمال قاعدة الترجيح بحسب الأغلب مصلحة أو مفسدة هو الحل الأنسب؛ بحسب ما غلب في المحل. بمعنى أن ما غلبت مصلحته أو مصالحه؛ فتحصيله مطلوب، وما رحمت مفسدته أو مفاسده؛ فتركه أكد؛ كما قال ابن عبد السلام: «إذا اجتمعت مصالح أخروية؛ فإن أمكن تحصيلها حصلناها... وإن تفاوتت؛ قدمنا الأصلح فالأصلح... وإذا اجتمعت المفاسد؛ فإن أمكن درؤها؛

درأناها... وإن تفاوتت؛ درأنا الأفسد فالأفسد... وإذا اجتمعت مصالح ومفاسد؛ فإن أمكن دفع المفاسد وتحصيل المصالح؛ فعلنا ذلك، وإن تعذر الجمع؛ فإن رحمت المصالح؛ حصلناها، ولا نبالي بارتكاب المفاسد، وإن رحمت المفاسد؛ دفعناها، ولا نبالي بفوات المصالح. وإن توهمنا المفسدة المجردة عن المصلحة الخالصة أو الراجعة؛ احتطنا لدفعها، ولا فرق بين مصالح الدنيا والآخرة في ذلك^(١). وهذا ما قرره الشاطبي، في ما يمكن أن نعبر عنه بـ«قاعدة الموافقة بين أحكام الشرائع ومجاري العادات الكونية والاجتماعية»^(٢)؛ إذ قال: «المصالح المبثوثة في هذه الدار؛ ينظر فيها من جهتين، من جهة مواقع الوجود، ومن جهة تعلق الخطاب الشرعي بها...

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؛ ولذلك كان الفعل ذو الوجهين منسوباً إلى الجهة الراجعة؛ فإن رحمت المصلحة فمطلوب؛ ويقال فيه إنه مصلحة، وإذا غلبت جهة المفسدة؛ فهروب عنه، ويقال إنه مفسدة على ما جرت به العادات في مثله... هذا وجه النظر في المصلحة الدنيوية والمفسدة الدنيوية من حيث مواقع الوجود في الأعمال العادية.

(١) الفوائد في اختصار المقاصد، ج ١ ص ٤٥ - ٤٨.

قال الإمام الصنعاني: «فإذا تعارض أمر ونهي؛ يرحم النبي؛ لأنه قد تقرر أن النبي لدفع المفسدة، والأمر لجلب المصلحة، ودفع المفاسد أهم عند الشارع من جلب المصالح؛ لما علم من أن مبنى الأحكام الشرعية على جلب المصالح ودفع المفاسد، وإن جهلناها فيما نرحم». إجابة السائل شرح بغية الآمل،

ج ١ ص ٤٢٤

(٢) الموافقات، ج ٢ ص ٤٨٣.

وأما النظر الثاني فيها من حيث تعلق الخطاب بها شرعاً؛ فالمصلحة إذا كانت هي الغالبة عند مناظرتها مع المفسدة في حكم الاعتیاد؛ فهي المقصودة شرعاً، ولتحصيلها وقع الطلب على العباد؛ ليجري قانونها على أقوم طريق وأهدى سبيل؛ وليكون حصولها أتم وأقرب وأولى بنيل المقصود على مقتضى العادات الجارية في الدنيا؛ فإن تبعها مفسدة أو مشقة؛ فليست بمقصودة في شرعية ذلك الفعل وطلبه.

وكذلك المفسدة إذا كانت هي الغالبة بالنظر إلى المصلحة في حكم الاعتیاد؛ فرفعها هو المقصود شرعاً؛ ولأجله وقع النهي ليكون رفعها على أتم وجوه الإمكان العادي في مثلها؛ حسبما يشهد له كل عقل سليم؛ فإن تبعها مصلحة أو لذة؛ فليست هي المقصودة بالنهي عن ذلك الفعل؛ بل المقصود ما غلب في المحل، وما سوى ذلك ملغي في مقتضى النهي؛ كما كانت جهة المفسدة ملغاة في جهة الأمر^(١).

وبناء على هذا المنهج الترجيحي التعليلي بين المصالح والمفاسد؛ لم يعبأ الشارع بما قل من المصالح المغمورة بالمفاسد، ولا بما ندر من المفاسد المشمولة براجحات المصالح، فاعتبر القليل النادر من المصالح أو المفاسد كأنه منعدم لا وجود له، وبذلك أصبحت المصالح أو المفاسد المعتبرة في نظر الشارع وكأنها خالية من المفاسد، وإن تخللها شيء منها؛ فهو غير مقصود؛ سيرا على ما جرى به الواقع؛ كما قال أبو إسحاق: «فالحاصل من ذلك أن المصالح المعتبرة شرعاً أو المفاسد المعتبرة شرعاً؛ هي خالصة غير مشوبة بشيء من المفاسد، لا قليلاً ولا كثيراً؛ وإن توهم أنها مشوبة؛ فليست في الحقيقة الشرعية كذلك؛ لأن المصلحة المغلوبة أو المفسدة

(١) الموافقات، ج ٢ ص ٤٥، ٤٦.

المغلوبة؛ إنما المراد بها ما يجري في الاعتياد الكسبي، من غير خروج إلى زيادة تقتضى التفات الشارع إليها على الجملة؛ وهذا المقدار هو الذي قيل إنه غير مقصود للشارع في شرعية الأحكام^(١).

وهذا النظر الترجيحي لم ينشأ من فراغ؛ بل يجد تأصيله في تفاوت درجات المصالح والمفاسد الدنيوية والأخروية؛ كما هو المستفاد من قول العزيم: «مصالح الدارين ومفاسدهما في رتب متفاوتة؛ فمنها ما هو في أعلاها، ومنها ما هو في أدناها، ومنها ما يتوسط بينهما»^(٢). وهذا التفاوت بين مصالح الدارين ومفاسدهما راجع إلى تفاوت الأوامر والنواهي الشرعية في قوة الطلب؛ كما قال الشاطبي: «وبهذا الترتيب يعلم أن الأوامر في الشريعة لا تجري في التأكيد مجرى واحداً، وأنها لا تدخل تحت قصد واحد؛ فإن الأوامر المتعلقة بالأمور الضرورية، ليست كالأوامر المتعلقة بالأمور الحاجية، ولا التحسينية. ولا الأمور المكلمة للضروريات كالضروريات أنفسها؛ بل بينهما تفاوت معلوم؛ بل الأمور الضرورية ليست في الطلب على وزان واحد؛ كالطلب المتعلق بأصل الدين ليس في التأكيد كالنفس ولا النفس كالعقل، إلى سائر أصناف الضروريات.

والحاجيات كذلك؛ فليس الطلب بالنسبة إلى التمتع المتاحة التي لا معارض لها كالطلب بالنسبة إلى ما له معارض؛ كالتمتع باللذات المباحة مع استعمال القرض، والسلم، والمساقاة، وأشبه ذلك، ولا أيضاً طلب هذه كطلب الرخص التي يلزم في تركها حرج على الجملة، ولا طلب هذه كطلب ما يلزم في

(١) الموافقات، ج ٢ ص ٢٧.

(٢) قواعد الأحكام، ج ١ ص ٩ - ١١.

تركه تكليف ما لا يطاق، وكذلك التحسينيات حرماً بحرف»^(١). ذلك «أن الأوامر والنواهي في التأكيد ليست على رتبة واحدة في الطلب الفعلي أو التركي، وإنما ذلك بحسب تفاوت المصالح الناشئة عن امتثال الأوامر واجتناب النواهي، والمفاسد الناشئة عن مخالفة ذلك»^(٢).

وهذا التفاوت في مقامات التشريع هو ما استدعى إعمال قاعدة الموازنة والترجيح بين المصالح والمفاسد، وقد مثل لها الشاطبي بالعزلة والزواج؛ فقال: «فإذا كانت العزلة مؤدية إلى السلامة؛ فهي الأولى في أزمنة الفتن، والفتن لا تختص بفتن الحروب فقط؛ فهي جارية في الجاه والمال وغيرها من مكنتسات الدنيا. وضابطها ما صد عن طاعة الله. ومثل هذا يجري بين المندوب والمكروه وبين المكروهين. وإن كانت العزلة مؤدية إلى ترك الجمعيات والجماعات والتعاون على الطاعات وأشبه ذلك؛ فإنها أيضا سلامة من جهة أخرى، ويقع التوازن بين المأمورات والمنهيات. وكذلك النكاح إذا أدى إلى العمل بالمعاصي ولم يكن في تركه معصية كان تركه أولى»^(٣).

ونظرا لأهمية هذا الثابت المنهجي في تنظيم الحياة الخاصة؛ وتدير الشؤون العامة؛ أولاه علماءنا عناية خاصة وتكلموا عنه باستفاضة و ضربوا له من الأمثال الشيء الكثير، واتخذوه دليلا إلى التمييز بين الأحكام والمقارنة بين صالح الأعمال والأقوال والأحوال وأصلحها، وفاضلها وأفضلها، وحسنها وأحسنها، وفاسدها وأفسدها، وقبيحها وأقبحها، ورذيلها وأرذلها، وهكذا. وهو ما يقطع بأهمية هذا

(١) الموافقات، ج ٣ ص ٤٩٢.

(٢) الموافقات، ج ٣ ص ٥٣٦.

(٣) الاعتصام، ج ٢ ص ٢٢٢، ٢٢٣.

المنهج وأصالته الثابتة في الفقه المقاصدي. فهذا محصل كلام الإمامين في ندرة المصالح والمفاسد الخالصة في الدنيا؛ ومنه نمضي إلى النظر فيما أثر عنهما في مصالح الآخرة ومفاسدها.

إذا تتبعنا حديث العز عن المصالح والمفاسد الأخرية الخالصة أو المتفاضلة؛ لم نجد له غير هذا النص: «إذا اجتمعت المصالح الأخرية الخالصة، فإن أمكن تحصيلها حصلناها، وإن تعذر تحصيلها حصلنا الأصلح فالأصلح، والأفضل فالأفضل... فإذا استوت مع تعذر الجمع تخيرنا، وقد يقرع، وقد يختلف في التساوي والتفاوت، ولا فرق في ذلك بين المصالح الواجبات والمندوبات... وإذا اجتمعت المفاسد المحضة فإن أمكن درؤها درأنا، وإن تعذر درء الجميع درأنا الأفسد فالأفسد، والأرذل فالأرذل، فإن تساوت فقد يتوقف وقد يتخير وقد يختلف في التساوي والتفاوت، ولا فرق في ذلك بين مفاسد المحرمات والمكروهات»^(١)

وإذا دققنا النظر في مضامين هذه الجملة وجدنا العز يتحدث عما يفضي إلى المصالح الأخرية الخالصة أو المتفاضلة من الواجبات والمندوبات، وعما يؤدي إلى المفاسد الخالصة أو المتفاضلة من المحرمات والمكروهات؛ وكيفية التعامل مع هذه أو تلك عند التساوي، ولا يتحدث عما هي عليه مصالح الجنة ومفاسد جهنم في حد ذاتها؛ وما سماه بالمصالح والمفاسد هنا؛ هو من مجاز تسمية السبب باسم المسبب^(٢). ولم يتطرق إلى طبيعة المصالح والمفاسد الأخرية من حيث حقيقتها؛ هل هي خالصة أو متمازجة؟

(١) قواعد الأحكام، ج ١ ص ٩١، ١٣٠.

(٢) قواعد الأحكام، ج ١ ص ١٩.

وهذا بخلاف الشاطبي؛ فقد صرح ابتداءً بأن «المصالح والمفاسد الأخروية على ضربين:

أحدهما: أن تكون خالصة لا امتزاج لأحد القبيلين بالآخر، كنعيم أهل الجنان، وعذاب أهل الخلود في النيران، أعادنا الله من النار وأدخلنا الجنة برحمته.

الثاني: أن تكون ممتزجة، وليس ذلك إلا بالنسبة إلى من يدخل النار من الموحدين، في حال كونه في النار خاصة، فإذا أدخل الجنة برحمة الله رجع إلى القسم الأول...

أما كون هذا القسم الثاني ممتزجا فظاهر، لأن النار لا تنال منهم مواضع السجود، ولا محل الإيمان، وتلك مصلحة ظاهرة^(١). فهذا محصل القول فيما يتعلق بقانون التمازج والاختلاط بين المصالح والمفاسد.

وقبل المضي إلى النظر في مسالك الموازنة والترجيح بينها، تتوقف بعض الشيء لننظر في قاعدة «درء المفاسد مقدم على جلب المصالح»؛ هل هي قاعدة مسلمة أو لا؟

وللإجابة على هذا التساؤل أقول: هذه القاعدة من أهم القواعد التي تناولها العز والشاطبي، واختلفا فيها بعض الشيء؛ فأما العز فلم يميز فيما بين ما هو اعتقادي مجرد، وبين ما هو تطبيقي؛ وإنما تعامل معها على أساس ما يجب فعله عمليا ولا شيء غير؛ بناء على قاعدة: «درء المفاسد مقدم على جلب المصالح عند رجحانها». وذلك كما في قوله: «قاعدة في الموازنة بين المصالح والمفاسد: إذا تعارضت مصلحتان وتعذر

(١) الموافقات، ج ٢ ص ٥٤.

جمعهما؛ فإن علم ربحان إحداهما قدمت... وكذلك إذا تعارضت المفسدة والمصلحة»^(١). وهو ما نص عليه في سياق آخر قائلاً: «فإن ربحت المصالح حصلناها، ولا نبالي بارتكاب المفسد. وإن ربحت المفسد دفعناها، ولا نبالي بقوات المصالح... وكل مفسدة ربحت على مصلحة دُفِعَتِ المفسدة بتفويت المصلحة»^(٢).

وأما الشاطي، فلم يكتف فيها بصنيع العز؛ وإنما ميز فيها بين ما يعتقده مبدئياً بشكل مجرد، وما يقتضيه واقع التعامل مع المصالح والمفسد عند التناظر.

فأما ما يقتضيه الاعتقاد بالنسبة إليه؛ فهو ما نص عليه بقوله: «اجتناب النواهي أكد وأبلغ في القصد الشرعي من أوجه:

أحدها: أن درء المفسد أولى من جلب المصالح، وهو معنى يعتمد عليه أهل العلم.

والثاني: أن المناهي تمثل بفعل واحد وهو الكف؛ فلإنسان قدرة عليها في الجملة من غير مشقة، وأما الأوامر؛ فلا قدرة للبشر على فعل جميعها، وإنما تتوارد على المكلف على البدل بحسب ما اقتضاه الترجيح؛ فترك بعض الأوامر ليس بمخالفة على الإطلاق، بخلاف فعل بعض النواهي، فإنه مخالفة في الجملة؛ فترك النواهي أبلغ في تحقيق الموافقة.

(١) قواعد الأحكام، ج ١ ص ٨٧.

(٢) الفوائد في اختصار المقاصد، ص ٤٨، ٥١.

الثالث: النقل؛ فقد جاء في الحديث: «إذا نهيتكم عن شيء فاتهوا، وإذا أمرتكم بأمر، فأتوا منه ما استطعتم»^(١)، فجعل المناهي أكد في الاعتبار من الأوامر، حيث حتم في المناهي من غير مشنوية، ولم يحتم ذلك في الأوامر إلا مع التقييد بالاستطاعة، وذلك إشعار بما نحن فيه من ترجيح مطابقة المناهي على مطابقة الأوامر^(٢).

وأما ما يقتضيه واقع التعامل مع المصالح والمفاسد عند التناظر؛ فهو ما فتى يبدئ فيه ويعيد في تخريجه بناء على قانون التغليب بين المصالح والمفاسد عند التعارض؛ لأن الاعتقاد العام المجرد غير التعاطي العملي مع الواقع، وأبو إسحاق ليس ممن يخفى عليه هذا الفرق؛ ولا أدل على ذلك من تأكيده على ضرورة التعامل مع المصالح والمفاسد على أساس ما يغلب منهما؛ كما قال: «والضابط في ذلك؛ التوازن بين المصلحة والمفسدة؛ فما ربح منها غلب»^(٣).

وبهذا الضابط يتضح المقال، ويرتفع الإشكال، وينتفي الاختلاف بين أبي إسحاق وابن عبد السلام حول قاعدة تقديم درء المفاسد على جلب المصالح عند

(١) البخاري (محمد بن إسماعيل)، الجامع الصحيح المختصر، كتاب الاعتصام بالكاتب والسنة، باب الاقتداء برسول الله ﷺ، تحقيق، مصطفى ديب البغا، دار ابن كثير، بيروت: ط ٣، ١٤٠٧/١٩٨٧ م. ج ٦ ص ٢٦٥٨.

(٢) الموافقات، ج ٥ ص ٣٠٠، ٣٠١.

ومما يؤكد انتصار الشاطبي لـ «قاعدة تقديم درء المفاسد على جلب المصالح» قوله: «قاعدة معارضة درء المفاسد لجلب المصالح» جارية هنا؛ لأن درء المفاسد مقدم. الموافقات، ج ٣ ص ٤٦٥.

وقوله: «ومواطن الاعتذار يطلب فيها التخويف أكثر من طلب الترجية؛ لأن درء المفاسد أكد». الموافقات، ج ٤ ص ١٧٠.

(٣) الموافقات، ج ٣ ص ٩٦.

تساويهما أو ربحان أو لاهما؛ «وذلك لما تقرر من أن دفع المفاسد أهم من جلب المصالح عند المساواة؛ فكيف إذا كانت المفسدة أرجح؟ ويدل له؛ أن العقلاء قاطبة يعدون فعل ما فيه مفسدة مساوية للمصلحة، أو رابحة عبثا وسفها»^(١). وفي هذا يقول ابن نُجَيْمٍ (ت: ٥٩٧٠هـ) أيضا: «درء المفاسد أولى من جلب المصالح. فإذا تعارضت مفسدة ومصلحة؛ قدم دفع المفسدة غالبا؛ لأن اعتناء الشرع بالمنهيات أشد من اعتنائه بالمأمورات»^(٢).

وبهذا يظهر وكأن قاعدة: تقديم اجتناب المفاسد على اجتلاب المصالح؛ قاعدة مسلمة لا مرية فيها. والحقيقة بخلاف ذلك؛ فالإشكال ما زال مطروحا بشأنها؛ وهو: هل صحيح أن اعتناء الشرع بالنواهي أعظم من اعتنائه بالأوامر؟ أو أن العكس هو الصحيح؟

لا أعلم من أجاب مفصلا عن هذا الإشكال وتعبه بالمراجعة؛ مثل ابن تيمية وابن القيم. فقد بدأى أولا بقلب صيغة القاعدة المعهودة إلى ضدها؛ فبعدها كان نصها: «دفع المفاسد مقدم على جلب المصالح» أصبح لفظها: «جلب المصالح مقدم على دفع المفاسد».

وتعبير ابن تيمية: «أن جنس فعل المأمور به أعظم من جنس ترك المنهي عنه. وأن جنس ترك المأمور به أعظم من جنس فعل المنهي عنه. وأن مثوبة بني

(١) إجابة السائل شرح بغية الأمل، ج ١ ص ١٩٨.

(٢) ابن نُجَيْمٍ، زين العابدين بن إبراهيم، الأشباه والنظائر، دار الكتب العلمية، بيروت: لبنان، د. ط،

آدم على أداء الواجبات أعظم من مثوبتهم على ترك المحرمات. وأن عقوبتهم على ترك الواجبات أعظم من عقوبتهم على فعل المحرمات»^(١).

وبعبارة ابن القيم: «ترك الأوامر أعظم عند الله من ارتكاب المناهي»^(٢). وقد أطنبا في الاستشهاد لهذه القاعدة من اثنين وعشرين وجها؛ وكل وجه فيه عدد من الأدلة؛ وهذا «مما يبين أن اتباع الأمر أصل عام، وأن اجتناب المنهي عنه فرع خاص... فظهر أن فعل المأمور به أصل وهو المقصود، وأن ترك المنهي عنه فرع وهو التابع»^(٣). وهو ما يؤكد على أن اعتناء الشرع بالأوامر أكبر من اعتناؤه بالنواهي، وأن الأوامر والمصالح أولى بالاعتبار والتقديم على النواهي والمفاسد في الجملة^(٤). خلافا لمن قال باعتبار النواهي والمفاسد وتقديمها على الأوامر والمصالح قديما وحديثا^(٥).

وهنا لابد من الإشارة إلى أن كل ما قرره ابن تيمية وابن القيم بشأن ما يقدم ويؤخر من المصالح والمفاسد ابتداء؛ كاد ينسى؛ لولا أن الأستاذ أحمد الريسوني أثار

(١) مجموع الفتاوى، ج ٢٠ ص ٨٥.

(٢) ابن القيم، الفوائد، دار الكتب العلمية، بيروت: ط ٢، ١٣٩٣هـ/١٩٧٣م. ص ١١٩.

(٣) مجموع الفتاوى، ج ٢٠ ص ١١٣، ١١٦.

وقال: «المأمور به أصل، والمنهي عنه تبع فرع». مجموع الفتاوى، ج ٢٠ ص ١١٨.

(٤) الفوائد، ص ١١٩ - ١٢٨.

ينظر: ابن تيمية، الجواب الصحيح لمن بدل دين المسيح، تحقيق، علي حسن ناصر وعبد العزيز إبراهيم العسكر وحمدان محمد، ١٧/٦، دار العاصمة، الرياض، ط ١، ١٤١٤هـ. والاستقامة، تحقيق، محمد رشاد سالم، الناشر، جامعة الإمام محمد بن سعود، المدينة المنورة، ط ١، ١٤٠٣هـ. ج ٢ ص ٢١٦.

(٥) قاعدة لا ضرر ولا ضرار: مقاصدها وتطبيقاتها الفقهية قديما وحديثا، ص ٢٧٦ - ٢٧٨.

الكلام فيه من جديد، وانتصر بقوة لقاعدة: «تقديم جلب المنافع على منع المضار»، وأيدها بأكثر من حجة.

ومن أهم ما ساقه للدلالة على صحتها؛ قول الفخر الرازي - رحمه الله - عند تفسيره آية الحديد، من سورة الحديد: «مدار التكليف على أمرين: أحدهما: فعل ما ينبغي فعله. والثاني: ترك ما ينبغي تركه، والأول هو المقصود بالذات، لأن المقصود بالذات لو كان هو الترك لوجب أن لا يخلق أحد، لأن الترك كان حاصلًا في الأزل»^(١).

يعني: لو كان القصد الأساسي من الخلق ومن التكليف هو ترك المنهيات واجتناب المفاسد، لكان أفضل تحقيق لذلك هو عدم خلق البشر. ومعنى هذا أن الناس خلقوا أساسا ليفعلوا لا ليجتنبوا... وإنما يجب اجتناب المنهيات ومفاسدها، بسبب ضررها بالمأمورات ومصالحها. وهذا ما سبق أن عبر عنه ابن تيمية في قاعدته: «فعل المأمور به أصل، وهو المقصود، وأن ترك المنهي عنه فرع، وهو التابع».

ومن لطائف هذه المسألة، ما قاله الرازي عند تفسير قوله تعالى: ﴿رُسُلًا مَّبَشِّرِينَ وَمُنذِرِينَ﴾ [النساء: ١٦٥]، حيث قال: «وإنما قدم البشارة على الإنذار، لأن البشارة تجري مجرى حفظ الصحة، والإنذار يجري مجرى إزالة المرض. ولا شك أن المقصود بالذات هو الأول دون الثاني، فلا جرم وجب تقديمه في الذكر»^(٢).

وهي الفكرة التي فصلها ابن تيمية وابن القيم، حين اعتبرا أن الأوامر والمصالح بمثابة الغذاء، وأن اجتناب النواهي والمفاسد بمثابة الحمية والدواء. ولا شك في

(١) مفاتيح الغيب، ج ٢٩، ص ٢١.

(٢) مفاتيح الغيب، ج ٦، ص ١٣.

أولوية الغذاء، وأنه هو الأصل في صحة الإنسان وقيام حياته، وأن الحمية والدواء فرع واستثناء، على حد ما نص عليه الأستاذ أحمد الريسوني في مقاله المنشور بموقعه الإلكتروني^(١).

والتحقيق؛ أن ما يقتضيه تحرير محل النزاع؛ أن الأمر فيه سعة؛ فكما لا يصح القول بتقديم دفع المفسد على المصالح بإطلاق؛ فكذلك لا يصح القول بتقديم جلب المصالح على المفسد بإطلاق؛ وإنما القاعدة في ذلك كله: أن يقدم ما حقه التقديم من المصالح أو المفسد، ويؤخر ما واجبه التأخير منهما بحسب ما يقضي به منهج الموازنة والترجيح وينتهي إليه من جلب لأخلص المصالح أو أغلبها، أو درء لأخلص المفسد أو أرحمها؛ حكماً أو رتبة أو نوعاً، أو تأثيراً أو مساحة، أو كماً، أو كيفاً أو زماناً، أو تحقّقاً... إلخ^(٢).

وحاصل القول: ليس في هذه الدنيا شر مطلق ولا خير محض. وليس فيها مصالح خالصة ولا مفسد خالصة في الغالب الأعم، وإنما هي خليط؛ ويبقى منطق الترجيح بينهما بحسب ما غلب منهما في المحل هو المسلك السليم؛ فكل ما كان نفعه أغلب؛ فهو مطلوب طلب إيجاب أو نذب أو إباحة. وكل ما كان منكره أزيد؛ فهو مرفوض رفض تحريم أو كراهة؛ «لأن المصلحة إذا كانت غالبية؛ فلا اعتبار بالندور في انخرامها، إذ لا توجد في العادة مصلحة عرية عن المفسدة جملة؛ إلا أن الشارع إنما اعتبر في مجاري الشرع غلبة المصلحة، ولم يعتبر ندور المفسدة إجراء للشرعيات

(١) <http://www.raissouni.org/def.asp?codelangue=41&po=2>

(٢) السوسة، عبد المجيد، «منهج فقه الموازنات في الشريعة الإسلامية». مجلة البحوث الفقهية المعاصرة،

مجرى العاديات في الوجود، ولا يعد هنا قصد القاصد إلى جلب المصلحة أو دفع
المفسدة - مع معرفته بندور المضرة عن ذلك - تقصيرا في النظر، ولا قصدا إلى
وقوع الضرر، فالعمل إذا باق على أصل المشروعية»^(١).

المبحث الثاني: مسالك الترجيح بين المصالح والمفاسد

لقد اختط أهل العلم «منهج الترجيح بين المصالح والمفاسد»؛ وأرسوا دعائمهم على نوعين من المسالك؛ وهما ما يمكن أن نصلح عليه بـ«المسالك التربوية الهادية» و«المسالك العلمية المنهجية». وفيما يلي رصد فروقهما ونظائرهما عند العز والشاطبي في المطلبين الآتيين:

المطلب الأول: المسالك التربوية الهادية

والمراد بهذه المسالك؛ ما يفتح الله به على عباده من مواهب ربانية؛ ليستعينوا بها على فقه نوازهم وحل مشكلاتهم. ومن جملة «المسالك الهادية» إلى معرفة مراتب المصالح والمفاسد؛ ما يلي:

الفرع الأول: مسلك التوفيق الإلهي

وهو أول ما يجب على الناظر أن يستعين به ويستحضره باستمرار في كل ما ينظر فيه من علم أو عمل؛ إذ ليس كتوفيق الله مسدد ومعين على معرفة مراتب المصالح؛ ما يفضل منها، وما يقدم أو يؤخر. وعلى معرفة مراتب المفاسد، ما يدفع من أقبحها بقبيحها عند اجتماعها في الحال أو المآل؛ كما قال العز: «فن وفقه الله للوقوف على رتب المصالح؛ عرف فاضلها من مفضولها ومقدمها من مؤخرها... وكذلك من وفقه الله لمعرفة رتب المفاسد؛ فإنه يدرأ أعظمها بأخفها عند تراجحها... فن المصالح والمفاسد ما يشترك في معرفته الخاصة والعامة، ومنها ما يتفرد بمعرفته

خاصة الخاصة، ولا يقف على الخفي من ذلك كله إلا من وفقه الله بنور يقذفه في قلبه، وهذا جار في مصالح الدارين ومفاسدهما^(١). وجاء عنه في مورد آخر ما نصه: «وفي الوقوف على تساوي المفاسد وتفاوتها عزة، ولا يهتدي إليها إلا من وفقه الله تعالى، والوقوف على التساوي أعز من الوقوف على التفاوت، ولا يمكن ضبط المصالح والمفاسد إلا بالتقريب»^(٢). وهذا مما أوصى به الشاطبي، وحذر بقوة من الغفلة عنه؛ فقال: «فليأخذ الموفق في هذا الموضوع حذره؛ فإنه مزلة قدم على وضوح الأمر فيه»^(٣).

الفرع الثاني: مسلك البصيرة المعرفية

وهو ما يتقدح في قلب الموفق من معرفة؛ بحيث لا يجد صعوبة في التمييز بين المصالح والمفاسد، ولو لم يكن من العلماء، بخلاف من طمس الله على قلوبهم؛ فتراهم يفسدون في الأرض، وهم يحسبون أنهم يحسنون صنعا، وهذه قمة الجهل، وهو مما عناه العز بقوله: «ولا يقدم الصالح على الأصح إلا جاهل بفضل الأصلح، أو شقي متجاهل لا ينظر إلى ما بين المرتبتين من التفاوت»^(٤). وهو ما نص عليه في سياق آخر؛ إذ قال: «فلا يقدم المفضول على الفاضل إلا غبي جاهل برتب الفضائل، أو شقي غافل عن أعلى المنازل، فلا يشتغل بهذه الدار إلا جاهل بشرف دار القرار، ولا يشتغل بدار القرار إلا جاهل بعظمة الملك الجبار. فإن الجهل

(١) قواعد الأحكام، ج ١ ص ٧٤ - ٨٠.

(٢) قواعد الأحكام، ج ١ ص ٣٠.

(٣) المواقفات، ج ٥ ص ٢٧٧، ٢٧٨.

(٤) قواعد الأحكام، ج ١ ص ٩.

بالفضائل والرزائل هو السبب في تقديم العاجل على الآجل والمفضول على الفاضل، وفي ملابسة الرذائل، ومجانبة الفضائل»^(١). وهذا مما وافق فيه الشاطبي العز، إلا أنه لم يتوسع فيه كتوسعه؛ واكتفى فيه بإشارة لطيفة وهي: «إن العاقل لا يقصد وجه المفسدة كفاحا»^(٢). بمعنى أن الإنسان العاقل؛ هو من لا يقدم على اقتراف المفساد عن عمد وسبق إصرار، وهو يعلم مدى قبحها بالمقارنة مع ما يجب عليه فعله من المصالح.

الفرع الثالث: مسلك الفطرة السليمة

وهو ما جبل الله عليه الخلق، ولذلك فالإنسان السوي يميز بفطرته بين الخير والشر، ويفاضل بين الحسن والقبح، ويفرق بين النفع والضرر، ويحذ المعروف على المنكر، ويقدم الصلاح على الفساد، فتراه يوازن بين هذا وذاك، ويرجح الراجح منهما، فيفعله لرحمان مصلحته، أو يتركه لرحمان مفسدته؛ وهو ما عناه العز بقوله: «واعلم أن تقديم الأصلح فالأصلح، ودرء الأفسد فالأفسد؛ مركوز في طبائع العباد؛ نظرا لهم من رب الأرباب»^(٣). وهو ما نص عليه في شجرة المعارف قائلا: «فإن الله قد طبع عباده على إثارة أفضل الأغراض فأفضلها، وعلى طلب أمثلها فأمثلها، وعلى دفع أعظم الضررين بأدناهما»^(٤). وهذا ما نبه إليه الشاطبي بطريقته في سياق كلامه عن الضروريات المنصوص عليها؛ ندبا أو إباحة؛ إذ قال: «ما كان شاهد الطبع

(١) شجرة المعارف، ص ٥٨، ٥٩.

(٢) الموافقات، ج ٣ ص ٢٩.

(٣) قواعد الأحكام، ج ١ ص ٩.

(٤) شجرة المعارف، ص ٥٨.

خادما له ومعينا على مقتضاه، بحيث يكون الطبع الإنساني باعثاً على مقتضى الطلب... فقد يكتفي الشارع في طلبه بمقتضى الجبلة الطبيعية والعادات الجارية؛ فلا يتأكد الطلب تأكد غيره، حوالة على الوازع الباعث على الموافقة دون المخالفة... حتى إذا كان المكلف في مظنة مخالفة الطبع أمر (...). وكما يكون ذلك في الطلب الأمري، كذلك يكون في النهي^(١). لأن «الوازع الطبيعي أقوى من الوازع الشرعي»^(٢). و«حث الطبع أقوى من حث الشرع»^(٣). ومن ثم؛ فكل ما كان من هذا القبيل؛ فهو من أكد الفروض الضرورية، وإن جاء الأمر بها بصيغة الندب أو الإباحة؛ وليس في ذلك ما يدل على عدم وجوبها في الأصل؛ بل الشريعة كلها دالة على أنها (الفروض الكفائية) في مصالح الخلق من أوجب الواجبات^(٤).

وقد ذكر الإمام الشاطبي بأهمية هذا الأصل الشرعي مرة أخرى حتى لا يغفل؛ فقال: «هذا أصل وجد منه بالاستقراء جمل، فوق التنبيه عليه لأجلها؛ ليكون الناظر في الشريعة ملتفتاً إليه. فإنه ربما وقع الأمر والنهي في الأمور الضرورية على الندب أو الإباحة والتنزيه فيما يفهم من مجاريها، فيقع الشك في كونها من الضروريات، كما تقدم تمثيله في الأكل والشرب واللباس والوقوع (الجماع)، وكذلك وجوه الاحتراس من المضرات أو المهلكات وما أشبه ذلك. فيرى أن ذلك لا يلحق بالضروريات، وهو منها في الاعتبار الاستقرائي شرعا. فلأجل

(١) الموافقات، ج ٣ ص ٣٨٥ - ٣٨٨.

(٢) قواعد الأحكام، ج ٢ ص ١٥٩.

(٣) الفوائد في اختصار المقاصد، ص ٨١.

(٤) الموافقات، ج ٢ ص ٣٠٩.

ذلك وقع التنبيه عليه ليكون من المجتهد على بال، إلا أن ما تقدم هو المحكم المتحكم، والقاعدة التي لا تنخرم»^(١).

الفرع الرابع: مسلك مشاورة العارفين

وهو من سمة الموقنين؛ الذين كلما شغلهم أمر، ولم يضيفوا له بحل؛ بادروا إلى سؤال من هو أعلم منهم، ومشاورة من هو أهل للمشورة من العارفين.

ولهذا؛ فقد أولى كل من الإمامين «السؤال» عناية خاصة؛ فأفرده العز بفصل فريد؛ بعنوان: «فصل في السؤال». ومن جملة ما جاء فيه: (... السؤال عن معرفة مصالح ما يعزم (المكلف) عليه، فإن كان من المصالح المقدمة قدم، وإن كان من المصالح المؤخرة أخر، وإن جهل أهو من المصالح المقدمة أم المؤخرة؛ فلا يقدم حتى يعلم الأصلح من تقديمه وتأخير»^(٢). وكذلك فعل الشاطبي؛ فقد تناوله مفصلاً بالنظر تحت عنوان: «النظر الثاني: في أحكام السؤال والجواب؛ وهو علم الجدل». تحدث فيه عن أقسامه وما يجوز منه وما لا يجوز ومع من يكون ومع من لا يكون البحث فيه. وما يهمننا من هذا كله هو «سؤال العالم للعالم، وذلك في المشروع يقع على وجوه؛ كتحقيق ما حصل، أو رفع إشكال عن له، وتذكر ما خشي عليه النسيان، أو تنبيه المسئول على خطأ يورده مورد الاستفادة، أو نيابة منه عن الحاضرين من المتعلمين، أو تحصيل ما عسى أن يكون فاته من العلم»^(٣). وهذا

(١) الموافقات، ج ٣ ص ٣٩١.

(٢) قواعد الأحكام، ج ٢ ص ٣٣٤.

(٣) الموافقات، ج ٥ ص ٣٧١.

يعني أن من جهل شيئاً من أحكام الشريعة أن يسأل العالم به، حتى لا ينسب لها ما ليس منها؛ كما قال أبو إسحاق: «الواجب على من لم يعلم شيئاً من الشريعة أن يسأل، وإلا زل فقال في الشريعة برأيه لا بلسانها»^(١). هذا فيما يتعلق بالسؤال.

وأما الشورى؛ فمتى كان ربحان المصالح أو المفاسد ظاهراً؛ فلا حاجة لمشاورة أحد؛ ومتى اكتنفهما الغموض؛ ففي هذه الحالة لا بد من تشاور العقول لمعرفة وجه الصواب؛ كما هو قول العزيم: «ما علم أنه مصلحة راجحة؛ فلا مشاورة في فعله. وما علم أنه مفسدة راجحة؛ فلا مشاورة في تركه. وما التبس أمره؛ ففيه المشاورة. فإن الله لم يجمع الصواب كله لواحد، ولذلك شرعت المشاورة؛ فإن الصواب قد يظهر لقوم وقد يغيب عن آخرين. وقد قيل للشافعي رحمته الله: أين العلم كله؟ فقال: «في العالم كله» يعني: أن الله فرق في عبادته ولم يجمعه في واحد»^(٢). وهذا من أهم ما قرره الشاطبي؛ وقد عبر عنه بـ«التناظر» بين أهل العلم عند العجز عن معرفة الدليل. وهذا بخلاف من تمكن من معرفته، وكان من أهل الاجتهاد؛ فما أداه اجتهاده فيه؛ فهو حسبه. ومن لم يتمكن؛ فما عليه إلا أن يستعين بمناظرة من يثق فيه من العلماء؛ وكل هذا مبسوط في المسألة الخامسة من النظر الثاني في أحكام السؤال والجواب»^(٣).

(١) الاعتصام، ج ٣ ص ٣٧٠.

(٢) العزيم عبد السلام، أحكام الجهاد وفضائله، تحقيق، تزيه كمال حماد، مكتبة دار الوفاء للنشر والتوزيع، جدة، ط ١، ١٤٠٦/١٩٨٦ م. ص ٩٥.

(٣) الموافقات، ج ٥ ص ٤٠٦، ٤٠٨.

قال ابن خويزمنداد (ت: ٣٩٠هـ): «واجب على الولاة مشاورة العلماء فيما لا يعلمون، وفيما أشكل عليهم من أمور الدين، ووجوه الجيش فيما يتعلق بالحرب، ووجوه الناس فيما يتعلق بالمصالح، ووجوه الكلاب والوزراء والعمال فيما يتعلق بمصالح البلاد وعمارتها». القرطبي، الجامع لأحكام القرآن، ج ٤ ص ٢٥٠.

الفرع الخامس: مسلك اجتناب الأهواء

من الجدير بالتنويه هنا؛ أن الأهواء منها؛ الفطرية الموافقة لقصد الشارع. فهذه لا اعتراض عليها؛ «لأن الميل الطبيعي لا يمكن الانتهاء عنه»^(١). وكما قال الشاطبي: «الهوى ليس بمدوم، إلا إذا كان مخالفاً لمراسم الشريعة، فإن كان موافقاً فليس بمدوم»^(٢).

ومنها؛ الفاسد المناقض لقصد الشارع؛ فهذا باطل لا اعتبار له؛ كما قال أبو إسحاق: «فإن كل عمل كان المتبع فيه الهوى بإطلاق من غير التفات إلى الأمر أو النهي أو التخيير، فهو باطل بإطلاق»^(٣). بمعنى أن كل فعل كان مرجعه الهوى من غير اعتبار لما هو مشروع من الواجبات أو المندوبات، ولا لما هو ممنوع من المحرمات أو المكروهات، ولا لما هو مخير في فعله أو تركه من المباحات، فلا اعتبار له ألبتة. لأنه «لا بد للعمل من حامل يحمل عليه وداع يدعو إليه، فإذا لم يكن لتلبية الشارع في ذلك مدخل، فليس إلا مقتضى الهوى والشهوة، وما كان كذلك فهو باطل بإطلاق، لأنه خلاف الحق بإطلاق. فهذا العمل باطل بإطلاق»^(٤).

وهذا التأكيد على مناقضة الأهواء الفاسدة لمقاصد الشارع، لم يأت من فراغ؛ وإنما هو نابع من غلبة تلك الأهواء على عامة الناس؛ كما قال العز: «إن الغالب على العامة؛ إنما هو الأهواء الفاسدة»^(٥). ولذلك؛ كلما اتبع الناس أهواءهم؛ عمهم

(١) الإمام في بيان أدلة الأحكام، ص ٢٦٥.

(٢) الموافقات، ج ١ ص ٥٢١.

(٣) الموافقات، ج ٢ ص ٢٩٥.

(٤) الموافقات، ج ٢ ص ٢٩٥.

(٥) قواعد الأحكام، ج ٢ ص ٣٥٦.

الجهل بضوابط الموازنة والترجيح الشرعي بين المصالح والمفاسد؛ فانحرفوا عن الصواب في تقويمها؛ ولم يهتدوا إلى معرفة ما يقدم وما يؤخر منها؛ كما هو المستفاد من قول ابن عبد السلام: «فن حرم ذبح الحيوان من الكفرة؛ رام بذلك مصلحة الحيوان؛ فحاد عن الصواب؛ لأنه قدم مصلحة حيوان خسيس على مصلحة حيوان نفيس، ولو خلّوا عن الجهل والهوى لقدموا الأحسن على الأخس، ولدفعوا الأقبح بالتزام القبيح. ﴿بَلِ اتَّبَعَ الَّذِينَ ظَلَمُوا أَهْوَاءَهُمْ بِغَيْرِ عِلْمٍ فَمَنْ يَهْدِي مَنْ أَضَلَّ اللَّهُ وَمَا لَهُمْ مِنْ نَاصِرِينَ﴾ [الروم: ٢٩]»^(١).

وهذا الذي قرره العز؛ هو ما انتهى إليه أبو إسحاق أيضا؛ إذ لم يأل جهدا في الكشف عن مساوئ الأهواء ومفاسدها؛ إلى حد أنه اعتبرها علة تأليفه لكتاب «الاعتصام»؛ كما قال: «ولنزد هذا الموضوع (الأهواء والبدع)^(٢) شيئا من البيان، فإنه أكيد؛ لأنه تحقيق مناط الكتاب وما احتوى عليه من المسائل»^(٣). وهو ما يقطع بأن اتباع الأهواء ليس أمرا ثانويا، وإنما هو أمر خطير؛ من تلبس به وعاش عليه؛

(١) قواعد الأحكام، ج ١ ص ٩.

(٢) قال الشاطبي: «سمي أهل البدع أهل الأهواء؛ لأنهم اتبعوا أهواءهم؛ فلم يأخذوا الأدلة الشرعية مأخذ الافتقار إليها والتعويل عليها حتى يصدروا عنها؛ بل قدموا أهواءهم واعتمدوا على آرائهم، ثم جعلوا الأدلة الشرعية منظورا فيها من وراء ذلك. وأكثر هؤلاء هم أهل التحسين والتقيح، ومن مال إلى جانبهم من الفلاسفة وغيرهم. ويدخل في غمارهم من كان منهم يغشى السلاطين لنيل ما عندهم، أو طلبا للرياسة، فلا بد أن يميل مع الناس بهوهم ويتأول عليهم فيما أرادوا حسبما ذكره العلماء، ونقله الثقة من مصاحبي السلاطين». الاعتصام، ج ٣ ص ١٣٣، ١٣٤.

هذا الحكم لا يمكن أن يؤخذ على إطلاقه؛ إذ ليس كل من قال بالتحسين والتقيح العقليين؛ فهو من أهل البدع؛ علما بأنه قد قال به أغلب علماء المسلمين؛ من جميع المذاهب؛ وهو ما سبق تفصيله في مبحث العقل والنص في فقه الإمامين.

(٣) الاعتصام، ج ١ ص ٢٧٤.

كان مناقضا لقصد الشارع من وضع الشريعة؛ وهو ما جاءت الشريعة لتحرر الناس منه؛ كما قال الشاطبي: «المقصد الشرعي من وضع الشريعة؛ إخراج المكلف عن داعية هواه، حتى يكون عبدا لله اختيارا، كما هو عبد لله اضطرارا»^(١). وهو ما يقطع بأن التخلص من اتباع الأهواء؛ جماع مقاصد الشارع من التشريع ككل، على حد ما أكد عليه أبو إسحاق في مواطن متعددة؛ منها قوله: «إنما قصد بوضع الشريعة إخراج المكلف عن اتباع هواه، حتى يكون عبداً لله»^(٢).

وبالجملة: فإن تحكيم الأهواء بغير حق مفتاح كل شر، مغلاق كل خير؛ كما قال الشاطبي: «من تتبع مآلات اتباع الهوى في الشرعيات وجد من المفاسد كثيرا»^(٣). ولذلك فهو من أهم العوامل المانعة من التمييز بين راجحات المصالح والمفاسد وفاضلها ومفضولها.

المطلب الثاني: المسالك العلمية المنهجية

والمراد بهذه المسالك؛ مجموع القواعد العلمية المنهجية التي رسمها أهل العلم لمعرفة الراجح من المرجوح في مجال المصالح أو المفاسد. وقد حصروها في خمسة مسالك علمية منهجية؛ مرتبة ترتيبا تنازليا من أعلاها إلى أدناها، بدءا بمسلك الجمع، ومرورا بمسلك الترجيح، فمسلك الإقراع، ثم مسلك التخيير، وانتهاء بمسلك التوقف؛ وفيما يلي بيان كل منها على حدة.

(١) الموافقات، ج ٢ ص ٢٨٩.

(٢) الموافقات، ج ٢ ص ٢٦٤.

