بحوث ودراسات

التجديد

المجلد 20، العدد 39A (2016/1438) 67-97
حقوق الطبع محفوظة ل IIUM Press
الجامعة الإسلامية العالمية ماليزيا
ISSN 1823-1926 (Print)

مقاصد الشريعة بين الشافعي والشاطبي: دراسة تحليلية

MaqÉÎid al-SharÊÑah between al-ShÉfiÑÊ and al-ShÉÏibÊ: An Analytical Study

حسن بن إبراهيم الهنداوي*

مستخلص البحث

يعنى هذا البحث بدراسة مقاصد الشريعة في التراث العلمي لكل من الشافعي والشاطبي اعتماداً على النص المؤسس لعلم أصول الفقه – وأعني بذلك "الرسالة" – للأول الذي لم لا ذكر فيه لمصطلح المقاصد، واعتماداً على التأصيل المنهجي لموضوع المقاصد وإبرازه مبحثًا مهما في أصول الفقه الذي قدمه الثاني في كتابه "الموافقات". ومن ثم فالبحث محاولة لبيان كون غياب المقاصد في كتب الإمام الشافعي الأصولية يرجع إلى أنه لم تكن هناك حاجة ماسّة إلى إدراج المقاصد في أصول الفقه، إذ لم تكن تمثّل مشكلة في عصره. أما الشاطبي فكان إدراجه المقاصد مبحثًا مستقلا ضمن المباحث الأصولية لوجود حاجة ماسّة دعت إلى ذلك تمثلت بشكل واضح في وجهته للإصلاح الفكري والاجتماعي. وبذلك يمكن النظر إلى عمل الشاطبي بوصفه مكمّلاً لعمل الشافعي؛ فالشافعي ضبط اللّسان في "الرسالة"، والشاطبي ضبط مقاصد المكلّفين بجعلها تبعًا لمقاصد الشارع بما أصله في "الموافقات". فضبط اللّسان يحفظ لنا المقاصد الأصلية التي قصدها الشارع، فإذا حدث خلل في توظيف المقاصد وخروج بها عما أريد بها، فنحتاج حينها إلى ضبط مقاصد المكلفين وجعلها تابعة لمقاصد الشارع.

الكلمات الأساسية: مقاصد الشريعة، الشافعي، التأسيس، الشاطبي، التأصيل.

* أستاذ مشارك بقسم الفقه وأصول الفقه، كلية معارف الوحي والعلوم الإنسانية، الجامعة الإسلامية العالمية بماليزيا، البريد الإلكتروني: hhassan@iium.edu.my

Abstract

The present article is examines the subject of maqÉÎid al-sharÊ'ah (objectives) in the work of al-ShÉfiÑÊ and al-ShÉÏibÊ by focusing on the formative text in Islamic legal theory (usul al-fiqh) – i.e. al-RisÉlah - written by the former with no mention of the term maqÉÎid, and the systematic grounding of maqÉÎid and prominently formulating it as an important topic in uÎËl al-fiqh by the latter in his book al-MuwÉfaqÉt. Thus, the article attempts to demonstrate that the fact of there being no discussion of the subject of maqÉÎid in al-ShÉfiÑÊ's books in legal theory is because there was no pressing need in his time to include it in uÎËl al-fiqh. As for al-ShÉÏibÊ, including maqÉÎid as an independent subject of uÎËl al-fiqh was necessitated by his overall orientation of intellectual and social reform. Likewise, al-Shatibi's work can be seen as a completion of al-ShÉfiÑÊ's work, in that in al-RisÉlah al-ShÉfiÑÊ formulated the linguistic parameters that would safeguard the pristine purposes of the Lawgiver, while in al-MuwÉfaqÉt al-ShÉÏibÊ set up the parameters that would ensure that the goals of the human agents conform and run in accordance with the Lawgiver's intents.

Key words: maqÉÎid al-sharÊ'ah, al-ShÉfiÑÊ, initiation, al-ShÉÏibÊ, grounding.