(٣) الموافقات، ج ٢ ص ٢٩٩.

الفرع الأول: مسلك الجمع بين جلب المصالح ودفع المفاسد

فهذا المسلك هو أول ما يجب على كل عاقل أن يتوسل به في مجال الفحص عن المصالح والمفاسد؛ بحيث متى أمكنه الجمع بين اجتلاب أكثر من مصلحة أو اجتناب أكثر من مفسدة في آن واحد، فما عليه إلا أن يبادر فوراً إلى القيام بذلك؛ كما قال العز: «فمن قدر على الأمر بمعروفين في وقت واحد لزمه ذلك؛ لما ذكرناه من وجوب الجمع بين المصلحتين»^(١). وجاء عنه في سياق آخر ما يفيد ذات المعنى فيما يتعلق بدرء المفاسد؛ إذ قال: «فمن قدر على الجمع بين درء أعظم الفعلين مفسدة ودرء أدناهما مفسدة جمع بينهما لما ذكرناه من وجوب الجمع بين درء المفاسد، مثل أن ينهى عن منكرين متفاوتين أو متساويين فما زاد، بكلمة واحدة»^(٢).

وكذلك «إذا اضطر (الإنسان) إلى أكل مال الغير أكله، لأن حرمة مال الغير أخف من حرمة النفس، وفوات النفس أعظم من إتلاف مال الغير ببدل، وهذا من قاعدة الجمع بين إحدى المصلحتين وبذل المصلحة الأخرى، وهو كثير في

(١) قواعد الأحكام، ج ١ ص ١٦٦، ١٦٧.

قال العز: «مثال الجمع بين الأمر بمعروفين فما زاد: أن يرى جماعة قد تركوا الصلاة المفروضة حتى ضاق وقتها بغير عذر؛ فيقول لهم بكلمة واحدة: صلوا، أو قوموا إلى الصلاة». قواعد الأحكام، ج ١ ص ١٦٦، ١٦٧.

(٢) قواعد الأحكام، ج ١ ص ١٧٤.

قال العز: «مثال المتفاوتين؛ أن يرى إنساناً يقتل رجلاً وآخر يسلب مال إنسان، فيقول لهما: كفا عما تصنعان. ومثال المتساويين؛ أن يرى اثنين قد اجتمعا على قتل إنسان أو سلب ماله؛ فيقول لهما: كفا عن قتله أو سلبه. وكذلك يقول للجماعة: كفوا عما تصنعون، وإن قدر على دفع المنكرين دفعة واحدة؛ لزمه ذلك». قواعد الأحكام، ج ١ ص ١٧٤.

الشرع»^(١). وكل هذا مما لا خلاف فيه؛ كما قال الشاطبي: فإن أمكن الجمع؛ فهو أولى من الترجيح باتفاق النظار^(٢).

الفرع الثاني: مسلك الترجيح بين المصالح والمفاسد

وهذا المسلك هو ثاني ما يلجأ إليه العقلاء؛ كلما تعذر عليهم الجمع بين المصالح والمفاسد؛ كما هو المستفاد مما قرره العز في القواعد الآتية: «كل مصلحتين إحداهما راجحة على الأخرى؛ لا يمكن الجمع بينهما؛ تعين أرحمهما. وكل مفسدتين أحدهما أقبح من الأخرى لا يمكن درؤهما؛ تعين دفع أقبحهما. وكل مصلحة رحمت على مفسدة؛ التزمت المصلحة مع ارتكاب المفسدة. وكل مفسدة رحمت على مصلحة؛ دفعت المفسدة بتفويت المصلحة»^(٣).

و«إذا اجتمعت مصالح ومفاسد؛ فإن أمكن دفع المفاسد وتحصيل المصالح؛ فعلنا ذلك. وإن تعذر الجمع؛ فإن رحمت المصالح حصلناها، ولا نبالي بارتكاب المفاسد. وإن رحمت المفاسد دفعناها، ولا نبالي بفوات المصالح»^(٤).

وهذا مما توسع فيه الشاطبي وهو يوازن بين مصالح هذا الشخص أو ذلك، وما قد يسند له من المصالح العامة؛ إذ قال: «وأما إن فرض أن عدم إقامته لا يخل بالمصلحة العامة لوجود غيره مثلاً ممن يقوم بها؛ فهو موضع نظر، قد يرحح جانب السلامة من العارض، وقد يرحح جانب المصلحة العامة، وقد يفرق بين من يكون

(١) قواعد الأحكام، ج ١ ص ١٣١.

(٢) الاعتصام، ج ٢ ص ٥٥، ٥٦.

(٣) الفوائد في اختصار المقاصد، ص ٥١.

(٤) الفوائد في اختصار المقاصد، ص ٤٧.

وجوده وعدمه سواء؛ فلا ينحتم عليه طلب، وبين من له قوة في إقامة المصلحة وغناء ليس لغيره - وإن كان لغيره غناء أيضا - فينحتم أو يترحم الطلب، والضابط في ذلك التوازن بين المصلحة والمفسدة، فما ربح منها غلب^(١). وجاء عنه في سياق حديثه عن تعارض الحقوق ما يؤكد ذات المعنى؛ إذ قال: «إذا تعارض على المكلف حقان ولم يمكن الجمع بينهما؛ فلا بد من تقديم ما هو أكد في مقتضى الدليل. فلو تعارض على المكلف واجب ومندوب؛ لقدم الواجب على المندوب»^(٢). والأمثلة في هذا المعنى كثيرة؛ نسوق منها بعضا مما ذكره العزيم من التدليل على شرعية الترجيح بين المصالح والمفاسد؛ وهي كآآتي:

أ - تقديم إنقاذ الغرق المعصومين على أداء الصلوات، لأن إنقاذ الغرق المعصومين عند الله أفضل من أداء الصلاة، والجمع بين المصلحتين ممكن؛ بأن ينقذ الغريق ثم يقضي الصلاة، ومعلوم أن ما فاته من مصلحة أداء الصلاة؛ لا يقارب إنقاذ نفس مسلمة من الهلاك.

ب - لو رأى الصائم في رمضان غريقا لا يتمكن من إنقاذه إلا بالفطر، أو رأى مصولا عليه لا يمكن تخليصه إلا بالتقوي بالفطر؛ فإنه يفطر وينقذه، وهذا أيضا من باب الجمع بين المصالح؛ لأن في النفوس حقا لله عز وجل وحقا لصاحب النفس، فقدم ذلك على فوات أداء الصوم دون أصله...

ت - إذا اجتمع مضطران فإن كان معه ما يدفع ضرورتهما لزمه الجمع بين الضرورتين تحصيلًا للمصلحتين، وإن وجد ما يكفي ضرورة أحدهما، فإن تساويا في

(١) الموافقات، ج ٣ ص ٩٦.

(٢) الاعتصام، ج ٢ ص ١٨٤.

الضرورة والتقربة والجوار والصلاح احتمال أن يتخير بينهما، واحتمل أن يقسمه عليهما، وإن كان أحدهما أولى، مثل أن يكون والداً أو والدة، أو قريباً أو زوجة، أو ولياً من أولياء الله تعالى، أو إماماً مقسطاً أو حاكماً عدلاً، قدم الفاضل على المفضول، لما في ذلك من المصالح الظاهرة.

ث - إذا وجد من يصل على بضع محرم، ومن يصل على عضو محرم أو نفس محرمة أو مال محرم، فإن أمكن الجمع بين حفظ البضع والعضو والمال والنفس، جمع بين صون النفس والعضو والبضع والمال لمصالحها، وإن تعذر الجمع بينها، قدم الدفع عن النفس على الدفع عن العضو، وقدم الدفع عن العضو على الدفع عن البضع وقدم الدفع عن البضع على الدفع عن المال، وقدم الدفع عن المال الخطير على الدفع عن المال الحقيق، إلا أن يكون صاحب الخطير غنياً وصاحب الحقيق فقيراً لا مال له سواه؛ ففي هذا نظر وتأمل. وتفاوت هذه المصالح ظاهر، وإنما قدم الدفع عن العضو على الدفع عن البضع لأن قطع العضو سبب مفض إلى فوات النفس، فكان صون النفس مقدماً على صون البضع، لأن ما يفوت بفوات الأرواح أعظم مما يفوت بفوات الأبخاض»^(١).

الفرع الثالث: مسلك الإقراع بين المصالح والمفاسد

وهذا المسلك من أهم ما يلجأ إليه العقلاء لفض التضارب الحاصل بين المصالح والمفاسد متى لم يمكن الجمع ولا الترجيح بينهما، وخاصة عند التساوي؛ وقد عقد لها العز فصلاً بعنوان: «في الإقراع عند تساوي الحقوق». وهذا محصله:

(١) قواعد الأحكام، ج ١ ص ٩٦، ٩٩، ١٠٤.

«إنما شرعت القرعة عند تساوي الحقوق دفعا للضعف والأحقاد، وللرضاء بما جرت به الأقدار، وقضاه الملك الجبار، فن ذلك الإقراع بين الخلفاء عند تساويهم في مقاصد الخلافة، ومن ذلك الإقراع بين الأئمة عند تساويهم في مقاصد الإمامة، ومن ذلك تقارعهم على الأذان عند تساوي المؤذنين، ومن ذلك الإقراع في الصف الأول عند تراحم المتسابقين، ومن ذلك الإقراع في تغسيل الأموات عند تساوي الأولياء في الصفات، ومن ذلك الإقراع بين الحاضنات إذا كن في رتبة واحدة، ومن ذلك الإقراع بين الأولياء إذا أذنت لهم المرأة وكلهم في درجة واحدة، ومن ذلك الإقراع في السفر بين الزوجات؛ لما في تخيير الزوج من إيغار صدورهن وإيحاش قلوبهن. وكذلك لو أراد البداءة بإحداهن في القسم، ومن ذلك الإقراع في زفافهن، ومن ذلك الإقراع في استيفاء القصاص من قتل جماعة دفعة واحدة، ولا يتخير الحاكم بين أولياء القتلى إذا طلبوا القصاص دفعا لإيغار صدورهم.

وإذا تساوت السهام في قسمة الدور والأراضي لم يتخير القاسم؛ بل يقرع بين الشركاء لتساوي حقوقهم، ولا يتخير في التقدم لما فيه من إيغار الصدور.

ولو حضر الحاكم خصوم لا مزية لبعضهم على بعض؛ أقرع بينهم لثلا يوغر صدورهم، وإن ترحح بعضهم على بعض؛ كالمرأة والمقيم والمسافر؛ قدم المرأة على الرجال؛ لأنها عورة، وقدم المسافر على المقيم؛ لثلا يتضرر بفوت الرفاق...

ومن ذلك الإقراع في التقاط اللقطاء، ولو تساوى اثنان يصلحان للولاية أو الإمامة أو الأحكام؛ احتمل أن يقرع بينهما، واحتمل أن يتخير بينهما؛ من يفوض إليه ذلك. فكل هذه الحقوق متساوية المصالح، ولكن الشرع أقرع ليعين بعضها؛ دفعا للضعف والأحقاد المؤدية إلى التباغض والتحاسد والعناد، فإن من يتولى الأمر في ذلك إذا قدم بغير قرعة أدى ذلك إلى مقتته وبغضته، وإلى أن يحسد

المتأخر المتقدم؛ فشرعت القرعة؛ دفعا لهذا الفساد والعناد، لا لأن إحدى المصلحتين رحمت على الأخرى... والترجيح في كل باب إنما يقع بالزيادة في مقاصد ذلك الباب»^(١). وهذا المسلك لم أقف فيه للشاطبي على قول، وما أظن أنه يجادل في صحة الأخذ به؛ متى توقف الأمر عليه لفض نزاع، أو حل خلاف؛ أو معالجة مشكلة؛ لا حل لها إلا بالإقراع بين أطرافها. وكيف لا يأخذ به وقد عمل به رسول الله ﷺ؛ فقد كان «إذا أراد سفرا أقرع بين نسائه؛ فأيتهن خرج سهمها خرج بها معه..»^(٢).

الفرع الرابع: مسلك التخيير بين المصالح والمفاسد

وهذا المسلك لا يكاد يختلف عن سابقه؛ ففتى تساوت المصالح أو المفاسد ولم يمكن الجمع ولا الترجيح بين أي منها، فللناظر فيها أن يتخير بينهما، كما قال العز: «إذا تعارضت المصلحتان وتعذر جمعهما؛ فإن علم رجحان إحداهما قدمت، وإن لم يعلم رجحان، فإن علم التساوي تخيرنا»^(٣). وجاء عنه في سياق آخر ما يؤكد هذا المعنى؛ إذ قال: «وكل مصلحتين متساويتين يتعذر الجمع بينهما؛ فإنه يتخير بينهما. وكل مفسدتين متساويتين يمكن درؤهما؛ فإنه يتخير بينهما»^(٤).

(١) قواعد الأحكام، ج ١ ص ١٢٧، ١٢٨.

(٢) البخاري، الجامع الصحيح المختصر، كتاب الهبة وفضلها، باب هبة المرأة لغير زوجها وعتقها إذا كان لها زوج فهو جائز. ج ٩ ص ٤٨.

(٣) قواعد الأحكام، ج ١ ص ٨٧.

(٤) الفوائد في اختصار المقاصد، ص ٥١.

وألية التخيير ليست خاصة بالمصالح الدنيوية فقط، وإنما هي صالحة للإعمال فيما يتعلق بالمصالح الأخروية أيضا؛ كما قال العزيم: «إذا اجتمعت المصالح الأخروية الخالصة، فإن أمكن تحصيلها حصلناها، وإن تعذر تحصيلها حصلنا الأصلح فالأصلح والأفضل فالأفضل... فإن استوت مع تعذر الجمع تخيرنا، وقد نقرع»^(١). ومن الأمثلة التي ساقها العزيم لتقريب آلية التخيير من الفهم قوله: «لو قصد المسلمين عدوان، أحدهما من المشرق والآخر من المغرب، فتعذر دفعهما جميعا، دفعنا أضرهما أو أكثرهما عددا ونجدة ونكاية في أهل الإسلام، إلا أن تكون الضعيفة أقرب إلينا من القوية ونتمكن من دفعهما قبل أن تعشاننا الفئة القوية فنبدا بها، ولو تكافأ العدوان من كل وجه من القرب والبعد وغيرهما تخيرنا في ذلك عند تعذر الجمع»^(٢).

وهذا المسلك لم يتناوله الشاطبي بالمرّة، ولعله تركه لعدم استيفاء شواهد، أو لندرة الحاجة إليه. وما تناوله منه؛ ليس بالمفهوم الذي عناه العزيم؛ وإنما تناوله بمفهوم آخر؛ وهو ما يفيد «المباح من حيث هو مخير فيه بين الفعل والترك»^(٣). أي؛ أن المباح من حيث هو مباح مخير في تحصيل مصالحه وعدم تحصيلها. أو بما يفيد «الواجب المخير في خصال الكفارة؛ فإن للمكلف الاختيار في الأشياء المخير فيها، وإن كان الأجر فيها يتفاوت؛ فيكون بعضها أكثر أجرا من بعض، كما يقول بذلك مالك في الإطعام في كفارة رمضان، مع وجود التخيير في الحديث، وقول مالك به، وكذلك العتق في كفارة الظهار، أو القتل، أو غيرهما، هو مخير في أي الرقاب

(١) قواعد الأحكام، ج ١ ص ٩١.

(٢) قواعد الأحكام، ج ١ ص ١٣٥.

(٣) الموافقات، ج ١ ص ٢٢٣.

شاء، مع أن الأفضل أعلاها ثمنا، وأنفسها عند أهلها»^(١). وقد قيد أبو إسحاق هذا المفهوم عند إعماله بشرط أن لا يكون فيه اتباع لمذموم الهوى. لأن «اتباع الهوى عين مخالفة الشرع»^(٢).

الفرع الخامس: مسلك التوقف في ترجيح المصالح والمفاسد

وهذا المسلك هو آخر ما يلجأ إليه العقلاء متى تعذر الترجيح بين المصالح والمفاسد، وثاروا فيما يقدم وما يؤخر منها عند تساويها. ففي هذه الحالة؛ ما على الإنسان إلا أن يتوقف حتى يظهر له الراجح؛ فعَلَّ الطبيب الماهر مع مريضه. ومن سلك غير هذا المسلك؛ فليس من العقلاء في شيء؛ كما قال العز: «لا يحل الإقدام للمتوقف في الرحان في المصالح الدينية حتى يظهر له الراجح، فكذلك لا يحل للطبيب الإقدام مع التوقف في الرحان إلى أن يظهر له الراجح، وما يحيد عن ذلك في الغالب إلا جاهل بالصالح والأصلح، والفاقد والأفسد، فإن الطباع مجبولة على ذلك بحيث لا يخرج عنه إلا جاهل غلبت عليه الشقاوة أو أحمق زادت عليه الغباوة»^(٣). وهذا المسلك هو مما وافق فيه الشاطبي العز وهو يوازن بين ما قد يلحق المكلفين من مشقة عامة أو خاصة أثناء توليهم لهذه المصلحة العامة أو تلك؛ إذ قال: «فإذا كانت المشقة العامة أعظم، اعتبر جانبها وأهمل جانب الخاصة، وإن كان بالعكس، فالعكس، وإن لم يظهر ترجيح، فالتوقف»^(٤). لأن التوقف في أي أمر؛

(١) الموافقات، ج ١ ص ٢٤٥.

(٢) الموافقات، ج ٥ ص ٩٦.

(٣) قواعد الأحكام، ج ١ ص ٨، ٩.

(٤) الموافقات، ج ٢ ص ٢٦٧.

ليس فيه ما يقدح في علم العالم، أو ينقص من قيمته؛ بل التريث في مثل هذه الحالات؛ هو دليل العلم وعين الحكمة؛ ذلك أن العالم الفقيه في أي مجال كان هو من لا يتسرع في إطلاق الأحكام؛ ولا يبادر إلى إجراء العمليات حتى يعد للأمر عدته، ويتروح لديه الصواب، ويغلب على ظنه النجاح؛ لأن المغامرة غير المحسوبة بمصالح العباد لا تجوز؛ والمظنون في أهل العلم؛ أنهم أفطن الناس لذلك.

استنتاجات عامة:

- ١ - المصالح والمفاسد انخالصة عزيزة الوجود في هذه الحياة، إن لم نقل: إنها منعدمة.
- ٢ - التمازج والاختلاط بين المصالح والمفاسد من القوانين الإلهية الناظمة لمفردات الطبيعة والمجتمع.
- ٣ - لا يمكن الفصل بعدل بين المصالح، وبين المفاسد، وبين المصالح والمفاسد إلا بإعمال منهج الموازنة ومسالك الترجيح حسب كل حالة.
- ٤ - الأحكام الشرعية تتبع انخالص أو الغالب من المصالح أو المفاسد، وعلى هذا الأساس يكون التكليف والمحاسبة.
- ٥ - لا يمكن الجزم بأولوية جلب المصالح، ولا بأولوية دفع المفاسد؛ وإنما الأولوية لما خالص أو غلب في المحل واقتضته النوازل.

الفصل السادس

قضية المصالح العامة في فقه الإمامين

تقديم:

إذا استقرأنا الدرس الأصولي المقاصدي؛ وجدناه مشحونا بالكلام عن «المصالح العامة». ويكفي أن نعلم أن الشريعة ما جاءت - في قسم كبير منها - إلا لرعاية هذه المصالح بمختلف مراتبها الضرورية والحاجية والتحسينية، وفي جميع أبعادها الدنيوية والأخروية. هذا مع وضع ما يقيمها ويديمها من جانب الوجود، ويحميها ويبعد عنها الخلل الواقع أو المتوقع فيها من جانب العدم. وفيما يلي بيان ما بين فقه العز والشاطبي من فروق ونظائر في المباحث الآتية.

المبحث الأول: تعريف المصالح العامة

المطلب الأول: المصالح العامة في اللغة

فأما «المصالح» فقد سبق تعريفها مفصلاً في لسان العرب واصطلاح الأصوليين وفقه الإمامين^(١).

وأما كلمة «العامة»: فهي من الجذر اللغوي «عمم... وكل ما اجتمع وكثر عميم. والجمع عُمم... وجسم عمم: تام. وأمر عمم: تام عام... وعمهم الأمر يعمهم عموماً؛ شملهم. يقال: عمهم بالعطية. والعامةُ خلاف الخاصة... والعممُ العامةُ اسم للجمع... والعماعمُ الجماعات المتفرقون»^(٢).

وقال الزبيدي (ت: ١٢٠٥هـ): «والعمم: اسم جمع للعامة؛ وهي خلاف الخاصة... وعم الشيء يعم عموماً؛ شمل الجماعة. يقال: عمهم بالعطية. وهو معم بكسر أوله أي: خير يعم القوم بخيره وعقله»^(٣).

وقال الرازي: «والعامة ضد الخاصة. وعم الشيء يعم بالضم عموماً أي: شمل الجماعة. يقال: عمهم بالعطية»^(٤).

(١) لأخذ فكرة واضحة عن ماهية المصالح يمكن مراجعة: التمهيد: مصطلحات البحث، والمطلب الثاني من المبحث الثاني من الفصل الأول من الباب الثالث من هذه الدراسة.

(٢) لسان العرب، ج ١٢ ص ٤٢٣. والصحاح تاج اللغة وصحاح العربية، ج ٥ ص ١٩٩٣.

(٣) تاج العروس، ج ٣٣ ص ١٤٩. والصحاح تاج اللغة وصحاح العربية، ج ٥ ص ١٩٩٣.

(٤) مختار الصحاح، ج ١ ص ٤٦٧.

وجاء في المعجم الوسيط: «العامّة من الناس خلاف الخاصّة. (ج) عوام. ويقال: جاء القوم عامّة جميعاً»^(١).

وبهذا يظهر أن لفظ «العامّة» يفيد التمام والاستغراق الشمولي الذي يتناول الجميع، كما يفيد الجموع الكثيرة من الناس.

المطلب الثاني: المصالح العامّة في الاصطلاح

وهي كما قال الغزالي: «المصالح العامّة هي ما يتعلق بمصلحة الخلق كافّة، أو بمصلحة الأغلب»^(٢). أي؛ هي المنافع العامّة التي تعود على الناس جميعاً، أو على أغلبهم.

وجاء في المعجم الوسيط: «المنافع العامّة: ما كانت فوائدها مشتركة بين الناس»^(٣).

وبالجملة؛ فالمصالح العامّة هي ما يتوقف عليه بقاء الناس جميعاً أو معظمهم من المصالح الضروريّة، أو ما يرفع عنهم الحرج من المصالح الحاجية، أو ما يجمل أحوالهم من المصالح التحسينية. وذلك بحكم ما يلحقهم من فناء بفقدان المصالح الضروريّة، وما يعرض لهم من ضرر لا يحتمل بفقدان المصالح الحاجية، وما يصيرون إليه من بشاعة منظر بانعدام المصالح التحسينية.

(١) المعجم الوسيط، ج ٢ ص ٦٢٩.

(٢) شفاء الغليل، ص ١٠١ بتصرف.

(٣) المعجم الوسيط، ج ٢ ص ٩٤٢.

المبحث الثاني: المصالح العامة في فقه الإمامين

عناية العز والشاطبي بـ«فقه المصالح العامة» لا تقل عن عنايتهما بالنظر في «فقه المصالح الخاصة»؛ فقد أفرداها بالتأصيل والتفصيل في مواطن عديدة من مصنفاتهما؛ وجاء فيها بما لم يعهد في الفقه المقاصدي. وفيما يلي تحرير النظر في هذه الجملة في المطالب الآتية:

المطلب الأول: المقاصد الضرورية أساس المصالح العامة

من القواعد المقاصدية المقررة بالاتفاق؛ أن القصد الإلهي الكلي الابتدائي من وضع الشريعة؛ تحقيق المصالح الإنسانية؛ وهو ما فتى العز يبدئ فيه ويعيد كما هو المستفاد من قوله: «والشريعة كلها مصالح؛ إما بدرء مفسد أو ب جلب مصالح»^(١). وبهذه القاعدة؛ افتتح الشاطبي كتاب «المقاصد» من «الموافقات» أيضاً؛ إذ قال: «قصد الشارع في وضع الشريعة ابتداء... أن وضع الشرائع إنما هو لمصالح العباد في العاجل والآجل معا»^(٢).

وهذه المصالح لا تعدو ثلاثة أقسام على حد تعبير العز: «وعلى الجملة؛ فصالح الدنيا والآخرة ثلاثة أقسام... فأما مصالح الدنيا؛ فتنقسم إلى الضرورات والحاجات والتمتات والتكلمات..»^(٣).

(١) قواعد الأحكام، ج ١ ص ١٤.

(٢) الموافقات، ج ٢ ص ٨، ٩.

(٣) قواعد الأحكام، ج ٢ ص ١٢٣.

وكذلك هي مصالح الآخرة^(١).

وهذا التقسيم الثلاثي هو ما انتهى إليه أبو إسحاق أيضا؛ إذ قال: «تكاليف الشريعة ترجع إلى حفظ مقاصدها في الخلق، وهذه المقاصد لا تعدو ثلاثة أقسام: أحدها: أن تكون ضرورية. والثاني: أن تكون حاجية. والثالث: أن تكون تحسينية»^(٢).

وجوهر هذه الكليات الثلاث وقطبها الأعظم؛ هو المصالح الضرورية الخمس المجمع عليها بين كافة الأمم والملل؛ كما قال الشاطبي: «المقصود الأعظم في المطالب الثلاثة المحافظة على الأول منها؛ وهو قسم الضروريات، ومن هنالك كان مراعى في كل ملة، بحيث لم تختلف فيه الملل كما اختلفت في الفروع، فهي أصول الدين، وقواعد الشريعة، وكليات الملة»^(٣). وأشرفها مقصد الدين بجميع متعلقاته؛ بدءا بمعرفة الله والإيمان به؛ كما قال العز: «ولا شك أن معرفة الله ومعرفة صفاته ولذات رضاه والنظر إلى وجهه الكريم أفضل مما عداهن»^(٤)، وجاء عنه في سياق آخر ما نصه:

= قال العز: «فالضرورات: كالأكل والمشرب والملابس والمسكن والمناجى والمرابك الجواب للأقوات وغيرها مما تمس إليه الضرورات، وأقل الجزئ من ذلك ضروري، وما كان في ذلك في أعلا المراتب كالأكل الطيبات والملابس الناعمة، والغرف العاليات، والقصور الواسعات، والمرابك النفيسات ونكاح الحسنات، والسراري الفائقات، فهو من التتمات والتكلمات، وما توسط بينهما فهو من الحاجات». قواعد الأحكام، ج ٢ ص ١٢٣.

(١) قواعد الأحكام، ج ٢ ص ١٢٣.

(٢) الموافقات، ج ٢ ص ١٧.

(٣) الموافقات، ج ٢ ص ٤٣.

(٤) قواعد الأحكام، ج ٢ ص ٣٧٦.

«أفضل أعمالنا معرفة الذات والصفات؛ لأن متعلقاتها أشرف المتعلقات، وثمارها أفضل الثمرات... وأن الإيمان بالله أشرف من كل إيمان»^(١).

وبعد هذا المقصد الأصل تأتي باقي المقاصد مرتبة بحسب تفاوتها في الحرمة؛ كما قال العز: «حرمة الدماء أكد من حرمة الألبضاع، وحرمة الألبضاع أكد من حرمة الأموال... ويقدم حفظ الأرواح على حفظ الأعضاء، وحفظ الأعضاء على حفظ الألبضاع، وحفظ الألبضاع على حفظ الأموال»^(٢). و«المدار في هذا كله على رتب تفويت المصالح وتحقيق المفاسد. فكل عضو كانت منفعته أتم كانت الجناية عليه أعظم وزرا، فليست الجناية على العقل واللسان كالجناية على الخناصر والآذان»^(٣).

وهذه المقاصد الخمسة؛ هي لب ما وضعت الشريعة للمحافظة عليه أساسا؛ كما قال الشاطبي: «الأصول الكلية التي جاءت الشريعة بحفظها خمسة؛ وهي: الدين، والنفس، والعقل، والنسل، والمال»^(٤).

وقد أوسع هذا الإمام هذه الكليات بحثا، وزاد فيه على العز بما لا تحطئه عين الناظر في «الموافقات» عموما، وفي كتاب «المقاصد» منه على وجه الخصوص؛ فهي في نظره قاعدة الأحكام التي مهد بها الشارع «للمصالح الكلية العامة»^(٥)؛ وقد

(١) شجرة المعارف، ص ٥٤، ١٠٢.

(٢) الفوائد في اختصار المقاصد، ص ٧٤، ٧٨.

(٣) قواعد الأحكام، ج ١ ص ١٨١.

(٤) الموافقات، ج ٣ ص ٢٣٦.

(٥) الموافقات، ج ١ ص ٤٦٥.

وسمها بـ«المقاصد الأصلية» و«هي التي لا حظ فيها للمكلف، وهي الضروريات المعتبرة في كل ملة، وإنما قلنا: إنها لا حظ فيها للعبد من حيث هي ضرورية؛ لأنها قيام بمصالح عامة مطلقة، لا تختص بحال دون حال، ولا بصورة دون صورة، ولا بوقت دون وقت»^(١). أي؛ هي التي ليس للإنسان أن يهدف من خلالها إلى تحصيل منافع الشخصية فقط؛ بل عليه أن يقصد بها ما ينفع الأمة في عمومها بالقصد الأول بإطلاق.

وأكثر من هذا فقد نبه غير ما مرة إلى أنه كلما كان قصد الإنسان موافقا لقصد الشارع في خدمة مصالحه، أو مصالح العموم؛ تحصيلًا لها، أو درءًا لمفاسدها الحالة أو المفترضة؛ كان ذلك أدعى إلى تحصيل الإخلاص والتحقق بمقام التعبد العام؛ كما في قوله: «البناء على المقاصد الأصلية (المصالح الضرورية العامة)؛ أقرب إلى الإخلاص وأنه يُصَبِّرُ تصرفاتِ المكلف كلها عبادات، كانت من قبيل العبادات أو العادات؛ لأن المكلف إذا فهم مراد الشارع من قيام أحوال الدنيا، وأخذ في العمل على مقتضى ما فهم، فهو إنما يعمل من حيث طلب منه العمل، ويترك إذا طلب منه الترك، فهو أبداً في إعانة الخلق على ما هم عليه من إقامة المصالح باليد واللسان والقلب»^(٢). ومن ثم؛ فإن الساعي في خدمة مصالحه الخاصة؛ لا يمكن أن يبلغ مبلغ الساعي في خدمة المصالح العامة. نعم له من النفع والأجر بحسب قصده؛ لكن هناك بون شاسع بين نفع وأجر من يسعى لتعليم نفسه وتربية أولاده، ومن يسعى فوق ذلك لتعليم غيره وتربية أبناء الأمة؛ حيثما تيسر له. وهناك

(١) الموافقات، ج ٢ ص ٣٠٠.

(٢) الموافقات، ج ٢ ص ٣٣٧.

فرق كبير بين من يفكر في علاج نفسه ومداواة أهله وبنيه، ومن هو مهموم أكثر من ذلك بإسعاف ومعالجة المصابين من عامة الناس، بنفسه إن كان طبيبا، أو بالتعاون مع غيره في جمعية ذات نفع عام. وبين من يعمل لكسب قوته وقوت عياله؛ ومن هو مشغول قبل ذلك بإطعام الجياع أينما كانوا؛ سواء من سعة ماله، أو مما يجمعه من تبرعات، أو من خلال عمله في المؤسسات الاجتماعية المهمة بذوي الاحتياجات الخاصة. وقس عليها جميع الوظائف العمومية.

وعليه؛ فإن التفرغ لخدمة المصالح العامة؛ ليس بالأمر السهل ولا هو بالعمل الهين؛ بل هو من المسؤوليات الجسام، والمهمات الصعبة؛ التي لا يقوى عليها إلا من تحلى بنكران الذات، وزهد في مصالحه الشخصية، وكان من أولي العزم الذين اصطفاهم الله عز وجل ليكونوا من أوليائه المتفانين في خدمة عباده؛ كما هو شأن الأنبياء؛ ومن اهتدى بهديهم؛ فأصبحت كل أعماله عبادة؛ كما قال أبو إسحاق: «إن القائم على المقاصد الأول قائم بعبء ثقیل جدا، وحمل كبير من التكليف لا يثبت تحته طالب الحظ في الغالب؛ بل يطلب حظه بما هو أخف، وسبب ذلك أن هذا الأمر حالة داخلية على المكلف شاء أم أبى، يهدي الله إليها من اختصه بالتقريب من عباده، ولذلك كانت النبوة أثقل الأحمال وأعظم التكاليف، وقد قال تعالى: ﴿إِنَّا سَنُلْقِي عَلَيْكَ قَوْلًا ثَقِيلًا﴾ [المزمل: ٥]. فالعامل بالمقاصد الأصلية عامل في هذه الأمور في نفسه امتثالا لأمر ربه، واقتداءً بنبيه عليه الصلاة والسلام، فكيف لا تكون تصاريف من هذه سبيله عبادة كلها؟»^(١).

ومن الجدير بالذكر؛ أن خدمة «المقاصد الأصلية» في أبعادها الكفائية العامة تنتقل الأعمال الإنسانية من مرتبة المندوبات أو المباحات؛ لترقى بها إلى مرتبة الواجبات؛ ومعلوم أنه لا مجال للمقارنة بين أجر الواجبات وفضائل المندوبات أو المباحات؛ كما قال الشاطبي: «إن البناء على المقاصد الأصلية ينقل الأعمال في الغالب إلى أحكام الوجوب؛ إذ المقاصد الأصلية دائرة على حكم الوجوب، من حيث كانت حفظاً للأمر الضرورية في الدين المراعاة باتفاق، وإذا كانت كذلك صارت الأعمال الخارجة عن الحظ دائرة على الأمور العامة. وقد تقدم أن غير الواجب بالجزء يصير واجباً بالكل، وهذا عامل بالكل فيما هو مندوب بالجزء أو مباح يحتل النظام باختلاله، فقد صار عاملاً بالوجوب»^(١). هذا من جهة.

ومن جهة أخرى؛ «فإن العمل على المقاصد الأصلية يصير الطاعة أعظم، وإذا خولفت كانت معصيتها أعظم.

أما الأول: فلأن العامل على وفقها عامل على الإصلاح العام لجميع الخلق والدفع عنهم على الإطلاق؛ لأنه إما قاصد لجميع ذلك بالفعل، وإما قاصر نفسه على امتثال الأمر الذي يدخل قصده كل ما قصده الشارع بذلك الأمر، وإذا فعل ذلك جوزي على كل نفس أحيائها، وعلى كل مصلحة عامة قصدها، ولا شك في عظم هذا العمل، ولذلك كان من أحياء النفس فكأنما أحيى الناس جميعاً، وكان العالم يستغفر له كل شيء حتى الحوت في الماء، بخلاف ما إذا لم يعمل على وفقه، فإنما يبلغ ثوابه مبلغ قصده؛ لأن الأعمال بالنيات، فتي كان قصده أعم، كان أجره أعظم، ومتى لم يعم قصده، لم يكن أجره إلا على وزن ذلك، وهو ظاهر.

وأما الثاني: فإن العامل على مخالفتها عامل على الإفساد العام، وهو مضاد للعامل على الإصلاح العام، وقد مر أن قصد الإصلاح العام يعظم به الأجر، فالعامل على ضده يعظم به وزره، ولذلك كان على ابن آدم الأول كفل من وزر كل من قتل النفس المحرمة؛ لأنه أول من سن القتل، وكان من قتل النفس فكأنما قتل الناس جميعاً، و«من سن سنة سيئة، كان عليه وزرها ووزر من عمل بها»^(١) «(٢)».

وعليه؛ فإن القيام بالمصالح العامة لا يدانيه عمل في الأجر، كما أن التفريط فيها لا يوازيه جرم في الوزر؛ ولذلك ليس من المستغرب أن يحكي العز إجماع المسلمين على أفضلية الوظائف الحكومية والمناصب السياسية قائلاً: «وأجمع المسلمون على أن الولايات من أفضل الطاعات؛ فإن الولاية المقسطين أعظم أجراً وأجل قدراً من غيرهم؛ لكثرة ما يجري على أيديهم من إقامة الحق ودرء الباطل، فإن أحدهم يقول الكلمة الواحدة؛ فيدفع بها مائة ألف مظلمة فما دونها، أو يجلب بها مائة ألف مصلحة فما دونها، فيا له من كلام يسير وأجر كبير. وأما ولاية السوء وقضاة الجور؛ فن أعظم الناس وزراً وأحطهم درجة عند الله، لعموم ما يجري على أيديهم من جلب المفسد العظام، ودرء المصالح الجسام، وإن أحدهم ليقول الكلمة الواحدة؛ فيأثم بها ألف إثم وأكثر على حسب عموم مفسدة تلك الكلمة، وعلى حسب ما يدفعه بتلك الكلمة من مصالح المسلمين، فيا لها من صفقة خاسرة وتجارة بائرة...

(١) هذا جزء من حديث، وهو بكامله في صحيح مسلم بلفظ؛ قَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ: «مَنْ سَنَّ فِي الْإِسْلَامِ سُنَّةً حَسَنَةً فَعَمِلَ بِهَا بَعْدَهُ كُتِبَ لَهُ مِثْلُ أَجْرِ مَنْ عَمِلَ بِهَا وَلَا يَنْقُصُ مِنْ أَجْرِهِمْ شَيْءٌ وَمَنْ سَنَّ فِي الْإِسْلَامِ سُنَّةً سَيِّئَةً فَعَمِلَ بِهَا بَعْدَهُ كُتِبَ عَلَيْهِ مِثْلُ وَزْرِ مَنْ عَمِلَ بِهَا وَلَا يَنْقُصُ مِنْ أَوْزَارِهِمْ شَيْءٌ».

صحيح مسلم، كتاب الزكاة، باب الحث على الصدقة ولو بشق تمر أو كلمة طيبة، دار الجليل، بيروت،

بيروت: د، ط، ولات، ج ٨، ص ٦١

(٢) الموافقات، ج ٢، ص ٣٤٢، ٣٤٣.

فالعادل من الأئمة والولاة والحكام أعظم أجرا من جميع الأنام بإجماع أهل الإسلام، لأنهم يقومون بجلب كل صالح كامل، ودرء كل فاسد شامل؛ فإذا أمر الإمام بجلب المصالح العامة ودرء المفاسد العامة، كان له أجر بحسب ما دعا إليه من المصالح العامة، وزجر عنه من المفاسد ولو كان ذلك بكلمة واحدة لأجر عليها بعدد متعلقاتها»^(١). وهذا هو الواقع الذي لا يحتاج إلى شاهد؛ فإن صاحب الولاية العامة يمكنه بظهير أو مرسوم أو بقرار أو بمجرد خطاب أو تعليمات هاتفية أن يغير أحوال شعب أو جماعة أو مؤسسة بأكملها في اتجاه الصلاح العام، أو في اتجاه الفساد الشامل؛ وهو ما يقطع بجسامة المسؤولية التي يتحملها كل الذين هم في مراكز القرار؛ فإن كانوا صالحين مصلحين؛ فطوبى لهم وحسن مآب، وإن كانوا فاسدين مفسدين؛ ﴿فَوَيْلٌ لَهُمْ مِمَّا كَتَبَتْ أَيْدِيهِمْ وَوَيْلٌ لَهُمْ مِمَّا يَكْسِبُونَ﴾ [البقرة: ٧٩].

ولهذا كانت حماية المقاصد الضرورية من كل ما من شأنه أن يلحق بها الفساد في الحال أو المآل، من أكد ما يجب على ولاة الأمر بمختلف مناصبهم في الحكم؛ لأن المقاصد الضرورية هي «القواعد الكلية التي إذا انخرم منها كلي واحد؛ انخرم نظام الشريعة»^(٢). وآل كل شيء إلى الزوال؛ كما قال الشاطبي: «فلو عُدِمَ الدين عدم ترتب الجزاء المرتجى، ولو عدم المكلف لعدِم من يتدين، ولو عُدِمَ العقل لارتفع التدين، ولو عُدِمَ النسل لم يكن في العادة بقاء، ولو عدم المال لم يبق عيش»^(٣).

(١) قواعد الأحكام، ج ١ ص ١٩٨، ١٩٩.

(٢) الموافقات، ج ١ ص ٢٧.

(٣) الموافقات، ج ٢ ص ٣٢.

وبهذا ننتهي إلى أن «المفهوم من وضع الشارع أن الطاعة أو المعصية تعظم بحسب عظم المصلحة أو المفسدة الناشئة عنها، وقد علم من الشريعة أن أعظم المصالح جريانُ الأمور الضرورية الخمسة المعتبرة في كل ملة، وأن أعظم المفسد ما يَكُرُّ بالإخلال عليها»^(١). ولهذا كان الاشتغال بخدمة المصالح العامة؛ من الأهمية بمكان في منطق الشريعة، وخاصة فيما يعود على ضروريات الأمة بالنفع العام، ويدفع عنها ما كان واقعا أو متوقعا من الفساد الشامل. وهو ما يقطع بضرورة العناية بالمصالح العامة (المقاصد الضرورية)، وإعطائها الأولوية المستحقة في جميع البرامج الخاصة والعامة على كافة المستويات وفي كل المجالات.

وهذا ما يفسر لماذا كان العدل العام أساس العمران، والظلم الجماعي مؤذن بخزابه ولو بعد حين. ولماذا اعتبر الإسلام جهاد العدوان الخارجي، ومناهضة الاستبداد الداخلي؛ أرقى أشكال الجهاد السلمي، وأعلى مقامات الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر.

ولست أدري كيف غابت كل هذه المنافع المقاصدية العامة للمصالح الضرورية عن الأستاذ طه جابر العلواني في كتابه «نظرية المقاصد الشرعية العليا الحاكمة»؛ حتى ذهب إلى أن ما استقر عليه رأي الأصوليين حول مقاصد الشريعة بمستوياتها الضرورية والحاجية والتحسينية لم تستطع أن تقدم أو تولد - في نظره - منظومة الأحكام التي نحتاجها لتغطية ومعالجة كل مستجدات الحياة التي سيتعلق بها الفعل الإنساني حتى يوم الدين^(٢)؛ مما جعله يطرح بدلها؛ ما سماه

(١) الموافقات، ج ٢ ص ٥١١.

(٢) العلواني، طه جابر، «منطلقات أساسية لبناء الفكر المقاصدي»، مجلة المنطق الجديد، عدد ١، ٢٠٠٠ م. =

كليات مطلقة قطعية بالاستقراء التام لمحكيات الكتاب العزيز، وصحيح السنة النبوية وما تلقته العقول بالقبول؛ وهي: «التوحيد والتزكية والعمران» التي تستدعي - بالضرورة - سائر المستويات الأخرى من المقاصد (كالعدل والحرية والمساواة)؛ وغيرها مما جرى تركيز الأقدمين عليه^(١).

وهذه الثلاثية المقاصدية؛ «التوحيد والتزكية والعمران» لا شك في أهميتها ودورها الكبير في توجيه وتنظيم الحياة الخاصة والعامة للإنسان؛ إلا أنه لا يمكن التسليم بقيامها مقام المقاصد الضرورية الخمسة، بأن تكون بديلا عنها أو مستوعبة لها؛ فضلا عن أن تكون أصلا لها ومستدعية إياها؛ إذ يستحيل أن يستوعب الجزئي الكلي؛ بله أن يقوم مقامه أو يقدم عليه؛ لأن العكس هو الصحيح باتفاق.

فمقصد التوحيد أو الإيمان أو العقيدة؛ هو شرط مقصد الدين، كما هو معلوم بالاتفاق والاستقراء التام. ومقصد التزكية أو التربية؛ هو ثمرة مقصد الدين؛ إذ لا تزكية حقة بدون دين. ومقصد العمران أو الاجتماع البشري؛ هو غاية المقاصد الضرورية الخمسة وتاجها؛ إذ لا عمران بدونها أصلا.

وهكذا؛ فالتوحيد مقصد من مقاصد الدين ومندرج فيه، ولا يمكن أن يخرج عنه، والتزكية مقصد ثان من مقاصد الدين، ولا تتم إلا به، ولا تنفصل عنه في

= الرفاعي، عبد الجبار، مقاصد الشريعة، بيروت: دار الفكر المعاصر، ط ١، ١٤٢٢هـ/٢٠٠٢م، حوار مع الأستاذ طه جابر العلواني، حول مقاصد الشريعة. ص ٨٣، ٨٤.

(١) العلواني، طه جابر، مقاصد الشريعة، دار الهادي، ط ١، ١٤٢١هـ/٢٠٠١م، ص ١٣٥ و «التوحيد والتزكية والعمران»، مجلة قضايا إسلامية معاصرة، مركز دراسات فلسفة الدين وعلم الكلام الجديد، عدد

التصور الإسلامي، والعمران مقصد ثالث من مقاصد الدين، ولا يقوم إلا على أساس مقاصده الضرورية الخمسة مجتمعة، ولا يكون بدونها قطعاً.

وإذا سلّمت هذه الجملة؛ فلا داعي للتسرع في إطلاق الأحكام بعدم قدرة المصالح الضرورية على مواكبة التطور، ولا للمجازفة في وصفها بالجمود والعجز عن تحيين الإجابة على تساؤلات العصر؛ وهي التي تمثل الأصول الأساسية للحياة، والقواسم الرئيسية للمشتركات العالمية بين الأمم، والمبادئ الأولى لبناء الحضارة الإنسانية، والمنطلقات الضرورية لمختلف الإجابات العلمية العملية عن قضايا العصر، وتساؤلاته المتجددة، وضمن «سائر المصالح العامة والخاصة»^(١).

المطلب الثاني: المقاصد الكفائية والمصالح العامة

لقد اعتاد العقل الفقهي التقليدي التمثيل للمقاصد الكفائية بما له علاقة بعالم الأموات؛ من قبيل تغسيل الموتى وتكفينهم والصلاة عليهم ودفنهم؛ إلى أن أصبح أصل الشريعة الأعظم؛ وهو القرآن الكريم مرتبطاً في كثير من الأذهان بولائم المآتم، وجنّات المقابر، وما عاد جمهور المخاطبين به يعلمون أن علاقة القرآن الحقيقية؛ هي بعالم الأحياء، وما يجب عليهم من القيام بمصالحهم الخاصة العينية، وبمصالحهم العامة؛ وهي المسماة عند أهل العلم بالمقاصد الكفائية. وما يهمننا هنا؛ فصل المقال فيما تيسر من موافقات العز والشاطبي في هذا النوع من المقاصد تحديداً.

(١) الموافقات، ج ٣ ص ٣٣.

فأما العز؛ فقد عقد لبحث المقاصد الكفائية فصلا خاصا بعنوان: «في انقسام جلب المصالح ودرء المفاسد إلى فروض كفايات وفروض أعيان»^(١). وأما الشاطبي فقد أفرد لها بالنظر في المسألة الحادية عشرة من كتاب الأحكام من الموافقات؛ بعنوان: «فرض الكفاية»^(٢).

والمقصود بفرض الكفاية - في نظر العز - تحصيل المصالح ودرء المفاسد دون ابتلاء الأعيان بتكليفه^(٣). أي هو ما لا يكلف بإنجازه كل فرد بعينه. وإنما يخاطب به مجموع المكلفين دون تحديد فاعل بذاته؛ كما قال القرافي: «فرض الكفاية: مُهِمٌّ مُتَحْتِمٌ مُقْصُودٌ حُصُولُهُ مِنْ غَيْرِ نَظَرٍ بِالذَّاتِ إِلَى فَاعِلِهِ»^(٤).

والمهم؛ هو ما يحرك الهمة لأهميته، فهو معتنى به^(٥). وهو ما يقتضي التركيز على تحصيل مصلحة الفعل دون الاهتمام بشخص الفاعل من يكون؛ فردا أو جماعة أو مؤسسة من المؤسسات العمومية.

وقد تحدث العز عن «الفروض الكفائية» وساق لها جملة من الأمثلة؛ شملت المجالات العامة الآتية:

المجال التعليمي: وقد مثل له بحفظ القرآن، وتعلم الأحكام الشرعية الزائدة على ما يتعين تعلمه على المكلفين إلى نيل رتبة الفتيا.

(١) قواعد الأحكام، ج ١ ص ٧١.

(٢) الموافقات، ج ١ ص ٢٧٨.

(٣) قواعد الأحكام، ج ١ ص ٧١.

(٤) الفروق، ج ١ ص ٢١١.

(٥) العطار، حاشية العطار على شرح المحلى، دار الكتب العلمية، بيروت: د. ط، و ل ات. ج ١ ص ٢٣٧.

المجال الاجتماعي الإغاثي: وقد مثل له بإطعام المضطرين، وكسوة العارين، وإغاثة المستغيثين، وتجهيز الأموات.

المجال السياسي: وقد مثل له بالإمامة العظمى، وإعانة الأئمة والحكام.

المجال القضائي: وقد مثل له بإصدار الأحكام بين ذوي الاختصاص.

المجال العسكري: وقد مثل له بجهاد الطلب، وجهاد الدفع، والأمر بالمعروف، والنهي عن المنكر^(١).

ومجمل هذه الأمثلة هي ما عبر عنه الإمام ابن عبد السلام بقوله: «أحدهما: فرض على الكفاية؛ كتعلم الأحكام الشرعية الزائدة على ما يتعين تعلمه على المكلفين إلى نيل رتبة الفتيا، وجهاد الطلب، وجهاد الدفع، والأمر بالمعروف، والنهي عن المنكر، وإطعام المضطرين، وكسوة العارين، وإغاثة المستغيثين، والإمامة العظمى، والشهادات، وتجهيز الأموات، وإعانة الأئمة والحكام، وحفظ القرآن»^(٢).

وأما طلب الكفاية عند الشاطبي؛ فهو «متوجه على الجميع، لكن إذا قام به بعضهم سقط عن الباقيين»^(٣). بمعنى؛ أن الأمة بأسرها مطالبة بإقامة المقاصد الكفائية (المصالح العامة)؛ لكن متى تولاهما البعض؛ رفع التكليف عن الباقيين.

وقد تعقب الإمام هذا المعنى بالمراجعة، ووافق علماء الأصول عليه متى كان مرادهم به مجموع الفروض الكفائية في الجملة؛ وهو معنى قوله: «من جهة كلي

(١) سعيد حليم، المقاصد العليا للشريعة الإسلامية: من مقاصد الوجود إلى مقاصد الشهود، مطبعة أميمة، فاس: ط ١، ١٤٣١/١٠/٢٠١٠م. ص ١٨٢.

(٢) قواعد الأحكام، ج ١ ص ٧٠، ٧١.

(٣) الموافقات، ج ١ ص ٢٧٨.

الطلب»^(١). وأما إذا كان مقصودهم به؛ هذا الفرض الكفائي أو ذاك بعينه. وهو مؤدى قوله: «من جهة جزئية»^(٢). ففيه تفصيل وتقسيم، وتشعب طويل.

وضابط هذه الجملة في نظر أبي إسحاق؛ أن المطالبين بالمقاصد الكفائية في الحقيقة؛ هم المؤهلون لها؛ كفاءة (الخبرة العلمية)، وصلاحا (الاستقامة السلوكية)؛ وليس كل الناس. وهذا معنى قوله: «إن الطلب وارد على البعض، ولا على البعض كيف كان، ولكن على من فيه أهلية القيام بذلك الفعل المطلوب، لا على الجميع عموماً»^(٣).

ولهذا؛ فمن الواجب على من آتس من نفسه القدرة على القيام بهذا الفرض الكفائي أو ذاك، وكان أهلاً له بما معه من علم وممارسة - وهو مغمور لا يعرفه أحد - وقد أصبح متعينا في حقه؛ فعليه أن يعلن عن كفاءته فيه، ويرشح نفسه للقيام به عن جدارة؛ كما قال العز: «ولا يمدح المرء نفسه إلا إذا دعت الحاجة إلى ذلك، مثل أن يكون... خاملاً فيعرف بأهليته للولايات الشرعية، والمناصب الدينية؛ ليقوم بما فرض عليه عينا أو كفاية، كقول يوسف عليه السلام: ﴿قَالَ اجْعَلْنِي عَلَى خَزَائِنِ الْأَرْضِ إِنِّي حَفِيظٌ عَلِيمٌ﴾ [يوسف: ٥٥]»^(٤). وجاء عنه في موطن آخر ما يؤكد هذا المعنى؛ إذ قال: «ومن تعين عليه القيام بفرض من فروض الكفايات،

(١) الموافقات، ج ١ ص ٢٧٨.

(٢) الموافقات، ج ١ ص ٢٧٨.

(٣) الموافقات، ج ١ ص ٢٧٨.

(٤) قواعد الأحكام، ج ٢ ص ٣٤٦.

وهو خامل لا يعرف بأهليته لذلك؛ لزمه أن يسعى في تعريف نفسه لأنه سبب إلى واجب متعين»^(١).

وهذه المطالبة؛ بالفروض الكفائية التي تتعلق بها المصالح الدنيوية؛ هي بحسب نوعية كل ولاية عامة على حدة؛ لأن الولايات العامة؛ ليست على درجة واحدة في أهميتها وسهولة القيام بها، والنهوض بتدبير ما هي معدة له من المصالح العامة؛ بدءاً من رئاسة الدولة إلى ما دونها من الولايات؛ وذلك بدليل «ما ثبت من القواعد الشرعية القطعية في هذا المعنى؛ كالإمامة الكبرى أو الصغرى، فإنهما إنما تتعين على من فيه أوصافها المرعية لا على كل الناس، وسائر الولايات بتلك المنزلة؛ إنما يطلب بها شرعاً باتفاق من كان أهلاً للقيام بها والغناء فيها... إذ لا يصح أن يطلب بها من لا يبدئ فيها ولا يعيد؛ فإنه من باب تكليف ما لا يطاق بالنسبة إلى المكلف، ومن باب العبث بالنسبة إلى المصلحة المحتملة أو المفسدة المستدفة، وكلاهما باطل شرعاً»^(٢).

وهذا لا يعني إقصاء عامة الناس عن التكليف بالفروض الكفائية بالمرّة؛ بل الجميع مطالبون بها؛ كل حسب استطاعته؛ إذ ما دام «القيام بذلك الفرض قيام بمصلحة عامة؛ فهم مطلوبون بسدها على الجملة؛ فبعضهم هو قادر عليها مباشرة، وذلك من كان أهلاً لها، والباقون إن لم يقدرُوا عليها؛ قادرون على إقامة القادرين؛ فن كان قادراً على الولاية؛ فهو مطلوب بإقامتها، ومن لا يقدر عليها؛ مطلوب بأمر آخر، وهو إقامة ذلك القادر وإجباره على القيام بها؛ فالقادر إذاً مطلوب بإقامة الفرض، وغير

(١) الفوائد في اختصار المقاصد، ج ١ ص ٧١.

(٢) المرافقات، ج ١ ص ٢٧٩، ٢٨٠.

القادر مطلوب بتقديم ذلك القادر؛ إذ لا يتوصل إلى قيام القادر إلا بالإقامة من باب ما لا يتم الواجب إلا به»^(١).

وهذا ملحظ دقيق من الشاطبي. بل إنه جد متقدم وفي غاية من الأهمية؛ فهو دعوة صريحة إلى إشراك جميع أفراد الأمة في خدمة المصالح العامة عن طريق الفروض الكفائية، إما بشكل مباشر، وذلك واجب من كانوا أهلاً لها وقد تعينت في حقهم؛ أن يتولوها. وإما بشكل غير مباشر؛ وذلك واجب من ليسوا أهلاً لها؛ أن يقدموا من هم أهل لها؛ إما بترشيحهم وتزكيتهم، أو بانتخابهم والتصويت عليهم، أو بغير ذلك مما يشهد لهم بالأحقية والأهلية، أحبوا أم كرهوا، ما دام ليس لهم مانع حقيقي من ولاية هذا المرفق العام، أو ذلك المنصب الحكومي. لأن ما يطلب من الشروط في التكليف العينية؛ يطلب في الفروض الكفائية؛ وجامعها شرط القدرة؛ كما قال الشاطبي: «الولايات وأشباهاها، من القضاء، والإمامة، والشهادة، والفتيا في النوازل، والعرافة والنقابة»^(٢)، والكافة، والتعليم للعلوم وغيرها - من الوظائف العمومية -؛ راجعة إلى النظر في شرط التكليف بها، وجامع الشروط في التكليف: القدرة على المكلف به، فالقادر على القيام بهذه الوظائف مكلف بها على الإطلاق والعموم، ومن لا يقدر على ذلك سقط التكليف عنه بإطلاق، كالأطفال والمجانين بالنسبة إلى الطهارة والصلاة ونحوها، فالتكليف عام لا خاص»^(٣).

(١) الموافقات، ج ١ ص ٢٨٣، ٢٨٤.

(٢) قال مشهور بن حسن آل سلمان: «النقابة والعرافة منصب دون الرئاسة، ويطلق على صاحبه «النقيب» والعراف». ينظر: الهامش ٧ في الموافقات، ج ٢ ص ٣٠٥.

(٣) الموافقات، ج ٢ ص ٤١١.

ولزيد من التأكيد على أهمية «الفروض الكفائية» في تدبير الشأن العام؛ ذكرها هذا الإمام رديف «الفروض العينية» مباشرة فقال: «فأما كونها عينية، فعلى كل مكلف في نفسه، فهو مأمور بحفظ دينه اعتقاداً وعملاً، وبحفظ نفسه قياماً بضروريات حياته، وبحفظ عقله حفظاً لمورد الخطاب من ربه إليه، وبحفظ نسله التفاتاً إلى بقاء عوضه في عمارة هذه الدار، ورعيّاً له عن وضعه في مضیعة اختلاط الأنساب العاطفة بالرحمة على المخلوق من مائه، وبحفظ ماله استعانة على إقامة تلك الأوجه الأربعة ويدل على ذلك أنه لو فرض اختيار العبد خلاف هذه الأمور لمجر عليه، ولحيل بينه وبين اختياره، فن هنا صار فيها مسلوب الحظ، محكوماً عليه في نفسه.

وأما كونها كفائية: فمن حيث كانت منوطة بالغير أن يقوم بها على العموم في جميع المكلفين، لتستقيم الأحوال العامة التي لا تقوم الخاصة إلا بها^(١). أي؛ أن المقاصد الكفائية؛ هي الخدمات العامة التي لا تتم المصالح العامة ولا الفردية إلا بها؛ لأن «الفروض الكفائية مكملة للفروض العينية، فهي لاحقة بها في كونها ضرورية؛ إذ لا يقوم العيني إلا بالكفائي؛ وذلك أن الكفائي قيام بمصالح عامة لجميع الخلق»^(٢).

وهذا التصنيف له دلالة ومغزاه. ومؤداه؛ أن المقاصد الأصلية الضرورية؛ بقسميها العيني/الخاص. والكفائي/العام؛ هما معا جوهر مقاصد الشريعة ومصالح

(١) الموافقات، ج ٢ ص ٣٠٠، ٣٠١.

(٢) الموافقات، ج ٢ ص ٣٠١.

الإنسان، وركيزة العمران البشري التي لا يمكن أن تقوم له قائمة بدونها أصلاً كما تبين قبل وهو أمر مشاهد.

وعليه؛ فكل من ولي ولاية عامة ما؛ فولايته ليست لأجل ما يعود عليه من نفعها على وجه الخصوص؛ بل لما يتحقق بها من نفع عام له وللناس كافة بقدر استطاعته وفي حدود تخصصه؛ لأن الفرد الواحد مهما كانت قدراته، وتعددت كفاءاته، وتنوعت تخصصاته؛ لا يستطيع الاستقلال بنفسه في تحصيل جميع مصالحه؛ فكان في أمس الحاجة إلى من يعينه عليها؛ كما قال العز: «اعلم أن الله - تعالى - خلق الخلق وأحوج بعضهم إلى بعض؛ لتقوم كل طائفة بمصالح غيرها... وهذا القيام منقسم إلى جلب مصالح الدارين أو أحدهما، أو إلى دفع مفاسدهما أو أحدهما... ومن حكمته - سبحانه وتعالى - أن وفر دواعي كل قوم على القيام بنوع من المصالح؛ فزين لكل أمة عملهم وحببه إليهم؛ ليصيروا بذلك إلى ما قضى لهم وعليهم»^(١). وهذا المعنى هو ما يستفاد من قول أبي إسحاق أيضاً: «فالمأمور به (الفرص الكفائي من جهة قيامه بمصالح عامة الخلق)؛ مأمور بما لا يعود عليه من جهته تخصيص؛ لأنه لم يؤمر إذ ذاك بخاصة نفسه فقط، وإلا صار عينياً، بل بإقامة الوجود، وحقيقته أنه خليفة الله في عباده على حسب قدرته وما هيئ له من ذلك.

فإن الواحد لا يقدر على إصلاح نفسه والقيام بجميع أهله، فضلاً عن أن يقوم بقبيلة، فضلاً عن أن يقوم بمصالح أهل الأرض، فجعل الله الخلق خلائف في إقامة الضروريات العامة، حتى قام الملك في الأرض، ولم يجعل الله له قدرة على القيام بذلك وحده... فطلب التعاون بغيره، فصار يسعى في نفع نفسه واستقامة

(١) قواعد الأحكام، ج ٢ ص ١٢٠، ١٢٢.

حاله بنفع غيره، فحصل الانتفاع للمجموع بالمجموع، وإن كان كل أحد إنما يسعى في نفع نفسه»^(١).

وإذا كانت «المقاصد الكفائية» بهذه الأهمية في إقامة «المصالح العامة»، ولها كل هذا الدور في صلاح الحياة البشرية عامة؛ فقد منع الشارع جميع الموظفين من استغلالها لحسابهم الخاص؛ سواء بأخذ الرشاوى، أو بتلقي الهدايا، أو باستغلال النفوذ، والاستفادة من الخدمات والامتيازات غير المستحقة؛ لأن كل ذلك مضاد لمقاصد الشارع من وضع الولايات العامة؛ كما قال الشاطبي: «فلا يجوز لوالٍ أن يأخذ أجره ممن تولاهم على ولايته عليهم، ولا لقاضٍ أن يأخذ من المقضي عليه أو له أجره على قضائه، ولا لحاكم على حكمه، ولا ما أشبه ذلك من الأمور العامة التي للناس فيها مصلحة عامة، ولذلك امتنعت الرشا والهدايا المقصود بها نفس الولاية؛ لأن استغلال المصلحة هنا مؤدٍ إلى مفسدة عامة تضاد حكمة الشريعة في نصب هذه الولايات. وعلى هذا المسلك يجري العدل في جميع الأنام، ويصلح النظام، وعلى خلافه يجري الجور في الأحكام، وهدم قواعد الإسلام»^(٢).

وبهذا البيان يتضح أن خدمة المصالح العامة؛ هي الأصل المقصود الذي شرعت الوظائف العامة لأجله؛ لا للتكبر والتعالي على الناس بهيبة السلطان؛ كما قال أبو إسحاق: «وهكذا شرعت أعمال الكفاية؛ لا لينال بها عز السلطان، ونخوة الولاية، وشرف الأمر والنهي ابتداء»^(٣).

(١) الموافقات، ج ٢ ص ٣٠١ - ٣٠٣.

(٢) الموافقات، ج ٢ ص ٣٠١، ٣٠٢.

(٣) الموافقات، ج ٢ ص ٣٠٩.

فذلك كله مناف للقصد الأول منها؛ وهو أن «الولايات العامة والمناصب العامة للمصالح العامة»^(١).

وإذا كان الواجب الشرعي يفرض على من تعينت ولايتهم أن يقدموا ما في وسعهم من خدمات لكافة الناس بالمجان، دون أي استغلال لمناصبهم الحكومية؛ لأغراضهم غير المشروعة؛ فمن أين يحصلون على معاشهم؟

من قواعد الاجتماع الإسلامي؛ أن «الولاية العامة هي المبرأة من الحظوظ»^(٢). بمعنى؛ أن الوظائف الحكومية ليست من وسائل الكسب ونيل الحظوظ الشخصية المادية في الأصل؛ كما قال ابن خلدون: «الإمارة ليست بمذهب طبيعي للمعاش»^(٣)؛ بل كل من تولى ولاية عامة؛ فمن واجب الأمة في «شخص بيت مالها العام» أن تعينهم بكل ما من شأنه أن يمكنهم من القيام بولايتهم على أحسن ما يكون؛ كما قال العز: «لما علم (الشارع) أن الولاة والقضاة لا يقدرّون على القيام بما ولوه؛ أوجب على أهل الكفاية مساعدتهم على جلب مصالح ولاياتهم ودرء مفسادها»^(٤). ومن ذلك توفير كل ما يفي بأغراضهم الخاصة؛ كما قال أبو إسحاق: «القيام بمصالح الولاة من حيث لا يقدرّ في عدالتهم»^(٥) حسبما حده الشارع غير منكر ولا ممنوع؛ بل هو مطلوب متأكد، فكما يجب على الوالي القيام بمصالح

(١) الموافقات، ج ٢ ص ٣١٢.

(٢) الموافقات، ج ٢ ص ٣٢٧.

(٣) مقدمة ابن خلدون، ج ٢ ص ٨٣٦.

(٤) الفوائد في اختصار المقاصد، ص ١٢٠، ١٤٢.

(٥) أن تخصص لهم مرتبات مالية من ميزانية الدولة، تغنيهم عما يقدرّ في عدالتهم؛ كالرشوة أو الهدايا أو أية عطية مادية.

العامة، فعلى العامة القيام بوظائفه من بيوت أموالهم؛ إن احتاج إلى ذلك»^(١). وهذا يعني؛ أن من حق صاحب الوظيفة العامة؛ أن يتقاضى من الأجر ما يناسب مهامه؛ ومن كان غنيا، وأدى عمله الوظيفي بالجنان، فله من الله أعظم الأجر.

ولأهمية هذا الملحظ؛ فقد نبه إليه الشاطبي في سياق آخر قائلا: «فإذا كان من هذا وصفه؛ قائما بوظيفة عامة لا يتفرغ بسببها لأمره الخاصة به في القيام بمصالحه ونيل حظوظه؛ وجب على العامة أن يقوموا له بذلك ويتكفوا له بما يفرغ باله للنظر في مصالحهم، من بيوت أموالهم المرصدة لمصالحهم إلى ما أشبه ذلك مما هو راجع إلى نيل حظه على الخصوص، فأنت تراه لا يعرى عن نيل حظوظه الدنيوية في طريق تجرده عن حظوظه، وما له في الآخرة من النعيم أعظم»^(٢). وهذا يعني؛ أن من تفرغ من الموظفين لخدمة المصالح العامة؛ فمن الواجب على الأمة أن تصرف لهم من المستحقات ما يكفيهم بالمعروف من الميزانية العامة، وأن تمكنهم من الأعوان؛ ليساعدوهم في مهامهم ويقوموا لهم بمصالحهم الخاصة؛ متى عجزوا عن الجمع بين وظائفهم العامة ومصالحهم الشخصية؛ وكل هذا من مقاصد الشرع من المال العام؛ كما قال الشاطبي: «جعل الشرع في الأموال ما يكون مرصدا لمصالح المسلمين، لا يكون فيه حق لجهة معينة، إلا لمطلق المصالح كيف اتفقت، وهو «مال بيت المال»»^(٣).

وهذا النمط من الإجراءات الإدارية ليس جديدا على حضارتنا الإسلامية؛ بل هو قديم، وأصله فيما جرى به العمل على عهد «التراتب الإدارية في الحكومة

(١) الموافقات، ج ٢ ص ٣٠٩.

(٢) الموافقات، ج ٢ ص ٣١١.

(٣) الموافقات، ج ٣ ص ٩٠.

النبوية»؛ كما هو المستفاد من قول رسول الله ﷺ: «من كان لنا عاملا؛ فليكتسب زوجة، وإن لم يكن له خادم؛ فليكتسب خادما، ومن لم يكن له مسكن؛ فليكتسب مسكنا»^(١). وهو ما يفيد بأن من واجبات الدولة الإسلامية أن تزوج من لا يستطيع الزواج من موظفيها وتمكنهم من الأعوان، ومن السكن الوظيفي؛ من بيت المال العام (خزينة الدولة)؛ وذلك لما لهذه الضمانات المصلحية الاجتماعية الكفائية من أثر إيجابي في استقرارهم النفسي والاجتماعي، وتحفيزهم على المزيد من العطاء، وكف أيديهم عن الطمع في المال العام.

وكل هذه الإجراءات من أهم ما يسهم في الحد من التلاعب بالمصالح العامة، واتخاذ الولايات الحكومية وسيلة للثراء غير المشروع. وإلا فالأصل؛ أن الأجرة مقابل العمل. وتبقى الكلمة الأخيرة للمراقبة والمحاسبة والمتابعة القضائية؛ لكل من ضبط متلبسا بالفساد الإداري؛ ومعاقبته طبقا للقوانين والقرارات الشرعية الجاري بها العمل؛ من كان. عملا بـ«قاعدة: ربط المسؤولية بالمحاسبة».

وحاصل القول: إذا كانت المصالح العامة في أبعادها الكفائية بهذه الأهمية في حفظ مصالح الأمة؛ فلا بد من العناية بها والمحافظة عليها من جانب الوجود؛ بما

(١) الحاكم، المستدرک علی الصحیحین، تحقیق، مصطفی عبد القادر عطا، کتاب العلم، باب ما یكون للوالي الأعظم ووالي الإقليم من مال الله. وما جاء في رزق القضاة وأجر سائر الولاة، بیروت: دار الکتب العلمیة، ط ١، ١٤١١/١٩٩٠م. ج ١ ص ٥٦٣.

أبو داود، سنن أبي داود، کتاب السنة، باب في أرزاق العمال. دار الکتب العربی، بیروت، د. ط، ولا ت، ٩٥/٣.

ابن خزيمة، محمد بن إسحاق. صحیح ابن خزيمة، تحقیق، محمد مصطفی الأعظمی، جماع أبواب قسم المصدقات وذكر أهل سهمانها، باب إذن الإمام للعامل بالتزویج، واتخاذ الخادم والمسکن من الصدقة، بیروت: المکتب الإسلامی، د. ط، ١٣٧٠/١٩٧٠م. ج ٤ ص ٧٠.

يقيم أركانها ويثبت قواعدها. ومن جانب العدم؛ بما يدرأ عنها الاختلال الواقع أو المتوقع فيها^(١)؛ لأن المصالح العامة في أبعادها الكفائية؛ كما أنها مقاصد؛ فهي وسائل أيضا. ومعلوم أن الوسائل بمقاصدها، ومن ثم فهي غير مقصودة لذاتها، وإنما هي تبع للمقاصد العينية في أحكامها، تقوم بقيامها وتسقط بسقوطها؛ مثل العلل مع معلولاتها؛ تدور معها وجودا وعدما^(٢).

ومن تأمل المقاصد الضرورية العامة في علاقتها العملية بجميع المقاصد الكفائية، وجدها لا تخرج عن هذا الترتيب. ولهذا وجدنا العز بن عبد السلام يؤكد في غير ما مناسبة على أن رئاسة الدولة وما دونها من الولايات العمومية؛ ما هي إلا وسائل لتحقيق المصالح العامة، ووقاية المجتمع من المفسدات الشاملة في الحاضر المعيش، أو المستقبل المرتقب؛ ومن ذلك قوله: «والإمامة العظمى وسيلة إلى جلب المصالح الناجزة والمتوقعة وإلى دفع المفسدات الناجزة والمتوقعة، وكذلك القضاء والشهادة، وإعانة الأئمة والحكام على ما يتولونه من ذلك»^(٣). وجاء عنه في مورد آخر ما نصه: «إن نصب القضاة والولاة من الوسائل إلى جلب المصالح العامة والخاصة»^(٤).

وبالجملة؛ إن قصد الشارع من وضع المقاصد الكفائية؛ إنما هو لحفظ المصالح العامة؛ جلبا لمصالحها ودرءا لمفسادها بقدر الإمكان.

(١) الموافقات، ج ٢ ص ١٨.

(٢) الموافقات، ج ٢ ص ٣٥٣.

(٣) الفوائد في اختصار المقاصد، ص ٥٤.

(٤) قواعد الأحكام، ج ١ ص ٨٠.

وللأسف؛ فقد انصرف معظم فقهاءنا إلى النظر في الفرائض العينية أكثر مما انصرفوا إلى النظر في الفرائض الكفائية؛ والظاهر أن هذا الانصراف لم يكن متعمدا منهم، وإنما هو نتيجة لسببين:

أولهما: تعلق الفرائض العينية بأعيان المكلفين؛ بحيث لا يحتاج أي فرد منهم إلى من يساعده على القيام بها، وهذا النوع من الفرائض مطلوب بكثرة. وكثرة الطلب تقتضي وفرة الإنتاج في جميع المجالات بما في ذلك مجال الإنتاج المعرفي الفقهي.

ثانيهما: أن جل علمائنا غابوا لفترة طويلة عن مؤسسات الدولة وتدير الشأن العام، أو غيبوا عنهما في الحقيقة كما هو معلوم؛ وهو ما كان له انعكاس سلبي على الإنتاج الفقهي الاجتماعي العام؛ وذلك جوهر ما تعنى به الفروض الكفائية. وقد جاء حديثهم عنها مقتضبا في غالب الأحيان؛ وخاصة إذا علمنا أن أغلب تلك الفروض لا يتم إلا في إطار جماعي، ومنها ما يحتاج في تفعيله إلى أجهزة الدولة ومؤسساتها التشريعية أو القضائية أو التنفيذية، وغيرها من المؤسسات والوظائف العمومية.

وللأسف؛ فقد ظل جمهور علمائنا بمنأى عن هذه المؤسسات والوظائف طوعا أو كرها. اللهم إلا قليل ممن آس من نفسه الانخراط في سلك الإصلاح العام؛ على شاكلة العز أو الشاطبي. وإن أصابهما ما أصابهما من عوارض وابتلاءات كما تقدم!

ولذلك؛ فن غير المجدي في النظر المقاصدي أن يبقى جوهر مقاصد الشارع مهملًا؛ وهو رعاية المصالح العامة، وما تستدعيه من فرائض كفائية؛ لأن أي تقصير

أو تفريط في هذا المجال الحيوي يفضي بالضرورة إلى ضياع مصالح الأمة بأسرها، وهو ما لم يأذن به الشارع، ولا يرضاه عقلاء أمة الإسلام لأمتهم.

وحاصل القول في المقاصد الكفائية التي هي الرافد الأساس للمصالح العامة؛ ما قاله الإمام أبو زهرة: «إنَّ فروض الكفاية جملةٌ مطلوبةٌ من الجميع، ولكنها موزعةٌ على الطوائف والآحاد، فالنَّفقة في الدين فرض كفاية، وعِلْم الهندسة فرض كفاية، والزراعة فرض كفاية، وكذلك الجهاد، والطب، وكل صناعة أو عمل لا تستغني عنه الجماعة، ويقوم به نظامها الاجتماعي والاقتصادي يخاطب به الكافة، ويطلب به على الخصوص من الخاصة من عنده قدرة عليه، فالجماعة كلها مطالبة بتهيئة الأسباب ليكون من بينها الأطباء والمهندسون والزراعي والصناع والقضاة، ومن كانت عنده الكفاية لأن يكون قاضياً أو مهندساً أو طبيباً، أو قائداً أو متفقهاً في الدين مطالبٌ على الخصوص فيما هو أهلٌ له، وبذلك يتحقق الطَّلب العام ويتحقق الطلب الخاص، ويتبين السَّبب في إثم الجميع إن لم يتحقق الفعل المطلوب، وثبت أيضاً أنَّ من لم يَقم بالفرض الكفائي يعدّ قائماً به بقيام من أدَّى؛ لأنَّه دخل في تهيئة الأسباب»^(١).

المطلب الثالث: المصالح العامة مقدمة على المصالح الخاصة

لقد ذهب كل من الإمامين إلى أن ما كان من قبيل النوازع الفطرية؛ والمطالب الطبيعية، والقيم التكريمية، والعادات الجارية، التي يندفع الناس إلى القيام بها بشكل تلقائي؛ اكتفى الشارع فيها بما في الطبع البشري من دوافع ورغبات ذاتية

(١) محمد أبو زهرة، أصول الفقه، دار الفكر العربي، د ط، ولات، ص ٣٧.

نحوها؛ «لأن داعي الطبع أقوى من داعي الشرع». كما قال العزيم^(١) ولذلك لم يأت النص على وجوبها وإلزام العمل بها؛ سواء كانت من الواجبات العينية/الخاصة، كقيام الإنسان بمصالح نفسه وعياله، في الاقتيات، والزواج، والسكن واللباس، والدواء، وما يلحق بها من المتممات، كاللجارة، والإجارة، وغيرها من وجوه الاكتساب التي تقوم بها الهياكل الإنسانية. أو من الواجبات الكفائية/الولايات العامة؛ كالخلافة، والوزارة، والقضاء، والجهاد، والتعليم، والطب، والهندسة، والفلاحة، والتجارة، والصناعة... وما إلى ذلك من الأمور التي شرعت عامة لمصالح عامة؛ إذا فرض عدما أو تركُ الناس لها انخرم النظام^(٢).

وهذا يعني؛ أن كل «ما كان شاهد الطبع خادما له ومعينا على مقتضاه، بحيث يكون الطبع الإنساني باعثاً على مقتضى الطلب... فقد يكتفي الشارع في طلبه بمقتضى الجبلة الطبيعية والعادات الجارية؛ فلا يتأكد الطلب تأكد غيره، حوالة على الوازع الباعث على الموافقة دون المخالفة... حتى إذا كان المكلف في مظنة مخالفة الطبع أمر... وكما يكون ذلك في الطلب الأمري، كذلك يكون في النهي»^(٣). لأن «الوازع الطبيعي أقوى من الوازع الشرعي»^(٤). و«حث الطبع أقوى من حث الشرع»^(٥). ومن ثم؛ فكل ما كان من هذا القبيل؛ فهو من أكد الفروض الضرورية، وإن جاء الأمر بها بصيغة الندب أو الإباحة؛ وليس في ذلك ما يدل

(١) قواعد الأحكام، ج ٢ ص ٧٠.

(٢) الموافقات، ج ٢ ص ٣٠٥، ٣٠٦ بتصرف.

(٣) الموافقات، ج ٣ ص ٣٨٥ - ٣٨٨.

(٤) قواعد الأحكام، ج ٢ ص ١٥٩.

(٥) الفوائد في اختصار المقاصد، ص ٨١.

على عدم وجوبها في الأصل؛ بل الشريعة كلها دالة على أنها (الفروض الكفائية) في مصالح الخلق من أوجب الواجبات^(١).

وقد نبه الإمام الشاطبي على هذا الأصل الشرعي الهام في فقه المقاصد حتى لا يغفل قائلًا: «هذا أصل وجد منه بالاستقراء جمل، فوقع التنبيه عليه لأجلها؛ ليكون الناظر في الشريعة ملتفتًا إليه. فإنه ربما وقع الأمر والنهي في الأمور الضرورية على الندب أو الإباحة والتنزيه فيما يفهم من مجاريها، فيقع الشك في كونها من الضروريات، كما تقدم تمثيله في الأكل والشرب واللباس والوقاع (الجماع)، وكذلك وجوه الاحتراس من المضرات أو المهلكات وما أشبه ذلك. فيرى أن ذلك لا يلحق بالضروريات، وهو منها في الاعتبار الاستقرائي شرعا. فلأجل ذلك وقع التنبيه عليه ليكون من المجتهد على بال، إلا أن ما تقدم هو المحكم المتحكم، والقاعدة التي لا تنخرم»^(٢).

وعليه؛ إذا كان من الفطرة اندفاع الناس إلى تحصيل مصالحهم الخاصة والعامة بشكل تلقائي؛ فما المقدم منهما عند التعارض؟

لقد انتهى كل من العز والشاطبي إلى أنه متى تزامت المصالح العامة مع المصالح الخاصة، ولم يتيسر تحصيلهما معا؛ فلا بد أن تعطى الأولوية للمصالح العامة على المصالح الخاصة؛ كما قال العز: «لأن اعتناء الشرع بالمصالح العامة أوفر وأكمل من اعتنائه بالمصالح الخاصة»^(٣). ولذلك؛ «فلا ترحم مصالح خاصة قليلة على مصالح عامة

(١) الموافقات، ج ٢ ص ٣٠٩.

(٢) الموافقات، ج ٣ ص ٣٩١.

(٣) قواعد الأحكام، ج ٢ ص ١٥٨.

كثيرة»^(١). ولأهمية المصالح العامة؛ فقد ذهب إلى اعتبار «المصلحة العامة كالضرورة الخاصة»^(٢). ومثل لها بما «لو دعت ضرورة واحد إلى غضب أموال الناس لجاز له ذلك؛ بل يجب عليه إذا خاف الهلاك لجوع أو حر أو برد، وإذا وجب هذا لإحياء نفس واحدة، فما الظن بإحياء نفوس»^(٣).

وهذا المعنى الذي قرره العزيم؛ هو ما انتهى إليه الشاطبي، إذ ذهب إلى أن «اعتبار الضرر العام أولى... لأن المصالح العامة مقدمة على المصالح الخاصة»^(٤). وقد توقف هذا الإمام طويلاً في بحث قضية «ترجيح المصلحة العامة على المصلحة الخاصة»^(٥). وحاصله: أن هذا النوع من الترجيح يتقوم بما يتعلق بكل منهما من مشاق.

والمشقة لا تخرج عن ثلاثة احتمالات وهي: أن تختص بالمكلف وحده، أو تعود عليه وعلى غيره، أو تدخل على غيره بسببه.

فأما الأول؛ وهو ما كانت مشقته خاصة بصاحبها؛ فلا يعنينا هنا.

وأما الثاني؛ وهو ما يشق على المكلف وعلى غيره؛ فذلك كالموظف المفتقر إليه؛ لكونه ذا كفاية فيما أسند إليه، إلا أن الوظيفة تشغله عن الانقطاع إلى عبادة الله، والأنس بمناجاته؛ فإنه إذا لم يقم بوظيفته تعطلت مصالح الناس، وعمتهم المفسد، ولحقهم الضرر، وعاد عليه من ذلك ما لحق غيره.

(١) قواعد الأحكام، ج ٢ ص ٣١٨.

(٢) قواعد الأحكام، ج ٢ ص ٣١٤.

(٣) قواعد الأحكام، ج ٢ ص ٣١٤.

(٤) الموافقات، ج ٣ ص ٥٧، ٨٩، ٩٢.

(٥) الاعتصام، ج ٣ ص ٢٣.

وأما الثالث: وهو ما تدخل مشقته على غيره من الناس بسببه؛ فذلك كالقاضي والعالم المفتقر إليهما، إلا أن الدخول في الفتيا والقضاء يجرحهما إلى ما لا يجوز، أو يشغلها عن مهم ديني أو دنيوي، وهما إذا لم يقوما بذلك، عم الضرر غيرهما من الناس، فقد نشأ هنا عن طلبهما لمصالحهما المأذون فيها والمطلوبة منهما فساد عام^(١).

وعليه؛ ففي كلتا الحالتين لا يسع كل من تعينت ولايته، (حاكما كان أو قاضيا أو عالما أو معلما أو خطيبا أو طبيبا أو جنديا أو أي موظف كان) - وليس هناك من ينوب منابه - إلا أن يقوم بواجبه في المصلحة العامة، ويلتزم بأداء ما أنيط به، وتعين في حقه من مهام. وإن لحقه من عمله بعض المشاق، أو فاته شيء من المصالح؛ فذلك ما تقتضيه أولوية اعتبار الضرر العام، وإلا عاد على تارك المصلحة العامة من الضرر ما يعود على عامة الناس؛ وكل ذلك مناقض لقصد الشارع من وضع الولايات العامة. ومعلوم أن كل ما ناقض قصد الشارع؛ فهو باطل مردود. ولهذا ما فتى العز يؤكد على أن من تعينت ولايته وجب عليه القيام بها بحيث لا يقال ولا يستقيل إلى أن يوجد من يقوم مقامه؛ وذلك كما في قوله: «وأما الولايات؛ فإن تعين المتولي، ولم يوجد من يقوم مقامه؛ فإنها لازمة في حقه لا يقبل العزل ولا الانعزال إلى أن يوجد من يقوم مقامه؛ فينفذ العزل والانعزال، فلو عزل الإمام أو الحاكم أنفسهما وليس في الوجود من يصلح لذلك؛ لم ينفذ عزلهما أنفسهما لوجوب المضي عليهما»^(٢). وقد مثل الشاطبي لتعارض المصلحة

(١) الموافقات، ج ٢ ص ٢٦٦.

(٢) قواعد الأحكام، ج ٢ ص ٢٥٧.

الخاصة مع المصالح العامة بـ«العالم يعتزل الناس خوفاً من الرياء والعجب وحب الرياسة، وكذلك السلطان أو الولي العدل الذي يصلح لإقامة تلك الوظائف، والمجاهد إذا قعد عن الجهاد خوفاً من قصده طلب الدنيا به أو المحمدة، وكان ذلك الترك مؤدياً إلى الإخلال بهذه المصلحة العامة؛ فالقول هنا بتقديم العموم أولى؛ لأنه لا سبيل لتعطيل مصالح الخلق ألبتة؛ فإن إقامة الدين والدنيا لا تحصل إلا بذلك»^(١).

وقد قاس الشاطبي في هذا المجال قيام المكلف بالوظائف العمومية على قيامه بواجباته العينية؛ فكما لا يجوز له أن يترك ما وجب عليه عينا بدعوى الخوف من الوقوع فيما لا تحمد عقباه من الرياء والعجب؛ فكذلك هو الأمر فيما قد يتولاه من الواجبات الكفائية؛ فالواجب عليه أن يقوم بهما معاً، وأن يحتاط لنفسه فيهما معاً. وبتعبير الإمام؛ ف«كما أنه إذا وجبت عليه الصلاة أو الجهاد عينا، أو الزكاة؛ فلا يرفع وجوبها عليه خوف الرياء والعجب وما أشبه ذلك، وإن فرض أن يقع به؛ بل يؤمر بجهاد نفسه في الجميع»^(٢). أي في جميع التكاليف العينية والكفائية بلا فرق.

ومن القواعد الكلية العامة المعمول بها في هذا الشأن؛ «أن الكلي إذا عارضه الجزئي فلا أثر للجزئي»^(٣). ومعنى هذه القاعدة: «إذا تعارض أمر كلي وأمر جزئي، فالأمر الكلي مقدم؛ لأن الجزئي يقتضي مصلحة جزئية. والكلي يقتضي مصلحة كلية. ولا ينخرم نظام في العالم بانخراط المصلحة الجزئية، بخلاف ما إذا قدم اعتبار

(١) الموافقات، ج ٣ ص ٩٥.

(٢) الموافقات، ج ٣ ص ٩٥.

(٣) الموافقات، ج ١ ص ٢٩١.

المصلحة الجزئية، فإن المصلحة الكلية ينخرم نظام كليتها^(١). وهو ما ينطبق بوضوح على الولايات المصلحية العامة، فهي أمر كلي؛ وما قد يفوت متوليها من مصالح أمر جزئي؛ مثل ما تقدم في التمثيل؛ فكل من كان ذا أمانة وكفاءة فيما تولاه؛ إلا أن ولايته تشغله عن الاجتهاد في التقرب إلى الله بالنوافل، أو أنه يخاف أن تجره إلى الوقوع فيما لا يجوز من الملابس العرضية لمختلف المناكر المحيطة به؛ فإنه إذا لم يقم بهذه المهمة، واعتزل الحياة العامة، ولم يخلفه في ولايته حفيظ عليم، أو قوي أمين؛ عم الضرر وزادت المفاسد، وأصابه من ذلك ما يصيب غيره من الفساد العام، وهكذا جميع الولايات العامة في علاقتها بالمصالح الخاصة؛ «إذا كانت المشقة العامة أعظم اعتبر جانبها وأهمل جانب الخاصة، وإن كان بالعكس فالعكس، وإن لم يظهر ترجيح فالتوقف»^(٢). كما هو معلوم.

لكن بقيت هنا مسألة؛ وهي إذا كان تولي الولاية العامة يضر بمصالح من تولاها حقيقة؛ فما العمل في هذه الحالة؟

لم أقف فيما قرأته لابن عبد السلام على رأي في هذه النازلة، وأما الشاطبي فن رأيه فيها أن «كل مكلف بمصالح غيره... «أعني المصالح الدنيوية المحتاج إليها»... فلا يخلو أن تكون المصالح المتعلقة من جهة الغير خاصة أو عامة، فإن كانت خاصة سقطت، وكانت مصالحه هي المقدمة؛ لأن حقه مقدم على حق غيره شرعاً... وإن كانت مصلحة عامة؛ فعلى من تعلقت بهم المصلحة أن يقوموا بمصالحه، على وجه لا يخل بأصل مصالحهم، ولا يوقعهم في مفسدة تساوي تلك المصلحة أو تزيد عليها...

(١) الموافقات، ج ١ ص ٤٩٨.

(٢) الموافقات، ج ٢ ص ٢٦٦، ٢٦٧.

فذلك واجب عليهم، وإلا لزم تقديم المصلحة الخاصة على العامة بإطلاق من غير ضرورة، وهو باطل بما تقدم من الأدلة، وإذا وجب عليهم؛ تعين على هذا المكلف التجرد إلى القيام بالمصلحة العامة^(١). عملاً بقاعدة: «تقديم المصلحة العامة على الخاصة»^(٢). كما سلف. وهذا النوع من التكاليف العامة؛ داخل في قاعدة: «ما يحكم فيه على الخاصة لأجل العامة»^(٣).

وهذا بخلاف من يتعلل بما قد يطرأ عليه من ظلم أو غضب أو تعد أو غير ذلك من المظالم في حالة ما إذا أسندت له وظيفة عامة ما؛ فمثل هذا عزله واجب، ولا كلام عنه؛ كما قال الشاطبي: «فهذا أمر خارج عن المسألة؛ فهو سبب لعزله من جهة عدم عدالته الطارئة، لا من جهة أنه قد كان ساقطاً عنه بسبب الخوف، وإنما حاصل هذا أنه واقع في مخالفة أسقطت عدالته؛ فلم تصح إقامته وهو على تلك الحال»^(٤). إذ لا ولاية لظالم بالاتفاق. وللتوسع أكثر في بسط هذه المعاني؛ يمكن مراجعة المسألة السابعة من قسم مقاصد المكلف، ففيها علم نافع راسخ^(٥).

وهذا الملحظ جدير بالاهتمام وإمعان النظر فيه، فهروب أقوياء الولاة وأمناء الرؤساء، وذوي الكفاءة والاستقامة من الموظفين، من تولى الولايات العامة؛ بدعوى التفرغ للعبادة، وخدمة المصالح الخاصة؛ حرصاً على براءة الذمة، أو طلباً للسلامة من الاحتواء، أو وقاية للنفس من الركون إلى الظالمين، أو تجنباً للوقوع في

(١) الموافقات، ج ٣ ص ٨٨، ٨٩.

(٢) الموافقات، ج ٣ ص ٩٢، ٩٥.

(٣) الموافقات، ج ٣ ص ٦٢، ٥٦٧، الاعتصام، ج ٣ ص ٣٣.