مقدمة

علم أصول الفقه منهج يخوِّل من حصّله، وتوسّع في مباحثه وتعمّق فيها، وتمرّس في كتب الفقه، ووقف على خلاف الفقهاء، وارتاض في استعمال أدلة الأحكام، أن يكون مجتهدًا في استنباط الأحكام الشرعية من مداركها المعتبرة عند أهل هذا العلم. وقد مر هذا العلم الفقهي الأصولي بمراحل قبل التدوين وبعده: من حيث نشأته وتطوره ونضج طرائقه المنهجية وتمايز مدارسه. فمدارك الأحكام الشرعية في عصر النبوة كانت متمثلة في الكتاب الكريم والسنة النبوية؛ حيث إنّ الرسول ﷺ كان يعتمد على الوحي في تبليغه للأحكام وإظهارها للناس وبيانها. وأما في عصر الصحابة ﷺ فنجد أنّ ترتيب الأدلة الشرعية عندهم قد أصبح متمثلاً في الكتاب الكريم والسنّة النبوية ثم الإجماع ثم الاجتهاد المبني على المصلحة وفهم مقاصد الشارع. وقد تيّسر لهم ذلك للملكة اللغوية التي امتازوا بها فالقرآن الكريم أنزل بلسانهم، فلم يكن لديهم أي مشكلة في الفهم، ويضاف إلى ذلك معاصرتهم للتنزيل ومخالطهم للرسول ﷺ الأمر الذي أكسبتهم معرفة فائقة بمقاصد الخطاب الشرعي وأسراره ومراميه.

وأما بعد عصر الصحابة ﷺ، فقد توسّع أئمة الفقه في الاجتهاد بالرأي، وقد سلك كلّ إمام مسلكًا معينًا في أدلة الأحكام من حيث الترتيب والحجيّة، وكيفية الاستدلال وتوجيه الدليل. ومن المعلوم في الدِّراسات الأصوليّة والفقهيّة أن علم أصول الفقه كان يسير في تيّار عام واحد، ومنهج معيّن، ضُبط وحدِّد من قبل أئمة الاجتهاد مهما انطوى عليه من اختلافات قد تبدو من قبيل التناقض والتضاد، إن أنها جميعًا تعبِّر عن الالتزام بمنهج واحد، متمثل في عمليّة الاستنباط عن طريق الاجتهاد بالرأي. وقد ظهرت أول مدّونة أصولية متمثلة في كتاب "الرسالة" للإمام الشافعي[1] الذي رام فيه إلى وضع ضوابط وقواعد لعملية الاجتهاد، فضلا عن بيان مدارك الأحكام الشرعية وأدِّلتها.

وقد استمر الحال بعده توسيعًا للمباحث الأصولية التي قررها، ونقدًا لها، وتفريعًا عليها. حتى إذا جاء الإمام الشاطبي أضاف إلى مباحث علم الأصول مبحثًا مهما هو مبحث المقاصد في كتابه ذائع الصيت "الموافقات. ولقد تزايد الاهتمام بمقاصد الشريعة الإسلاميّة في العصر الحديث بعد نشر كتاب "الموافقات" السالف الذكر، وخاصة بعد تأليف الإمام محمد الطاهر بن عاشور كتابه "مقاصد الشريعة الإسلاميّة". وبلغ هذا الاهتمام غايته في العقود الثلاثة أو الأربعة الأخيرة، وهو ما عبّر عنه الدكتور أحمد الريسوني باعتباره "صحوة مقاصدية" في كتابه "الفكر المقاصدي: قواعده وفوائده"، حيث قال:"ثم أصبحت مقاصد الشريعة مادة دراسيّة مستقلة في عدد من الجامعات في العالم الإسلامي ومازالت العناية بمقاصد الشريعة والإقبال على طلبها في تزايد مستمر حتى إنه يمكننا اليوم التحدث عن صحوة مقاصدية في مجال العلوم الشرعية والدراسات الإسلاميّة والفكر الإسلامي"[2].

وهكذا أصبحت لمقاصد الشريعة سوق نافقة وأصبحت موضوعًا رائجًا – بعد تناهٍ

---

[1] على الرغم مما بين الحنفية والشافعية من تنازع حول أول من ألف في أصول الفقه إلا أنّ الثابت لدينا والذي وصل إلينا هو "الرِّسالة"، ولذا فهي تعدّ أول مدوّنة في أصول الفقه.