(٤) الموافقات، ج ٣ ص ٩٦.

(٥) الموافقات، ج ٣ ص ٨٨ - ٩٧.

الفساد بإطلاق... قد فوت على الأمة مصالح عظيمة، وجر عليها كوارث كبرى، بدءا باستيلاء أنظمة الاستبداد على مختلف المناصب العامة، والثروات الهامة، ومرورا بإقصاء الأمة عن المشاركة الفعلية الحقيقية في القرارات السياسية، وتولية من يدبر أمرها من الحكام والولاة والعمال. ومراقبتهم، ومحاسبتهم ومحاکمتهم متى أخلوا بالتزاماتهم معها. وانتهاء بإبعاد العلماء عن مختلف مراكز القرار، وتجميم دورهم العلمي والاجتماعي والسياسي، وإفراغ مهامهم من رصيدها الحضاري كلية.

ولاشك أن هذه المفاصد الشاملة فيها من المشقة والمعاناة والخرج العام ما لا يخفى على عاقل غيور. وهو ما جعل الشريعة تعتبر هذا النوع من الخرج والمشاق في المقام الأول.

وبناء عليه؛ فما أبعد القول باعتزال الوظائف العامة وتدير الشأن العام بإطلاق عن مقاصد الشارع ومصالح الأمة، وهو ما يوجب المزيد من المدافعة؛ حتى يتم «تقديم من هو متصف بالأهلية لأي ولاية أو منصب أو استحقاق من الولايات والمناصب والاستحقاقات الشرعية، وتأخير من ليس متصفا بالأهلية لذلك ضرورة؛ لأن المصلحة المقصودة من ذلك؛ إنما تحصل ممن اتصف بالأهلية لا ممن ليس كذلك»^(١).

وهذه القاعدة أصل في تولى المناصب الحكومية؛ لتدير الشأن العام وخدمة مصالح الناس. ولولا هذه الولايات لعمت الفوضى، ولضاعت المصالح، واختل النظام العام. ولهذا لا يمكن التفريط فيها أو القيام لتغييرها لأقل ما قد يعتريها من

(١) تهذيب القروق والقواعد السنوية في الأسرار الفقهية، منشور بهامش فروق القراني، تحقيق خليل المنصور،

فساد جزئي أو كلي؛ اللهم إلا إذا توفر شرط التمكّن من تبديلها، وترحمت المصلحة في تعويضها بما هو أفضل منها بأقل ما يمكن من التضحيات والخسائر؛ فذلك ما دلت عليه مقاصد الشارع، وشهدت به وقائع التاريخ على مر الزمان. وما يحدث ببلاد العروبة والإسلام اليوم خير دليل على صحة هذا الاستنتاج.

وعليه؛ فإن ما آلت إليه أحوال الأمة من فساد واستبداد وتخلّف حضاري عام؛ يرجع في جانب كبير منه إلى شيوع عقلية رفض تولي الولايات العامة؛ بدعوى ما داخلها من شوائب، وارتبط بها من آفات ومنزقات، وهيمنة نفسية الخروج المسلح على حكام الجور، وضعف روح المشاركة الإيجابية والمدافعة المدنية؛ من داخل المؤسسات الحكومية، ومراكز التوجيه العام، وغياب الاحتجاج الجماعي في الساحات العمومية، وغير ذلك مما أسهم في تغييب وعي الأمة، وأخر انخراطها في تنمية القيم التكريمية وتربيتها عليها، وقيادتها في اتجاه الإصلاح التدريجي الشامل ولو بعد حين. وهذا من أهم الملاحظات السلبية على العقل السياسي المقاصدي الذي ظل محكوما بثقافة الزهد في الوظائف العمومية، بحيث لم يستطع الخروج عن دائرة التأصيل لحالات الاضطرار عند فقدان العدالة في هذه الولاية أو تلك، وإن كان لا يعترف بشرعيتها ابتداء؛ كما هو واضح من كلام الإمام العز؛ إذ يقول: «قد ينفذ التصرف العام من غير ولاية، كما في تصرف الأئمة البعّاء، فإنه ينفذ مع القطع بأنه لا ولاية لهم. وإنما نفذت تصرفاتهم وتوليتهم لضرورة الرعايا...»^(١). وبهذا تنتهي إلى أن الحكم بمشروعية الانخراط في تدير الشأن العام، وتولي الولايات العامة، أو عدم المشروعية؛ يبقى متوقفا على المعرفة الراجحة بنوع المصالح أو المفاسد الناجمة عن

(١) قواعد الأحكام، ج ١ ص ١١١.

هذا الانخراط أو ذاك في هذه الولاية أو تلك، أو عن هذا الانسحاب منها أو ذاك. ولا يجوز القطع فيها برأي مجرد. كما لا يجوز لمن تولى تدبيرها أن يتركها أو يفرط فيها بأي وجه من الوجوه، وكل من فرط فيها، أو أخل بشيء منها بدون عذر؛ يعاقب بقدر ما نتيج عن تفريطه فيها من فساد عام؛ كما قال أبو إسحاق: «النظر في المصالح العامة موجب تركها للعقوبة؛ لأن في تركها أي مفسدة في العالم»^(١).

وحاصل القول؛ كما قال العز: «اعلم أن الله تعالى شرع في كل تصرف من التصرفات ما يحصل مقاصده، ويوفر مصالحه. فشرع في كل باب ما يحصل مصالحه العامة والخاصة، فإن عمت المصلحة جميع التصرفات؛ شرعت تلك المصلحة في كل تصرف. وإن اقتصت ببعض التصرفات؛ شرعت فيما اقتصت به دون ما لم تختص به»^(٢).

(١) الموافقات، ج ٢ ص ٣٠٢.

(٢) قواعد الأحكام، ج ٢ ص ٢٤٩.

المبحث الثالث: خطة الإمامين في النهوض بمصالح الأمة

من المعلوم من العقل والشرع أنه لا نهوض بالمصالح العامة بدون خطة علمية قابلة للتنفيذ، وهذا الهم من أكبر ما استأثر باجتهاد الإمامين، فحاول كل منهما أن يجتهد في تقديم خطته لإصلاح ما آلت إليه أوضاع المسلمين من تراجع عن قيم الاجتماع الحضاري الإسلامي العام، سواء على مستوى التدين الفردي، أو على مستوى التدين الجماعي المؤسسي.

وقد كان لهذا التراجع المشترك بين شرق العالم الإسلامي وغربه على حد سواء؛ أثره البالغ على طبيعة المشروع الإصلاحى الذى اضطلع به كل من العزيم والشاطبي. وفيما يلي وجهة نظر كل منهما:

فأما العزيم؛ فالظاهر من كلامه أن معظم مشاكل الأمة ترجع إلى فساد أنظمة الحكم، وفي هذا السياق جاء تركيزه على النظر في الولايات العامة؛ فأطنب في رسم ما يشترط وما لا يشترط في متولياها؛ وكيف ينبغي التعامل مع من تولاها ليفسد فيها ويهلك الحرث والنسل؟ وهل يضحى به أو لا بد من التعايش معه والصبر عليه؛ لحفظ ما أمكن من المصالح الخاصة والعامة؟ وما العمل لو تولت الإمامة العظمى امرأة أو طفل صغير؟

وأما الشاطبي؛ فقد اكتفى في باب التعامل مع حكام الجور بمؤازرة من كان عدلا ومباعدة من كان من الظالمين، اللهم إلا إذا عادت مجانبتهم على الإسلام وأهله بالضرر؛ ففي هذه الحالة؛ لا بد من تقديم المصلحة العامة؛ كما في قضية الجهاد معهم والصلاة خلفهم؛ درءا لما في ترك الجهاد من ضرر على المسلمين، ودفعاً لما في التخلف عن صلاة الجماعة من إضعاف لشعائر الإسلام؛ كما قال: «الجهاد مع ولاة

الجور. قال العلماء بجوازه، قال مالك: لو ترك ذلك كان ضررا على المسلمين. فالجهاد ضروري، والوالي فيه ضروري، والعدالة فيه مكملة للضرورة، والمكمل إذا عاد للأصل بالإبطال، لم يعتبر؛ ولذلك جاء الأمر بالجهاد مع ولاة الجور عن النبي ﷺ، وكذلك ما جاء من الأمر بالصلاة خلف الولاة السوء؛ فإن في ترك ذلك ترك سنة الجماعة، والجماعة من شعائر الدين المطلوبة، والعدالة مكملة لذلك المطلوب، ولا يبطل الأصل بالتكلمة^(١).

ففي هذه الحدود كان أبو إسحاق يتعامل مع حكام الجور، وقد اتخذ لنفسه نهجا مغايرا للعز في عملية الإصلاح؛ فلم يؤثر عنه ما يدل على تأييدهم بإطلاق، ولا على معارضتهم بشدة، وهذا يعني أنه لم يكن يرى فائدة في الاشتغال بمفاسد حكام ميثوس من إصلاحهم. فولى نظره شطر الاهتمام بتربية وتعليم الأجيال الصاعدة، والعناية بالمتفوقين والنبغاء منهم؛ لتخريج الأطر الكفيلة بتولي الولايات العامة وتسييرها في اتجاه ما يخدم مصالح الأمة ويحافظ عليها مستقبلا. وذلك باعتبار أن التربية والتعليم هما الرافعة الأساس التي لا بد منها لإخراج الأمة من أزمته وإصلاح أحوالها الخاصة والعامة. فهذا جماع خطتي العز والشاطبي في مجال الإصلاح العام. وفيما يلي تفصيل كل منهما على حدة في المطلبين الآتيين:

المطلب الأول: خطة العز في مجال الإصلاح العام

لا يخفى على من له أدنى إلمام بسيرة الرجل؛ أنه قد انخرط بكليته في الإصلاح العام، وقد مزقت الصراعات السياسية دار الإسلام كل ممزق بين

(١) الموافقات، ج ٢ ص ٢٧ - ٢٩.

الممالىك، وأحاط الاحتلال الأجنبى بها من كل حذب وصوب، ولم يعد بمقدور أهلها أن يصلحوا ما آلت إليه أوضاعهم من فساد؛ فما كان من العز إلا أن اضطلع بواجبه فى النظر للمسلمين؛ فترح لديه أن فساد الولايات العامة؛ هو منبع معظم المفاسد الخاصة والعامة؛ فاستفرغ جهده فى بيان أهميتها، وتمييز مراتبها بحسب متولياها فى الأفضلية، وتحديد كيفية التعامل معها فى حال صلاحها، أو فسادها بقدر الإمكان. وفيما يلي تقرب هذه الجملة فى الفقرات الآتية:

أ - الولايات العامة ليست على شاكلة واحدة فى رأى العز؛ وإنما هي متعددة؛ منها: ولاية الجهاد^(١)، وولاية النكاح^(٢)، وولاية الآباء^(٣)، وولاية الأموال^(٤)، والولاية العظمى^(٥)، وولاية القضاء^(٦)، وولاية الحج^(٧)، وولاية المظالم^(٨)، وولاية الأيتام^(٩) وغيرها. وقد شفيع كل ولاية منها بما فيها من فوائد؛ ليس هذا محل تفصيلها^(١٠).

(١) قواعد الأحكام، ج ١ ص ١٠٦.

(٢) قواعد الأحكام، ج ١ ص ١٠٨، ١٠٩ و ج ٢ ص ٨.

(٣) قواعد الأحكام، ج ١ ص ١١٠.

(٤) قواعد الأحكام، ج ١ ص ١١٠، ١٤٤.

(٥) قواعد الأحكام، ج ١ ص ١١٠، ١٦٨.

(٦) قواعد الأحكام، ج ١ ص ١٦٨.

(٧) قواعد الأحكام، ج ١ ص ١٦٨.

(٨) قواعد الأحكام، ج ١ ص ١٧٦.

(٩) الفوائد فى إختصار المقاصد، ص ٨١.

(١٠) قواعد الأحكام، ج ٢ ص ١٢١.

ب - لا خلاف بين المسلمين أن الولايات العامة من أهم الواجبات الشرعية التي لا قيام للدين ولا للدنيا إلا بها^(١). ومن ثم؛ فمن عدل فيها؛ نال أعلى الدرجات؛ لكثرة ما ينتج عن قراراته من مصالح اجتماعية. ومن جار فيها؛ كان من الخاسرين؛ لكثرة ما يترتب عن تعليماته من مفاسد عامة؛ كما قال العز: «وأجمع المسلمون على أن الولايات من أفضل الطاعات، وأن الولاة المقسطين أعظم أجرا وأجل قدرا من غيرهم لكثرة ما يجري على أيديهم من إقامة الحق ودرء الباطل.

فإن أحدهم يقول الكلمة الواحدة فيدفع بها مائة ألف مظلمة فما دونها، أو يجلب بها مائة ألف مصلحة فما دونها، فيأله من كلام يسير وأجر كبير.

وأما ولاية السوء وقضاة الجور فمن أعظم الناس وزرا وأحطهم درجة عند الله، لعموم ما يجري على أيديهم من جلب المفاسد العظام ودرء المصالح الجسام.

وإن أحدهم ليقول الكلمة الواحدة فيأثم بها ألف إثم أو أكثر على حسب عموم مفسدة تلك الكلمة، وعلى حسب ما يدفعه بتلك الكلمة من مصالح المسلمين، فيأله من صفقة خاسرة وتجارة بائرة^(٢).

(١) قال ابن تيمية: «يجب أن يعرف أن ولاية أمر الناس من أعظم واجبات الدين؛ بل لا قيام للدين إلا بها، فإن بني آدم لا تتم مصلحتهم إلا بالاجتماع لحاجة بعضهم إلى بعض، ولا بد لهم عند الاجتماع من رأس...» مجموع الفتاوى، ج ٢٨ ص ٣٩٠، ٣٩٧.

وقال: «الولايات وإن كانت خطيرة، لكن إذا أقيم أمر الله فيها؛ لم يعد لها شيء من الأعمال، وإنما يهاب الدخول فيها أولا خشية أن لا يقام أمر الله فيها؛ لكثرة نوائبها، وخشية أن يفتن القلب بالولاية؛ لما فيها من الشرف والعز. ويكره طلبها؛ لأنه من حب الشرف وإرادة العلو في الأرض يكون في الغالب. ولأنه تعرض للمحنة والبلوى. فإذا ابتلي المرء بها صار القيام بها فرضا عليه». شرح العمدة في الفقه، تحقيق، سعود صالح العطيضان، مكتبة العبيكان، الرياض، ط ١، ١٤١٣هـ. ج ٤ ص ١٣٩.

(٢) قواعد الأحكام، ج ١ ص ١٩٨.

وقد أردف العز هذا النص بجملته من الأمثلة للدلالة على دناءة الظلم ورفعته العدل؛ فقال: «مثال ذلك: أن يأمر (الظالم) بقتل طائفة من المسلمين، أو بأخذ أموالهم، أو بتمكيسهم، أو بتضمين البغايا والخمر، وغير ذلك من المحرمات المغضبات لرب الأرضين والسموات. وإذا أمر العادل بإبطال هذه المحرمات التي أمر بها الجائر أئيب على التسبب إلى درء هذه المفاسد المذكورات، على حسب قلتها وكثرتها، وعمومها وشمولها، فيا له من سعي راجح واتجار راجح. وقد قال سيد المرسلين: «إن المقسطين على منابر من نور على يمين الرحمن وكلتا يدي ربي يمين»^(١).

وعلى الجملة فالعادل من الأئمة والولاة والحكام أعظم أجرا من جميع الأنام بإجماع أهل الإسلام، لأنهم يقومون بجلب كل صلاح كامل، ودرء كل فساد شامل. فإذا أمر الإمام بجلب المصالح العامة ودرء المفاسد العامة، كان له أجر بحسب ما دعا إليه من المصالح، وزجر عنه من المفاسد، ولو كان ذلك بكلمة واحدة لأجر عليها بعدد متعلقاته»^(٢).

أ - الولايات العامة ليست على درجة واحدة من الأهمية؛ بل تتفاوت مقاماتها بتفاوت ما تفضي إليه من مصالح أو مفاسد؛ كما قال العز: «الولايات تختلف رتبها باختلاف ما تجلبه من المصالح وتدرؤه من المفاسد»^(٣). وعلى هذا الأساس ف«الولاية العظمى أفضل من كل ولاية، لعموم جلبها المنافع، ودرئها المفاسد»^(٤).

(١) مسلم، صحيح مسلم، كتاب الإمارة، باب فضيلة الإمام العادل، ج ٦ ص ٧.

(٢) قواعد الأحكام، ج ١ ص ١٩٨، ١٩٩.

(٣) قواعد الأحكام، ج ١ ص ١٦٨.

(٤) قواعد الأحكام، ج ١ ص ١٦٨.

وتتبعها «ولاية القضاء؛ لأنها أعم من سائر الولايات»^(١). وكذلك «الولاية على الجهاد أفضل من الولاية على الحج، لأن فضيلة الجهاد أكمل من فضيلة الحج»^(٢). وقد جاء عنه في سياق آخر ما يفيد أسبقية «الاحتياج إلى الإمام الأعظم ثم إلى الولاية القائم بمصالح المسلمين، ثم إلى القضاة القائمين بإنصاف المظلومين من الظالمين، وحفظ الحقوق على الغائبين، وعلى الأطفال والمجانين»^(٣). ولما كان هؤلاء المسؤولون لا يقوون على القيام بمهامهم بمفردهم؛ أذن الشارع لهم في اتخاذ الأعوان والمساعدين حتى يقوموا في ولاياتهم بما يجب عليهم من خدمات لفائدة الصالح العام، وهو ما عبر عنه العزب «احتياج الأكبر إلى الأصغر» وهو على نوعين:

أحدهما: الاحتياج إلى المعاونة والمساعدة على القيام بمصالح الولايات. ولولا تجويزها لفات مقاصد الولايات من جلب المصالح ودرء المفاسد.

النوع الثاني: القيام بمصالح الآحاد الخاصة بهم، وذلك بالمنافع؛ كلاستيداع والخطاظة والكتابة والحراثة والنساجة والنجارة والتجارة والبناء والطب والمساحة والقسمة، وغير ذلك من أنواع ما يحتاج العباد إليه من المنافع؛ كالوكالة والإعارة والجمالة والسفادة والحلب وكراء الجمال والخليل والبغال والحمير والأنعام، وغير ذلك مما تمس الحاجة إليه أو تدعو إليه الضرورات، لو لم يأذن الشرع في هذا بعوض أو بغير عوض، لأدى إلى هلاك العالم، إذ لا يتم نظامه إلا بما ذكرته^(٤) وهذه هي

(١) قواعد الأحكام، ج ١ ص ١٦٨.

(٢) قواعد الأحكام، ج ١ ص ١٦٨.

(٣) قواعد الأحكام، ج ٢ ص ١٢٠.

(٤) قواعد الأحكام، ج ٢ ص ١٢١.

الحكمة من هذا الترتيب إذ «لولا نصب الإمام الأعظم لفاتت المصالح الشاملة، وتحققت المفاصد العامة، ولاستولى القوي على الضعيف، والذنيء على الشريف، وكذلك ولاة الإمام؛ فإنه لا يتم إلا بالاستعانة بهم للقيام بمصالح المسلمين، وكذلك الحكام لو لم ينصبوا لفاتت حقوق المسلمين، ولضاعت أموال الغيب والصبيان والمجانين»^(١). وهكذا في جميع الولايات على اختلاف أنواعها وما أنيط بها من مصالح.

ب - الأصل في الولايات؛ أن تسند لمن يحقق مقاصدها بحفظ مصالحها، لكن إذا عجزت الأمة عن إسنادها لمن من يقيم عدل الشريعة فيها؛ فما عليها إلا أن تولي الأقل فالأقل ضررا بقدر المستطاع؛ لإبعاد الأكثر فالأكثر إجراما عن مختلف الولايات العامة والخاصة؛ حفاظا على ما أمكن من المصالح الخاصة والعامة، عملا بقاعدة تحمل أخف الضررين؛ كما قال العز: «إذا تعذرت العدالة في الولاية العامة والخاصة، بحيث لا يوجد عدل، ولينا أقلهم فسوقا عند الإمكان، فإذا كان الأقل فسوقا يفرط في عشر المصالح العامة مثلا، وغيره يفرط في خمسها، لم تجز تولية من يفرط في الخمس فما زاد عليه، ويجوز تولية من يفرط في العشر.

وإنما جوزنا ذلك لأن حفظ تسعة الأعشار بتضييع العشر أصلح للأيتام ولأهل الإسلام من تضييع الجميع، ومن تضييع الخمس أيضا، فيكون هذا من باب دفع أشد المفسدتين بأخفهما»^(٢). وهذا ما أكده بقوله: «إذا لم نجد عدلا يقوم بالولايات العامة والخاصة؛ قدم الفاجر على الأجر، والخائن على الأخون؛ لأن حفظ

(١) قواعد الأحكام، ج ٢ ص ١٢٠.

(٢) قواعد الأحكام، ج ١ ص ١٢١.

البعض أولى من تضييع الكل»^(١). وهذه القاعدة ليست خاصة بمجال دون آخر؛ بل هي قاعدة عامة يخضع لها الناس جميعا؛ لتحصيل ما يمكن تحصيله من المصالح بقدر المستطاع، وإلا تعطلت المصالح كلها، وذلك مناف لمقاصد الشارع؛ كما قال العز: «لو تعذرت العدالة في جميع الناس؛ لما جاز تعطيل المصالح المذكورة؛ بل قدمنا أمثل الفسقة فأمثلهم، وأصلحهم للقيام بذلك فأصلحهم، بناء على أننا إذا أمرنا أئمتنا منه بما قدرنا عليه، ويسقط عنا ما عجزنا عنه، ولا شك أن حفظ البعض أولى من تضييع الكل، وقد قال شعيب رضي الله عنه: ﴿إِنْ أُرِيدُ إِلَّا الْإِصْلَاحَ مَا اسْتَطَعْتُ﴾ [هود: ٨٨]. فعلق تحصيل مصالح التقوى على الاستطاعة، فكذلك المصالح كلها»^(٢).

ت - إذا وجدت الأمة نفسها أمام حكام كلهم دون مستوى المسؤولية؛ وليس بمقدورها أن تغيرهم بمن هم أهل لها؛ فما عليها والحالة هذه إلا أن ترشح الأقل فالأقل فسادا، وإلا فانت المصالح كلها أو أغلبها؛ كما هو المستفاد من كلام ابن عبد السلام: «الحكام إذا تفاوتوا في الفسوق؛ قدمنا أقلهم فسوقا؛ لأننا لو قدمنا غيره لقات من المصالح ما لنا عنه مندوحة، ولا يجوز تفويت مصالح الإسلام إلا عند تعذر القيام بها، ولو لم يجوز هذا وأمثاله لضاعت أموال الأيتام كلها، وأموال المصالح بأسرها. وقد قال الله تعالى: ﴿فَاتَّقُوا اللَّهَ مَا اسْتَطَعْتُمْ﴾ [التغابن: ١٦]»^(٣). وهذا ما يقتضيه «واجب الوقت» من الواقعية في هذا الوقت، وهو المنهج المعتمد لدى أغلب حركات النهوض في هذا العصر، وقد أصبح واقع الحال على نحو ما وصف العز وأقبح.

(١) القوائد في اختصار المقاصد، ص ٨٥.

(٢) قواعد الأحكام، ج ٢ ص ٨٠.

(٣) قواعد الأحكام، ج ١ ص ١٢٢.

ث - إذا ابتليت الأمة بحكام بعضهم شر من بعض؛ كأن يعرف أحدهم بسفك الماء، والثاني بالتسلط على الأعراض، والثالث بنهب المال العام؛ فاعليها - إذا لم تستطع أن تحميم جميعا وتولي أفضل منهم - إلا أن تنحاز للأخير؛ ليس لذاته، ولكن قطعاً للطريق على باقي المجرمين في حق البشرية؛ وإن اقتضى الحال القتال بجانب المتلبس بالفساد المالي ضد المتورطين في إزهاق الأرواح والاعتداء على الحرائر؛ فذلك ما يقتضيه واجب دفع أعظم المفاسد بارتكاب أخفها؛ وبذلك أفتى سلطان العلماء قائلًا: «إذا تفاوتت رتب الفسوق في حق الأئمة؛ قدمنا أقلهم فسوقاً. مثل أن كان فسق أحد الأئمة بقتل النفوس، وفسق الآخر بانتهاك حرمة الأبخاع، وفسق الآخر بالتعرض للأموال، قدمنا من يتعرض للأموال على المتعرض للدماء والأبخاع، فإن تعذر تقديمه قدمنا المتعرض للأبخاع على من يتعرض للدماء...

فإن قيل: أيجوز القتال مع أحد هؤلاء لإقامة ولايته وإدامة تصرفه مع إعانتة

على معصيته؟

قلنا: نعم؛ دفعا لما بين مفسدتي الفسوقين من التفاوت ودرءاً للأفسد فالأفسد، وفي هذا وقفة وإشكال، من جهة أنا نعين الظالم على فساد الأموال دفعا لمفسدة الأبخاع، وهو معصية. وكذلك نعين الآخر على إفساد الأبخاع دفعا لمفسدة الدماء وهو معصية، ولكن قد تجوز الإعانة على المعصية لا لكونها معصية؛ بل لكونها وسيلة إلى تحصيل المصلحة الراجعة. وذلك إذا حصل بالإعانة مصلحة تُربي على مصلحة تفويت المفسدة، كما يبذل المال في فدى الأسرى الأحرار المسلمين من أيدي الكفرة والفجرة...

ومبنى هذه المسائل كلها على الضرورات ومسيس الحاجات، فقد يجوز في حال الاضطرار ما لا يجوز في حال الاختيار»^(١).

ج - إن ما قرر العز من قواعد في التعامل مع واقع الفساد السلطاني؛ لم يكن بدافع الحرص على بقاء المستبدين في سدة الحكم؛ وإنما كان بدافع الحرص على حماية ما أمكن من مصالح الأمة بالدرجة الأولى؛ لأن وحدة الجماعة أولى بالعناية، ومصالحها العامة أولى بالصيانة، كما قال: «تصحيح ولاية الفاسق مفسدة، لما يغلب عليه من الخيانة في الولاية، لكنا صححناها في حق الإمام الفاسق والحاكم الفاسق؛ لما في إبطال ولايتهما من تقوية المصالح العامة»^(٢). ومما يدل على أن رعاية المصالح العامة هي مقصود الولايات العامة بالدرجة الأولى أن الشارع أذن في تنفيذ ما وافق مقاصده من قرارات الظالمين كما قال العز: «ومن رحمته بعباده أن نفذ تصرف أئمة الجور والبغاة فيما وافق الشرع جلبا لمصالح الرعايا ودفعا للمفاسد عنهم»^(٣).

ح - إن ما قضى به العز من التعايش مع حكام الجور؛ لا يعني امتثال أمرهم ونهيهم بإطلاق، وإنما ذلك في حدود ما كان موافقا لمقاصد الشارع خادما لمصالح الأمة، هذا مع الإقرار بعدم شرعيتهم، ولولا ضرورة العجز عن إسقاطهم، وتولية من هم أحق بالولاية العامة منهم؛ لما كان لهم من سلطان الأمر شيء؛ كما قال العز: «ونحن لا ننفذ من تصرفاتهم إلا ما ننفذه من تصرف الأئمة المقسطين

(١) قواعد الأحكام، ج ١ ص ١٢٣.

(٢) قواعد الأحكام، ج ١ ص ١٤٥.

(٣) القوائد في اختصار المقاصد، ص ١٤٣.

والحكام العادلين. فلا نبطل تصرفه في المصالح لأجل تصرفه في المفساد، إذ لا يترك الحق المقدور عليه لأجل الباطل.

والذي أراه في ذلك أنا نصح تصرفهم الموافق للحق مع عدم ولايتهم لضرورة الرعية، كما نصح تصرفات إمام البغاة مع عدم إمامته؛ لأن ما ثبت للضرورة يتقدر بقدرها، والضرورة في خصوص تصرفاته، فلا نحكم بصحة الولاية في ما عدا ذلك، بخلاف الإمام العادل، فإن ولايته قائمة في كل ما هو مفوض إلى الأئمة»^(١).

خ - لقد ذهب العز بعيدا في العناية بمصالح الأمة والتفكير فيما يحفظها على الدوام؛ فافترض أن الكفار احتلوا أرضا إسلامية، وأصبحت لهم فيها الكلمة النافذة؛ وقد لولا القضاء بها لمن يرعى مصالح المسلمين. فما العمل والحالة هذه؟ لم يبق أمام العز يومئذ من عمل إلا ما أضفاه من شرعية على ما قام به المحتل من تنصيب للقضاء. وذلك لما فيه من خدمة للمصالح العامة ودرء للمفساد الطامة؛ إذ قال: «ولو استولى الكفار على إقليم عظيم، فولوا القضاء لمن يقوم بمصالح المسلمين العامة، فالذي يظهر إنفاذ ذلك كله، جلبا للمصالح العامة، ودرءا للمفساد الشاملة، إذ يبعد عن رحمة الشرع ورعايته لمصالح عباده تعطيل المصالح العامة وتحمل المفساد الشاملة لقوات الكمال فيمن يتعاطى توليتها لمن هو أهل لها، وفي ذلك احتمال بعيد»^(٢).

(١) قواعد الأحكام، ج ١ ص ١٤٦.

(٢) قواعد الأحكام، ج ١ ص ١٢١، ١٢٢.

د - إذا تقرر أن الوسائل بمقاصدها؛ فالولايات العامة أفضل ما يعبر عن هذه القاعدة؛ فإذا تحققت مقاصدها في خدمة مصالح الناس وإقامة العدل بينهم؛ فهي مشروعة وتوليها من أكد القربات، وإذا تقاعدت عن تحقيق مقاصدها؛ فتوليها مذموم، وبطلانها لا يحتاج إلى دليل، ومن دخلها بقصد ما يناقض مقاصدها؛ فعمله في المناقضة باطل. وهو ما يفيد بأن الولايات العامة؛ لا تدم لذاتها؛ وإنما تدم لما يترتب عليها من مفساد، وما يقع بسببها من مظالم، ولهذا حذر الشارع من إسنادها لضعيف لا يقوى على الوفاء بمقتضياتها؛ كما قال العز: «وإنما نهي عن الولايات في حق الضعفة»^(١). ولم يسمح بها لمن «لا يقوم بإتمامها من جلب المصالح ودفع المفساد»^(٢). وهذه هي علة النهي الشديد عن طلبها والحرص عليها في المحصلة النهائية؛ وهو ما أكد عليه العز في سياق آخر بقوله: «الولايات لا ينهى عنها لكونها وسيلة إلى إنصاف المظلومين من الظالمين؛ وإنما ينهى عنها لما يقترن بها من الكبر والترأس والإعجاب والميل إلى الأقارب والأصدقاء على الأجانب والأعداء، أو لتقصير في حق الضعفاء»^(٣).

وللأسف؛ فقد أصبح واقع الحال الغالب اليوم على «دار الإسلام» بخلاف هذه القيم كلها، فكثير من الوظائف العامة الهامة؛ لم تعد تسند لذوي الكفاءات والمروءات؛ وإنما تسند في كثير من الأحيان لمن لا خبرة لهم من أصحاب الثروات،

(١) الفوائد في اختصار المقاصد، ص ٥٠.

(٢) الفوائد في اختصار المقاصد، ص ٥٠.

(٣) الفوائد في اختصار المقاصد، ص ١٣١.

أو الولاءات العائلية، أو الحزبية، أو القبلية. وما إلى ذلك مما تمليه الحظوظ الذاتية من «النظر للأولياء والأصدقاء والأقرباء». كما قال العز^(١).

ذ - لا خلاف بين العقلاء أن الالتزام بشروط الولايات العامة؛ هو الضامن لسلامتها من الإخلال بما شرعت له من خدمات اجتماعية؛ ولهذا أطنب العز في بحثها بشكل مفصل، وانتهى فيها إلى أن الأصل في كل ولاية؛ أن يتولاها من استوفى شروطها، ولو لم يكن على دراية بغيرها. وهذه قاعدة عامة تسري على جميع الوظائف والأعمال؛ كما قال: «يقدم في كُلِّ الأعراف بأركانها وشرائطها وسننها وآدابها وسائر مصالحها ومفاسدها مع القدرة على جلب مصالحها ودرء مفاسدها... وإن كان قاصرا في معرفة أحكام غيرها، وجاهلا بها؛ إذ لا يضره ذلك في ولايته»^(٢). وهذا يعني أن «الضابط في الولايات كلها؛ أن لا يقدم فيها إلا أقوم الناس بجلب مصالحها ودرء مفاسدها، فيقدم الأقوم بأركانها وشرائطها، على الأقوم بسننها وآدابها»^(٣). ولهذا كان الأصل في رئيس الدولة؛ أن يكون أعلم وأقدر وأفضل من في الأمة؛ كما قال العز: «يقدم في الولاية العظمى الأعراف بمصالح العامة والخاصة، القادر على القيام بجلب مصالحها ودرء مفاسدها... وشرط في الأئمة أن تكون أفضل الأمة؛ لأن ذلك أقرب إلى طواعيتهم على المساعدة في جلب المصالح ودرء المفاسد»^(٤). فأين واقع حال الأمة من هذا؟

(١) الفوائد في اختصار المقاصد، ص ٥٠.

(٢) الفوائد في اختصار المقاصد، ص ٨٠، ١٤٣.

(٣) قواعد الأحكام، ج ١ ص ١٠٧.

(٤) الفوائد في اختصار المقاصد، ص ٨١، ١٢١.

ر - الاستقامة شرط في جميع الوظائف الحكومية من رئاسة الدولة إلى أدنى ولاية في المجتمع؛ لما لها من دور في قيام الولايات بما هو موكول لها من مصالح؛ كما قال العز: «العدالة شرط في كل ولاية؛ لتكون العدالة وازعة عن التقصير في جلب المصالح ودرء المفاصد»^(١). وجاء عنه في سياق آخر ما نصه: «وجوب اشتراط العدالة في الولاية لتحملهم عدالتهم على إقامة مصالح الولايات»^(٢). وهذا يعني أن العدالة وسيلة لكف الولاية عن المخالفات، وليست مقصودة لذاتها، بحيث إذ تعذرت صار الحرص عليها مدعاة لتفويت مصالح أعظم منها، لأن المرعي في هذه الحالة؛ مصالح الأمة لا عدالة الأئمة، وفي هذه الحالة لا طاعة لهم إلا فيما يطاع فيه ولاية العدل؛ كما قال العز: «ويسقط شرط العدالة في الولاية العامة لتعذرهما؛ فينفذ من تصرفهم ما ينفذ مثله في الإمام العادل ويرد من تصرفهم ما يرد من تصرف الإمام العادل؛ وإنما جاء ذلك دفعا للفساد عن الرعايا وجلبا لمصالحهم»^(٣) وهذا يعني أن الإصرار على شرط العدالة في الحكام، وقد غلب عليهم الفساد؛ يفضي إلى تعطيل المصالح العامة، ولا ينتج إلا مزيدا من الفساد؛ وذلك أقبح من جورهم؛ كما هو المستفاد من قول الإمام: «وأما الإمامة العظمى؛ ففي اشتراط العدالة فيها اختلاف؛ لغلبة الفسوق على الولاية، ولو شرطناها لتعطلت التصرفات الموافقة للحق في تولية من يولونه من القضاة والولاة والسعاة وأمرء الغزوات، وأخذ ما يأخذونه وبذل ما يعطونه. وقبض الصدقات والأموال العامة

(١) قواعد الأحكام، ج ٢ ص ١٥٩.

(٢) قواعد الأحكام، ج ٢ ص ١٧٥.

(٣) الفوائد في اختصار المقاصد، ص ٨٢.

والخاصة المندرجة تحت ولايتهم، فلم تشتط العدالة في تصرفاتهم الموافقة للتحق لما في اشتراطها من الضرر العام، وفوات هذه المصالح أقبح من فوات عدالة السلطان»^(١).

وهذا التغاضي عن شرط العدالة، وإن كان بقصد الحرص على ما أمكن من المصالح العامة؛ فقد أصبح مع الزمن قاعدة لا تراجع؛ فكان مآله ما عاشته الأمة من مآس وما زالت تعيشه إلى اليوم، ويكفي ما يتعرض له من مظالم؛ بلغت حد الإبادة الجماعية والدوس على كل ما يمت إلى الكرامة الإنسانية بصلة؛ لإعادة النظر في التغاضي عن شرط العدالة في الحكام.

ز - إذا أصبحت الأمة في حالة من الفراغ السياسي؛ لعجز حاكمها عن القيام بمهامه الرئاسية، لمرض أو خلع أو موت أو غير ذلك من الأسباب، وليس فيها أكثر من اثنين يصلحان لرئاستها؛ ففي هذه الحالة؛ يقدم أصلحهما؛ متى كان مقبولاً لدى الرأي العام، أما إذا كان مرفوضاً من الناس؛ فحينئذ يقدم المفضل على الفاضل؛ حفاظاً على مصلحة وحدة الصف؛ وهي المصلحة العامة العليا. لكن إذا تساوت مؤهلاتهما ولا مرجح بينهما؛ فما العمل حينئذ؟ لقد بحث العز هذه الفرضية، وانتهى إلى المنع من توليتهما معا درءاً لما ينتج عن اختلافهما من مفساد، فتضيق مصالح الناس عندئذ، وكل ذلك مناقض لقصد الشارع من الإمامة.

وعليه؛ إما أن يتراضيا؛ فيتنازل أحدهما للآخر. وإما أن يتشبت كل بمنصبه؛ فيتخير بينهما، أو يقرع بينهما، وأيهما خرج سهمه فهو المقدم؛ كما هو المستفاد من قول العز: «إذا شغر الزمان عن الولاية العظمى، وحضر اثنان يصلحان للولاية، لم يجز الجمع بينهما، لما يؤدي إليه من الفساد باختلاف الآراء؛ فتتعطل المصالح بسبب

(١) قواعد الأحكام، ١١٠/١، ١١١.

ذلك، لأن أحدهما يرى ما لا يرى الآخر من جلب المصالح ودرء المفاسد، فيختل أمر الأمة فيما يتعلق بالمصالح والمفاسد، وإنما تنصب الولاية في كل ولاية عامة أو خاصة للقيام بجلب مصالح المولى عليهم، ويدرء المفاسد عنه، بدليل قول موسى لأخيه هارون عليهما السلام: ﴿اخْلُقْنِي فِي قَوْمِي وَأَصْلِحْ وَلَا تَتَّبِعْ سَبِيلَ الْمُفْسِدِينَ﴾ [الأعراف: ١٤٢]. فإن كنا متساويين من كل وجه تخيرنا بينهما، ويحتمل أن يقرع بينهما دفعا لتأذي من يؤخر منهما، وإن كان أحدهما أصلح تعينت ولاية الأصلح على الأصح، لما قدمنا من تقديم الأصلح المصالح فأصلحها، وأفضلها فأفضلها إلا أن يكون الأصلح بغیضا للناس أو محتقرا عندهم، ويكون الصالح محبا إليهم عظيما في أعينهم، فيقدم الصالح على الأصلح، لأن الإقبال عليه موجب للمسارعة إلى طواعيته وامثال أمره في جلب المصالح ودرء المفاسد، فيصير حينئذ أرجح ممن ينفر منه لتقاعد أعوانه عن المسارعة إلى ما يأمر به من جلب المصالح ودرء المفاسد، فيصير الصالح بهذا السبب أصلح^(١). وقد يتم اللجوء إلى آليات موضوعية أخرى، تضعها الجهات المختصة لاختيار المؤهلين للولايات العامة؛ كإجراء انتخابات نزيهة، ومن فاز فيها بأغلبية الأصوات فهو الأولى بالرئاسة.

س - قيادة الدولة لا يمكن أن يتولاها أكثر من حاكم؛ درءا لما يترتب عن اختلاف التقديرات من مفاسد لا قبل للأمة بتحملها، ولا قدرة للعقل البشري على حسمها؛ ولذلك «لما علم سبحانه أن الآراء تختلف في معرفة الصالح والأصلح، والفاسد والأفسد، وفي معرفة خير الخيرين وشر الشرين؛ حصر الإمامة العظمى في

(١) قواعد الأحكام، ج ١ ص ١٠٥، الفوائد في اختصار المقاصد، ص ٨٠.

واحد؛ كي لا يتعطل جلب المصالح؛ ودرء المفاصد بسبب اختلاف الولاية في المصالح والأصلح والمفاصد والأفسد»^(١).

ش - إذا تقرر أن تصرف الولاية منوط برعاية المصالح العامة؛ فلرئيس الدولة أن يعزل من دونه؛ إذا ثبت لديه ما يقدر في عدالتهم؛ كأن يعزل هذا القاضي أو ذاك مثلاً؛ لأنه لا حق لظالم في ولاية ابتداء، لكن إذا لم يكن لديه ما يدل على خيانتة؛ فعزله يتردد بين ثلاث حالات:

إما أن يعزله بأقل منه، أو بأفضل منه، أو بمساويه؛ ففي الحالة الأولى؛ لا حق له في عزله؛ لما في ذلك من ظلم للمعزول، وحرمان المسلمين من خدماته بغير موجب.

وأما الحالة الثانية؛ فمن حقه أن يعزله زيادة في رعاية المصالح العامة بتقديم الأصلح على المصالح.

وأما الحالة الثالثة؛ فحل اجتهاد؛ فهناك من جوزة عملاً بمبدأ التخيير، وهناك من منعه لما فيه من ضرر على المعزول بدون مسوغ ولا فائدة زائدة، وهذا هو رأي العز. وعليه «إذا أراد الإمام عزل الحاكم؛ فإن أرابه منه شيء عزله لما في إبقاء المريب من المفسدة؛ إذ لا يصلح في تقرير المريب على ولاية عامة ولا خاصة، لما يخشى من خيانتة فيها، وإن لم تكن ريبة فله أحوال:

(١) الفوائد في اختصار المقاصد، ص ١٢١.

أحدها: أن يعزله بمن هو دونه، ولا يجوز عزله لما فيه من تفويت المسلمين المصلحة الحاصلة من جهة فضله على غيره، وليس للإمام تفويت المصالح من غير معارض.

الحال الثانية: أن يعزله بمن هو أفضل منه فينفذ عزله تقديمًا للأصلح على الصالح لما فيه من تحصيل المصلحة الراجحة للمسلمين.

الحالة الثالثة: أن يعزله بمن يساويه؛ فقد أجاز بعضهم ذلك لما ذكرناه من التخير عند تساوي المصالح، وكما يتخير بينهما في ابتداء الولاية، وقال آخرون لا يجوز لما فيه من كسر العزل وعاره بخلاف ابتداء الولاية.

فإن قيل ينبغي أن يجوز لما فيه من النفع للمولى؟ قلنا حفظ الموجود أولى من تحصيل المفقود، ودفع الضرر أولى من جلب النفع، وهذا معروف بالعادة^(١).

ص - لم يقتصر العزفي كلامه عن الولايات العامة على النظر في أهلية من يتولاها من الرجال؛ بل لقد افترض احتمال أن تتولى امرأة أو طفل صغير رئاسة الدولة، وتساءل هل تنفذ قراراتهما العامة الموافقة لمقاصد الشارع؛ كتنظيم الجيش وإرساله إلى جبهات الجهاد، وتنصيب الولاية على الأقاليم، والقضاة في المحاكم، أو لا؟

وقد استشكل هذه النازلة، واعتبرها مما يستدعي التوقف للنظر فيه؛ فقال: «ولو ابتلي الناس بتولية امرأة أو صبي مميز يرجع إلى رأي العقلاء؛ فهل ينفذ

(١) قواعد الأحكام، ج ١ ص ١١٢، ١١٣.

تصرفهما العام فيما يوافق الحق كتجنيد الأجناد وتولية القضاة والولاية؟ ففي ذلك وقفة»^(١).

ومفاد هذه الوقفة في نظره أنه «لا يليق بالرجال الكاملة أديانهم وعقولهم أن تحكم عليهم النساء؛ لنقصان عقولهن وأديانهن، وفي ذلك كسر لنخوة الرجال، مع غلبة المفاسد فيما يحكم به النساء على الرجال، وقد قال ﷺ: «لن يفلح قوم ولوا أمرهم امرأة»^(٢)»^(٣). وهذا يعني أن العز لا يقر بالولاية العامة للنساء على الرجال. ووجته في هذا الرفض ضعيفة؛ ليس فيها ما يقنع؛ لأن ترك النساء الصلاة والصيام لحيضهن مثلاً؛ لا يعني نقصان تدينهن؛ وإنما يعني نقصان ما كلفن به من الدين، ولا مقارنة بين الأمرين، وكذلك شهادة النساء مع الرجال؛ ليس فيها ما يحط من قدراتهن العقلية، وإلا لما كن أقدر على الذهاب بعقل الرجل الحازم! ولما كانت المساواة في الأحكام هي الأصل؛ كما هو المستفاد من حديث عائشة؛ إذ قالت: «سئل رسول الله ﷺ عن الرجل يجد البلل ولا يذكر احتلاماً؟ قال: يغتسل. وعن الرجل يرى أنه قد احتلم ولا يجد البلل؟ قال: لا غسل عليه. فقالت أم سليم: المرأة ترى ذلك؛ أعلها غسل؟ قال: نعم. إنما النساء شقائق الرجال»^(٤).

كَلِمَاتُ الْخَيْرِ فِي فِقْهِ وَأَصُولِهِ

(١) قواعد الأحكام، ج ١ ص ١٢١.

(٢) الجامع الصحيح المختصر، كتاب المغازي، باب: كتاب النبي ﷺ إلى كسرى وقبصر. ج ٤ ص ١٦١٠.

(٣) قواعد الأحكام، ج ١ ص ٣٦١، ٣٦٢.

(٤) سنن أبي داود، كتاب الطهارة، باب في الرجل يجد البلة في منامه، ج ١ ص ٩٥.

الترمذي، سنن الترمذي، دار إحياء التراث العربي، بيروت: تحقيق، أحمد محمد شاكر، كتاب أبواب

الطهارة، باب ما جاء فيمن يستيقظ فيرى بللاً ولا يذكر احتلاماً، ج ١ ص ١٨٩.

قال ابن الأثير (مجد الدين بن محمد الجزري): (ت: ٥٦٠٦) «شقائق: الشقيق: المثل والنظير، كأنه شق

هو ونظيره من شيء واحد، فهذا شق، وهذا شق، ومنه قيل للأخ: شقيق، وشقائق جمع شقيقة =

وهذا الحديث أصل في تقرير مبدأ المساواة بين الجنسين أمام القوانين الشرعية، وفيه يقول ابن حزم: (ت: ٥٦٤هـ) «ولما كان رسول الله ﷺ مبعوثاً إلى الرجال والنساء بعثاً مستوياً وكان خطاب الله تعالى وخطاب نبيه ﷺ للرجال والنساء واحداً لم يجر أن يخص بشيء من ذلك الرجال دون النساء إلا بنص جلي أو إجماع...

وقد تيقنا أن رسول الله ﷺ مبعوث إليهن كما هو إلى الرجال. وأن الشريعة التي هي الإسلام؛ لازمة لهن كزومها للرجال. وأيقنا أن الخطاب بالعبادات والأحكام متوجه إليهن كتوجهه إلى الرجال إلا ما خصهن أو خص الرجال منهن دليل. وكل هذا يوجب أن لا يُفرد الرجال دونهن بشيء قد صحَّ اشتراك الجميع فيه إلا بنص أو إجماع»^(١).

وقال ابن القيم: «قوله ﷺ للمرأة التي سألته هل على المرأة من غسل إذا هي احتلمت؟ فقال: «نعم». فقالت أم سليم: أو تحتلم المرأة يا رسول الله؟ فقال رسول الله ﷺ: «إنما النساء شقائق الرجال».

فبين أن النساء والرجال شقيقان ونظيران لا يتفاوتان ولا يتباينان في ذلك. وهذا يدل على أنه من المعلوم الثابت في فطرتهم؛ أن حكم الشقيقتين والنظيرين حكم واحد؛ سواء كان ذلك تعليلاً منه ﷺ للقدر أو للشرع أو لهما، فهو دليل على تساوي الشقيقتين وتشابه القرينين وإعطاء أحدهما حكم الآخر»^(٢).

= تأنيث شقيق. جامع الأصول في أحاديث الرسول، تحقيق: عبد القادر الأرئوط، مكتبة دار البيان،

ط ١٣٩١هـ، ١٩٧١م. ج ٧ ص ٢٧٤.

(١) ابن حزم، الإحكام في أصول الأحكام، ج ٣ ص ٣٣٧ - ٣٤١، ٣٤٢.

(٢) إعلام الموقعين، ج ١ ص ٢٠١.

وقال الشوكاني (ت: ١٢٥٠هـ) «فهذا التعليم لأم سلمة يدل على أن حكم الرجال في ذلك حكم النساء ولم ينتهز دليل صحيح يدل على التفرقة بين الرجال والنساء... فما شرعه الله للرجال من هذه الشريعة؛ فالنساء مثلهم إلا أن يأتي دليل على إخراجهم من ذلك الشرع العام..»^(١). فهذا هو الأصل الكلي الذي لا ينقضه جزئي ولا قضية عين بمفردها عملاً بقاعدة المساواة بين الجنسين أمام أحكام الشريعة، إلا ما استثني على حد تعبير الشاطبي: «فإن الرجل والمرأة مستويان في أصل التكليف على الجملة، ومفترقان بالتكليف اللائق بكل واحد منهما، كالحيض والنفاس والعدة وأشباهاها بالنسبة إلى المرأة. والاختصاص في مثل هذا لا إشكال فيه»^(٢).

وما ولاية ملكة سبأ إلا دليل على فلاح قوم ولوا أمرهم امرأة عادلة لم تستبد برأي، ولم تقطع في أمر دون استشارة من كان معها من ملائقومها؛ ولم تتردد في الاستجابة لنداء الحق؛ إذ سمعته فأسلمت مع سليمان لله رب العالمين. فعادت بالنفع على نفسها وقومها. وكمن رجل لم يعرف عنه إلا الظلم والطغيان والصد عن ذكر الله وما نزل من الحق، ولم يعد بشيء من الخير لا على نفسه ولا على شعبه.

ولهذا؛ فإن أقل ما يقال عن شرط الذكورة في الولايات العامة؛ أن مستنده لا يقوى أمام مستند شرط الكفاءة والصلاح، متى توفرا في أي كان رجلاً أو امرأة؛ وهو ما يؤكد مبدأ المساواة الشرعية الآنف الذكر.

(١) الشوكاني، السبل الجرار، تحقيق، محمود إبراهيم زايد، بيروت: دار الكتب العلمية، ط ١، ١٤٠٥هـ. ج ١

ص ١١٤، ١٩٧، ١٩٨، ٢٣٠، ٢٣١، ج ٢ ص ٤٥٧.

(٢) الموافقات، ج ٤ ص ٦٣.

المطلب الثاني: خطة الشاطبي في مجال الإصلاح العام

إن الإمام الشاطبي لم يقتصر في نظره إلى المصالح العامة (الفروض الكفائية) على تأصيلها وتقرير أهميتها وبيان شروط من يتولاها؛ بل أطال النفس في رسم ما تقوم به وتنهض عليه ابتداءً؛ من خطة عليية عملية متقدمة؛ رافعتها الأولى ومنطلقها الأساس؛ العناية الفائقة بالتربية والتعليم.

وخلصتها: إن من واجب الدولة الإسلامية أن تقوم بانتقاء النبغاء والمتفوقين من التلاميذ، والعناية بالعناصر المتميزة بالفطنة والذكاء، والسهر على تكوينها وتربيتها وتأهيلها على يد الخبراء، وتوجيه كل منها إلى ما يرغب فيه من العلوم، ومساعدته ماديا ومعنويا؛ حتى يتخرج فيما هو نافع فيه من التخصصات والمهام التي تحتاجها لتدبير الشؤون العامة، وتسيير الولايات والمؤسسات الحكومية.

قال رحمه الله: «ولا بد من بيان بعض تفاصيل هذه الجملة؛ ليظهر وجهها، وتبين صحتها بحول الله. وذلك أن الله - عز وجل - خلق الخلق غير عالمين بوجوه مصالحهم، لا في الدنيا ولا في الآخرة، ألا ترى إلى قول الله تعالى: ﴿وَاللَّهُ أَنْزَلَكُمْ مِنْ بُطُونِ أُمَّهَاتِكُمْ لَا تَعْلَمُونَ شَيْئًا﴾ [النحل: ٧٨]. ثم وضع فيهم العلم بذلك على التدرج والتربية؛ تارة بالإلهام كما يلهم الطفل التقام الثدي ومصه، وتارة بالتعليم؛ فطلب الناس بالتعلم والتعليم لجميع ما يستجلب به المصالح، وكافة ما تدرأ به المفاسد؛ إنهاضا لما جبل فيهم من تلك الغرائز الفطرية، والمطالب الإلهامية؛ لأن ذلك كالأصل للقيام بتفاصيل المصالح»^(١). وهذا يعني؛ أن تعلم جميع العلوم النافعة هو المدخل الحقيقي لامتلاك كل ما تقوم به المصالح البشرية، وما تدفع به المفاسد

عنها؛ لأنه لا صلاح ولا إصلاح بدون علم. ومن خلال العناية بتربية المتعلمين وتعليمهم ما يجلب المصالح ويدفع المفاسد يظهر تفوق بعضهم على بعض، كل حسب قدراته وكفاءاته، وما تخرج فيه من تخصص علمي أو مهني؛ كما قال أبو إسحاق: «وفي أثناء العناية بذلك يقوى في كل واحد من الخلق ما فطر عليه، وما ألهم له من تفاصيل الأحوال والأعمال؛ فيظهر فيه وعليه، ويبرز فيه على أقرانه ممن لم يهباً تلك التهيئة؛ فلا يأتي زمان التعقل^(١) إلا وقد نجم على ظاهره ما فطر عليه في أوليته^(٢)، فترى واحداً قد تهباً لطلب العلم، وآخر لطلب الرياسة، وآخر للتصنع ببعض المهن المحتاج إليها، وآخر للصراع والنطاح، إلى سائر الأمور^(٣). وهنا لا بد من التنبيه إلى أن جميع المتعلمين فيهم القابلية لتعلم جميع العلوم، إلا أن الواقع يشهد بتفوق هذا المتعلم أو ذاك في هذا التخصص العلمي أو ذاك، دون باقي التخصصات في نهاية المطاف، وهو ما يقتضي العناية بكل وما تفوق فيه؛ فيعلم ويربى ويعتنى به أكثر فيما هو متميز فيه من تخصص علمي أو عملي؛ كما قال الشاطبي: «وإن كان كل واحد قد غرز فيه التصرف الكلي؛ فلا بد في غالب العادة من غلبة البعض عليه^(٤)؛ فيرد التكليف عليه معلماً مؤدباً في حالته التي هو عليها؛ فعند ذلك ينتهض الطلب على كل مكلف في نفسه من تلك المطلوبات بما هو ناهض فيه^(٥)» بمعنى؛ أن يطالب كل مكلف بما هو متفوق فيه من العلوم أو الحرف والصناعات. وهذه

(١) يصل سن البلوغ.

(٢) في خلقته الأصلية.

(٣) الموافقات، ج ١ ص ٢٨٥.

(٤) أن يتفوق أكثر في بعض التخصصات.

(٥) الموافقات، ج ١ ص ٢٨٥.

مهمة القائمين على التوجيه العلمي في جميع المؤسسات التربوية والتعليمية، وكل مراكز التكوين المهني والتقني من أدناها إلى أعلاها؛ فمن المتعين عليهم أن ينتبهوا إلى مواطن التفوق لدى الطلبة، ويأخذوها بعين الاعتبار عند توجيههم إلى أن تؤدي ثمارها، وأن تتولى الدولة مساعدتهم:

ماديا؛ بالمنح الدراسية، وضمان الشغل المكافئ لتخصصات المتخرجين في أوطانهم؛ حتى لا يضطروا إلى هجرتها وتقديم خدماتهم العلمية لفائدة البلدان التي تعرف قيمتهم، وتقدم لهم من وسائل العيش ما يناسب كفاءاتهم!.
ومعنويا؛ بتحفيزهم وتهييء الأجواء العلمية المناسبة لمتابعة أبحاثهم العلمية؛ وأن يدفعوا بهم إلى أصحاب الكفاءات العلمية، والخبرات الميدانية العالية من الأساتذة المبرزين والعلماء المتمرسين؛ ليأخذوا عنهم ما يؤهلهم للعطاء والانتفاع العام أثناء توليهم لهذه الوظيفة أو تلك. وهذه هي نتائج التربية المؤملة ابتداء في نظر الشاطبي؛ كما هو المستفاد من قوله: «ويتعين على الناظرين فيهم الالتفات إلى تلك الجهات؛ فيراعونهم بحسبها، ويراعونها إلى أن تخرج في أيديهم على الصراط المستقيم^(١)، ويعينونهم على القيام بها، ويحرضونهم على الدوام فيها^(٢)؛ حتى يبرز كل واحد فيما غلب عليه ومال إليه من تلك الخطط^(٣)، ثم يخلى بينهم وبين أهلها، فيعاملونهم بما يليق بهم ليكونوا من أهلها، إذا صارت لهم كالأوصاف الفطرية، والمدركات الضرورية؛ فعند ذلك يحصل الانتفاع، وتظهر نتيجة تلك التربية^(٤)».

(١) على المكلفين بالتوجيه العلمي أن يهتموا بهم وبما توجهوا إليه من التخصصات العلمية حتى ينهوا دراستهم فيها بنجاح.

(٢) يشجعونهم على الاستمرار في مجالات تميزهم.

(٣) إلى أن يميز كل منهم أثناء سنوات التدريب فيما سيتخصص فيه من الوظائف.

(٤) الموافقات، ج ١ ص ٢٨٥.

وحتي يتضح ما تقرر قبل أورد الإمام المثال الاقتراضي الآتي؛ فقال: «فإذا فرض - مثلا - واحد من الصبيان ظهر عليه حسن إدراك، وجودة فهم، ووفور حفظ لما يسمع - وإن كان مشاركا في غير ذلك من الأوصاف - ميل به نحو ذلك القصد^(١)، وهذا واجب على الناظر فيهم من حيث الجملة^(٢)؛ مراعاة لما يرحى فيه من القيام بمصلحة التعليم؛ فطلب بالتعلم وأدب بالآداب المشتركة بجميع العلوم، ولا بد أن يمال منها إلى بعض فيؤخذ به، ويعان عليه، ولكن على الترتيب الذي نص عليه ربانيو العلماء^(٣)؛ أي؛ أن يتدرج به فيما يتلقاه من تربية وتعليم؛ عملا بمنهج الربانيين من العلماء؛ كما قال الشاطبي: «ويسمى صاحب هذه المرتبة الرباني والحكيم، والرايح في العلم والعالم، والفقيه، والعامل؛ لأنه يربي بصغار العلم قبل كبارهم، ويوفى كل أحد حقه حسبما يليق به»^(٤). ومتى توجه الطالب نحو ما يراه مناسبا له من التخصصات العلمية وأحبه أكثر من غيره؛ فله ذلك؛ على أن يتولى الإشراف عليه متخصصون، قادرون على العناية به والأخذ بيده فيه إلى أن يبلغ ما قدر له؛ فإن وقف به جهده عند مرتبة علمية معينة فجميل ما بلغ. وإن أراد أن يتخصص في مجال علمي آخر؛ أو وجه إليه من القائمين عليه عني به كما عني به من

(١) إذا كان من بين التلاميذ نابغة متفوق؛ عني به أكثر ووجه نحو ما هو متفوق فيه.

(٢) وهذه مهمة الموجه التربوي عموما.

(٣) الموافقات، ج ١ ص ٢٨٥.

قال مجاهد: «الرباني فوق الخبر؛ لأن الخبر هو العالم، والرباني: هو الذي جمع إلى العلم والفقه، البصر بالسياسة والقيام بأمر الرعية وما يصلحهم في دينهم ودنياهم». ابن عطية، المحرر الوجيز في تفسير كتاب الله العزيز، تحقيق المجلس العلمي بتارودانت، طبعة وزارة الأوقاف المغربية، ١٤١١/١٩٩١م، ج ١ ص ٤٥٠.

(٤) الموافقات، ج ٥ ص ٢٣٣.

قبل إلى أن يتخرج نهائيا على حد قول أبي إسحاق: «إذا دخل في ذلك البعض؛ فال به طبعه إليه على الخصوص، وأحبه أكثر من غيره؛ ترك وما أحب، وخص بأهله؛ فوجب عليه إنهاضه فيه حتى يأخذ منه ما قدر له، من غير إهمال له ولا ترك لمراعاته. ثم إن وقف هنالك فحسن، وإن طلب الأخذ في غيره أو طلب به؛ فعل معه فيه ما فعل فيما قبله، وهكذا إلى أن ينتهي»^(١).

وبناء على هذا المنهج التربوي الشاطبي يتكون في كل تخصص من التخصصات الكفائية، أو في كل وظيفة من الوظائف العامة فوج أو أفواج من المتخرجين. كما قال: «وبذلك يتربى لكل فعل هو فرض كفاية قوم؛ لأنه سير أولا في طريق مشترك، فحيث وقف السائر وعجز عن السير؛ فقد وقف في مرتبة محتاج إليها في الجملة»^(٢) أي؛ من وقفت به مؤهلاته عن متابعة الطريق؛ فبأبي ميادين الشغل الأخرى تنتظره، وكثير منها في حاجة إلى ما يوازي مستواه ويليق بقدراته. ومن آنس من نفسه القدرة على الاستمرار في متابعة دراسته إلى أن يحصل على أعلى الوظائف العامة بما في ذلك نيل درجة الاجتهاد والفوز برئاسة الدولة؛ فله ما أراد عن جدارة واستحقاق؛ كما قال أبو إسحاق: «وإن كان به قوة زاد في السير إلى أن يصل إلى أقصى الغايات في المفروضات الكفائية، وفي التي يندر من يصل إليها؛ كالاجتهاد في الشريعة، والإمارة»^(٣) ومتى حرصت الأمة على السير في هذا النهج

(١) إلى أن ينهي دراسته ويتخرج.

(٢) الموافقات، ج ١ ص ١٨٦.

(٣) الموافقات، ج ١ ص ٢٨٦.

الذي رسمه الشاطبي فقد جمعت بين خيرى الدارين؛ كما قال: «بذلك تستقيم أحوال الدنيا وأعمال الآخرة»^(١).

وبهذا يظهر أن التوجه العلي نحو المطالب الكفائية من الأهمية الاجتماعية بمكان؛ وهذه المطالب ليست على درجة واحدة، والمطالبون بها ليسوا صنفا واحدا؛ وأن ما يطلب منها؛ قد يكون من المقاصد، وقد يكون من الوسائل؛ ولذلك لا ينبغي أن ينظر إليها نظرة واحدة؛ بل لابد أن يتم البحث فيها بشكل مفصل، وأن توزع على أبناء الأمة بحسب ما يتناسب مع احتياجاتها من التوزيع؛ كما قال الشاطبي: «فأنت ترى أن الترقى في طلب الكفاية ليس على ترتيب واحد، ولا هو على الكافة بإطلاق، ولا على البعض بإطلاق، ولا هو مطلوب من حيث المقاصد دون الوسائل، ولا بالعكس؛ بل لا يصح أن ينظر فيه نظر واحد حتى يفصل بنحو من هذا التفصيل، ويوزع في أهل الإسلام بمثل هذا التوزيع. وإلا؛ لم ينضبط القول فيه بوجه من الوجوه، والله أعلم وأحكم»^(٢).

استنتاجات عامة:

١ - ليس فيما سلكه العز من منهج في النظر الفقهي المقاصدي إلى الولايات العامة وكيفية التعامل معها عند فسادها؛ ما يفيد تطويع الأحكام الشرعية لتكريس المفاصد الاجتماعية، أو تزكية الأنظمة الاستبدادية، أو التطبيع مع واقع الفساد العام؛ وإنما ذلك هو روح التشريع الإلهي ولب مقاصده.

(١) الموافقات، ج ١ ص ٢٨٦.

(٢) الموافقات، ج ١ ص ٢٨٦.

فالشريعة لم تأت لتترك الناس في حيرة من أمرهم؛ لا يدرون ماذا يفعلون؟! وقد شغل الزمان عن دولة الإسلام، وولى زمن العدل الراشدي، وأصبح أبناء الأمة كالأيتام في مأدبة اللثام!! بل جاءت لتسعف الجميع بما يخدم مصالحهم ويرفع عنهم الحرج ما أمكن كلها احتاجوا لذلك.

٢ - إن ما قرره العز والشاطبي بشأن الأنظمة الاستبدادية الظالمة؛ يجب أن لا يفهم معزولا عن سياقه التاريخي، ولا مفصولا عما آلت إليه أوضاع الأمة وأحوالها الخاصة والعامة من تراجع عن مقاصد الإسلام ومطالبه، ولا بعيدا عن منطق الموازنة والترجيح بين المصالح والمفاسد. أو بين شر الشرين في حالات الضرورات الملحة، أو وقت الحاجات الماسة، التي قد يباح فيها ما لا يباح في غيرها من الأحوال العادية، وساعة الاستقرار والاطمئنان العام.

فهذا كله لم يغفله علماءنا وهم ينظرون في كيفية التعامل مع دول التوريث العائلي، وولايات التغلب العسكري - قديما وحديثا - وقد أصبحت في منعة من قواتها المسلحة، واستعلاماتها العامة، واستخباراتها المتنوعة، ودعم حلفائها وامتعاظ جماهير الأمة من فسادها وإفسادها وقد عجزت عن تغييرها بما هو أصلح منها.

٣ - لا شرعية لكل الأنظمة الظالمة من الناحية المبدئية؛ لانحرافها عن مقاصد الشريعة وإضرارها بمصالح الأمة. إلا أن كيفية إصلاحها ظلت محكومة عند جميع المدارس الإسلامية بفقهاء المقاصد واستحضار المآلات، وسياسة التنزيل ومنهج الموازنات والترجيح بين المفاسد الواقعة أو المتوقعة^(١). وهو ما يدل على وعي علماءنا باللحظة التاريخية التي عاشوها وقدرتهم على تقديم الحلول الممكنة لمعالجة ما

(١) مصالح الإنسان: مقارنة مقاصدية، ص ٣٨٦ - ٣٨٨.

كابدوه من المشاكل الواقعة أو الطارئة. فهل علماءنا اليوم في مستوى اللحظة التاريخية التي تعيشها الأمة في خضم الأحداث الجارية العاتية عبر ربوع دار الإسلام؟ ذلك ما ستجيب عنه الأيام، وما الصبح ببعيد.

٤ - لقد سبق الإمام الشاطبي هذا العصر بما وضعه من خطة عملية متكاملة للنهوض بالمصالح العامة، بحيث لم يصل العقل الغربي إلى ما قعده في مجال التربية والتعليم منذ ما يناهز ستة قرون ونصف؛ إلا في القرن الماضي. وللأسف فإن العقل العربي الإسلامي لم يستفد من إبداعات هذا الإمام شيئاً في خدمة مصالح أمته إلى اليوم.

٥ - لئن استدرك الأستاذ جمال الدين عطية على الشاطبي قائلاً في حديثه عن حصر المقاصد الضرورية في خمسة: «ولكن الشاطبي وقف عند هذا الحد، ولم يتابع الفكرة حتى نهايتها بتحديد مقاصد للجماعة إلى جانب مقاصد الفرد»^(١). فإنه لم يجد ما يؤصل به قراءته المعاصرة لمقاصد الجماعة. غير كلام الشاطبي!^(٢) ولذلك فإنه

(١) عطية، جمال الدين. نحو تفعيل مقاصد الشريعة. المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ودار الفكر، دمشق: سورية، ط١، ١٤٢٢هـ/٢٠٠١م. ص ٩٤.

(٢) قال جمال الدين عطية: «كتب الإمام الشاطبي - وهو بصدد وضع التصور العملي لممارسة فروض الكفاية - إن مواهب الناس مختلفة، وقدراتهم في الأمور متباينة ومتفاوتة، فهذا قد تهيأ للعلم، وهذا للإدارة والرئاسة، وذلك للصناعة أو الزراعة، وهذا للصراع، والواجب أن يربى كل امرئ على ما تهيأ له، حتى يبرز كل واحد فيما غلب عليه ومال إليه... وبذلك يربى لكل فعل هو فرض كفاية قوم، ويتبين أن تحقيق الفروض الكفائية واجب على الجميع، وكل بقدر ما تهيأ له قدرته، فالقادر عليه أن يقوم بالعمل بالفعل، وغير القادر عليه أن يمكن القادر، وبذلك يكون تحقيق العمل قد وقع من الجميع في الجملة». انتهى مضمون كلام الشاطبي.

لم يأت بمجديد في فروض الكفاية (مقاصد الجماعة)، غير إعادة إنتاج ما أنتجه صاحب الموافقات منذ قرون. فأبي تناقض هذا؟! وعلى كل؛ ف«من الإبانة عزو الفوائد إلى أهلها، ونسبتها إلى السابقين إليها»^(١). فذلك من بركة العلم ومقتضياته.

٦ - لقد كان كل من العز والشاطبي على درجة عالية من الواقعية؛ فقد اجتهد كل منهما في تأصيل مقاصد الشارع، وتنزيلها بما يحفظ المصالح العامة؛ بعيدا عن النظرة العدمية التي لا تفرق بين ما ينبغي في الحالات العادية المستقرة، وما يلزم في الحالات الاستثنائية التي تقتضيها الضرورات الخاصة أو تستدعيها الحاجات العامة؛ ومن راجع أعمالهما العلية في مجال فقه المقاصد والمصالح؛ وقف من هذا على علم.

= إن مثل هذا التخطيط الجماعي، لتحقيق غرض جماعي، ولرفع إثم جماعي، لا يمكن تصوره إلا في جماعة موحدة الفكر والشعور. وهذا ما نفتقده في عالم الإسلام اليوم، وما ينبغي أن نحرص عليه كبداية للطريق». الواقع والمثال في الفكر الإسلامي المعاصر. دار الهادي. ط ١. ١٤٢٢/١/٢٠٠١م. ص ١٨٥.

(١) اللقاني، إبراهيم. قضاء الوطر في زهة النظر في توضيح نخبة الفكر، مخطوط بالخزانة العامة، الرباط، رقم: ٥٠٧ ق، فيلم: ٥٩٨، ص ٣.

الفصل السابع

قضية المقاصد واعتبار المآلات في فقه الإمامين

تقديم:

من أهم الأصول المنهجية التي برع فيها العقل الأصولي المقاصدي؛ «أصل اعتبار المآل»؛ بحيث لا يمكن الحديث عن «فقه المقاصد والمصالح» دون «استحضار المآلات، ونتائج التصرفات». إذ بينهما علاقة عضوية لا انفصام لها. ولذلك؛ ليس المهم عند المجتهد الحق؛ تطبيق القوانين الشرعية بحذافيرها حرفا بحرف؛ وإنما المهم هو تنزيلها على الواقع بما يحقق مقاصد الشارع منها. وهو ما ينبغي التأكيد منه ابتداء؛ ولا سبيل إلى ذلك إلا بالنظر فيما يترتب على أفعال المكلفين من مآلات ونتائج عملية. فإذا تيقن المجتهد أو ربح لديه أن الأفعال موافقة لمقاصدها، آتية بنتائجها المرجوة منها؛ وهي جلب ما غلب على الظن من مصالحها، أو درء ما ربح من مفسدها بقدر الإمكان؛ أجزاها دون تردد. لكن إذا ظهر له أن نتائج الأفعال آتية بعكس مقاصدها؛ بحث لها عن مخرج شرعي في قاعدة أخرى حتى تأتي موافقة لمقاصد الشارع منها. لأن الأحكام ليست بمقاصدها فقط، وإنما هي بمآلاتها أيضا. فإذا حصلت مصالح الامتثال، وانتفت مفسدات الاجتناب؛ فذلك محض الفقه في دين الله، وإلا فلا فقه. وهو ما يفيد بأن قيمة الاجتهاد الحقيقية إنما تظهر في النتائج التطبيقية الموافقة لقصد الشارع في الواقع؛ ولذلك فإن إهمال النظر فيما ينتج عن الأفعال الخاصة أو العامة من عواقب ومآلات صالحة أو فاسدة؛ عمل مناقض لقصد الشارع، ومعلوم أن كل ما يناقض مقاصد الشارع، ولا يحقق مراده من التشريع؛ فلا قيمة له، وهو مطرح مردود على صاحبه من كان.

وبهذا يتضح أن فقه المآلات فقه منهجي بامتياز، بموجبه تنزل الأحكام الشرعية على الواقع بما يحقق مقاصدها في الخلق؛ جلبا لما فيه مصالحهم، أو دفعا لما فيه مفسدهم في الدارين.

وعليه؛ فما قول الإمامين في فقه المآلات تعريفا واعتبارا؟ ذلك ما نبسطه في

المبحثين الآتيين:

المبحث الأول: مفهوم المآلات

المطلب الأول: تعريف المآل لغة

إذا رجعنا إلى قوامس اللغة العربية؛ وجدنا لفظ «المآل» يتردد بين معنيين متضادين؛ أولهما: بداية الشيء ومقدمته. وثانيهما: نهايته وخاتمته؛ كما هو المستفاد من قول ابن فارس: «(أول) الهمزة والواو واللام أصلان: ابتداء الأمر وانتهائه. أما الأول؛ فالأول. وهو مبتدأ الشيء، والمؤنثة الأولى...»

والأصل الثاني؛ قال الخليل: الأيل الذكر من الوعول، والجمع أيائل. وإتما سمي أَيْلاً لأنه يُؤول إلى الجبل يتحصن... وقولهم: آل اللبني أي خثر، من هذا الباب؛ وذلك لأنه لا يخثر إلا آخر أمره... وآل يؤول أي: رجع... ومن هذا الباب تأويل الكلام، وهو عاقبته وما يؤول إليه، وذلك قوله تعالى: ﴿هَلْ يَنْظُرُونَ إِلَّا تَأْوِيلَهُ﴾ [الأعراف: ٥٣]. يقول: ما يؤول إليه في وقت بعثهم ونشورهم... يريد مرجعه وعاقبته. وذلك من آل يؤول^(١).

وجاء في لسان العرب: «(أول) (الأول): الرجوع. آل الشيء يؤول أولاً ومآلاً رجع... وفي حديث ابن عباس: «اللهم فقّهه في الدين وعلمه التأويل» قال ابن الأثير: هو من آل الشيء يؤول إلى كذا أي رجع وصار إليه»^(٢).

(١) معجم مقاييس اللغة، ج ١ ص ١٥٨.

(٢) لسان العرب، ج ١١ ص ٣٢. و تاج العروس، ج ٢٨ ص ٣١.

وجاء في المعجم الوسيط: «آل إليه أولا وإيالا وأيلولة ومآلا رجع وصار»^(١).
وبهذا نخلص إلى أن من معاني «المآل» في لسان العرب: مبتدأ الأمر ومنتهاه
وعاقبته ومرجعه وما يصير إليه.

المطلب الثاني: تعريف المآل اصطلاحا

مصطلح «المآل» قديم التداول في الدرر الفقهي الأصولي؛ بحيث لا يخلو
مذهب من استحضاره في النظر إلى الأحكام قبل تنزيلها على الوقائع؛ وهو ما تشهد
له مآثورات أئمة المدارس الفقهية المشهورة^(٢).

(١) المعجم الوسيط، ج ١ ص ٣٣.

(٢) من مآثورات مدرسة الأحناف؛ قول الكاساني: (ت: ٥٥٨٧) «فلا يجوز إضافة البيع إلى ما يؤخذ في
المستقبل كإضافة البيع إلى أعيان تؤخذ في المستقبل فإذا لا سبيل إلى تجوزها لا باعتبار الحال، ولا
باعتبار المآل». علاء الدين الكاساني، بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع، دار الكتاب العربي، بيروت: د.
ط، ١٩٨٢هـ. ج ٤ ص ١٧٣.

وقول ابن عابدين: (ت: ١٢٥٢هـ) «وأنت خبير بأن الوقف لا بد أن يكون فيه حق الله تعالى إما حالا
أو مآلا». ابن عابدين. محمد أمين بن عمر، حاشية رد المختار على الدر المختار، دار الفكر للطباعة والنشر،
بيروت: د. ط، ١٤٢١هـ/٢٠٠٠م، ج ٤ ص ٤١٠.

ومن مآثورات مدرسة المالكية؛ قول القرافي: «الفرق الرابع والخمسون بين قاعدة ما ليس بواجب في
الحال والمآل. وبين قاعدة ما ليس بواجب في الحال، وهو واجب في المآل... فظهر بهذه المسائل الفرق
بين قاعدة ما ليس بواجب في الحال ولا في المآل وبين قاعدة ما ليس بواجب في الحال وهو واجب
في المآل». الفروق، ج ٢ ص ٤٣.

ومن مآثورات مدرسة الشافعية؛ قول الجويني: «لو تعدت الطرق المضبوطة، والمسالك الموضحة في
الشريعة، لا نبسط الأيدي إلى الأموال، ولجر ذلك فنونا من الخبال، ولم يبق ذو مال بماله، لا في حاله
ولا في مآله». غياث الأمم، ص ١٩٥.

وهذا الاتفاق المذهبي على استحضار المآلات واعتبارها في الأفعال والنوازل هو مما قرره الشاطبي حين أخذ في تأصيل مسألة النظر في مآلات الأفعال. وقد ختمه بقول ابن العربي: «اختلف الناس بزعمهم فيها، وهي متفق عليها بين العلماء؛ فافهموها وادخروها»^(١).

= وقوله: «ويتحصل من مجموع ما نفيناه وأثبتناه أن الناس يأخذون ما لو تركوه لتضرروا في الحال أو في المآل». غياث الأمم، ص ٢٩٧.

ومن مآثورات مدرسة الحنابلة؛ قول ابن قدامة: (ت: ٦٨٢هـ) «والصحيح إن شاء الله أنه يحبس الطاهر ويتيمم؛ لأن وجود النجس كعدمه عند الحاجة إلى الشرب في الحال، فكذلك في المآل. وخوف العطش في اباحة التيمم كحقيقته». ابن قدامة، المغني، دار الفكر، بيروت: ط ١، ١٤٠٥هـ، ج ١ ص ٨١. وقول ابن تيمية: «وكل منفعة تحصل بهذا السبب؛ (تناول الحشيشة) فإنها تنقلب مضرة في المآل». مجموع الفتاوى، ج ٣٤ ص ٢٢٣.

(١) الموافقات، ج ٥ ص ١٨٢. وهذا نص ابن العربي بالحرف: «وعول سائر العلماء على مسألة أصولية اختلف الناس بزعمهم فيها، وهي متفق عليها بين العلماء؛ فافهموها وادخروها. وهي النظر في المآل». كتاب القبس في شرح موطأ مالك بن أنس، ج ٢ ص ٨٦٦.

ولست أدري كيف يحكي ابن العربي اتفاق سائر العلماء على مسألة النظر في المآل؛ وينقضه في ذات الوقت بقوله: «ومالك إنما نظر إلى المآل؛ فركب عليه حكم الحال، وأباه سائر الفقهاء، والحجة فيه لمالك بينة». كتاب القبس في شرح موطأ مالك بن أنس، ج ٢ ص ٨٢٢.

ولو أنه قال: إن نظر مالك إلى المآل أكثر من غيره لا أنه خاص به؛ لأنصف؛ كما أنصف القرافي في كلامه عن المصالح المرسله، وسد الذرائع، والاستحسان، في كتابه: شرح تنقيح الفصول، ص ٤٤٦ - ٤٥٢.

وللتنبه؛ فقد نسب د. الحسان شهيد النص المذكور قبل، إلى ابن العربي بما لا يمت للفظه بصله؛ قائلاً: «يذكر ذلك ابن العربي: «إنه ينظر (يعني مالكا) في الأفعال إلى المآل فيركب عليه الحال، ويقرر الأحكام الفقهية المناسبة لكل فعل، ونظره في المآل هو الذي جعله يقول بالذرائع ويشتهر بها». ابن العربي. القبس. ج ٢ ص ٧٨٥، ٧٨٦.

وقد راجعت كتاب القبس؛ فلم أجد هذا النص فيما أحال عليه. والظاهر من لأئحة المصادر والمراجع أنه لم يعتمد على كتاب القبس، إذ لا وجود له فيها. ولعله أخذه عن: علوي، أحمد أمحرزي. =

وهو ما يقطع بأن مصطلح «المآل» لم يكن غائبا عن الحقل الدلاي الفقهي والأصولي، وإنما ظل حاضرا فيهما بقوة؛ سواء بمعناه المنهجي التنزيلي للأحكام على أفعال المكلفين؛ كما هو مؤدى كلام الكاساني، والقرافي، وابن تيمية، وابن قدامة، وابن عابدين، أو بمعناه اللغوي العام؛ كما هو الظاهر من كلام الجويني. وعلى الرغم من كل هذا الاهتمام بمصطلح «المآل»؛ لم أقف له على تعريف واضح عند هؤلاء الأعلام، ولا عند غيرهم ممن قرأت لهم.

= «أصول الاستنباط عند المالكية كما حددها أبو بكر بن العربي المعافري». مجلة دعوة الحق، ع ٣٤٨، س ٤٠، ١٩٩٩/١٤٢٠، ص ١٠٣ كما تشهد به إحالته في الهامش ٤٦ من كتابه: الخطاب النقدي الأصولي، ص ٤٤. وقد كان عليه ألا يحيل على كتاب القيس ما دام أنه لم يرجع إليه عملا بما يقتضيه منهج التوثيق العلمي.

المبحث الثاني: المآلات في فقه الإمامين

المطلب الأول: المآل في اصطلاح الإمامين

ليس فيما وقفت عليه من مصنفات العز ذكر لمصطلح «المآل» بأي صيغة من الصيغ. وهذا بخلاف مؤلفات الشاطبي؛ فقد تردد فيها مصطلح «المآل» بكثرة وبصيغ متعددة؛ كما سيتضح بعد قليل.

وهذا لا يعني أن العز لم يهتم بنتائج الأفعال ومآلاتها؛ بل بالعكس فقد عبر عما يقع منها في الحال بـ«الناجز» و«الواقع» وعمما يترتب عنها في المآل بـ«المتوقع» كما في قوله: «فصل في الناجز والمتوقع من المصالح والمفاسد». وقد جاء فيه: «المصالح والمفاسد ضربان أحدهما ناجز والثاني متوقع».

فقتل المؤذيات عند صيالتها مفسدة للصائِل؛ فأخره مصلحة للمصول عليه ناجزة، ولو لم يصلْ لكان قتلها مفسدة ناجزة لها درءا لمفسدة متوقعة منها... والأمر بالمعروف تارة يكون لمصلحة كالأمر بالواجبات على الفور، وتارة يكون لمصلحة متوقعة أكثر من الناجزة. والإمامة العظمى وسيلة إلى جلب المصالح الناجزة والمتوقعة، وإلى دفع المفاسد الناجزة والمتوقعة..^(١) وقد أشار في سياق آخر إلى ذات المعنى بما نصه: «تنقسم المصالح والمفاسد إلى... آجل أخروي وعاجل دنيوي، والدنيوي ينقسم إلى متوقع وواقع»^(٢).

(١) الفوائد في اختصار المقاصد، ص ٥٤.

(٢) قواعد الأحكام، ج ١ ص ٧٩.

ولزيد من التوضيح؛ فقد تساءل العزيم بضمير المجهول: «فإن قيل: كيف يحرم تحصيل مصلحة ناجزة محققة لتوقع مفسدة متوهمة؟» ثم أجاب. «قلنا: لما غلب وقوع هذه المفسدة جعل الشرع المتوقع كالواقع، فإن العلوق غالب كثير، والشرع قد يحتاط لما يكثر وقوعه احتياطه لما تحقق وقوعه»^(١).

ومما يدل على أن التعبير بـ«الناجز» و«الواقع» عن «الحال»، وبـ«المتوقع» عن «المآل» سيان. قول الشاطبي: «وعلى هذه الطريقة لا يلحق العامل ضرر إلا بمقدار ما يلحق الجميع أو أقل، ولا يكون موقعا على نفسه ضررا ناجزا. وإنما هو متوقع»^(٢). وجاء عنه في سياق آخر ما نصه: «فإذا نظرت في كلية شرعية فتأملها تجدها حاملة على التوسط؛ فإن رأيت ميلا إلى جهة طرف من الأطراف؛ فذلك في مقابلة واقع أو متوقع في الطرف الآخر»^(٣). وقال أيضا: «فإن المفسد التي حرمت هذه الأشياء لأجلها؛ واقعة أو متوقعة»^(٤).

ومن الالفت للنظر في كلام الإمامين عن مصطلح «المآل»؛ أن العزيم لم يعن بتعريفه أصلا، بينما اكتفى الشاطبي فيه بقوله: «والمسببات هي مآلات الأسباب، فاعتبارها في جريان الأسباب مطلوب، وهو معنى النظر في المآلات»^(٥). وهذا يعني أن الأسباب هي الأفعال، والمسببات هي المآلات الناتجة عنها، وهو ما يفيد بأن المآلات هي: «النظر في مقاصد الأفعال وما ينتج عنها من مصالح أو مفسد».

(١) قواعد الأحكام، ج ١ ص ١٤٦.

(٢) الموافقات، ج ٣ ص ٦٥.

(٣) الموافقات، ج ٢ ص ٢٨٦.

(٤) الموافقات، ج ٤ ص ٥٤.

(٥) الموافقات، ج ٥ ص ١٧٩.

وذلك باعتبار أن «الأعمال الشرعية ليست مقصودة لأنفسها، وإنما قصد بها أمور أخر هي معانيها، وهي المصالح التي شرعت لأجلها؛ فالذي عمل من ذلك على غير هذا الوضع؛ فليس على وضع المشروعات»^(١). وهو ما يقطع بأن «الأشياء إنما تحل وتحرم بمآلاتها»^(٢). أي؛ بما يترتب عليها من مصالح تحلها، أو مفسدات تحرمها.

المطلب الثاني: اعتبار المآلات في فقه الإمامين

إذا سلم بأن «المآلات»؛ هي العواقب المنتظرة، والنتائج المرتقبة، والمسببات المتوقعة من أفعال المكلفين حسنة كانت أو قبيحة، نافعة أو ضارة، صالحة أو فاسدة؛ فهي بهذا المعنى من أهم الآليات المنهجية الدقيقة التي ما فتئ كل من العز والشاطبي ينبهان إلى ضرورة إعمالها في تنزيل الأحكام على التوازل بحسب ما يتوقع منها؛ ولذلك فإن الفقيه حقا لا يصدر حكما في نازلة ما حتى ينظر إلى ما قد ينجم عن تنزيلها من نتائج؛ ليس في عاجلها فقط؛ بل في مستقبلها المتوقع سواء في المدى القريب أو المتوسط أو البعيد أيضا؛ فإن كان ما سياتر عليها صالحا راجحا أوقع الحكم بتطبيقها، وإن كان ما ستؤول إليه فاسدا مرجوحا؛ أفتى بمنعها، أو بحث لها عن مخرج آخر بناء على ما يناسبها من القواعد. ومتى لم يظهر له فيها ترجيح؛ توقف فيها وانتظر إلى أن يظهر له فيها ما يرجح فعلها أو تركها؛ وهو ما يقطع بأن النظر في مآلات الأفعال؛ مقصد معتبر شرعا سواء كانت الأفعال موافقة أو مخالفة؛ وذلك أن المجتهد لا يحكم على فعل من الأفعال الصادرة عن المكلفين بالإقدام أو الإجمام

(١) الموافقات، ج ٣ ص ٢١.

(٢) الموافقات، ج ٣ ص ٥٦٦.

إلا بعد نظره فيما سيصير إليه ذلك الفعل من نتائج إيجابية أو سلبية. وكل هذا بين لا داعي للإطالة فيه؛ فالاستقراء التام لأدلة الشريعة وراجحات أنظار العقول؛ قاضية بمشروعية اعتبار المآلات، فقد يكون العمل في أصله مشروعاً، لكن ينهي عنه لما قد ينتج عنه من مفساد، أو ممنوعاً، لكن يترك النهي عنه، ويمكن أن يؤمر به لما قد يترتب عليه من مصالح. وهذا ما مثل له العزيم بـ«الكذب» في علاقته بمجالات اجتماعية متعددة؛ فهو كما قال: «مفسدة محرمة، إلا أن يكون فيه جلب مصلحة أو درء مفسدة، فيجوز تارة، ويجب أخرى. وله أمثلة:

أحدها: أن يكذب لزوجته لإصلاحها وحسن عشرتها؛ فيجوز لأن قبح الكذب الذي لا يضر ولا ينفع يسير، فإذا تضمن مصلحة تربو على قبحه أبيض الإقدام عليه تحصيلاً لتلك المصلحة. وكذلك الكذب للإصلاح بين الناس وهو أولى بالجواز لعموم مصلحته.

الثاني: أن يحتجى عنده معصوم من ظالم يريد قطع يده فيسأله عنه فيقول: ما رأيته. فهذا الكذب أفضل من الصدق، لوجوبه من جهة أن مصلحة حفظ العضو أعظم من مصلحة الصدق الذي لا يضر ولا ينفع، فما الظن بالصدق الضار؟ وأولى من ذلك إذا اختبأ عنده معصوم ممن يريد قتله.

الثالث: أن يسأل الظالم القاصد لأخذ الوديعة المستودع عن الوديعة فيجب عليه أن ينكرها، لأن حفظ الودائع واجب وإنكارها ههنا حفظ لها، ولو أخبره بها لضمنها وإنكارها إحسان.

الرابع: أن تحتجى عنده امرأة أو غلام يقصدان بالفاحشة، فيسأله القاصد عنهما فيجب عليه أن ينكرهما.

الخامس: أن يكره على الشرك الذي هو أقبح الكذب أو على نوع من أنواع الكفر؛ فيجوز له أن يتلفظ به حفظاً لنفسه، لأن مفسدة لفظ الشرك من غير اعتقاد، دون مفسدة فوات الأرواح.

والتحقيق في هذه الصور وأمثالها أن الكذب يصير مآذونا فيه ويثاب على المصلحة التي تضمنها على قدر رتبة تلك المصلحة من الوجوب في حفظ الأموال والأبضاع والأرواح، ولو صدق في هذه المواطن لأثم إثم المتسبب إلى تحقيق هذه المفسدات. وتتفاوت رتب إثم التسبب إلى المفسدات بتفاوت رتب تلك المفسدات^(١).

فهذه الأمثلة التي ساقها العز؛ لو جمد على ما تقتضيه بظاهاها من القول بجرمة الكذب فيها، ولم ينظر إلى عواقبها الفعلية ولم يستحضر مآلاتها المتوقعة منها؛ للحق أصحابها من المفسدات والأضرار ما يناقض قصد الشارع، ولا يقبل به عاقل.