[2] الريسوني، أحمد، **الفكر المقاصدي: قواعده وفوائده** (الدار البيضاء: مطبعة النجاح الجديدة، 1999)، ص7.

في الكساد- تأليفًا وتدريسًا، فكتبت الأطروحات العلمية الجامعية وعقدت المؤتمرات وورشات العمل وألقيت المحاضرات وأقيمت الدورات العلمية. وكان الشيخ محمد الطاهر ابن عاشور قد دعا في كتابه "مقاصد الشريعة الإسلاميّة" إلى تأسيس علم خاص باسم "علم مقاصد الشريعة" مع ترك "علم أصول الفقه على حاله"[1]. وكانت هذه الدعوة نتيجة لما لاحظه ابن عاشور من كون مباحث أصول الفقه كانت "بمعزل عن بيان حكمة الشريعة العامة ومقاصدها العامة والخاصة في أحكامها"[2]. وقد لقيت هذه الدعوة إلى تأسيس علم المقاصد احتفالاً واضحًا من لدن الدارسين للفكر الإسلامي والمهتمين بقضايا الاجتهاد والتجديد، حتى بلغ ذلك الاهتمام إلى ما يمكن عده دعوى باستقلال مقاصد الشريعة عن علم أصول الفقه وانفصالها عنه، واختلف الباحثون في قصد ابن عاشور في دعوته، وما زال الجدل مستمرا حول تأسيس علم مستقل يختص بالبحث في مقاصد الشريعة وقضاياها بين مؤيد مستبشر ورافض متشائم.

وبما أنه ليس من غرضنا في هذا البحث تقييم ما اقترحه ابن عاشور، ولا النظر عن إمكان استقلال المقاصد عن علم أصول الفقه، فإن ما قدمته من كلام كاف للتنبيه على الحال التي آل إليها البحث في مقاصد الشريعة بعد الشاطبي. وعليه ستعنى هذه الدراسة بالنظر في مقاصد الشريعة بين الإمامين الشافعي والشاطبي اعتمادًا على "الرسالة" للشافعي باعتبارها النص المؤسس لعلم أصول الفقه – وإن لم يرد فيها ذكر للمقاصد – وعلى "الموافقات" للشاطبي من حيث أنه النص الذي اشتمل على تأصيل منهجي للمقاصد وإبرازها مبحثًا مهما يحتل مكانة بارزة في مباحث أصول الفقه. وحتى لا أعيد إنتاج ما كُتب في هذا الصدد، وتفاديًا للتكرار قدر الإمكان، فسيكون الاعتناء ببيان أسباب غياب المقاصد عند الإمام الشافعي، وبروزها عند الشاطبي بروزًا لم يسبق إليه.

---

[1] ابن عاشور، محمد الطاهر، **مقاصد الشريعة الإسلامية**، تحقيق ودراسة محمد الطاهر الميساوي (عمان: دار النفائس، ط3، 1432/2011)، ص172.

[2] المرجع نفسه، ص167.

الشافعي وتأسيس علم أصول الفقه

سبق أن ذكرنا أن الشافعي عمد في كتاب "الرسالة" إلى وضع ضوابط وقواعد لعملية الاجتهاد، فضلاً عن بيان مدارك الأحكام الشرعية وأدِّلتها. وقد استهل خطابه التأصيلي هذا بالحديث عن "البيان"، فذكر أنواع البيان، ثم تتطرق إلى الكلام في العام والخاص وما يراد بهما في النصوص الشرعيّة، ولاسيما في الكتاب المجيد. ثم تطرق إلى بيان المسائل المتعلّقة بالناسخ والمنسوخ، ومد النفس في الاستدلال على قبول خبر الواحد حجة ودليلاً على الأحكام. وكلكم على الإجماع والقياس، وردّ الاستحسان وأبطله، وأفرد باباً لبيان معنى الاجتهاد وما يتعلق به من مسائل مثل التصويب والتخطئة. وتكلم على الاختلاف بين العلماء وتعرض خلال ذلك لأقاويل الصحابة، ثم ختم كتابه بالحديث عن منزلة الإجماع والقياس.