وهذا النظر الاجتهادي المآلي هو مما اتفق عليه الإمامان، لكن يبقى ما قرره أبو إسحاق بشأنه متقدماً جداً، بحيث لا يضاهيه فيه العز ولا غيره من قبل ومن بعد؛ ذلك أنه لم يكتف بتطبيقه على غرار ما فعل العز؛ بل لقد نظر إليه من جوانب متعددة؛ من حيث تأصيله، وتنزيله، وضابطه، ومؤهلات الناظر فيه، وخاصيته، وكيفية ممارسته، ورسم القواعد المتفرعة عنه. وفيما يلي بيان هذه الجوانب في الفروع الآتية:

(١) قواعد الأحكام، ١٥٢/١، ١٥٣.

الفرع الأول: تأصيل أصل اعتبار المآل

فأما «تأصيل أصل اعتبار المآل»؛ فهو ما نص عليه بقوله: «النظر في مآلات الأفعال معتبر مقصود شرعاً؛ كانت الأفعال موافقة أو مخالفة... والدليل على صحته أمور:

أحدها: أن التكليف - كما تقدم - 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 - إذا تأملتها - مقدمات لنتائج المصالح، فإنها أسباب لمسيبات هي مقصودة للشارع. والمسيبات هي مآلات الأسباب، فاعتبارها في جريان الأسباب مطلوب، وهو معنى النظر في المآلات...

وقد تقدم أن الشارع قاصد للمسيبات في الأسباب، وإذا ثبت ذلك لم يكن للمجتهد بد من اعتبار المسبب، وهو مآل السبب.

والثاني: أن مآلات الأعمال إما أن تكون معتبرة شرعاً أو غير معتبرة، فإن اعتبرت فهو المطلوب، وإن لم تعتبر أمكن أن يكون للأعمال مآلات مضادة لمقصود تلك الأعمال، وذلك غير صحيح...

والثالث: الأدلة الشرعية والاستقراء التام؛ أن المآلات معتبرة في أصل المشروعية^(١).

(١) الموافقات، ج ٥ ص ١٧٨، ١٧٩.

الفرع الثاني: تنزيل أصل اعتبار المآل

وأما «تنزيل أصل اعتبار المآل»؛ فقد ساق له من الأمثلة القرآنية ما يكفي؛ «مما فيه اعتبار المآل على الجملة»^(١). هذا مع ما أورده من النوازل الخاصة في هذا الشأن، وهي كثيرة؛ منها: توقف رسول الله ﷺ عن قتل من ظهر نفاقه؛ مخافة أن يتحدث الناس أنه يقتل أصحابه. وتركه البيت على ما وجده عليه من بناء؛ لحدائثة عهد قومه بكفر؛ خشية أن لا يفهموا قصده؛ فيظنوا أنه جاء ليغير معالم بيت الله الحرام. وتركه للبائل في المسجد حتى انتهى؛ لثلا يلحقه ضرر الإيقاف، ولا ينجس أكثر من مكان في المسجد. وأيضا «ما نهى ﷺ عنه من التعبد المخوف الحرج في المآل»^(٢). إلى غير ذلك مما ذكره «في تحقيق المناط الخاص مما فيه هذا المعنى. حيث يكون العمل في الأصل مشروعاً؛ لكن ينهى عنه لما يؤول إليه من المفسدة، أو ممنوعاً؛ لكن يترك النهي عنه؛ لما في ذلك من المصلحة، وكذلك الأدلة الدالة على سد الذرائع كلها؛ فإن غالبها تدرع بفعل جائز إلى عمل غير جائز؛ فالأصل على المشروعية؛ لكن مآله غير مشروع؛ والأدلة الدالة على التوسعة ورفع الحرج كلها؛ فإن غالبها سماح في عمل غير مشروع في الأصل؛ لما يؤول إليه من الرفق المشروع، ولا معنى للإطتاب بذكرها لكثرتها واشتهارها...

وسائر الترخصات التي على هذا السبيل؛ فإن حقيقتها ترجع إلى اعتبار المآل في تحصيل المصالح أو درء المفاصد على الخصوص، حيث كان الدليل العام يقتضي

(١) الموافقات، ج ٥ ص ١٨٠.

(٢) الموافقات، ج ١ ص ٢٤٧.

منع ذلك؛ لأننا لو بقينا مع أصل الدليل العام لأدى إلى رفع ما اقتضاه ذلك الدليل من المصلحة، فكان من الواجب رعي ذلك المآل إلى أقصاه»^(١).

الفرع الثالث: ضابط أصل اعتبار المآلات

وأما «ضابط أصل اعتبار المآلات»؛ فهو ما عبر عنه بقوله: «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؛ إن كانت مما تقبلها العقول على العموم، وإما على الخصوص؛ إن كانت غير لائقة بالعموم، وإن لم يكن لمسألتك هذا المساغ؛ فالسكوت عنها هو الجاري على وفق المصلحة الشرعية والعقلية»^(٢).

الفرع الرابع: مؤهلات الناظر في أصل اعتبار المآل

وأما «مؤهلات الناظر في أصل اعتبار المآل»؛ فقد فرق فيه أبو إسحاق بين من هو في الدرجة الدنيا من التحصيل العلمي، ومن هو في الدرجة الوسطى، ومن هو في الدرجة العليا؛ فنع منه من لم يتأهل للاجتهد، وذكر الخلاف في من اضطلع بمعرفة ما يفتقر إليه الاجتهاد من دراية بمقاصد الشريعة، لكنه لما يتحقق بها على الوجه الأكمل. واتتهى إلى «وقفه» على من تجاوز المرتبتين السابقتين، و«تحقق بالمعاني الشرعية منزلة على الخصوصيات الفرعية، بحيث لا يصده التبهر في الاستبصار

(١) الموافقات، ج ٥ ص ١٨٠ - ١٨٢ - ١٩٥.

(٢) الموافقات، ج ٥ ص ١٨٣، ١٨٤.

بطرف عن التبخر في الاستبصار بالطرف الآخر... وهذه الرتبة لا خلاف في صحة الاجتهاد من صاحبها، وحاصله أنه متمكن فيها، حاكم لها، غير مقهور فيها، بخلاف ما قبلها، فإن صاحبها محكوم عليه فيها، ولذلك قد تستفزه معانيها الكلية عن الالتفات إلى الخصوصيات، وكل رتبة حكمت على صاحبها دلت على عدم رسوخه فيها، وإن كانت محكوماً عليها تحت نظره وقهره؛ فهو صاحب التمكين والرسوخ، فهو الذي يستحق الانتصاب للاجتهاد، والتعرض للاستنباط...

ويسمى صاحب هذه المرتبة الرباني والحكيم والراسخ في العلم والعالم والفقير والعامل؛ لأنه يربي بصغار العلم قبل كباره، ويوفي كل أحد حقه حسبما يليق به، وقد تحقق بالعلم، وصار له كالوصف المجبول عليه، وفهم عن الله مراده^(١).

الفرع الخامس: خاصية الناظر في أصل اعتبار المآل

وأما «خاصية الناظر في أصل اعتبار المآل»؛ فقد حصرها الشاطبي في ميزتين أساسيتين:

«أحدهما؛ أنه يجيب السائل على ما يليق به في حالته على الخصوص؛ إن كان له في المسألة حكم خاص؛ بخلاف صاحب الرتبة الثانية؛ فإنه إنما يجيب من رأس الكلية من غير اعتبار بخاص.

والثاني أنه ناظر في المآلات قبل الجواب عن السؤالات، وصاحب الثانية لا ينظر في ذلك ولا ييالي بالمآل. إذا ورد عليه أمر أو نهي أو غيرهما وكان في مساقه كلياً^(٢).

(١) الموافقات، ج ٥ ص ٢٣٣.

(٢) الموافقات، ج ٤ ص ٢٣٣.

بمعنى؛ أن العالم المآلي الحكيم؛ هو الذي لا يجيب على المسألة حتى يحيط بها من جميع جوانبها، ويقبلها على مختلف وجوهها، وينظر في مصالحها أو مفسادها الواقعة أو المتوقعة؛ بحيث متى كان الجمع بين تحصيل مصالحها وتجنب مفسادها ممكناً؛ عمل به بناء على قاعدة: تقديم الجمع على الترجيح، وإلا انتقل إلى إعمال قاعدة: الموازنة والترجيح، وما ترح له حينئذ؛ قضى فيه بما يناسبه من أحكام الشريعة؛ بينما غيره؛ يجيب ابتداء وبشكل عام، ودون أن ينظر في أحوال السائل، ولا فيما يناسب أسئلته من الإجابات الشرعية، ولا في نتائج ما يمكن أن يترتب على فتواه من نتائج؛ قد تكون أضر بمصالحه.

الفرع السادس: كيفية النظر في أصل اعتبار المآل

وأما «كيفية النظر في أصل اعتبار المآل»؛ فحصلها أن «المجتهد لا يحكم على فعل من الأفعال الصادرة عن المكلفين بالإقدام أو بالإحجام إلا بعد نظره إلى ما يؤول إليه ذلك الفعل؛ فقد يكون مشروعاً لمصلحة فيه تستجلب، أو لمفسدة تدرأ؛ ولكن له مآل على خلاف ما قصد فيه، وقد يكون غير مشروع لمفسدة تنشأ عنه، أو مصلحة تندفع به، ولكن له مآل على خلاف ذلك؛ فإذا أطلق القول في الأول بالمشروعية؛ فربما أدى استجلاب المصلحة فيه إلى مفسدة تساوى المصلحة أو تزيد عليها؛ فيكون هذا مانعاً من إطلاق القول بالمشروعية، وكذلك إذا أطلق القول في الثاني بعدم مشروعيته؛ ربما أدى استدفاع المفسدة إلى مفسدة تساوي أو تزيد؛ فلا يصح إطلاق القول بعدم المشروعية؛ وهو مجال للمجتهد صعب المورد، إلا أنه عذب المذاق محمود الغيب، جار على مقاصد الشريعة»^(١).

وجملة القول: إن «اعتبار المآلات» من المسالك المنهجية التنزيلية للأحكام الشرعية على الوقائع العملية بالاتفاق؛ إذ لا يمكن تنزيل الحكم على جميع الحالات بشكل آلي؛ بل لا بد من النظر في الأحكام والوقائع؛ فتعطي كل واقعة ما يناسبها من أحكام الشريعة؛ بحسب ما يترتب عليها من مصالح أو مفسد، وهي مآلاتها. وهذا يعني أن الحكم يتغير بتغير المآلات؛ فإن كان مآل الفعل مصلحة أذن فيه؛ وإن كان مفسدة لم يسمح به. وإذا لم يتضح الأمر؛ يعدل عنه إلى حل آخر أرجح مصلحة أو أقل مفسدة؛ وإلا فالتوقف فيه حتى يتضح أمره؛ فيحكم عليه بما يوافق مآله من المصالح أو المفسد.

الفرع السابع: رسم القواعد المتفرعة عن أصل اعتبار المآل

وأما «القواعد المتفرعة عن أصل اعتبار المآل»؛ فقد نظمها في خمس قواعد منهجية عملية؛ وهي: «قاعدة سد الذرائع»، و«قاعدة الحيل»، و«قاعدة مراعاة الخلاف»، و«قاعدة الاستحسان» و«قاعدة: المصالح المشروعة لا ترفعها العوارض الخارجية».

وبالجملة؛ فالغرض الأصلي الكلي الذي رامه الشاطبي من «النظر المآلي» بجميع تجلياته؛ إنما هو رعاية مصالح الناس أفراداً وجموعاً، وهذا هو جوهر نظرية المقاصد التي اشتهر بها. وفيما يلي تقريب ما اتبنى على النظر في ذلك الأصل من قواعد باختصار في المطلب الآتي.

المطلب الثالث: القواعد المتفرعة عن «أصل المآل»

الفرع الأول: قاعدة سد الذرائع

عرف الشاطبي هذه القاعدة بما يكشف عن حقيقتها؛ فقال: «قاعدة الذرائع... حقيقتها التوصل بما هو مصلحة إلى مفسدة»^(١). وتأتي عنده بمعنى «منع الجائز؛ لأنه يجر إلى غير الجائز»^(٢). وكذلك بما يفيد الرجوع إلى «طلب ترك ما ثبت طلب فعله لعارض يعرض»^(٣). وهي عنده «من الأصول القطعية في الشرع»^(٤). كما أنها من القواعد المقاصدية الكلية، ذات الأبعاد العملية التطبيقية التي بناها الشاطبي على «النظر في أصل المآل». وهذا يعني أن الفعل قد يكون مباحا صحيح الظاهر؛ لكن مآله فاسد. ومعلوم أن كل ما كان مآله فاسدا؛ فحكمه الفساد بغض النظر عن حسن نية فاعله أو سوء قصده. وهو ما يفيد بأن «هذا الأصل يقوم في أساسه على إبطال كل ما من شأنه أن يكون وسيلة إلى تعطيل أحكام الشرع، وذريعة إلى غير ما قصده من مصالح»^(٥).

(١) الموافقات، ج ٥ ص ١٨٣.

قال ابن العربي: «الذرائع: ومعناها كل فعل يمكن أن يتذرع به. أي؛ يتوصل به إلى ما لا يجوز». كتاب

القيس ج ٢ ص ٧٨٦.

(٢) الاعتصام، ج ١ ص ١٧٧.

(٣) الموافقات، ج ٣ ص ٥٠٩.

(٤) الموافقات، ج ٣ ص ٢٦٣.

(٥) الخطاب النقدي الأصولي: من تطبيقات الشاطبي إلى التجديد المعاصر، ص ٤٢.

والذرائع من القواعد المتفق على اعتبارها في الجملة بالاستقراء، بحيث «لا تقدح فيها قضايا الأعيان ولا نوادر التخلف»^(١). وكيف لا، وقد شهدت لها «خصوصيات كثيرة بحيث أعطت في الشريعة معنى السد مطلقاً عاماً»^(٢). وهي مما حكمه مالك في أكثر أبواب الفقه إلى حد الاشتهار بها^(٣). ولهذا وجدنا الشاطبي يتوسل بها في معالجة ما يحصل من تعارض بين مصالح الناس جلباً لها، أو دفعاً لما قد يلحقها من مفساد ومضار؛ سواء في خاصة أفرادهم، أو عموم مجتمعهم.

ولأهمية هذه القاعدة؛ فقد دقق النظر فيها بعد فراغه من تأصيل «أصل اعتبار المآل» وجعلها في مقدمة ما تفرع عنه من قواعد، وقسمها إلى ثلاثة أقسام؛ فقال: «فإن الذرائع على ثلاثة أقسام:

منها: ما يسد باتفاق؛ كسب الأصنام مع العلم بأنه مؤدٍ إلى سبِّ الله تعالى، وكسب أبي الرجل إذا كان مؤدياً إلى سبِّ أبي الساب... وحفر الآبار في طرق المسلمين مع العلم بوقوعهم فيها، وإلقاء السم في الأطعمة والأشربة التي يعلم تناول المسلمين لها.

ومنها: ما لا يسد باتفاق، كما إذا أحب الإنسان أن يشتري بطعامه أفضل منه، أو أدنى من جنسه؛ فيتحيل يبيع متاعه ليتوصل بالثمن إلى مقصوده، بل كسائر

(١) الموافقات، ج ١ ص ٣٩١.

(٢) الموافقات، ج ٤ ص ٦٧.

(٣) الموافقات، ج ٥ ص ١٨٣.

قال القرافي في سياق كلامه عن اختصاص المالكية وانفرادهم بأصل سد الذرائع: «اعتبرنا نحن الدريرة وخالفنا فيها غيرنا، فحاصل القضية: أننا قلنا بسد الذرائع أكثر من غيرنا، لا أنها خاصة بنا». شرح تنقيح الفصول، ص ٤٤٨ - ٤٤٩.

التجارات؛ فإن مقصودها الذي أبحث له إنما يرجع إلى التحيل في بذل دراهم في السلعة ليأخذ أكثر منها.

ومنها: ما هو مختلف فيه^(١). كبيع الآجال^(٢).

وهذا التقسيم الشاطبي؛ لا يكاد يختلف عما قرره القرافي في: «الفرق الرابع والتسعون والمائة بين قاعدة ما يسد من الذرائع وقاعدة ما لا يسد منهما»؛ إذ قال:

«اعلم أن الذريعة هي الوسيلة للشيء. وهي ثلاثة أقسام: منها ما أجمع الناس على سده، ومنها ما أجمعوا على عدم سده، ومنها ما اختلفوا فيه.

فالجمع على عدم سده؛ كالمنع من زراعة العنب خشية الخمر، والتجاور في البيوت خشية الزنا؛ فلم يمنع شيء من ذلك، ولو كان وسيلة للمحرم.

(١) الموافقات، ج ٣ ص ١٣١.

(٢) قال الشاطبي: «فإن عاقد البيع أولاً على سلعة بعشرة إلى أجل ظاهر الجواز، من جهة ما يتسبب عن البيع من المصالح على الجملة، فإذا جعل مآل ذلك البيع مؤدياً إلى بيع خمسة نقداً بعشرة إلى أجل، بأن يشتري البائع سلعته من مشتريها منه بخمسة نقداً، فقد صار مآل هذا العمل إلى أن باع صاحب السلعة من مشتريها منه خمسة نقداً بعشرة إلى أجل، والسلعة لغو لا معنى لها في هذا العمل؛ لأن المصالح التي لأجلها شرع البيع لم يوجد منها شيء، ولكن هذا بشرط أن يظهر لذلك قصد ويكثر في الناس بمقتضى العادة.

ومن أسقط حكم الذرائع كالشافعي، فإنه اعتبر المآل أيضاً؛ لأن البيع إذا كان مصلحة جاز، وما فعل من البيع الثاني فتحصيل لمصلحة أخرى منفردة عن الأولى، فكل عقدة منهما لها مآلها، ومآلها في ظاهر أحكام الإسلام مصلحة، فلا مانع على هذا؛ إذ ليس ثم مآل هو مفسدة على هذا التقدير، ولكن هذا بشرط أن لا يظهر قصد إلى المآل الممنوع». الموافقات، ج ٥ ص ١٨٣-١٨٥.

قال القرافي: «وثالثها: مختلف فيه؛ كبيع الآجال؛ اعتبرنا نحن الذريعة فيها، وخالفنا غيرنا». شرح تمقيح الفصول، ص ٤٤٨.

وما أجمع على سده؛ كالمنع من سب الأصنام عند من يعلم أنه يسب الله تعالى حينئذ، وكحفر الآبار في طرق المسلمين؛ إذا علم وقوعهم فيها، أو ظن. وإلقاء السم في أطعمتهم؛ إذا علم أو ظن أنهم يأكلونها فيهلكون. والمختلف فيه؛ كالنظر إلى المرأة؛ لأنه ذريعة للزنا. وكذلك الحديث معها، ومنها بيوع الآجال عند مالك رحمه الله^(١).

وقد اجتهد الشاطبي في توجيه الخلاف الحاصل في هذه القاعدة بين المالكية والشافعية؛ بما آل إلى الوفاق بينهما فيها، وهو الأصل الجامع الذي يشهد له أكثر من دليل؛ كما قال: «ولأجل ذلك يتفق الفريقان على أنه لا يجوز التعاون على الإثم والعدوان بإطلاق، واتفاقهم في خصوص المسألة على أنه لا يجوز سب الأصنام، حتى لا يكون سبها في سب الله عملاً بمقتضى قوله تعالى: ﴿وَلَا تَسُبُّوا الَّذِينَ يَدْعُونَ مِنْ دُونِ اللَّهِ فَيَسُبُّوا اللَّهَ عَدْوًا بِغَيْرِ عِلْمٍ﴾ [الأنعام: ١٠٨]، وأشبه ذلك من المسائل التي اتفق فيها مالك مع الشافعي على منع التوسل، وأيضاً، فلا يصح أن يقول الشافعي: إنه يجوز التذرع إلى الربا بحال، إلا أنه لا يتهم من لم يظهر منه قصد إلى المنوع، ومالك يتهم بسبب ظهور فعل اللغو، وهو دال على القصد إلى المنوع، فقد ظهر أن قاعدة الذرائع متفق على اعتبارها في الجملة، وإنما الخلاف في أمر آخر^(٢).

(١) الفروق. ج ٣ ص ٤٣٦. من المفيد مراجعة ما نص عليه القرافي في الموضوع بكامله.

(٢) الموافقات، ج ٥ ص ١٨٥.

ذكر الأستاذ دراز أن معنى الخلاف في أمر آخر: «هو في الحقيقة اختلاف في المناط الذي يتحقق فيه التذرع، وهو من تحقيق المناط في الأنواع كما سبقت أمثلته، فالك يجعل وجود اللغو في البيعة دليلاً على قصد التوسل بالمنوع، والشافعي يزيد في المناط دليلاً أخص من هذا، فلو صورت المسألة بأنه باع له حيواناً بعشرة لأجل، ثم بعد شهر خرج إلى السوق ليشتري بدل الحيوان، فوجد المبيع معروضاً =

الفرع الثاني: قاعدة الحيل

قال الشاطبي: «قاعدة الحيل؛ فإن حقيقتها المشهورة تقديم عمل ظاهر الجواز لإبطال حكم شرعي وتحويله في الظاهر إلى حكم آخر، فمآل العمل فيها خرم قواعد الشريعة في الواقع»^(١). وهذا يعني أنه متى تسبب الإنسان بفعل مشروع في الظاهر لتحقيق غرض غير مشروع في الأصل؛ فذلك هو عين التحيل العائد على أحكام الشريعة بالتقصص العملي، وهو ما عناه الشاطبي بقوله: «فإذا تسبب المكلف في إسقاط ذلك الوجوب عن نفسه، أو في إباحة ذلك المحرم عليه، بوجه من وجوه التسبب حتى يصير ذلك الواجب غير واجب في الظاهر، أو المحرم حلالاً في الظاهر أيضاً. فهذا التسبب يسمى حيلة وتحيلاً»^(٢).

وعليه؛ فكل تسبب من هذا القبيل؛ «فهو تحيل على قلب الأحكام الثابتة شرعاً إلى أحكام أخرى، بفعل صحيح الظاهر، لغو في الباطن، كانت الأحكام من خطاب التكليف، أو من خطاب الوضع»^(٣). من هنا تتجلى علاقة قاعدة الحيل بأصل اعتبار المآل؛ فإن الفعل المتحيل به وإن كان في أصله مشروعاً؛ فإن مآله مناقض لقصد الشارع.

= في السوق وقد حالت الأسواق مثلاً أو تغير، فاشتره بخمسة نقداً، فهذا ظاهر فيه أنه لم يقصد

المنوع، ولكنه بيع فاسد عند مالك ولو لم يقصد». ينظر: هامش ٤، الموافقات، ج ٥ ص ١٨٦، ١٨٥.

(١) الموافقات، ج ٥ ص ١٨٧.

(٢) الموافقات، ج ٣ ص ١٠٧.

(٣) الموافقات، ج ٣ ص ١٠٧.

وحتى تكشف حقيقة هذه القاعدة، ويتبين المحذور منها من المباح؛ خصها الشاطبي بوسع النظر^(١)، فأطنب في بيانها وأفاض في التمثيل لها بأمثلة كثيرة من مجالات مختلفة من المفيد مراجعتها في مظانها^(٢).

ومن جملة ما ساقه من أمثلة لتقريب تلك القاعدة من الأفهام: «الواهب ماله عند رأس الحول فراراً من الزكاة، فإن أصل الهبة على الجواز، ولو منع الزكاة من غير هبة لكان ممنوعاً، فإن كل واحد منهما ظاهر أمره في المصلحة أو المفسدة، فإذا جمع بينهما على هذا القصد، صار مآل الهبة المنع من أداء الزكاة، وهو مفسدة، ولكن هذا بشرط القصد إلى إبطال الأحكام الشرعية»^(٣). ولهذا ف«إن الحيلة لا تتحقق إلا إذا اتخذ التحيل فعلاً ظاهر الجواز أولاً، لتحقيق غرض يتنافى مع ذلك الذي توخاه الشارع، أو لإبطال حكم شرعي»^(٤).

و«بهذا يظهر أن التحيل على الأحكام الشرعية باطل على الجملة؛ نظراً إلى المآل»^(٥). إلا أن هذا الحكم لا يسري على كل الحيل؛ وإنما ينطبق على ما كان فاسداً منافياً لقصد الشارع فقط، أما ما سوى ذلك من الحيل المفيدة من غير عود بفساد على مقاصد الشارع؛ فباقية على أصل الإباحة؛ كما هو المستفاد من استدراك أبي إسحاق؛ إذ قال: «فالحيل التي تقدم إبطالها وذمها والنهي عنها؛ ما هدم أصلاً

(١) لقد أطال الشاطبي النفس في بحث قاعدة الحيل في المسألة العشرة والحادية عشرة والثانية عشرة من

كتاب: «مقاصد المكلف». ينظر: الموافقات، ١٠٦/٣ - ١٣٢

(٢) الموافقات، ج ٣ ص ١٠٦ - ١٢٨

(٣) الموافقات، ج ٥ ص ١٨٧، ١٨٨.

(٤) عمر جدية، أصل اعتبار المآل بين النظرية والتطبيق، دار ابن حزم، بيروت: لبنان، ط ١،

١٤٣٠هـ/٢٠١٠م. ص ١٥٩.

(٥) الموافقات، ج ٥ ص ١٨٨.

شريعياً وناقض مصلحة شرعية، فإن فرضنا أن الحيلة لا تهدم أصلاً شريعياً، ولا تناقض مصلحة شهد الشرع باعتبارها؛ فغير داخله في النهي ولا هي باطلة»^(١).

الفرع الثالث: قاعدة مراعاة الخلاف

لقد استأثرت هذه القاعدة باهتمام الشاطبي؛ فراسل فيها غير واحد من علماء المغرب وتونس، وتساءل عن معناها في المذهب المالكي ابتداءً، وانتهى من النظر فيها إلى أن «معنى مراعاة الخلاف...الظاهر فيها أنها اعتبار للخلاف»^(٢). وهو ما بينه أكثر بقوله: «إعطاء كل واحد (من الدليلين المتعارضين) ما يقتضيه الآخر أو بعض ما يقتضيه هو معنى مراعاة الخلاف»^(٣). ومن ثم؛ كلما كانت المسائل مختلفاً فيها؛ روعي فيها قول المخالف بعد وقوعها، وإن كان على خلاف الدليل الراجح عند المالكي^(٤). وهو ما يفيد بأن المالكي يتنازل في هذه الحالة عن رأيه لفائدة الرأي المخالف متى أصبح واقعا؛ خشية ما يمكن أن يترتب على تشبته بمذهبه من مفساد لا يمكن درؤها، وهو مما يتفق مع مراعاة قصد الشارع ابتداءً، وهو رعاية المصالح. وذلك بـ«أن يكون دليل المسألة يقتضي المنع ابتداءً، ويكون هو الراجح، ثم بعد الوقوع يصير الراجح مرجوحاً لمعارضة دليل آخر يقتضي رحمان دليل المخالف»^(٥).

(١) الموافقات، ج ٣ ص ١٢٤.

(٢) الموافقات، ج ٥ ص ١٠٦.

(٣) الموافقات، ج ٥ ص ١٠٧.

(٤) الموافقات، ج ٥ ص ١٠٦.

(٥) الموافقات، ج ٥ ص ١٠٨.

فالنكاح المختلف فيه مثلاً؛ «قد يراعى فيه الخلاف؛ فلا تقع فيه الفرقة إذا عثر عليه بعد الدخول، مراعاة لما يقترن بالدخول من الأمور التي ترح جانب التصحيح. وهذا كله نظر إلى ما يؤول إليه ترتب الحكم بالنقض والإبطال من إفضائه إلى مفسدة توازي مفسدة مقتضى النهي أو تزيد»^(١).

وبهذا يظهر أن من مقاصد مراعاة الخلاف؛ تقريب وجهات النظر بين المذاهب واحترام الرأي المخالف، والحرص على وحدة المسلمين، ورفع الضيق عنهم متى وقعوا في مخالفة شرعية عن جهل لا عن عمد؛ كما هو المستفاد من قول الشاطبي في هذا المعنى: «إن العامل بالجهل مخطئاً في عمله له نظران:

نظر من جهة مخالفته للأمر والنهي، وهذا يقتضي الإبطال.

ونظر من جهة قصده إلى الموافقة في الجملة؛ لأنه داخل مداخل أهل الإسلام ومحكوم له بأحكامهم، وخطؤه أو جهله لا يبني عليه أن يخرج به عن حكم أهل الإسلام، بل يتلافى له حكم يصحح له به ما أفسده بخطئه وجهله. وهكذا؛ لو تعمد الإفساد لم يخرج بذلك عن الحكم له بأحكام الإسلام؛ لأنه مسلم لم يعاند الشارع، بل اتبع شهوته غافلاً عما عليه في ذلك، ولذلك قال تعالى: ﴿إِنَّمَا التَّوْبَةُ عَلَى اللَّهِ لِلَّذِينَ يَعْمَلُونَ السُّوءَ بِجَهَالَةٍ﴾ [النساء: ١٧]. وقالوا: إن المسلم لا يعصي إلا وهو جاهل، فجرى عليه حكم الجاهل، إلا أن يترجح جانب الإبطال بالأمر الواضح، فيكون إذ ذاك جانب التصحيح ليس له مآل يساوي أو يزيد، فإذا ذلك لا نظر في

المسألة، مع أنه لم يترجح جانب الإبطال إلا بعد النظر في المآل وهو المطلوب^(١). وفي هذا من سماحة الإسلام ما يغري بحبته والانتماء إلى أهله والعيش في كنفه.

الفرع الرابع: قاعدة الاستحسان

وهي مما ينبني على الأصل السابق، ومعنى «قاعدة الاستحسان - عند الشاطبي - الأخذ بمصلحة جزئية في مقابلة دليل كلي». ومقتضاه الرجوع إلى تقديم الاستدلال المرسل على القياس، فإن من استحسّن لم يرجع إلى مجرد ذوقه وتشبيهه، وإنما رجع إلى ما علم من قصد الشارع في الجملة في أمثال تلك الأشياء المفروضة، كالمسائل التي يقتضي القياس فيها أمراً، إلا أن ذلك الأمر يؤدي إلى فوت مصلحة من جهة أخرى، أو جلب مفسدة كذلك، وكثير ما يتفق هذا في الأصل الضروري مع الحاجي، والحاجي مع التكميلي، فيكون إجراء القياس مطلقاً في الضروري يؤدي إلى حرج ومشقة في بعض موارد، فيستثنى موضع الحرج، وكذلك في الحاجي مع التكميلي، أو الضروري مع التكميلي وهو ظاهر.

وله في الشرع أمثلة كثيرة كالقرض مثلاً، فإنه ربا في الأصل؛ لأنه الدرهم بالدرهم إلى أجل، ولكنه أبيع لما فيه من المرفقة والتوسعة على المحتاجين، بحيث لو بقي على أصل المنع لكان في ذلك ضيق على المكلفين، ومثله بيع العرية بخرصها تمراً، فإنه بيع الرطب باليابس، لكنه أبيع لما فيه من الرفق ورفع الحرج بالنسبة إلى المعري والمعري، ولو امتنع مطلقاً، لكان وسيلة لمنع الإعراء، كما أن ربا النسئثة لو امتنع في القرض لا تمتنع أصل الرفق من هذا الوجه.

(١) الموافقات، ج ٥ ص ١٩١، ١٩٢.

ومثله الجمع بين المغرب والعشاء للمطر وجمع المسافر، وقصر الصلاة والقطر في السفر الطويل، وصلاة الخوف، وسائر الترخصات التي على هذا السبيل، فإن حقيقتها ترجع إلى اعتبار المآل في تحصيل المصالح أو درء المفاصد على الخصوص، حيث كان الدليل العام يقتضي منع ذلك؛ لأننا لو بقينا مع أصل الدليل العام لأدى إلى رفع ما اقتضاه ذلك الدليل من المصلحة، فكان من الواجب رعي ذلك المآل إلى أقصاه... فهذا كله يوضح لك أن الاستحسان غير خارج عن مقتضى الأدلة، إلا أنه نظر إلى لوازم الأدلة ومآلاتها^(١).

الفرع الخامس: المصالح المشروعة لا ترفعها العوارض الخارجية

وهذه القاعدة بالخصوص تستدعي كلاما يكون فيه مد بعض نفس؛ فإنها موضع مغفل قل من تكلم عليه، مع تأكده في أصول الشريعة^(٢). وكثرة الاحتياج إليه، وخاصة عند شغور الزمان عن نظام العدل الإسلامي، وانتشار البلوى بالفساد العام.

لم يبدأ الكلام في هذه القاعدة مع العز والشاطبي؛ وإنما هي مما استأثر باهتمام الجويني والغزالي قبلهما؛ فقد نص إمام الحرمين على أن «فصلها لا يوازيه في أحكام المعاملات فصل، ولا يضاويه في الشرف أصل، وقد حار في مضمونه عقول أرباب الألباب، ولم يحم على المدرك السديد فيه أحد الأصحاب»^(٣).

(١) الموافقات، ج ٥ ص ١٩٣ - ١٩٩.

(٢) الموافقات، ج ٢ ص ٢٣٢.

(٣) غياث الأمم، ص ٢٩٣.

ومجمل ما اهتدى إليه هذا الإمام في هذه الحالة؛ أنه لو فشا الفساد، وانتشر المنكر، وعم الحرام؛ فلا سبيل إلى حمل الناس والحالة هذه على التخلي عن تحصيل مصالحهم من المآكل والملابس والمسكن، وما إلى ذلك مما يتوقف عليه حياتهم، والاكتفاء من ذلك بما تدفع إليه الضرورة؛ بل لهم أن يأخذوا من لوازم الحياة ما يحتاجون إليه ولا يقتصرون منها على ما يضطرون إليه من الضروريات؛ وذلك لما يفضي إليه الاقتصار على ضروريات الحياة من انعكاسات سلبية على الجسم البشري بحيث لو ترك الإنسان اكتساب حاجاته من التغذية والستر والمأوى والتداوي والنقل وتعاطي المباح من الرياضات المقوية للأجسام، واكتفى بضروري سد الرمق وستر العورة والعيش في الأكواخ والكهوف، والمشبي على الأقدام على الدوام، وحمل الأثقال على الأكتاف باستمرار، لأدى به ذلك إلى المشقة والحرَج الذي يعود عليه بفساد البنية وهزال الجسم، وضعف العمل، والانقطاع عن التصرف والتقلب في أمور العيش. وبتعبير الإمام الجويني: «فالقول المجمل في ذلك: إن الحرام إذا طبق الزمان وأهله ولم يجدوا إلى طلب الحلال سبيلا؛ فلهم أن يأخذوا منه قدر الحاجة، ولا يشترط الضرورة التي نزعها في حقوق آحاد الناس؛ بل الحاجة في الناس كافة تنزل منزلة الضرورة في حق الواحد المضطر، فإن الواحد لو صابر ضرورته ولم يتعاط الميته هلك، ولو صابر الناس حاجاتهم وتعدوها إلى الضرورة هلك الناس قاطبة، ففي تعدي الكافة الحاجة من خوف الهلاك ما في تعدي الضرورة في حق الآحاد. فافهموا ترشدوا؛ بل لو هلك واحد لم يؤد إلى خرم الأمور الكلية الدنيوية والدينية، ولو تصدى الناس للحاجة لهلكوا بالمسلك الذي ذكرناه من عند آخرهم... وإذا تكرر الصبر على ذلك الحد من الجوع أورث ضعفا فلا نكلف هذا الضرب من الامتناع. ويتحصل من مجموع ما نفيناه وأثبتناه أن الناس يأخذون ما لو تركوه لتضرروا في الحال أو في المآل، والضرار الذي ذكرناه في

أدرج الكلام عينا به ما يتوقع منه فساد البنية أو ضعف يصد عن التصرف والتقلب في أمور العيش.

فإن قيل: هلا جعلتم المعتبر في الفصل ما ينتفع به المتناول. قلنا: هذا سؤال عم عن مسالك المرشد، فإننا قد أقننا الحاجة العامة في حق الناس كافة مقام الضرورة في حق الواحد في استباحة ما هو محرم عند فرض الاختيار. فمن المحال أن يسوغ الازدياد من الحرام انتفاعا وترفها وتنعيمًا؛ فهذا منتهى البيان في هذا الشأن^(١).

وعليه؛ فكل ما من شأنه أن يعطل مصالح الناس أو يلجأهم إلى ما لا يطاق من شظف العيش؛ فهو مضاد لمقاصد الشارع ومصالح الإنسان؛ كما هو مقرر في الكتاب، ومفصل في السنة، ومسلم باتفاق العقلاء. ولذلك جاءت الشريعة بما لا حصر له من قواعد التخفيف والتيسير ورفع الحرج والضيق والمشقة عن الحياة الإنسانية، وكل ذلك حتى يحبي الناس في رغد من العيش ماديا ومعنويا.

وللإمام الغزالي قول فريد في تأصيل كيفية العيش وقت عموم البلوى بالحرام، على نحو أكثر تفصيلا مما نص عليه أستاذه الجويني؛ من المفيد مراجعته بكامله في مكانه من كتابه: إحياء علوم الدين^(٢).

وهذا الذي قرره إمام الحرمين وأبو حامد؛ لا يكاد يختلف الغز والشاطبي عنهما فيه إلا في العبارة؛ بل إنهما ليصرحان بما للجويني والغزالي فيه من سبق. وفي هذا يقول الغز: «لو عم الحرام الأرض بحيث لا يوجد فيها حلال جاز أن يستعمل

(١) غياث الأمم، ص ٢٩٥، ٢٩٦.

(٢) إحياء علوم الدين، ج ٢ ص ١٠٧، ١٠٨.

من ذلك ما تدعو إليه الحاجة، ولا يقف تحليل ذلك على الضرورات؛ لأنه لو وقف عليها لأدى إلى ضعف العباد واستيلاء أهل الكفر والعناد على بلاد الإسلام، ولا يقطع الناس عن الحرف والصنائع والأسباب التي تقوم بمصالح الأنام.

قال الإمام^(١) رحمه الله: ولا يتبسط في هذه الأموال كما يتبسط في المال الحلال بل يقتصر على ما تمس إليه الحاجة دون أكل الطيبات، وشرب المستلذات، ولبس الناعمات التي هي بمنازل التمام والتكمالات^(٢). وهذا يعني؛ إذا وجد الناس أنفسهم في واقع ليس فيه ما يقيمون به أودهم من الحلال؛ فما عليهم والحالة هذه إلا أن يعملوا بما تقتضيه قواعد الحاجة، ولا يقتصرون على ما تقتضيه قواعد الضرورة فقط؛ فيأخذون من المحذور ما يكفيهم على مستوى التغذية أو اللباس أو السكن؛ لكن دون أن يصل بهم الأمر إلى حد ما تقتضيه قواعد التحسينيات من الترفه والتنعيم؛ كما هو المستفاد من قول الشاطبي: «لو طبق الحرام الأرض أو ناحية من الأرض يعسر الانتقال منها، وانسدت طرق المكاسب الطيبة، ومست الحاجة إلى الزيادة على سد الرمق؛ فإن ذلك سائغ أن يزيد على قدر الضرورة، ويرتقي إلى قدر الحاجة في القوت والملبس والمسكن؛ إذ لو اقتصر على سد الرمق؛ لتعطلت المكاسب والأشغال، ولم يزل الناس في مقاسات ذلك إلى أن يهلكوا وفي ذلك خراب الدين، ولكنه لا ينتهي إلى الترفه والتنعيم، كما لا يقتصر على مقدار الضرورة.

(١) يقصد إمام الحرمين.

(٢) قواعد الأحكام، ج ٢ ص ٣١٣، ٣١٤.

وهذا ملائم لتصرفات الشرع وإن لم ينص على عينه؛ فإنه قد أجاز أكل الميتة للمضطر والدم ولحم الخنزير، وغير ذلك من الخبائث المحرمات. وحكى ابن العربي الاتفاق على جواز الشبع عند توالي المخصصة، وإنما اختلفوا إذا لم يتوال هل يجوز له الشبع أم لا؟ وأيضا؛ فقد أجازوا أخذ مال الغير عند الضرورة أيضا؛ فما نحن فيه لا يقصر عن ذلك.

وقد بسط الغزالي هذه المسألة في الإحياء بسطا شافيا جدا وذكرها في كتبه الأصولية كـ«المنحول» و«شفاء العليل»^(١). وبهذا يظهر أنه لا خلاف بين الإمامين في هذه النازلة.

إن قاعدة التحفظ عن ملابسة المنكر متى طبق الأرض وعم البشرية؛ وجه من أوجه «أصل الاستحسان»؛ كما قال أبو إسحاق: «ومن هذا الأصل أيضا تستمد قاعدة أخرى، وهي أن الأمور الضرورية أو غيرها من الحاجة أو التكميلية إذا اكتفتها من خارج أمور لا ترضى شرعاً، فإن الإقدام على جلب المصالح صحيح على شرط التحفظ بحسب الاستطاعة من غير حرج، كالنكاح الذي يلزمه طلب قوت العيال مع ضيق طرق الحلال واتساع أوجه الحرام والشبهات، وكثيراً ما يلجئ إلى الدخول في الاكتساب لهم بما لا يجوز، ولكنه غير مانع لما يؤول إليه التحرز من المفسدة المريبة على توقع مفسدة التعرض، ولو اعتبر مثل هذا في النكاح في مثل زماننا، لأدى إلى إبطال أصله وذلك غير صحيح.

وكذلك طلب العلم إذا كان في طريقه مناكر يسمعها ويراهها، وشهود الجنائز وإقامة وظائف شرعية إذا لم يقدر على إقامتها إلا بمشاهدة ما لا يرتضى، فلا يخرج

(١) الاعتصام، ج ٣ ص ٣٨، ٣٩.

هذا العارض تلك الأمور عن أصولها؛ لأنها أصول الدين وقواعد المصالح وهو المفهوم من مقاصد الشارع فيجب فهمهما حق الفهم، فإنها مثار اختلاف وتنازع، وما ينقل عن السلف الصالح مما يخالف ذلك قضايا أعيان لا حجة في مجردها حتى يعقل معناها، فتصير إلى موافقة ما تقرر إن شاء الله والحاصل أنه مبني على اعتبار مآلات الأعمال، فاعتبارها لازم في كل حكم على الإطلاق، والله أعلم^(١).

وبهذا يظهر جلياً أن مواطن الاضطراب مغتفرة في الشرع. وقد استفرغ علماءنا الوسع في تحريرها؛ وتخرجها على مقتضى مقاصد الشريعة؛ بما يساعد عموم الناس على العيش بيسر وقت عموم البلوى بالمفاسد والمنكرات والإكراهات المختلفة. وانتهوا فيها إلى أن الشريعة أذنت للناس في قضاء مآربهم، واكتساب حاجاتهم، وتنظيم جميع علاقاتهم الاجتماعية بشكل طبيعي مهما بلغ فساد المحيط العام.

وما قد يعترض عموم الناس من منكر أو فساد؛ فما عليهم إلا أن يجتنبوا منه ما استطاعوا، وما لحقهم منه من غير قصد ولا عمد؛ فلا حرج عليهم؛ كما قال الإمام الشاطبي في سياق آخر:

«إن القواعد المشروعة بالأصل إذا داخلتها المناكر كالبيع والشراء والمخالطة والمساكنة، إذا كثرت الفساد في الأرض، واشتهرت المناكر، بحيث صار المكلف عند أخذه في حاجته، وتصرفه في أحواله لا يسلم في الغالب من لقاء المنكر أو ملابسته.

فالظاهر يقتضي الكف عن كل ما يؤدي به إلى هذا، ولكن الحق يقتضي أن لا بد له من اقتضاء حاجته، كانت مطلوبة بالجزء أو بالكل وهي إما مطلوب

(١) الموافقات، ج ٥ ص ١٩٩، ٢٠٠.

بالأصل، وإما خادم للمطلوب بالأصل، لأنه إن فرض الكف عن ذلك أدى إلى التضيق والخرج، أو تكليف ما لا يطاق. وذلك مرفوع عن هذه الأمة. فلا بد للإنسان من ذلك، لكن مع الكف عما يستطاع الكف عنه، وما سواه فعضو عنه. لأنه بحكم التبعية لا بحكم الأصل، وقد بسطه الإمام الغزالي في كتاب الحلال والحرام من الإحياء على وجه أخص من هذا. فإذا أخذ قضية عامة استمر واطرد»^(١).

وعليه؛ فإن قواعد الضرورة والتيسير والرفق، وعدم تكليف ما لا يطاق، ورفع الحرج عن الأمة؛ من أهم القواعد الشرعية الكفيلة بإمداد الأمة بما يساعد أفرادها ومجتمعاتها على الاستمرار في الحياة إلى نهاية التاريخ، وبدون هذه القواعد لا يستطيع العقل الإسلامي الإجابة عن إشكال كبير مطروح عليه بالحاح، وهو: كيف يعيش المسلمون عصرهم بالإسلام في واقع موسوم بالمخالفات الشرعية، والإكراهات الواقعية على جميع المستويات، وفي كل المجالات؟

فهل يقاطعون الواقع، ويعتزلون العالم، ويلوذون بالقرار نحو الثلث الخالي منه؟ أو يساكنون الحياة، ويعيشون في المجتمع كما هو بشكل عاد، مع التحفظ من مفسده، والصبر على مكارهه وابتلاآته قدر المستطاع؟

إنه لا خيار في النظر المقاصدي الشرعي إلا الخيار الثاني، وهو الخيار الموافق لمقاصد الشارع ومصالح الناس. وبدونه تتعطل جميع المصالح، ويعيش الإنسان في ضيق من العيش، وتؤول حياته إلى نهايتها المحتومة مع استمرار العزلة، ودوام

(١) الموافقات، ج ٣ ص ٥٢٧.

المفاصلة. وكل ذلك لم تأت الشريعة به ولا هو من مقاصدها في الخلق لا في الحال ولا في المآل^(١).