لقد اعتنى الشافعي عنايةً واضحة ببيان الأدلة التي تؤخذ منها الأحكام الشرعية استدلالاً واستنباطًا، فضلاً عن ترتيبها في الاستدلال، يقول: "كلّ ما نزل بمسلم ففيه حكم لازم، وعلى سبيل الحق فيه دلالة موجودة، وعليه إذا كان فيه بعينه حكم اتبعه، وإذا لم يجد فيه بعينه طلب الدلالة على سبيل الحق فيه بالاجتهاد والاجتهاد القياس"[1]. فمصادر الأحكام الشرعية التي قصدها تتمثل في القرآن الكريم والسنة النبوية، ودلائل أخرى تستنبط منهما عن طريق الاجتهاد، ثم حصر عملية الاجتهاد في القياس على ما ورد في النصوص الشرعية. وما قرره الشافعي في "الرِّسالة" يعدّ تصوراً عاما ومختصراً للصور المحتملة في عملية الاجتهاد، وترتيب الأدلة الشرعية، وقد ظهر أثر ذلك التصور للأدلة وترتيبها في فقهه كما نطالعه في كتاب "الأم"، فقد حاول "أن يجمع أصول الاستنباط الفقهي وقواعده علمًا ممتازًا، وأن يجعل الفقه تطبيقًا لقواعد هذا العلم"[2].

وهذا المنهج الذي ارتضاه الشافعي في الاجتهاد قد مارسه تطبيقًا بتدوين موسوعته

---

[1] الشافعي، محمد بن إدريس، **الرسالة**، تحقيق أحمد محمّد شاكر (بيروت: المكتبة العلميّة، د.ت)، ص570.

[2] عبد الرازق، مصطفى، **تمهيد لتاريخ الفلسفة الإسلاميّة** (القاهرة: لجنة التأليف والترجمة، ط 3، 1944)، ص231.

الفقهية "الأم"، فضلاً عما نقله عنه الإمام المزني في مختصره، وعليهما يعتمد في نسبة الأقوال الجديدة إليه وتقريرها وتحريرها، تمييزًا لها عن أقواله القديمة في كتبه التي تحملها عنه الإمام الزعفراني الفقيه البغدادي الذي هو أثبت رواة القديم، وهو رواي كتاب "الحجة"، المعروف بالقديم وبالبغدادي. والملاحظ أنّ الإمام الشافعي لم يذكر المصلحة، ولم يعرّج على المقاصد ولو تلميحا. ومن ثمّ نُسب إليه عدمُ اعتبار المقاصد، وعدم الالتفات إلى المصالح، وشاعت هذه النسبة إليه حتى غدت من المسلمات التي لا يتطرق إليها شكّ، ولا يدخلها احتمال. إلا أنّ هذه النسبة تردّها أصول الإمام الشافعي وقواعده حيث لم يصرّح في كتبه الأصوليّة لاسيما "الرسالة"، و"جماع العلم"، و"اختلاف الحديث"، و"إبطال الاستحسان" بعدم اعتبار المقاصد ولا إلغاء المصالح. فأدنى الأقوال إلى الصواب أنه سكت عنها، وإذا سكت عنها فكيف يُنسب إليه القول بعدم اعتبارها؟ ذلك أنّ الشافعي نفسه قرر قاعدة "**لا ينسب إلى ساكت قول**" حيث قال :"لا يقال لشيء من هذا إجماع، ولكن ينسب كلُّ شيء منه إلى فاعله، فيُنسب إلى أبي بكر فعله وإلى عمر فعله وإلى عليّ فعله. ولا يُقال لغيرهم ممن أخذ منهم موافق لهم ولا مخالف، **ولا يُنسب إلى ساكت قول قائل ولا عمل عامل** وإنما ينسب إلى قوله وعمله"[1]. فكيف ينسب إليه عدم القول بالمصلحة، وإلغاء المقاصد وهو قد سكت عنها ولم يذكرها اعتباراً ولا إلغاء.

ويضاف إلى ذلك أنّ الشافعي لو كان يرى عدم اعتبار المقاصد في الأحكام، وبطلان الاحتجاج بها، لصرّح ببطلانها كما صرّح ببطلان الاستحسان[2]، فقد ردّ على شيخه مالك القول بحجية إجماع أهل المدينة[3]، وناقشه في مسائل كثيرة في "الأم" في كتاب

---

[1] الشافعي، محمد بن إدريس، **اختلاف الحديث**، تحقيق محمد أحمد عبد العزيز (بيروت: دار الكتب العلميّة، 1406/1986)، ص88.

[2] الشافعي، **الرسالة**، ص503 وما بعدها؛ وكذلك الشافعي، محمد بن إدريس، **الأم (كتاب إبطال الاستحسان)**، تحقيق رفعت فوزي عبد المطلب (المنصورة: دار الوفاء للطباعة والنشر، ط 2، 1425/2004)، ج9، ص57-84.

[3] الشافعي، **الرسالة**، ص532 وما بعدها.

مستقل سماه "اختلاف مالك والشافعي"[1]، ولم يذكر في هذا الخلاف المصلحة والمقاصد. ثم إن الإمام الشافعي حافظ للموطأ، كثير الاحتجاج بأحاديثه في مختلف كتبه الفقهية والأصولية، وفي "الموطأ" اجتهادات الصحابة ﷺ وفتاويهم، لاسيما اجتهادات الفاروق عمر ﷺ وهي مبنية على اعتبار المصلحة الشرعية، ومراعاة المقاصد. فلو كان الشافعي لا يرى للمقاصد أيّ اعتبار في الأحكام لبدأ بنقد الموطأ، وما حواه من فتاوى مقاصدية واجتهادات مصلحيّة، ولكن لم يفعل ذلك فيما وقفت عليه من كلامه في مختلف المسائل الفقهيّة والأصولية. وعلى الرغم من ذلك يبقى الإشكال واردا، ونسبة النفي إليه محتملة، نظرا لعدم الكلام على المصلحة والمقاصد في مؤلفات الشافعي الأصوليّة.

والجواب عن هذا الإشكال إجمالا أنّ المقاصد قد غابت عن مؤلفات الشافعي الأصولية، ولكنها ظهرت في فقهه ظهورا بيّنا، ولو كان ينكرها في الأصول للزم من ذلك غيابها في فقهه أيضا، حيث إنّ الفقه مبني على الأصول وفرع عنه. وصنيع الشافعي هذا يثير إشكالاً آخر لابد من الإجابة عنه حتى تصحّ الدعوى، ويثبت ما قلته سالماً عن المعارضة، وهو لماذا غابت المقاصد في "الرِّسالة" وظهرت في "الأم"؟ ولذلك قال أحد الباحثين المعاصرين: "لا أعلم من المحدَثين من أفرد هذا المبحث (يقصد الشافعي ومراعاة المقاصد) بكلمة، والشافعي في كتبه التي بين أيدينا لا يصرّح في الغالب الأعظم بمقاصد الأحكام. لكني رأيت الجويني في "مغيث الخلق" ينسب أقوالاً للشافعي تصرَح بالمقاصد لم أعثر عليها في "الأم" ولا في "الرّسالة"، والظاهر أنّ إمام الحرمين استنبطها من

[1] الشافعي، **الأم (كتاب اختلاف مالك والشافعي)**، ج8، ص513–778. وهذا الكتاب – أعني اختلاف مالك والشافعي – ناقش فيه إجماع أهل المدينة أيضًا في مواضع عدّة منه، إذ يبدو من كلامه أنه كان أحد المالكية بمصر يناقشه في مسائل فقهية، وقال الشافعي في خاتمة هذا الكتاب ما نصه: "من اضطركم إلى أن تقولوا هذا الذي لا يوجد في قول أحد من بني آدم غيركم — والله المستعان– ثمّ تؤكدونه بأن تقولوا: "**الأمر عندنا**" قال فإن كان الأمر عندكم إجماع أهل المدينة فقد خالفتموهم، وإن كانت كلمة لا معنى لها فلم تكلفتموها؟ فما علمت قبلكم خلقا تكلّفها، وما كلمت منكم أحدا قطّ فرأيته يعرف معناها، وما ينبغي لكم أن تجهلوا كيف موضع الأمر عندنا إذا كان يوجد فيه ما تروون". المصدر نفسه، ص 777.