استنتاجات عامة:

١ - اعتبار المتغيرات المآلية من أهم الآليات المنهجية الدقيقة التي اهتدى إليها نظار الفقه المقاصدي؛ وأعملوها في البحث عن كيفية تنزيل النوازل بحسب ما يقع حالاً، أو ما يتوقع آجلاً.

٢ - إعمال منهج اعتبار المآلات؛ ليس من اختصاص أيا كان؛ بل هو حبس^و على الراشدين في العلم، البالغين درجة النيابة العلمية عن الله ورسوله.

٣ - لا يمكن تنزيل حكم ما على جميع الحالات بشكل آلي؛ بل لا بد من النظر في الواقعة الحالة أو المنتظرة الحلول؛ فيحكم عليها بما يناسبها؛ وهو ما يقطع بأن الحكم يتغير بتغير المآل الذي سينتهي إليه؛ إن كان مصلحة أذن فيه؛ وإن كان مفسدة لم يسمح به. وإن لم يتضح الأمر؛ فالراجح التوقف فيه حتى يتضح؛ فيحكم عليه بما يوافق مآله من المصالح أو المفاسد.

٤ - العالم الحكيم؛ هو العالم المآلي الذي لا يتسرع في الإجابة عن المسائل حتى يحيط بها خبراً من جميع جوانبها، ويقلبها على مختلف وجوهها، وينظر في مصالحها أو مفاسدتها الواقعة حالاً أو المتوقعة استقبالاً.

(١) للتوسع في فقه أصل اعتبار المآل وما تفرع عنه من قواعد؛ ينظر: عمر جدية، أصل اعتبار المآل بين النظرية والتطبيق. فيه علم نافع ممتع.

٥ - على الرغم من عموم البلوى بالفساد العام؛ فلا يجوز التعلل بذلك لهجرة المجتمع، ومقاطعة الحياة العامة؛ فذلك سلوك مناقض لقصد الشارع، ومخل بالمصالح العامة؛ ولذلك لا بد من التعايش مع الواقع كما هو بحسب الإمكان؛ ومتى تعرض المسلم لشيء من آفاته ومفاسده؛ فليتق منها ما استطاع، وما أصابه دون قصد منه إليه؛ فعضو عنه؛ لأن ما وقع هو بحكم الاضطرار لا بحكم الاختيار.

خاتمة

فهذا محصل ما حضر من النظر المقارن من «فقه المقاصد والمصالح» بين العز والشاطبي، وقد تم بعون الله بما فيه من إفادات، وما عليه من ملاحظات، لا شك أنني أول المستفيدين منها. وفيما يلي جملة بأهم ما أسفر عنه من خلاصات، وما تكشف عنه من آفاق؛ لعلها تجد من يقتنصها من الباحثين، وينظر فيها بما ينفع ويطور البحث العلمي.

فأما اختلاصات؛ فهي كالتالي:

١ - «فقه المقاصد والمصالح» ليس بدعا من القول، ولا هو نتاج أمرجة، ولا تشبه أفكار مجردة؛ بل هو كما قال الشاطبي: «فإنه بحمد الله أمر قرره الآيات والأخبار، وشد معاقده السلف الأخيار، ورسم معلمه العلماء الأجرار، وشيد أركانه أنظار النظار... وهو «صلب العلم» وهو الأصل والمعتمد، والذي عليه مدار الطلب، وإليه تنهي مقاصد الراسخين؛ وذلك ما كان قطعيا أو راجعا إلى أصل قطعي... وهو ما يرجع إلى حفظ المقاصد التي بها يكون صلاح الدارين، وهي: الضروريات، والحاجيات، والتحسينات، وما هو مكل لها ومتم لأطرافها، وهي أصول الشريعة، وقد قام البرهان القطعي على اعتبارها، وسائر الفروع مستندة إليها؛ فلا إشكال في أنها علم أصيل، راسخ الأساس، ثابت الأركان»^(١).

وهذا يعني أن هذا "العلم الصليبي" يجد تأصيله في المرجعية الشرعية العليا ابتداءً؛ وهي ما عبر عنه الإمام الغزالي؛ قائلاً: «مقاصد الشرع تعرف بالكتاب والسنة والإجماع، فكل مصلحة لا ترجع إلى حفظ مقصود فهم من الكتاب والسنة والإجماع، وكانت من المصالح الغريبة التي لا تلائم تصرفات الشرع؛ فهي باطلة مطرحة، ومن صار إليها فقد شرع»^(١).

وعليه؛ فكل من لا يستند في كلامه عن «المقاصد» و«المصالح» إلى أصولها الكلية من الكتاب والسنة والإجماع؛ فقد حاد عن سواء السبيل، ولا عبرة بكلامه من كان.

٢ - «فقه المقاصد والمصالح» هو المنهج الجامع، والسبيل الموصل إلى تحقيق الوحدة الفكرية بين أمة الإسلام عامة، وأهل العلم خاصة. ولتحقيق هذا الغرض؛ صنف الشاطبي كتاب «الموافقات»؛ فكان سباقاً لتأصيله وتفصيله انطلاقاً من تأكيده على أن الشريعة ترجع كلها إلى قول واحد في أصولها وفروعها، وإن كثرت الخلاف، وأنه لا يصلح فيها غير ذلك. وهذا مما تابعه فيه الشيخ محمد الطاهر بن عاشور فيما أملاه لأجله من «مباحث جليلة من مقاصد الشريعة الإسلامية؛ لتكون نبراساً للمتفقهين في الدين، ومرجعاً بينهم عند اختلاف الأنظار وتبدل الأعصار، وتوسلاً إلى إقلال الاختلاف بين فقهاء الأمصار»^(٢).

٣ - «فقه المقاصد والمصالح» هو السبيل السالك إلى الإقناع بصلاحية الشريعة، وقدرتها على إمداد البشرية بما يعالج أزماتها، ويحل مشاكلها، ويجب عن

(١) المستصفى، ١٧٩/١.

(٢) مقاصد الشريعة الإسلامية، ص ١١٧.

تساؤلاتها الواقعية؛ وذلك باعتباره الفقه الفطري الملائم لمطالب الجمهور. وكيف لا؟ وقد خاطب الله الناس في ابتداء التكليف خطاب التعريف بما أنعم عليهم من طيبات الخلق الطبيعي ومنافع الأمر التشريعي، وهو ذات المقصد الذي رامه العز والشاطبي وجميع أئمة الفقه المقاصدي في كل ما دونوه قديما وحديثا.

٤ - «فقه المقاصد والمصالح» لم يهتم ببيان المقاصد الخاصة وحفظ المصالح الفردية، على حساب المقاصد والمصالح العامة، ولا العكس؛ بل كان دائما مهتما بهما معا، ومتى تعارضتا ولم يمكن الجمع بينهما، فلا بد من ترجيح المقاصد والمصالح العامة؛ كما هو مقرر بالاتفاق. ولا أدل على صحة هذا الملاحظ مما سلف مؤصلا مفصلا في الفصل السادس من الباب الثالث من هذا العمل. وبهذا تسقط الدعوى القائلة بضمور الحديث عن المصالح العامة في الفقه المقاصدي القديم، وبداية شيوعه مع الشيخ محمد الطاهر بن عاشور^(١) ومن جاء بعده!

(١) لو فحص الشيخ ابن عاشور جيدا عن فقه المصالح العامة عند العز والشاطبي على الأقل، لما وقع في تعميم الحكم، بغياب هذا الفقه عند جميع الفقهاء؛ ولتراجع عن قوله: «وقد استشر الفقهاء في الدين كلهم هذا المعنى في خصوص الأفراد، ولم يتطرقوا إلى بيانه وإثباته في صلاح المجموع العام». مقاصد الشريعة الإسلامية، ص ٢٩٩.

ولست أدري كيف انجر د. محمد شيخ أحمد محمد إلى القول: «ولعل ابن عاشور بهذا يكون أول من ترجم لهذا المصطلح «المقاصد العامة»». مقاصد الشريعة العامة عند العز بن عبد السلام والشاطبي: دراسة مقارنة، ص ٩٠.

والغريب أن دراسته كلها في الإبانة عن إمامة العز والشاطبي في الترجمة عن «المقاصد العامة» قبل ابن عاشور بقرون؛ سواء بمعناها الذي تحدث عنه الباحث، ممثلا في المقاصد الكلية الثلاث: الضرورية والحاجية والتحسينية. وهي محصل ما راعاه الشارع في مجموع الأحكام الشرعية. أو بمعناها الذي جاء في الفصل السادس من الباب الثالث من هذه الدراسة؛ ممثلا في المصالح العامة بمعناها الكفائي الجماعي!

٥ - «فقه المقاصد والمصالح» لا يعني حمل الناس على عزائم الشريعة دون رخصها، ولا إسعافهم بما ييسر أوضاعهم الاجتماعية والاقتصادية والسياسية دون ما يقتضيه تديبرها من صرامة وحزم، ومقاومة للفساد، ومناهضة للاستبداد، ومحاربة للابتداع الخاص والعام؛ كلها لزم الأمر.

ومن مارس فقه الغز والشاطبي؛ ظهر له بما لا يدع مجالاً للشك؛ أن الفقيه المقاصدي هو من يدور مع مقاصد الشارع حيثما دارت؛ فيعمل بعزائمها ويحث على العمل بها متى كان لا بد من العمل بها، ويأخذ برخصها ويدعو إلى الأخذ بها؛ متى كان لا بد من الأخذ بها؛ عملاً بما يقتضيه مقصد التوسط؛ الذي هو أم الشريعة ورأس مال أحكامها الذي ليس لأحد من الأولين والآخرين أن يخرج عنه أو يفرط فيه، وهو يدعى إلى الفقه المقاصدي.

٦ - «فقه المقاصد والمصالح» هو الوجه الآخر لقاعدة التحسين والتقييح العقلين. وهذا مما لا خلاف فيه بين المحققين من مختلف المذاهب. ولذلك لا معنى للحملة التي شنها بعض الأشاعرة قديماً وحديثاً على القائلين بتلك القاعدة دون وجه حق. وهو ما برهنا على مجانبته للصواب في متن هذا البحث بما لا مزيد عليه من الشواهد الدالة على أن كل الرافضين للتحسين والتقييح العقلين لم يجدوا بدا من الاعتراف بوقوعه والقول به في نهاية المطاف بشكل أو بآخر.

٧ - لا ترادف بين «المصالح» و«المقاصد» بإطلاق؛ بل ذلك في حدود إضافتهما إلى المكلف؛ فيقال: «مصالح المكلف» و«مقاصد المكلف». وهذا بخلاف إضافتهما إلى الشارع؛ فيقال: «مقاصد الشارع»، ولا يقال: «مصالح الشارع». وهذا هو جوهر الفرق بينهما؛ وهو ما يقتضيه أصل التنزيه الإلهي.

٨ - إذا كان هم الإصلاح العام على المستوى السياسي والاجتماعي؛ هو أغلب ما استأثر باهتمام الإمام العز وطبع حياته وما خلفه من أعمال علمية رائدة، وخاصة «قواعد الأحكام في إصلاح الأنام»؛ فإن هم التجديد العلمي المنهجي الجامع بين العلم والعمل؛ هو أكثر ما طبع حياة الإمام الشاطبي وما خلفه من نوادر في مجال البحث العلمي. وخاصة «الموافقات»، و«الاعتصام». وما مواقف العز من أمراء عصره وقضاؤه في حقهم بالبيع، وما تركيز الشاطبي على أولوية العلم المنتج للعمل إلا دليل على صحة هذا الاستنتاج.

٩ - تحرير المقاصد، وتحقيق المصالح؛ هما غاية ما اجتهد العز والشاطبي في بلوغه من عملهما العلمي؛ بحيث أصبح كل شيء مؤطرا غاية التأطير بمقاصد الشارع، ومربوطا غاية الربط بمصالح الإنسان. ومن ثم؛ إذا أُطلقت المقاصد؛ انصرفت إما إلى الشارع الحكيم من حيث التشريع، وإما إلى المكلف من حيث موافقته لقصد الشارع أثناء التنفيذ. هذا بالنسبة لإطلاق المقاصد، وأما المصالح؛ فلا تنصرف عند إطلاقها إلا إلى جهة المكلفين، على قدر موافقتهم لمقاصد الشارع منها.

١٠ - لئن كان مبدأ التعليل قاسما مشتركا بين الإمامين؛ فإن العز لم يتردد في القول بتعميمه على جميع الأحكام الشرعية؛ تعبدية كانت أو معقولة المعنى؛ في حين بقي رأي الشاطبي يكتنفه شيء من الاضطراب، وخاصة في جانب العبادات؛ فتارة يقول بغلبة التعبد عليها، وتارة يبنى عنها التعليل بإطلاق، كأنه ظاهري المذهب، وتارة يقول بتعليلها جملة وتفصيلا. وكل ما يمكن أن تكشف عنه مسالك التعليل من مقاصد؛ يبقى عنده في حدود الظن، ولا يرقى إلى مستوى اليقين؛ ولذلك ينبغي الحذر من تقصيد الشارع ما لم يقصده؛ كما قال: «ليس هناك دليل قاطع على أن ما يظهر من المصالح هو المقصود يقينا، وإن كان فهو قليل في

خطاب الشارع. فإن المصالح لا يقوم دليل على انحصارها فيما ظهر إلا دليل ناص على الحصر، وما أقله؛ إذا نظر في مسلك العلة النصي؛ إذ يقل في كلام الشارع أن يقول مثلا: لم أشرع هذا الحكم إلا لهذه الحكمة^(١).

١١ - لئن بقي تعريف المقاصد والمصالح عاما عند العز؛ فقد جاء مفصلا عند الشاطبي من خلال تعريفه للمقاصد بتقسيمها؛ وتفريقه في المصالح بين ماهيتها الطبيعية العادية، وماهيتها الاصطلاحية الشرعية؛ وهذا مما تفرد به وتميز عن باقي الأصوليين.

١٢ - لئن استطاع العز أن يتحرر من المرجعية الأشعرية في مواطن شتى؛ فإن الشاطبي بقي متأرجحا بين الانضباط لها، والاستقلال برأيه في توجيه الخلاف في القضايا المختلف فيها بين المذاهب عموما، والمعتزلة والأشاعرة خصوصا.

١٣ - لئن ظل اهتمام الفلاسفة بالعقل يخلق في عالم التجريد النظري؛ فقد عاد مع العز والشاطبي إلى الاشتغال بما تحته عمل؛ ولذلك لم يخوضا في تعريفه، واكتفيا بإبراز مكانته وبيان أهميته الكبرى في الاستدلال، وفقه الشريعة، وتنظيم الحياة بما يعود على الإنسان بالنفع العام في الدارين، وذلك هو الأهم.

١٤ - إذا كان العز والشاطبي قد اتفقا على تجييد العقل، والإشادة بقيمته في تحمل أمانة التكليف، وأداء مهمة الاستخلاف، ولم يختلفا في ضرورة حفظه ووقايته؛ من كل ما يضر به، أو يعطله عن مهامه من المفسدات المادية والمعنوية؛ فقد اختلفا في قدرته على معرفة ما في الأشياء والأفعال من مصالح أو مفسدات قبل ورود السمع؛ فاتخذ كل منهما لنفسه منهجا في النظر إلى قضية العقل والمصالح؛

(١) الموافقات، ج ٣ ص ٩٨.

فجاءت مقولات العز في هذا الصدد أميل إلى الاعتزال، بينما جاءت مقولات الشاطبي تارة أشعرية فحة، وتارة محايدة في اتجاه التوفيق الجامع بين رأيي المعتزلة والأشاعرة.

١٥ - لا خلاف بين علماء المسلمين - من مختلف المدارس - في رفض القول بالاستقلال الكلي للعقل في معرفة الحسن والقبح في الأشياء والأفعال، وإدراك ما فيها من مصالح ومفاسد؛ على وجه اليقين والإطلاق والتفصيل، والاستغناء التام عن الشرع بعد مجيئه. وليس فيهم من قال بتقديم العقل على النص في التشريع، ولا من ادعى استقلاله عنه قط.

١٦ - إذا كانت الشريعة لا تخرج في مجموع أحكامها عن المقاصد والوسائل، فلا بد من العناية بهما معا، وأن يحفظ لكل منهما مقامه، وتعطى لكل منهما أهميته. بحيث لا ينبغي الاهتمام بالمقاصد على حساب الوسائل، ولا العكس؛ لأن كلا منهما مقصود بقدر ما يحقق من مقاصد الشارع، ويحفظ من مصالح الإنسان. ومن ثم؛ لا يمكن إعمال الوسائل دون اعتبار المقاصد، ولا يمكن تحقيق المقاصد دون اعتماد الوسائل؛ فالمقاصد تتركز في تنفيذها على الوسائل، والوسائل تتوقف في اعتبارها على المقاصد.

١٧ - إذا كان قانون التمازج والاختلاط بين المصالح والمفاسد من القوانين الإلهية النازمة لمفردات الطبيعة والمجتمع. فلا يمكن فض النزاع بعدل في قضية المصالح، والمفاسد، إلا بإعمال منهج الموازنة ومسالك الترجيح حسب كل حالة؛ عملا بقاعدة: تقديم خالص المصالح أو المفاسد أو غالبهما، متى تعذر الجمع بين جلب الأولى ودرء الثانية، وعلى هذا الأساس قام التكليف وتقررت المحاسبة.

١٨ - ليس فيما قرره العز والشاطبي من قواعد التعايش مع ولاية الجور؛ ما يفيد تطويع الأحكام الشرعية لإقرار الاستبداد، وتكريس الفساد العام؛ وإنما ذلك هو جوهر الشريعة ومخ مقاصدها. ولذلك فإن كل ما نص عليه الإمامان في هذا الصدد؛ يجب أن لا يفهم معزولا عن سياقه التاريخي، ولا مفصولا عما آلت إليه أوضاع الأمة وأحوالها الخاصة والعامة من تراجع عن مقاصد الإسلام ومطالبه، ولا بعيدا عن منطق الموازنة والترجيح بين المصالح والمفاسد. أو بين شر الشرين في حالات الضرورة الملحة، أو وقت الحاجة الماسة؛ فقد يباح في مثل هذه الأحوال الاستثنائية ما لا يباح في غيرها من الأحوال العادية.

ولهذا ظل إصلاح ما أفسده الظالمون محكوما عند جميع المدارس الإسلامية بفقهاء المقاصد واستحضار المآلات، وسياسة التنزيل ومنهج الموازنات والترجيح بين المفاسد الواقعة أو المتوقعة. مما يدل على أن العز والشاطبي كانا على درجة عالية في الفقه السياسي الواقعي؛ فقد اجتهد كل منهما في تأصيل مقاصد الشارع، وتنزيلها بما يحفظ المصالح العامة؛ بعيدا عن النظرة العدمية التي لا تفرق بين ما يجب في الحالات العادية المستقرة، وما ينبغي في الحالات الاستثنائية التي تقتضيها الضرورات الخاصة، أو تستدعيها الحاجات العامة؛ ومن راجع أعمالهما العلمية في مجال فقه المقاصد والمصالح؛ وقف من هذا على علم. وهو ما يدل على وعي علمائنا باللحظة التاريخية التي عاشوها وقدرتهم على تقديم الحلول الممكنة لمعالجة ما كبده من المشاكل الواقعة أو الطارئة. وهذا ما نحن في أمس الحاجة إليه اليوم، أكثر من أي وقت مضى.

١٩ - إذا كان العز قد وضع من القواعد المقاصدية ما يكفي للتعامل مع واقع الاستبداد السياسي؛ فإن الشاطبي قد أعد من تلك القواعد ما يصلح للنهوض

بمجال التربية والتعليم بشكل لم يصله العقل الغربي إلا في القرن الماضي. وللأسف فإن العقل العربي الإسلامي لم يستفد من إبداعات هذين الإمامين شيئاً في خدمة مصالح الأمة إلى اليوم.

٢٠ - لقد بلغ العز والشاطبي من الاجتهاد ما مكنتهما من النظر المآلي الكفيل بتزليل النوازل بما يحقق مقاصدها؛ جلباً لمصالحها أو دفعاً لمفاسدها حالاً أو استقبالاً.

وهذا المنهج العلمي العملي، ليس من اختصاص أيا كان؛ بل هو وَقْفٌ على من حاز شرف التوقيع العلمي عن الله ورسوله. وبموجبه لا يمكن تنزيل هذا الحكم أو ذاك على جميع الحالات بشكل آلي؛ بل لا بد من النظر في الحالة الواقعة أو المتوقعة؛ فتعطى ما يناسبها من الأحكام؛ وهو ما يقطع بأن للمآل تأثيره على طبيعة الحكم الذي سينتهي إليه؛ فإذا كان مصلحة شُرع؛ وإذا كان مفسدة منع. وإذا لم يتبين أمره؛ فالتوقف فيه هو الراجح حتى يتضح؛ فيلحق بما يوافق مآله من المصالح أو المفاسد.

٢١ - لم يغفل الإمامان عن النظر فيما قد يعتري الأمة من عموم البلوى بالفساد العام؛ فبادرا إلى وضع القواعد الكفيلة بمعالجة ما قد يطرأ عليها من ذلك، ويبطل التعلل بذلك لهجرة المجتمع، ومقاطعة الحياة العامة؛ فذلك سلوك مناقض لقصد الشارع، ومخل بالمصالح العامة؛ ولذلك لا بد من التعايش مع الواقع كما هو بحسب الإمكان؛ ومتى تعرض المسلم لشيء من آفاته ومفاسده؛ فليتنق منها ما استطاع، وما أصابه من غير قصد منه إليه؛ فغفو عنه؛ لأن ما وقع هو بحكم الاضطرار لا بحكم الاختيار. فهذا محصل خلاصات هذا البحث؛ وأما آفاته؛ فهي كالتالي:

آفاق البحث:

وهي ما آمل أن يجد الباحثون، فيها؛ ما يحفزهم للاشتغال بها، ومجملها خمسة مواضع وهي:

أ - «المباح وعلاقته بأحكام التكليف عند الإمام الشاطبي: دراسة مقارنة».

ب - «التصوف وعلاقته بمقاصد الشريعة عند الإمام الشاطبي: دراسة مقارنة».

ت - «نظرية التربية والتعليم عند الإمام الشاطبي: دراسة مقارنة».

ث - «نظرية المعرفة عند الشاطبي: دراسة مقارنة».

ج - «نظرية الحقوق عند العز والشاطبي: دراسة مقارنة».

فهذا جهد المقل، ولا يسعني حiale إلا أن أعترف بالقصور والتقصير، والفرار إلى الباري تعالى من الحول والطول، والتمثل بقول القاضي الفاضل؛ عبد الرحيم بن علي البيساني (ت: ٥٥٩٦هـ): «إني رأيت أنه لا يكتب إنسان كتاباً في يومه إلا قال في غده: لو غير هذا لكان أحسن، ولو زيد في هذا لكان يستحسن، ولو قدم هذا لكان أفضل، ولو ترك هذا لكان أجمل، وهذا من أعظم العبر، وهو دليل على استيلاء النقص على جملة البشر»^(١).

(١) قال تقي الدين الهلالي: «كان أحمد فريد الرفاعي (ت: ١٣٧٦هـ) هو الذي شهر هذه الكلمة، حيث وضعها أول كل جزء من أجزاء (معجم الأدباء). لياقوت الحموي وغيره من الكتب، وتداولها الناس عنه منسوبة إلى العماد الأصفهاني!». بيان الفجر الصادق، تحقيق وتعليق، أبو الفضل عمر بن مسعود الحدوشي، وأبو أويس محمد بوخبرة الحسيني ص ٥، د، ط. ولات.

وأصلها كما نقله القنوجي (ت: ١٣٠٧هـ)؛ هو: «وقد كتب أستاذ العلماء البلغاء القاضي الفاضل عبد الرحيم البيساني إلى العماد الأصفهاني معتذراً عن كلام استدركه عليه «إنه قد وقع لي شيء وما أدري أوقع لك أم لا؟ وما أنا أخبرك به، وذلك أنني رأيت أنه لا يكتب إنسان كتاباً في يومه إلا قال في =

فسبحان من تنزه عن كل نقص، واتصف بمطلق صفات الجلال والجمال والكمال، ﴿وَلَوْ كَانَ مِنْ عِنْدِ غَيْرِ اللَّهِ لَوَجَدُوا فِيهِ اخْتِلَافًا كَثِيرًا﴾ [النساء: ٨٢].

وإنما الأعمال بالمقاصد. والحمد لله الذي بنعمته تتم الصالحات، وهو نعم المولى ونعم النصير. وتم الفراغ من تقييده بمدينة مكاسة الزيتون، يوم الأحد ٢١ جمادى الثانية ١٤٣٣ هـ الموافق لـ ١٣ ماي ٢٠١٢ م.

=غده: لو غير هذا لكان أحسن، ولو زيد لكان يستحسن، ولو قدم هذا لكان أفضل، ولو ترك هذا لكان أجمل. وهذا من أعظم العبر، وهو دليل على استيلاء النقص على جملة البشر. أجمد العلوم، ج ١ ص ٧١.

فهرس الآيات القرآنية

الصفحة

الآية

- ٥٥١ ﴿وَلَوْ كَانَ مِنْ عِنْدِ غَيْرِ اللَّهِ لَوَجَدُوا فِيهِ اخْتِلَافًا كَثِيرًا﴾ [النساء: ٨٢]
- ٢٨١ ﴿الْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ...﴾ [المائدة: ٣]
- ١٢٠ ﴿وَأَنَّ أَحْكَمَ بَيْنَهُمْ بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ...﴾ [المائدة: ٤٩]
- ٣٣٢ ﴿فَاجْتَنِبُوهُ...﴾ [المائدة: ٩٠]
- ٢٨١ ﴿مَا فَرَطْنَا فِي الْكِتَابِ مِنْ شَيْءٍ...﴾ [الأنعام: ٣٨]
- ٢٩٥ ﴿قُلْ إِنْ صَلَاتِي وَنُسُكِي...﴾ [الأنعام: ١٦٣]
- ٥٠٨ ﴿هَلْ يَنْظُرُونَ إِلَّا تَأْوِيلَهُ...﴾ [الأعراف: ٥٣]
- ٤٩٠ ﴿اخْلُقْنِي فِي قَوْمِي وَأَصْلِحْ...﴾ [الأعراف: ١٤٢]
- ٦٣ ﴿إِنَّمَا أَنْتَ نَذِيرٌ...﴾ [هود: ١٢]
- ٤٨٢ ﴿إِنْ أُرِيدُ إِلَّا الْإِصْلَاحَ مَا اسْتَطَعْتُ...﴾ [هود: ٨٨]
- ٤٥٣ ﴿قَالَ اجْعَلْنِي عَلَى خَزَائِنِ الْأَرْضِ إِنِّي حَفِيظٌ عَلِيمٌ﴾ [يوسف: ٥٥]
- ١٢١ ﴿فَاسْأَلُوا أَهْلَ الذِّكْرِ إِنْ كُنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ...﴾ [النحل: ٤٣]
- ٤٩٦ ﴿وَاللَّهُ أَخْرَجَكُمْ مِنْ بُطُونِ أُمَّهَاتِكُمْ...﴾ [النحل: ٧٨]
- ٧٦ ﴿وَوَزَّلْنَا عَلَيْكَ الْكِتَابَ تِبْيَانًا لِكُلِّ شَيْءٍ...﴾ [النحل: ٨٩]
- ٢٥ ﴿وَإِنْ مِنْ شَيْءٍ إِلَّا لَيْسَ بِمُحْمَدٍ...﴾ [الإسراء: ٤٤]

- ﴿أُولَئِكَ الَّذِينَ يَدْعُونَ يَبْتَغُونَ إِلَىٰ رَبِّهِمُ الْوَسِيلَةَ...﴾ [الإسراء: ٥٧] ٣٧٨
- ﴿لَا يَكَادُونَ يَفْقَهُونَ قَوْلًا...﴾ [الكهف: ٩٣] ٢٥
- ﴿إِنَّ الَّذِينَ آمَنُوا وَالَّذِينَ هَادُوا...﴾ [الحج: ١٧] ١٥٢
- ﴿كَلِمًا أَرَادُوا أَنْ يَخْرُجُوا مِنْهَا...﴾ [الحج: ٢٢] ٣٥٨
- ﴿إِنَّ الصَّلَاةَ تَنهَىٰ عَنِ الْفَحْشَاءِ وَالْمُنْكَرِ...﴾ [العنكبوت: ٤٥] ١٧٠
- ﴿بَلِ اتَّبَعَ الَّذِينَ ظَلَمُوا أَهْوَاءَهُمْ بِغَيْرِ عِلْمٍ...﴾ [الروم: ٢٩] ٤٢٣
- ﴿وَمَنْ كَفَرَ فَإِنَّ اللَّهَ غَنِيٌّ حَمِيدٌ...﴾ [لقمان: ١٢] ١٣٠
- ﴿يُطَافُ عَلَيْهِمْ بِكُأْسٍ مِنْ مَعِينٍ...﴾ [الصفات: ٤٥ - ٤٦] ٣٥٨
- ﴿إِنْ تَكْفُرُوا فَإِنَّ اللَّهَ غَنِيٌّ عَنْكُمْ...﴾ [الزمر: ٧] ١٣٠
- ﴿وَفِيهَا مَا تَشْتَهِيهِ الْأَنْفُسُ وَتَلَذُّ الْأَعْيُنُ.﴾ [الزخرف: ٧١] ٣٥٨
- ﴿فَاتَّقُوا اللَّهَ مَا اسْتَطَعْتُمْ...﴾ [التغابن: الآية ١٦] ٤٨٢
- ﴿إِنَّا سَنُلْقِي عَلَيْكَ قَوْلًا ثَقِيلًا...﴾ [المزمل: ٥] ٤٤٤
- ﴿وَلَقَاهُمْ نَصْرَةٌ وَسُرُورًا...﴾ [الإنسان: ١] ٣٥٨
- ﴿بَلْ تُؤْثِرُونَ الْحَيَاةَ الدُّنْيَا...﴾ [الأعلى: ١٦] ٢٧٢
- ﴿فَلْيَعْبُدُوا رَبَّ هَذَا الْبَيْتِ...﴾ [قريش: ٣ - ٨] ٢٧٧

فهرس الأحادىث النبوىة

الصفحة	الأحادىث النبوىة
٦٥	«وبىل للعرب من شر قد اقترَب...»
١٤٧	«لا يجل مال امرئ مسلم...»
١٤٧	«لا ضرر ولا ضرار فى الإسلام...»
١٤٧	«لئس فى المال حق سوى الزكاة...»
٣٧٨	«إذا سمعتم المؤذن...»
٣٨٧	«أفضل الجهاد كلمة حق...»
٤١٠	«فإذا نهىكم عن شىء فاتهاوا...»
٤٣٠	«إذا أراد سفرا...»
٤٤٦	«من سن فى الإسلام سنة...»
٤٦١	«من كان لنا عاملا...»
٤٧٩	«إن المقسطين على منابر...»
٤٩٣	«سئل رسول الله ﷺ عن الرجل يجد البلى...»

فهرس المصادر والمراجع

أولاً: المصحف الشريف

- المصحف الشريف، رواية حفص بن سليمان الأسدي الكوفي. عن الإمام عاصم بن أبي النّجود الكوفي.

ثانياً: الكتب

حرف الألف

- أبجد العلوم «الوشى المرقوم في بيان أحوال العلوم». القنوجي، صديق بن حسن. تحقيق: عبد الجبار زكار. بيروت: دار الكتب العلمية. ١٩٧٨م.
- الإبهاج في شرح المنهاج. تقي الدين السبكي. دار الكتب العلمية. بيروت: ط ١. ١٤٠٤هـ.
- إجابة السائل شرح بغية الآمل. الصنعاني، محمد بن إسماعيل. تحقيق حسين بن أحمد السياغي وحسن محمد مقبولي الأهدل. بيروت: مؤسسة الرسالة. ط ١. ١٩٨٦م.
- الاجتهاد في تحقيق المناط عند علماء الغرب الإسلامي «نوازل السياسة الشرعية نموذجاً». أحمد عزويوي. رسالة دكتوراه. جامعة ابن طفيل. كلية الآداب والعلوم الإنسانية. القنيطرة. سنة ١٤٢٧ - ١٤٢٨هـ/٢٠٠٦-٢٠٠٧م.
- الاجتهاد والمجتهدون بالأندلس والمغرب، محمد إبراهيم الكفاني، تحقيق، حمزة الكفاني، د. ط، ولات.

- الاجتهاد وضوابطه عند الإمام الشاطبي: دراسة مقارنة. عمار بن عبد الله بن ناصح علوان. دار ابن حزم. ط ١. ١٤٢٦هـ/٢٠٠٥م.
- أحكام الجهاد وفضائله. عز الدين بن عبد السلام. تحقيق نزيه كمال حماد. مكتبة دار الوفاء للنشر والتوزيع. جدة. ط ١. ١٤٠٦هـ/١٩٨٦م.
- الإحكام في أصول الأحكام. الآمدي، علي بن محمد. تحقيق سيد الجميلي. دار الكتاب العربي. بيروت: ط ١. ١٤٠٤هـ.
- الإحكام في أصول الأحكام، ابن حزم، دار الحديث، القاهرة: ط ١، ١٤٠٤هـ.
- الإحكام في تمييز الفتاوى عن الأحكام وتصرفات القاضي والإمام. القرافي، تحقيق عبد الفتاح أبو غدة. دار البشائر الإسلامية. ط ٢. ١٤١٦هـ/١٩٩٥م.
- إحياء علوم الدين. أبو حامد، الغزالي. دار المعرفة. بيروت: د. ط، ولات.
- إرشاد الفحول. الشوكاني، تحقيق أحمد عزو عناية. دمشق: دار الكتاب العربي. ط ١. ١٤١٩هـ/١٩٩٩م.
- الاستدلال عند الأصوليين. أسعد عبد الغني السيد الكفراوي. دار السلام للطباعة والنشر والتوزيع والترجمة. القاهرة. مصر. ط ١. ١٤٢٣هـ/٢٠٠٢م.
- الاستقامة. ابن تيمية، تحقيق محمد رشاد سالم. الناشر. جامعة الإمام محمد بن سعود. المدينة المنورة. ط ١. ١٤٠٣هـ.
- الأشباه والنظائر. ابن نجيم، دار الكتب العلمية. بيروت: لبنان. د، ط. ١٤٠٠هـ/١٩٨٠م.
- أصل اعتبار المأل بين النظرية والتطبيق. عمر جدية. دار ابن حزم. بيروت: لبنان. ط ١، ١٤٣٠هـ/٢٠١٠م.
- أصول السرخسي. السرخسي، محمد بن أحمد. بيروت: دار الكتب العلمية. ١٩٩٣م.

- أصول الفقه على منهج أهل الحديث. زكريا بن غلام قادر الباكستاني. دار الخراز. ط ١. ١٤٢٣هـ/٢٠٠٢م.
- الاعتصام. الشاطبي، تحقيق أبو عبيدة مشهور بن حسن آل سلمان. دار التوحيد. د. ط. ولات.
- أعلام الفكر الإسلامي في تاريخ المغرب العربي. محمد الفاضل بن عاشور. مكتبة النجاح. تونس. ط ١. د. ت.
- إعلام الموقعين عن رب العالمين. ابن القيم، تحقيق، طه عبد الرؤوف سعد، دار الجيل، بيروت: د، ط، ١٩٧٣م.
- الإعلام بمناقب الإسلام. أبو الحسن العامري. تحقيق ودراسة أحمد عبد الحميد غراب. دار الكتاب العربي للطباعة والنشر. القاهرة. د. ط. ١٣٨٧هـ/١٩٦٧م.
- الأعلام: قاموس تراجم لأشهر الرجال والنساء من العرب والمستعربين والمستشرقين. الزركلي، خير الدين. دار العلم للملايين. ط ٥. ١٩٨٠م.
- الإفادات والإنشادات. الشاطبي، دراسة وتحقيق محمد أبو الأجنان. مؤسسة الرسالة. بيروت: ط ١. ١٤٠٣هـ/١٩٨٣م.
- الإمام الجويني. محمد الزحيلي. دار القلم. دمشق ط ٢. ١٤١٢هـ/١٩٩٢م.
- الإمام في بيان أدلة الأحكام. عز الدين بن عبد السلام. تحقيق رضوان مختار بن غربية. دار البشائر الإسلامية. ط ١٤٠٧هـ/١٩٨٧م.
- الإنصاف فيما يجب اعتقاده ولا يجوز الجهل به. الباقلاني، أبو بكر. تحقيق محمد زاهد بن الحسن الكوثري. المكتبة الأزهرية للتراث. د. ط. ولات.
- أنيس الفقهاء في تعريفات الألفاظ المتداولة بين الفقهاء. القونوي، قاسم بن عبد الله. تحقيق أحمد بن عبد الرزاق الكبيسي. دار الوفاء. جدة. ط ١.

حرف الباء

- البحث في مقاصد الشريعة: نشأته وتطوره ومستقبله. أحمد الريسوني. بحث مقدم لندوة مقاصد الشريعة. التي نظمتها مؤسسة الفرقان للتراث الإسلامي بلندن. من ١ إلى ٥ مارس ٢٠٠٥م.
- البحر المحيط في أصول الفقه. بدر الدين الزركشي. تحقيق محمد محمد تامر. دار الكتب العلمية. لبنان. بيروت: د ط. ١٤٢١هـ/٢٠٠٠م.
- البداية والنهاية. ابن كثير. تحقيق، دار إحياء التراث العربي، ١٣/١٨١، ط ١، ١٤٠٨ هـ/١٩٨٨م.
- بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع. علاء الدين الكاساني. دار الكتاب العربي. بيروت: د. ط. ١٩٨٢هـ.
- برنامج المجاري. أبو عبد الله محمد المجاري. تحقيق محمد أبو الأجنان. دار الغرب الإسلامي. بيروت: لبنان. ط ١. ١٤٠٠هـ/١٩٨٢م.
- البرهان في أصول الفقه. الجويني، عبد الملك بن عبد الله. تحقيق عبد العظيم محمود الديب. الوفاء. المنصورة. مصر. ط ٤. ١٤١٨هـ.
- بيان الفجر الصادق. تقي الدين الهلالي، تحقيق وتعليق، أبو الفضل عمر بن مسعود الحدوشي، وأبو أويس محمد بوخبزة الحسني، د، ط. ولات.
- بيان تلبيس الجهمية في تأسيس بدعهم الكلامية. ابن تيمية، تحقيق محمد بن عبد الرحمن بن قاسم. مكة المكرمة: مطبعة الحكومة. ١٣٩٢هـ.

حرف التاء

- تاج العروس شرح القاموس. مرتضى الزبيدي. تحقيق مجموعة من المحققين. دار الهداية. د، ط. ولات.
- تاريخ الإسلام ووفيات المشاهير والأعلام. الذهبي، شمس الدين محمد بن أحمد. تحقيق عمر عبد السلام تدمري. دار الكتاب العربي. لبنان. بيروت: ط ١. ١٤٠٧/١٩٨٧ م.
- التجديد والمجددون في أصول الفقه. عبد السلام بن محمد بن عبد الكريم أبو الفضل. المكتبة الإسلامية؛ القاهرة. ط ٣. ١٤٢٨/٢٠٠٧ م.
- تحقيق فتاوى الإمام الشاطبي. محمد أبو الأجنان. مكتبة العبيكان. الرياض. ط ٤. ١٤٢١/٢٠٠١ م.
- ترتيب المدارك وتقريب المسالك لمعرفة أعلام مذهب مالك. عياض بن موسى اليحصبي. تحقيق عبد القادر الصحراوي. منشورات وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية. مطبعة فضالة. المحمدية. المغرب. ط ٢. ١٤٠٣/١٩٦١ م.
- التعريفات. الجرجاني، علي بن محمد. تحقيق إبراهيم الأبياري. دار الكتاب العربي. بيروت: ط ١. ١٤٠٥ هـ.
- تحليل الشريعة بين السنة والشيعة: الحكيم الترمذي وابن بابويه القمي نموذجين. خالد زهري. دار الهادي. ط ١. ١٤٢٤/٢٠٠٣ م.
- تقريب الوصول إلى علم الأصول. ابن جزى، محمد بن أحمد. د. ط. ولات.
- التقرير والتحبير بشرح التحرير. ابن أمير الحاج، محمد بن محمد. دار الفكر. بيروت: ط ١. ١٩٩٥ م.

- التلخيص في أصول الفقه. الجويني، عبد الملك بن عبد الله. تحقيق عبد الله جولم النبالي. وبشير أحمد العمري. دار البشائر الإسلامية. بيروت: د. ط. ١٩٩٦/١٤١٧ م.
- تلخيص كتاب الاستغاثة. ابن تيمية، تحقيق محمد علي عجال. المدينة المنورة: مكتبة الغرباء الأثرية. ١٤١٧ هـ.
- التمهيد في تخریج الفروع على الأصول. الأسنوي، عبد الرحيم بن الحسن. تحقيق محمد حسن هيتو. مؤسسة الرسالة. بيروت: ط ١. ١٤٠٠ هـ.
- تهافت التهافت. ابن رشد، تحقيق: سليمان دنيا، القاهرة: دار المعارف، د، ت.
- تهذيب الفروق والقواعد السنية في الأسرار الفقهية. محمد علي المكي. منشور بهامش فروق القرآني. تحقيق خليل المنصور. دار الكتب العلمية. بيروت: د. ط. ١٩٩٨/١٤١٨ م.
- التوضیح لمتن التنقیح. صدر الشریعة، عبيد الله بن مسعود. دار الكتب العلمية. بيروت: د. ط. ولات.
- التوقيف على مهمات التعاريف. المناوي، محمد عبد الرؤوف. تحقيق محمد رضوان الداية. دار الفكر المعاصر. بيروت: دمشق: ط ١. ١٤١٠ هـ.

حرف الجيم

- جامع الرسائل. ابن تيمية، تحقيق محمد رشاد سالم. دار العطاء. الرياض. ط ١. ٢٠٠١/١٤٢٢ م.
- الجامع الصحيح المختصر. البخاري، محمد بن إسماعيل، تحقيق مصطفى ديب البغا. دار ابن كثير. بيروت: ط ٣. ١٩٨٧/١٤٠٧ م.

- جامع العلوم في اصطلاحات الفنون. عبد رب النبي بن عبد رب الرسول الأحمـد نكري. دار الكتب العلمية. بيروت: لبنان. ط ١. ١٤٢١هـ/٢٠٠٠م.
- جامع بيان العلم وفضله. ابن عبد البر. دراسة وتحقيق: أبو عبد الرحمن فواز أحمد زمري. مؤسسة الريان. دار ابن حزم. ط ١ ١٤٢٤هـ/٢٠٠٣م.
- الجامع لأحكام القرآن. القرطبي، محمد بن احمد. تحقيق هشام سمير البخاري. دار عالم الكتب. الرياض. المملكة العربية السعودية د. ط. ١٤٢٣هـ/٢٠٠٣م.
- جمع الجوامع في أصول الفقه. تاج الدين السبكي. تحقيق عبد المنعم خليل إبراهيم. بيروت: دار الكتب العلمية. ١٤٢٤هـ/٢٠٠٣م.
- الجواب الصحيح لمن بدل دين المسيح. ابن تيمية، تحقيق علي حسن ناصر وعبد العزيز إبراهيم العسكر وحمدان محمد. دار العاصمة. الرياض. ط ١. ١٤١٤هـ.

حرف الحاء

- حاشية البناني على شرح الجلال المحلي. على متن جمع الجوامع. عبد الرحمن بن جاد الله البناني. دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع. د. ط. ولات.
- حاشية الدراية. الصنعاني، محمد بن إسماعيل. منشور مع. هداية العقول إلى غاية السؤال في علم الأصول. صنعاء. المكتبة الإسلامية. ١٤٠١هـ.
- حاشية العطار على شرح المحلي. حسن العطار. دار الكتب العلمية. بيروت: د. ط. ولات.
- حاشية رد المختار على الدر المختار. ابن عابدين، محمد أمين بن عمر. دار الفكر للطباعة والنشر. بيروت: د. ط. ١٤٢١هـ/٢٠٠٠م.
- حجة الله البالغة في علم أسرار الحديث. شاه ولي الله الدهلوي. تحقيق السيد سابق. دار الجيل. ط ١. ١٤٢٦هـ/٢٠٠٥م.

- حسن المحاضرة في أخبار مصر والقاهرة. جلال الدين السيوطي. تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم. دار إحياء الكتب العربية. ط ١. ١٣٨٧هـ/١٩٧٨م.

حرف الخاء

- الخصاص. ابن جنبي. تحقيق محمد علي النجار. عالم الكتب. بيروت: د. ط. ولات.
- الخطاب النقدي الأصولي: من تطبيقات الشاطبي إلى التجديد المعاصر. الحسان شهيد. هرنندن. فيرجينيا. الولايات المتحدة الأمريكية. المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ط ١، ١٤٣٣هـ/٢٠١٢م.

حرف الدال

- درء تعارض العقل والنقل. ابن تيمية، تحقيق محمد رشاد سالم. دار الكنوز الأدبية. الرياض. د.. ط. ١٣٩١هـ.
- دلائل الإعجاز. عبد القاهر الجرجاني. تحقيق: محمد التنجي. دار الكتاب العربي. بيروت. ط ١، ١٩٩٥م.
- الدليل الإرشادي إلى مقاصد الشريعة الإسلامية: كتب - رسائل - أبحاث. محمد. كمال الدين إمام. مؤسسة الفرقان للتراث الإسلامي. مركز دراسات مقاصد الشريعة الإسلامية. د. ط. ٢٠٠٧م.

حرف الراء

- الرد على من اتخذ الشطح والرقص عبادة. إبراهيم بن هلال. دراسة وتحقيق. عبد الله الهلالي. مطبعة أنفو، فاس. د. ط. ٢٠٠٨م.

- رسالة في رعاية المصلحة. الطوفي، نجم الدين. تحقيق أحمد عبد الرحيم السايح. القاهرة. الدار المصرية اللبنانية. ط ١. ١٣/٥١٤١٣/١٩٩٣ م.
- روضة الناظر وجنة المناظر. ابن قدامة، تحقيق عبد العزيز عبد الرحمن السعيد. جامعة الإمام محمد بن سعود. الرياض. ط ٢. ١٣٩٩ هـ.

حرف السين

- سنن ابن ماجه. ابن ماجه، تحقيق محمد فؤاد عبد الباقي. بيروت: دار الفكر. د، ط. و ت.
- سنن أبي داود. أبو داود، سليمان بن الأشعث السجستاني. تحقيق محمد محي الدين عبد الحميد. دار الفكر. د. ط. و ت.
- السنن الكبرى. البيهقي. الناشر. مجلس دائرة المعارف النظامية. الهند. حيدر آباد. ط ١. ١٣٤٤ هـ.
- سنن المهتدين في مقامات الدين. المواق، محمد بن يوسف بن أبي القاسم العبدري. تحقيق محمد بن سيدي محمد بن حمين. مطبعة بني يزناسن. سلا. الناشر. مؤسسة الشيخ مربيه ربه لإحياء التراث والتبادل الثقافي. د. ط. ٢٠٠٢ م.
- السياسة الشرعية في ضوء نصوص الشريعة ومقاصدها. يوسف القرضاوي. مكتبة وهبة. القاهرة: مصر. ط ١. ١٩/٥١٤١٩/١٩٩٨ م.
- سير أعلام النبلاء. الذهبي، شمس الدين محمد بن أحمد. مؤسسة الرسالة. بيروت: ط ٩. ١٣/٥١٤١٣/١٩٩٣ م.
- السيل الجرار. الشوكاني، تحقيق محمود إبراهيم زايد. بيروت: دار الكتب العلمية. ط ١. ١٤٠٥ هـ.

حرف الشين

- الشاطبي ومقاصد الشريعة. حمادي العبيدي. دار قتيبة. ط ١. ١٤١٢هـ / ١٩٩٢م.
- شجرة المعارف والأحوال ومصالح الأقوال والأعمال. عز الدين بن عبد السلام. تحقيق إياد خالد الطباع. دار الفكر المعاصر. بيروت: دار الفكر. و دمشق: سورية. ط ١. ١٩٩١م.
- شرح الأصول الخمسة. عبد الجبار الهمداني. تحقيق عبد الكريم عثمان. مكتبة وهبة. ط ٣. ١٩٩٦م.
- شرح التلويح على التوضيح. التفتازاني، سعد الدين. دار الكتب العلمية. بيروت: د. ط. ولات.
- شرح العمدة في الفقه. ابن تيمية، تحقيق سعود صالح العطيشان. مكتبة العبيكان. الرياض. ط ١. ١٤١٣هـ.
- شرح الكوكب المنير. تقي الدين، ابن النجار. تحقيق محمد الزحيلي. ونزبه حماد. مكتبة العبيكان. ط ٢. ١٤١٨هـ / ١٩٩٧م.
- شرح المعتمد في أصول الفقه محمد الحبش. د. ط. ولات.
- شرح تنقيح الفصول. القرافي، تحقيق طه عبد الرؤوف سعد. دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع. بيروت: لبنان. ط ١. ١٣٩٣هـ / ١٩٧٣م.
- شفاء السائل وتهذيب المسائل. ابن خلدون، تحقيق محمد مطيع الحافظ. دار الفكر المعاصر. بيروت: لبنان. ط ١. ١٤١٧هـ / ١٩٩٦م.
- شفاء الغليل. أبو حامد، الغزالي. دار الكتب العلمية. بيروت: لبنان. ط ١. ١٤٢٠هـ / ١٩٩٩م.

حرف الصاد

- الصحاح تاج اللغة وصحاح العربية. الجوهري (إسماعيل بن حماد). تحقيق أحمد عبد الغفور عطار. دار العلم للملايين. بيروت: ط ٤. ١٤٠٧/١٩٨٧م.
- صحيح ابن خزيمة. ابن خزيمة. تحقيق محمد مصطفى الأعظمي. بيروت: المكتب الإسلامي. د. ط. ١٣٧٠/١٩٧٠م.
- صحيح مسلم. مسلم، ابن الحجاج النيسابوري. تحقيق محمد فؤاد عبد الباقي. بيروت: دار إحياء التراث العربي. د. ط. و ت.

حرف الطاء

- طبقات الشافعية الكبرى. تاج الدين السبكي. تحقيق محمود محمد الطناحي وعبد الفتاح محمد الحلو. دار هجر للطباعة والنشر والتوزيع. ط ٢. ١٤١٣هـ.
- الطرق الحكمية في السياسة الشرعية. ابن القيم، تحقيق، محمد جميل غازي، مطبعة المدني، القاهرة، د، ط، ولا ت.
- طرق الكشف عن مقاصد الشارع. طرق الكشف عن مقاصد الشارع نعمان جفيم.. دار النفائس. الأردن. ط ١. ١٤٢٢/٢٠٠٢م.

حرف العين

- العزبن عبد السلام: سلطان العلماء وبائع الملوك. محمد الزحيلي. دار القلم. دمشق: ط ٢. ١٤١٩/١٩٩٨م.

- علل الشرائع. ابن بابويه القمي. المكتبة الحيدرية. مطبعة النجف. د. ط. ١٩٦٦/٥١٣٨٥ م.
- العلم الشاخي في إثبات الحق على الآباء والمشايخ. المقبلي، صالح بن مهدي. بيروت: دار الحديث. د. ط. ١٤٠٥ هـ.

حرف الغين

- غمز عيون البصائر شرح كتاب الأشباه والنظائر (لابن نجيم). أبو العباس شهاب الدين أحمد الحنفي. تحقيق أحمد بن محمد الحنفي الحموي. دار الكتب العلمية. بيروت: لبنان. ١٤٠٥ هـ/١٩٨٥ م.
- الغنية في الأصول. السجستاني، منصور بن إسحاق. د. ط. ولا ت.
- غياث الأمم. الجويني، عبد الملك بن عبد الله. تحقيق مصطفى حلبي وفؤاد عبد المنعم أحمد. دار الدعوة للطباعة والنشر والتوزيع. الإسكندرية. د. ط. ١٩٧٩ م.

حرف الفاء

- الفائق في غريب الحديث. الزمخشري، محمود بن عمر. تحقيق علي محمد البجاوي. محمد أبو الفضل إبراهيم. دار المعرفة. لبنان. ط ٢. د. ت.
- الفتاوى الكبرى. ابن تيمية، تحقيق محمد عبد القادر عطا ومصطفى عبد القادر عطا. دار الكتب العلمية. ط ١. ١٤٠٨ هـ/١٩٨٩ م.
- الفروق. القرافي، تحقيق خليل المنصور. دار الكتب العلمية. بيروت: د. ط. ١٩٩٨ هـ/١٤١٨ م.

- الفصول في الأصول. الجصاص. أحمد بن علي الرازي. تحقيق عجيل جاسم النشمي. منشورات. وزارة الأوقاف والشئون الإسلامية دولة الكويت. ط ١. ١٩٨٥/٥١٤٠٥ م.
- فصول في الفكر الإسلامي بالمغرب. عبد المجيد عمر النجار. دار الغرب الإسلامي. بيروت: لبنان. ط ١. ١٩٩٢ م.
- الفقه الإسلامي وأدلته. وهبة الزحيلي. دار الفكر. دمشق: سوريا. ط ٣. ١٩٨٩/٥١٤٠٩ م.
- الفقه المقاصدي عند الشاطبي. أحسن لحسانسة. دار السلام للطباعة والنشر والتوزيع والترجمة. مصر. القاهرة. ط ١. ٢٠٠٨/٥١٤٢٩ م.
- الفكر الأصولي وإسكالية السلطة العلمية في الإسلام: قراءة في نشأة علم الأصول ومقاصد الشريعة. عبد المجيد الصغير. دار المنتخب العربي. ط ١. ١٤١٥ هـ / ١٩٩٤ م.
- الفكر السامي في تاريخ الفقه الإسلامي. الحجوي، محمد بن الحسن. دار الكتب العلمية. بيروت: لبنان. ط ١. ١٤١٦ هـ / ١٩٩٥ م.
- الفكر المقاصدي عند الإمام الغزالي. محمد عبدو. دار الكتب العلمية. بيروت: ط ١. ٢٠٠٩ م.
- الفكر المقاصدي. قواعده وفوائده. أحمد الرسوني. مطبعة النجاح الجديدة. الدار البيضاء. المغرب.
- فوات الوفيات. محمد بن شاكر الكنتي. تحقيق إحسان عباس. دار صادر. بيروت: د. ط. و ت.
- فوائح الرحموت بشرح مسلم الثبوت. الأنصاري، عبد العلي محمد بن نظام. تحقيق عبد الله محمود محمد عمر. دار الكتب العلمية. بيروت: لبنان. ط ١. ١٤٢٣ هـ / ٢٠٠٢ م.

- الفواكه الدواني. النفراوي (أحمد بن غنيم). بيروت: دار الفكر. د. ط. ١٤١٥هـ.
- الفوائد في اختصار المقاصد. أو القواعد الصغرى. عز الدين بن عبد السلام. تحقيق إياد خالد الطباع. دار الفكر المعاصر. بيروت: ودار الفكر. دمشق: سورية. ط ١. ١٤١٦هـ/١٩٩٦م.
- الفوائد. ابن القيم، دار الكتب العلمية، بيروت: ط ٢، ١٣٩٣هـ/١٩٧٣م.
- في المنهجية والحوار. رشدي فكار. مكتبة وهبة. القاهرة. ط ٣. د. ت.

حرف القاف

- قاعدة في المحبة. ابن تيمية، تحقيق محمد رشاد سالم. مكتبة التراث الإسلامي. القاهرة: د. ط. ولات.
- قاعدة لا ضرر ولا ضرار: مقاصدها وتطبيقاتها الفقهية قديما وحديثا عبد الله الهلالي. دار البحوث للدراسات الإسلامية وإحياء التراث. ط ١. ١٤٢٦هـ/٢٠٠٥م.
- القاموس المحيط. الفيروزآبادي. د. ط. ولات.
- قضاء الوطر في زهة النظر في توضيح نخبة الفكر. إبراهيم اللقاني، مخطوط بالخزانة العامة. الرباط. رقم: ٥٠٧ ق. فيلم: ٥٩٨.
- قواطع الأدلة في الأصول. أبو المظفر منصور بن محمد السمعاني. تحقيق محمد حسن إسماعيل الشافعي. دار الكتب العلمية. بيروت: ط ١. ١٩٩٧م.
- قواعد الأحكام في إصلاح الأنام. عز الدين بن عبد السلام. تحقيق د. نزيه كمال حماد، ود. عثمان جمعة ضميرية، دار القلم. دمشق: والدار الشامية. بيروت: ط ١. ١٤٢١هـ/٢٠٠٠م.

- قواعد المقاصد عند الإمام الشاطبي. عبد الرحمن إبراهيم الكيلاني. دار الفكر. دمشق: سورية. ط ١. ١٤٢١هـ/٢٠٠٠م.
- قواعد الوسائل في الشريعة الإسلامية: دراسة أصولية في ضوء مقاصد الشريعة. مصطفى، كرامة الله مخدوم. دار إشبيليا للنشر والتوزيع. الرياض. المملكة السعودية. ط ١. ١٤٢٠هـ/١٩٩٩م.
- القيم الضرورية ومقاصد التشريع الإسلامي. فهمي محمد علوان. الهيئة المصرية العامة للكتاب. د. ط. ١٩٨٩م.

حرف الكاف

- كتاب إثبات العلل. الحكيم الترمذي. تحقيق ودراسة. خالد زهري. مطبعة النجاح الجديدة. الدار البيضاء. المغرب. ط ١. ١٩٩٨م.
- كتاب العبر وديوان المبتدأ والخبر في أيام العرب والعجم والبربر ومن عاصرهم من ذوي السلطان الأكبر. ابن خلدون، دار إحياء التراث العربي. بيروت: لبنان. د. ط. ولات.
- كتاب العين. الفراهدي. (الخليل بن أحمد). تحقيق مهدي الخزومي وإبراهيم السامرائي. دار ومكتبة الهلال. د. ط. ولات.
- كتاب القبس في شرح موطأ مالك بن أنس. أبو بكر بن العربي. دراسة وتحقيق محمد عبد الله ولد كريم. دار الغرب الإسلامي. بيروت: لبنان. ط ١. ١٩٩٢م.
- كشف الأسرار عن أصول البزدوي. عبد العزيز البخاري. تحقيق عبد الله محمود محمد عمر. دار الكتب العلمية. بيروت: ط ١. ١٤١٨هـ/١٩٩٧م.
- كشف الظنون. القسطنطيني، مصطفى بن عبد الله. بيروت: دار الكتب العلمية. ١٤١٣هـ/١٩٩٢م.

حرف اللام

- لسان العرب. ابن منظور. دار صادر. بيروت: ط ١. د. د. ت.
- اللوحة البدرية في الدولة النصرية. لسان الدين ابن الخطيب. تحقيق محب الدين الخطيب. المطبعة السلفية. القاهرة. د. ط. ١٣٤٧هـ.
- اللع في أصول الفقه. أبو إسحاق بن علي الشيرازي. دار الكتب العلمية. بيروت: ط ١. ١٤٠٥هـ/١٩٨٥م.

حرف الميم

- مباحث العلة في القياس عند الأصوليين. عبد الحكيم عبد الرحمن السعدي. بيروت: دار البشائر الإسلامية للطباعة والنشر والتوزيع. ١٤٠٦هـ/١٩٨٦م.
- المبدع شرح المقنع. ابن مفلح. دار عالم الكتب. الرياض. د. ط. ١٤٢٣هـ/٢٠٠٣م.
- المبسوط. السرخسي، محمد بن أحمد. دراسة وتحقيق خليل محي الدين الميس. دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع. بيروت: لبنان. ط ١. ١٤٢١هـ/٢٠٠٠م.
- مجموع الفتاوى. ابن تيمية، تحقيق أنور الباز وعامر الجزار. دار الوفاء. ط ٣. ١٤٢٦هـ/٢٠٠٥م.
- المحرر الوجيز في تفسير كتاب الله العزيز. ابن عطية، عبد الحق بن غالب. تحقيق المجلس العلمي بتارودانت. طبعة وزارة الأوقاف المغربية. ١٤١١هـ/١٩٩١م.
- المحصول في علم الأصول. الرازي، محمد بن عمر. تحقيق. طه جابر فياض العلواني. جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية. الرياض: طبعة ١. ١٤٠٠هـ.
- المحكم والمحيط الأعظم. ابن سيده المرسي (أبو الحسن علي بن إسماعيل). تحقيق عبد الحميد هندواوي بيروت: دار الكتب العلمية. د. ط. ولات. ٢٠٠٠م.

- مختار الصحاح. الرازي، محمد بن أبي بكر. تحقيق محمود خاطر. مكتبة لبنان ناشرون. بيروت: د. ط. ١٤١٥هـ/١٩٩٥م.
- مراصد الصلاة في مقاصد الصلاة. قطب الدين القسطلاني. دار الفضيلة. تعليق محمد صديق المنشاوي السوهاجي. ومراجعة محمود عبد الرحمن عبد المنعم. د. ط. ولات.
- المرافق على الموافق. مصطفى بن محمد فاضل بن مامين ماء العينين. تحقيق وتعليق. أبو عبيدة مشهور بن حسن آل سلمان. دار ابن القيم. د. ط. وت.
- مرتقى الوصول إلى علم الأصول. محمد بن عاصم. تحقيق محمد بن عمر سماعي الجزائري. دار البخاري للنشر والتوزيع. المدينة المنورة. د. ط. ١٤١٥هـ/١٩٩٤م.
- المستدرك على الصحيحين. الحاكم النيسبوري. تحقيق مصطفى عبد القادر عطا. بيروت: دار الكتب العلمية. ط. ١٤١١هـ/١٩٩٠م.
- المستصفي. أبو حامد، الغزالي. تحقيق. محمد عبد السلام عبد الشافي. دار الكتب العلمية. بيروت: ط. ١٤١٣هـ.
- المسند. أحمد بن حنبل، تحقيق شعيب الأرنؤوط. مؤسسة الرسالة. ط. ٢. ١٤٢٠هـ/١٩٩٩م.
- مصالح الإنسان: مقارنة مقاصدية. عبد النور بزا. المعهد العالمي للفكر الإسلامي. هرنندن. فرجينيا. الولايات المتحدة الأمريكية. ط. ١٤٣٢هـ/٢٠١١م.
- المصالح المرسله. محمد الأمين الشنقيطي. منشورات الجامعة الإسلامية. المدينة المنورة. ط. ١٤١٠هـ.
- المصالح والوسائل من كتاب القواعد الكبرى لسلطان العلماء عز الدين عبد العزيز بن عبد السلام السلي. محمد أقصري. دار ابن حزم. ط. ١٤٢٩هـ/٢٠٠٨م.

- المصباح المنير في غريب الشرح الكبير للرافعي. المقرئ الفيومي (أحمد بن محمد بن علي). المكتبة العلمية. بيروت: دون ط. ولا ت.
- المصطلح الأصولي عند الشاطبي. فريد الأنصاري. معهد الدراسات المصطلحية والمعهد العالمي للفكر الإسلامي. ط ١. ١٤٢٤هـ/٢٠٠٤م.
- المصلحة العامة من منظور إسلامي. فوزي خليل. المعهد العالمي للفكر الإسلامي. دار ابن حزم للطباعة والنشر والتوزيع. ط ١. ١٤٢٧هـ/٢٠٠٦م.
- المصلحة في التشريع الإسلامي. مصطفى زيد. دار اليسر للطباعة والنشر. مصر. ط ٣. ١٤٢٧هـ/٢٠٠٦م.
- مطالع التمام. أحمد الشماع الهنتاتي. تحقيق عبد الخالق أحمدون. منشورات وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية. الرباط. د. ط. ١٤٢٤هـ/٢٠٠٣م.
- معارج الآمال على مدارج الكمال بنظم مختصر الخصال. نور الدين، السالمي. تحقيق محمد محمود إسماعيل. د. ط. ١٤٠٣هـ/١٩٨٣م.
- معالم في الطريق. سيد قطب. دار الشروق. د. ط. ١٤١٢هـ/١٩٩٢م.
- المعتمد في أصول الفقه. أبو الحسين البصري. تحقيق خليل الميس. دار الكتب العلمية. بيروت: ط ١. ١٤٠٣هـ.
- معجم الفروق اللغوية. أبو هلال العسكري. مؤسسة النشر الإسلامي. قم. ط ١. ١٤١٢هـ.
- المعجم الوسيط. إبراهيم مصطفى. وأحمد الزيات. وحامد عبد القادر. ومحمد النجار. دار الدعوة. تحقيق مجمع اللغة العربية. د. ط. ولا ت.
- معجم مقاييس اللغة. أحمد بن فارس. تحقيق عبد السلام محمد هارون. دار الجليل. بيروت: ١٤٢٠هـ/١٩٩١م.

- المعيار العرب والجامع المغرب عن فتاوى أهل إفريقية والأندلس والمغرب. الوثنريسي. منشورات. وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية المغربية. دار الغرب الإسلامي. بيروت: د. ط. ١٤٠١/١٩٨١م.
- المغني في أبواب التوحيد والعدل. عبد الجبار الهمداني. تحقيق محمد علي النجار. وعبد الحليم النجار. القاهرة: الدار المصرية للتأليف والترجمة. ١٩٦٥م.
- المغني في أبواب التوحيد والعدل. عبد الجبار الهمداني. تحقيق مصطفى السقا. القاهرة. الدار المصرية للتأليف والترجمة. ١٩٦٥م.
- المغني. ابن قدامة، دار الفكر. بيروت: ط ١. ١٤٠٥هـ.
- مفاتيح الغيب. نجر الدين الرازي. دار الكتب العلمية. بيروت: ط ١. ١٤٢١هـ/٢٠٠٠م.
- مفتاح دار السعادة. ابن القيم، دار الكتب العلمية، بيروت: د. ط، ولات.
- مفهوم القطع والظن وأثره في اختلاف الأصولي. حميد الوافي. دار السلام للطباعة والنشر والتوزيع والترجمة. مصر، القاهرة: ط ١. ١٤٣٢/٢٠١١م.
- المقاصد الشافية في شرح خلاصة الكافية. الشاطبي، إبراهيم بن موسى. معهد البحوث العلمية وإحياء التراث الإسلامي. جامعة أم القرى. مكة المكرمة. ط ١. ١٤٢٨/٢٠٠٧م.
- مقاصد الشريعة الإسلامية وعلاقتها بالأدلة الشرعية. محمد اليوبي. دار الهجرة للنشر والتوزيع. الرياض. ط ١. ١٤١٨/١٩٩٨م.
- مقاصد الشريعة الإسلامية ومكارمها. علال الفاسي. مطبعة النجاح الجديدة. الدار البيضاء. المغرب. ط ٤. ١٤١١/١٩٩١م.
- مقاصد الشريعة الإسلامية. زياد محمد حميدان. مؤسسة الرسالة ناشرون. ط ١. ١٤٢٥/٢٠٠٤م.

- مقاصد الشريعة الإسلامية. محمد الطاهر بن عاشور. تحقيق ودراسة محمد الطاهر الميساوى. دار الفجر. ط ١. ١٤٢٠هـ/١٩٩٩م.
- مقاصد الشريعة عند ابن تيمية. أحمد البدوى. الأردن: دار النفائس. ١٤٢١هـ/٢٠٠٠م.
- مقاصد الشريعة عند الإمام العزبن عبد السلام. عمر بن صالح بن عمر. دار النفائس. ط ١. ١٤٢٣هـ/٢٠٠٣م.
- مقاصد الشريعة وأثرها فى الجمع والترجيح بين النصوص. يمينة ساعد بوسعادي. دار ابن حزم. ط ١. ١٤٢٨هـ/٢٠٠٧م.
- مقاصد الشريعة. عبد الجبار الرفاعى. دار الهادى. ط ١. ١٤٢١هـ/٢٠٠١م.
- مقاصد الشريعة. عبد الجبار الرفاعى. بيروت: دار الفكر المعاصر. ط ١. ١٤٢٢هـ/٢٠٠٢م.
- المقاصد العامة للشريعة الإسلامية. يوسف حامد العالم. المعهد العالمى للفكر الإسلامى. دار الأمان. الرباط. ط ٢. ١٤١٤هـ/١٩٩٣م.
- المقاصد العليا للشريعة الإسلامية: من مقاصد الوجود إلى مقاصد الشهود. سعيد حلیم. مطبعة أميمة. فاس: ط ١. ١٤٣١هـ/٢٠١٠م.
- مقدمة تحقيق الموافقات. أبو عبيدة مشهور بن حسن آل سلمان. دار ابن عفان. ط ١. ١٤٢١هـ.
- مقدمة تحقيق فتاوى شيخ الإسلام عز الدين بن عبد السلام. جمعة كردى. مؤسسة الرسالة. بيروت: ط ١. ١٤١٦هـ/١٩٩٦م.
- مقدمة تحقيق مقدمة ابن خلدون. على عبد الواحد وافي. شركة نهضة مصر للطباعة والنشر والتوزيع. د. ط. ٢٠٠٤م.

- الملل والنحل. الشهرستاني. محمد بن عبد الكريم. منشور بهامش كتاب: الفصل في الملل والأهواء والنحل لابن حزم. دار الفكر. د. ط. ولات. ١٤٠٠هـ / ١٩٨٠م.
- من أعلام الفكر المقاصدي. أحمد الريحوني. دار الهادي. ط ١. ١٤٢٤هـ / ٢٠٠٣م.
- منار أصول الفتوى. إبراهيم اللقاني، تحقيق عبد الله الهلالي. مطبعة فضالة. المحمدية. المغرب. د. ط. ٢٠٠٢م.
- مناهج البحث عند مفكري الإسلام واكتشاف المنهج العلمي في العالم الإسلامي. علي سامي النشار. دار النهضة العربية. بيروت: د. ط. ولات. ١٤٠٤هـ / ١٩٨٤م.
- المتخول. أبو حامد، الغزالي. تحقيق محمد حسن هيتو. دار الفكر المعاصر. بيروت: لبنان. ودار الفكر دمشق: سورية. ط ٣. ١٤١٩هـ / ١٩٩٨م.
- منهاج السنة النبوية. ابن تيمية، تحقيق محمد رشاد سالم. مؤسسة قرطبة. ط ١. د. ت.
- المنهاج شرح صحيح مسلم بن الحجاج. النووي، يحيى بن شرف. دار إحياء التراث العربي. بيروت: ط ٢. ١٣٩٢هـ.
- منهج الدرس الدلالي عند الإمام الشاطبي. عبد الحميد العلمي. طبعة وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية. مطبعة فضالة. المحمدية المغرب. ١٤٢٢هـ / ٢٠٠١م.
- الموافقات. الشاطبي، تحقيق أبو عبيدة مشهور بن حسن آل سلمان. دار ابن عفان. ط ١. ١٤٢١هـ.
- الموطأ. مالك بن أنس. تحقيق محمد مصطفى الأعظمي. الناشر. مؤسسة زايد بن سلطان آل نهيان. ط ١. ١٤٢٥هـ / ٢٠٠٤م.
- ميزان الأصول في نتائج العقول. السمرقندي، علاء الدين محمد بن أحمد. تحقيق: عبد الملك السعدي. بغداد: مطبعة الخلود. ١٩٨٧م.

حرف التون

- نحو تفعيل مقاصد الشريعة. جمال الدين عطية. المعهد العالمي للفكر الإسلامي. ودار الفكر. دمشق: سورية. ط ١. ١٤٢٢هـ/٢٠٠١م.
- نظرية التجديد الأصولي: من الإشكال إلى التحرير. الحسان شهيد، مركز ثناء للبحوث والدراسات، بيروت: لبنان، ط ١، ٢٠١٢م.
- نظرية التعليل في الفكرين الكلامي والأصولي: توصيف ومراجعة. عبد النور بزا. المعهد العالمي للفكر الإسلامي. بيروت: لبنان. ط ١. ١٤٣٢هـ/٢٠١١م.
- نظرية التقريب والتغليب. أحمد الريسوني. مطبعة مصعب. ط ١. ١٩٩٤م.
- نظرية المصلحة في الفقه الإسلامي. حسين حامد حسان. مكتبة المتنبى. القاهرة. د. ط. ١٩٨١م.
- نظرية المقاصد عند الإمام الشاطبي. أحمد الريسوني. الرباط. دار الأمان. ط ١. ١٤١١هـ/١٩٩١م.
- نظرية النقد الأصولي: دراسة في منهج النقد عند الإمام الشاطبي. الحسان شهيد. هرنندن. فيرجينيا. الولايات المتحدة الأمريكية. المعهد العالمي للفكر الإسلامي. ط ١. ١٤٣٣هـ/٢٠١٢م.
- نفاضة الجراب في علالة الاعتراب. لسان الدين ابن الخطيب. نشر وتعليق. أحمد مختار العبادي. مراجعة. عبد العزيز الأهواني. دار النشر المغربية. الدار البيضاء. د. ط. ولات.
- نفائس الأصول في شرح المحصول. القرافي، دراسة وتحقيق عادل أحمد عبد الموجود وعلي محمد معوض. مكتبة تزار مصطفى الباز. مكة المكرمة. ط ١. ١٤١٦هـ/١٩٩٥م.

- نفتح الطيب من غصن الأندلس الرطيب. أحمد بن محمد المقرئ. تحقيق إحسان عباس. دار صادر. بيروت: د. ط. ١٣٨٨هـ.
- نهاية السؤل شرح منهاج الوصول. الأسنوي، عبد الرحيم بن الحسن. دار الكتب العلمية. بيروت: لبنان. ط. ١. ١٤٢٠هـ / ١٩٩٩م.
- النوازل الجديدة الكبرى. المهدي الوزاني. تحقيق عمر بن عباد. منشورات وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية. مطبعة فضالة. المحمدية. المغرب. د. ط. ١٤١٨هـ / ١٩٩٧م.
- نيل الابتهاج بتطريز الديباج. أحمد بابا التنبكي. منشورات كلية الدعوة الإسلامية. طرابلس. ليبيا. ط. ١. ١٩٨٩م.

حرف الهاء

- هداية الحيارى في أجوبة اليهود والنصارى. ابن القيم، دار النشر؛ الجامعة الإسلامية، المدينة المنورة، بدون طولات.
- هداية العقول إلى غاية السؤل في علم الأصول. الحسين بن القاسم. بن محمد. د. دار الطبع ومكانه. ط. ٢. ١٤٠١هـ.

حرف الواو

- الواقع والمثال في الفكر الإسلامي المعاصر. جمال الدين عطية. دار الهادي. ط. ١. ١٤٢٢هـ / ٢٠٠١م.

ثالثا: الرسائل

- الشاطبي وفكره الأصولي بين الإبداع والاتباع. عبد الحميد العليبي، بحث لنيل دبلوم الدراسات العليا. تحت إشراف: د. عبد الوهاب التازي سعود. سنة ١٤٠٩هـ/ ١٩٨٨ - ١٩٨٩م.
- القواعد الفقهية من خلال كتاب: «قواعد الأحكام في مصالح الأنام» لسليمان العلماء العزبن عبد السلام السليبي. محمد الأنصاري، بحث لنيل دبلوم الدراسات العليا في الفقه الإسلامي، تحت إشراف د. فاروق حمادة، جامعة محمد الخامس، شعبة الدراسات الإسلامية، سنة ١٤١٤هـ = ١٩٩٣/١٩٩٤م
- مصطلحات أصولية في كتاب الموافقات للشاطبي. فريد الأنصاري، بحث لنيل دبلوم الدراسات العليا، تحت إشراف: د. الشاهد البوشيخي، جامعة محمد الخامس. كلية الآداب والعلوم الإنسانية. شعبة الدراسات الإسلامية. الرباط. سنة ١٤١٠هـ/١٩٨٩ - ١٩٩٠م.
- مصطلحات أصولية في كتاب الموافقات للشاطبي: مادة (ق. ص. د.) نموذجاً، فريد الأنصاري. بحث لنيل شهادة الدراسات الجامعية العليا. تحت إشراف: د. الشاهد البوشيخي. جامعة محمد الخامس. كلية الآداب والعلوم الإنسانية. الرباط. شعبة الدراسات الإسلامية، تكوين المكونين، السنة الجامعية: ١٤٠٦ - ١٤٠٧هـ/١٩٨٦ - ١٩٨٧م.
- مقاصد الشريعة العامة عند الإمامين العزبن عبد السلام والشاطبي: دراسة مقارنة. محمد شيخ أحمد محمد، رسالة ماجستير، تحت إشراف: د. سليمان محمد كرم، كلية الشريعة والدراسات الإسلامية، جامعة أفريقييا العالمية، السودان. سنة، ١٤٢٣هـ/٢٠٠٢م.

- نظرية مقاصد الشريعة بين شيخ الإسلام ابن تيمية وجمهور الأصوليين: دراسة مقارنة من القرن الخامس إلى القرن الثامن الهجري. عبد الرحمن يوسف عبد الله القرضاوي، رسالة ماجستير، تحت إشراف: د محمد بلتاجي حسن، جامعة القاهرة، كلية دار العلوم، قسم الشريعة، سنة، ١٤٢١هـ/٢٠٠٠م.

رابعاً: المجلات

- مجلة إسلامية المعرفة. عدد ٩. ١٤١٨هـ/١٩٩٧م.
- مجلة إسلامية المعرفة. عدد ٥٧. ١٤٣٠هـ/٢٠٠٩م.
- مجلة البحوث الفقهية المعاصرة. عدد ٥١. ١٤٢٢هـ/٢٠٠١م.
- مجلة الشريعة والدراسات الإسلامية. عدد ٣. ١٤٢٤هـ/٢٠٠٤م.
- مجلة العربي. عدد ٣٣٤. سنة ١٩٨٦م.
- مجلة المنطلق الجديد. عدد ١. ٢٠٠٠م.
- مجلة قضايا إسلامية معاصرة. عدد ١٨. ٢٠٠٢م.

خامساً: المواقع الإلكترونية:

- <http://www.raissouni.org/def.asp?codelangue=41&po=2>

فهرس الموضوعات

٩ مقدمة
٩ موضوع البحث
١٠ أهمية البحث
١١ دواعي البحث
١٤ سوابق البحث
١٩ منهج البحث
٢٠ محتوى البحث
٢٣ تمهيد:
٢٣ مصطلحات عنوان البحث
٢٣ مصطلح الفقه
٢٦ مصطلح المقاصد
٣٢ مصطلح المصالح
٣٧ الباب الأول: العز والشاطبي: العصر والترجمة والمنهج
٣٩ الفصل الأول: عصر الإمامين وترجمتهما
٤١ المبحث الأول: عصر الإمامين
٤٧ المبحث الثاني: ترجمة الإمامين
٨٧ الفصل الثاني: منهج الإمامين في التأليف المقاصدي
٨٩ تقديم
٩٤ المبحث الأول: الفروق المنهجية بين «قواعد الأحكام» و«الموافقات»

- المبحث الثاني: النظائر المنهجية بين «قواعد الأحكام» و«الموافقات» ١٠٧
- الباب الثاني: فقه المقاصد والمصالح في سياقه التاريخي ١٣٥
- الفصل الأول: كيف نشأ فقه المقاصد والمصالح؟ ١٣٧
- تقديم ١٣٩
- المبحث الأول: طور التأصيل المرجعي ١٤٠
- المبحث الثاني: طور التأسيس العلمي ١٤٤
- المطلب الأول: مرحلة الإشارات الأولية ١٤٤
- الفرع الأول: إبراهيم النخعي ١٤٥
- الفرع الثاني: مالك بن أنس ١٤٥
- الفرع الثالث: الحكيم الترمذي ١٤٩
- الفرع الرابع: القفال الشاشي ١٥٠
- الفرع الخامس: أبو الحسن العامري ١٥١
- الفرع السادس: ابن بابويه القمي ١٥٢
- الفرع السابع: القاضي عبد الجبار ١٥٤
- المطلب الثاني: مرحلة التأليف العلمي ١٥٦
- الفرع الأول: الإمام الجويني؛ مؤسس الفقه المقاصدي ١٥٦
- المسألة الأولى: الإبداع في وضع المصطلح المقاصدي ١٥٦
- المسألة الثانية: التأكيد على مركزية التعليل في علم الأصول ١٦٢
- المسألة الثالثة: الإبداع في تقسيم المقاصد ١٦٤
- الفرع الثاني: الإمام الغزالي؛ رائد الفقه المقاصدي ١٦٧
- المسألة الأولى: بيان قيمة التعليل وفوائده ١٦٧
- المسألة الثانية: تعريف المصلحة في أصل الوضع، واصطلاح الشرع ١٦٩

- المسألة الثالثة : تقسيم المصلحة باعتبارات متعددة ١٧٠
- الفصل الثاني: كيف تطور فقه المقاصد والمصالح؟ ١٨١
- المبحث الأول: طور التنظير العملي ١٨٣
- المبحث الثاني: طور الإبداع المقاصدي ١٨٩
- المطلب الأول: الإبداع في اعتماد منهج الاستقراء ١٩٥
- المطلب الثاني: الإبداع في وضع مقدمات الموافقات ٢٠٦
- الفصل الثالث: كيف آل فقه المقاصد والمصالح؟ ٢٢٣
- المبحث الأول: طور التراجع والتقليد ٢٢٥
- المبحث الثاني: طور الإحياء المقاصدي ٢٢٦
- الباب الثالث: قضايا فقه المقاصد والمصالح عند الإمامين ٢٣٣
- الفصل الأول: قضية المقاصد والمصالح في فقه الإمامين ٢٣٥
- تقديم ٢٣٧
- المبحث الأول: المقاصد في فقه الإمامين ٢٤٣
- المطلب الأول: في الموقف من الحد المنطقي ٢٤٣
- المطلب الثاني: في تعريف المقاصد ٢٤٨
- المطلب الثالث: المقاصد أرواح التكاليف ٢٥٠
- المبحث الثاني: المصالح في فقه الإمامين ٢٥٦
- المطلب الأول: في خلفية التعريف ٢٥٦
- المطلب الثاني: في صيغة التعريف ٢٥٩
- المطلب الثالث: تكافؤ دلالة «المقاصد» و«المصالح» ٢٦٣
- المطلب الرابع: تحصيل المصالح بما يوافق قصد الشارع ٢٦٦
- الفرع الأول: غاية الفقه المقاصدي: رعاية مصالح الإنسان ٢٦٧

- ٢٦٩ الفرع الثاني: ثلاثية التقسيم المصلحي
- ٢٧٠ الفرع الثالث: تقديم المصالح الأخروية على المصالح الدنيوية
- ٢٧٥ الفرع الرابع: حفظ المصالح الضرورية والحاجية والتحسينية
- ٢٨٢ استنتاجات عامة
- ٢٨٥ الفصل الثاني: قضية التبعيد والتعليل في فقه الإمامين
- ٢٨٧ تقديم
- ٢٩٠ المبحث الأول: التبعيد في فقه الإمامين
- ٢٩٠ المطلب الأول: تعريف التبعيد
- ٢٩٠ الفرع الأول: التبعيد في اللغة
- ٢٩٠ الفرع الثاني: التبعيد في اصطلاح الإمامين
- ٢٩١ المطلب الثاني: أقسام التبعيد
- ٢٩١ الفرع الأول: التبعيد الخاص
- ٢٩٤ الفرع الثاني: التبعيد العام
- ٢٩٨ المبحث الثاني: التعليل في فقه الإمامين
- ٢٩٨ المطلب الأول: تعريف التعليل
- ٢٩٨ الفرع الأول: التعليل في اللغة
- ٢٩٨ الفرع الثاني: التعليل في اصطلاح الإمامين
- ٢٩٩ المطلب الثاني: أقسام التعليل في فقه الإمامين
- ٣٠٠ الفرع الأول: التعليل القياسي الخاص
- ٣٠٧ الفرع الثاني: التعليل المصلحي العام
- ٣١٩ استنتاجات عامة
- ٣٢٣ الفصل الثالث: قضية المصالح بين العقل والنص في فقه الإمامين

٣٢٥ تقديم
٣٢٨ المبحث الأول: العقل عند الإمامين
٣٢٨ المطلب الأول: تعريف العقل عند الإمامين
٣٢٩ المطلب الثاني: مكانة العقل عند الإمامين
٣٣٥ المبحث الثاني: المصالح بين العقل والنص عند الإمامين
٣٣٥ المطلب الأول: المصالح الدنيوية بين العقل والنص
٣٥٧ المطلب الثاني: المصالح الأخروية بين العقل والنص
٣٦٢ استنتاجات عامة
٣٧٥ الفصل الرابع: قضية الوسائل والمقاصد في فقه الإمامين
٣٧٧ تقديم
٣٧٨ المبحث الأول: الوسائل في فقه الإمامين
٣٧٨ المطلب الأول: الوسائل في اللغة
٣٧٩ المطلب الثاني: الوسائل في الاصطلاح
٣٨٠ الفرع الأول: الوسائل في الاصطلاح العام
٣٨٢ الفرع الثاني: الوسائل في الاصطلاح الخاص
٣٨٣ المطلب الثالث: الوسائل في اصطلاح الإمامين
٣٨٥ المبحث الثاني: العلاقة بين الوسائل والمقاصد
٣٨٥ المطلب الأول: حكم الوسائل حكم المقاصد
٣٨٩ المطلب الثاني: تفاضل الوسائل بتفاضل المقاصد
٣٩٣ المطلب الثالث: سقوط الوسائل بسقوط المقاصد
٣٩٥ المطلب الرابع: ثبات المقاصد وتغير الوسائل
٣٩٦ استنتاجات عامة

٣٩٧	الفصل الخامس: قضية الترجيح بين المصالح والمفاسد في فقه الإمامين
٣٩٩	تقديم
٤٠١	المبحث الأول: تمازج المصالح والمفاسد
٤١٦	المبحث الثاني: مسالك الترجيح بين المصالح والمفاسد
٤١٦	المطلب الأول: المسالك الهادية
٤١٦	الفرع الأول: مسلك التوفيق الإلهي
٤١٧	الفرع الثاني: مسلك البصيرة المعرفية
٤١٨	الفرع الثالث: مسلك الفطرة السليمة
٤٢٠	الفرع الرابع: مسلك مشاوررة العارفين
٤٢٢	الفرع الخامس: مسلك اجتناب الأهواء
٤٢٤	المطلب الثاني: المسالك العلمية المنهجية
٤٢٥	الفرع الأول: مسلك الجمع بين جلب المصالح ودفع المفاسد
٤٢٦	الفرع الثاني: مسلك الترجيح بين المصالح والمفاسد
٤٢٨	الفرع الثالث: مسلك الإقراع بين المصالح والمفاسد
٤٣٠	الفرع الرابع: مسلك التخيير بين المصالح والمفاسد
٤٣٢	الفرع الخامس: مسلك التوقف في ترجيح المصالح والمفاسد
٤٣٣	استنتاجات عامة
٤٣٥	الفصل السادس: قضية المصالح العامة في فقه الإمامين
٤٣٧	تقديم
٤٣٨	المبحث الأول: تعريف المصالح العامة
٤٣٨	المطلب الأول: المصالح العامة في اللغة
٤٣٩	المطلب الثاني: المصالح العامة في الاصطلاح

- ٤٤٠ المبحث الثاني: المصالح العامة في فقه الإمامين
- ٤٤٠ المطلب الأول: المقاصد الضرورية أساس المصالح العامة
- ٤٥٠ المطلب الثاني: المصالح العامة و المقاصد الكفائية
- ٤٦٤ المطلب الثالث: المصالح العامة مقدمة على المصالح الخاصة
- ٤٧٥ المبحث الثالث: خطة الإمامين في النهوض بمصالح الأمة
- ٤٧٦ المطلب الأول: خطة العزبن في مجال الإصلاح العام
- ٤٩٦ المطلب الثاني: خطة الشاطبي في مجال الإصلاح العام
- ٥٠١ استنتاجات عامة
- ٥٠٥ الفصل السابع: قضية المقاصد واعتبار المآلات في فقه الإمامين
- ٥٠٧ تقديم
- ٥٠٨ المبحث الأول: مفهوم المآلات
- ٥٠٨ المطلب الأول: تعريف المآل لغة
- ٥٠٩ المطلب الثاني: تعريف المآل اصطلاحاً
- ٥١٢ المبحث الثاني: المآلات في فقه الإمامين
- ٥١٢ المطلب الأول: المآل في اصطلاح الإمامين
- ٥١٤ المطلب الثاني: اعتبار المآلات في فقه الإمامين
- ٥١٧ الفرع الأول: تأصيل أصل اعتبار المآل
- ٥١٨ الفرع الثاني: تنزيل أصل اعتبار المآل
- ٥١٩ الفرع الثالث: ضوابط أصل اعتبار المآلات
- ٥١٩ الفرع الرابع: مؤهلات الناظر في أصل اعتبار المآل
- ٥٢٠ الفرع الخامس: خاصية الناظر في أصل اعتبار المآل
- ٥٢١ الفرع السادس: كيفية النظر في أصل اعتبار المآل

- ٥٢٢ الفرع السابع: رسم القواعد المتفرعة عن أصل اعتبار المآل
- ٥٢٣ المطلب الثالث: القواعد المتفرعة عن «أصل المآل»
- ٥٢٣ الفرع الأول: قاعدة الذرائع
- ٥٢٧ الفرع الثاني: قاعدة الحيل
- ٥٢٩ الفرع الثالث: قاعدة مراعاة الخلاف
- ٥٣١ الفرع الرابع: قاعدة الاستحسان
- ٥٣٢ الفرع الخامس: قاعدة: المصالح المشروعة لا ترفعها العوارض الخارجية
- ٥٣٩ استنتاجات عامة
- ٥٤١ خاتمة
- ٥٥٣ فهرس الآيات القرآنية
- ٥٥٥ فهرس الأحاديث النبوية
- ٥٥٦ فهرس المصادر والمراجع
- ٥٨١ فهرس الموضوعات



Al-Furqān Islamic Heritage Foundation
Centre for the Study of the Philosophy of Islamic Law

22A Old Court Place

London W8 4PL, UK

Tel: + 44 (0) 203 130 1530

Fax: + 44 (0) 207 937 2540

Email: info@al-furqan.com

Url: www.al-furqan.com

First Edition: 2014 A.D./ 1435 A.H.

ISBN: 978-1-905650-33-0

© Al-Furqān Islamic Heritage Foundation 2014

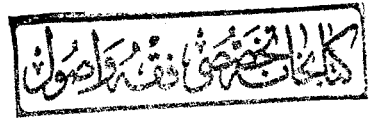
All rights reserved. No part of this book may be reprinted, reproduced, transmitted, or utilised in any form by any electronic, mechanical, or other means, now known or hereafter invented, including photocopying, microfilming, and recording, or in any information storage or retrieval system, without written permission from the publishers.

The Jurisprudence of Sharī‘ah
Objectives and Interests
Between Al-‘Izz Ibn ‘Abd al-Salām and Abū
Ishāq al-Shāṭibī

Comparative Study
Abdennour Baza



Al-Furqān Islamic Heritage Foundation
Centre for the Study of the Philosophy of Islamic Law



The Jurisprudence of Shari'ah
Objectives and Interests
Between Al-'Izz Ibn 'Abd al-Salām and Abū
Ishāq al-Shāṭibī
Comparative Study