تصرّفات الشافعي في الفروع فنسبها إليه"[1].

لماذا غابت المقاصد في "الرِّسالة"، وظهرت في "الأم"؟ وجواباً عن هذا السؤال يمكن أن نقول إنه لم تكن هناك حاجة ماسّة إلى إدراج المقاصد في أصول الفقه لأنها لم تمثّل مشكلة، وأدرجها الشاطبي مبحثاً مستقلا ضمن المباحث الأصولية لوجود حاجة ماسّة دعت إلى ذلك سنذكرها لاحقا. وأما في عصر الإمام الشافعي، فكان الفقهاء جميعًا لهم علم بمقاصد الشريعة، ومعرفة ما في أحكامها من صالح، لسعة علمهم بالوحي الذي تستمدّ منه المقاصد، وفي مثل هذه الحال لم تدع حاجة إلى الكلام على المقاصد في "الرّسالة". ومما يؤيّد هذا الرأي أنّ بعض المباحث الأصولية الأخرى نسبت إلى الشافعي ولم يرد لها ذكر صريح في "الرسالة"، ومنها دليل العرف الذي رجع إليه الشافعي في "الأم" واعتبره في بعض المواطن دون بعض[2]، ودليل الاستصحاب أو دليل العقل كما سماه الغزالي وجعله الدليل الرابع بعد الكتاب والسنة والإجماع[3].

وفضلاً عن ذلك فإنّ من المباحث التي لها تعلق بالمقاصد مبحث "الرخصة"، الذي تمّ إدراجه في مباحث أصول الفقه بعد إدراج الغزالي له في "مبحث الحكم"، وقد تبع فيه الدّبوسي في "تقويم الأدلة". وكان الغزالي فيه عالةً عليه في التعريف والتقسيم والأمثلة إلا

---

[1] النّاجي، لمين، **القديم والجديد في فقه الشافعي** (الرياض: دار ابن القيّم/القاهرة: دار ابن عفان، 2007/1428)، ج1، ص332. ويجدر التنبيه على أنّ المثال الأول الذي ذكره المؤلف وكان فيه عالة –كما قال هو– على كتاب "مغيث الخلق في ترجيح القول الحق" للجويني، وأن الجويني ينسب أقوالا للشافعي تصرّح بالمقاصد لم يعثر عليها في "الأم" ولا في "الرّسالة"، والظاهر أنّ إمام الحرمين استنبطها من تصرّفات الشافعي في الفروع فنسبها إليه. فأقول أن لفظة "**النظافة**" باعتبارها مقصدًا من مقاصد الطهارة قد ذكرها الشافعي في "الرّسالة"، حيث يقول "ويحتمل واجب في الاختيار والأخلاق **والنظافة**". **الرسالة**، ص303.

[2] يقول الشافعي في "كتاب إحياء الأرض الموات": "وإنما يكون الإحياء ما **عرفه الناس إحياء** لمثل المحيا". **الأم**، ح5، ص77.

[3] انظر: الغزالي، أبو حامد محمد بن محمد، **المستصفى من علم الأصول**، تحقيق نجوى ضو (بيروت: دار إحياء التراث العربي ومؤسسة التاريخ العربي، د. ت)، ج 1، 197 وما بعدها.

أنه اختصره فبلغ به دون شطر ما كتبه الدّبوسي[1]. بل إنّ الإمام الغزالي في "المنخول من تعليقات الأصول" لم يتحدث عن الرخصة؛ لأنه في هذا الكتاب اقتصر "على ما ذكره إمام الحرمين رحمه الله في تعاليقه، من غير تبديل وتزييد في المعنى وتعليل سوى تكلّف في تهذيب كلّ كتاب بتقسيم فصول، وتبويب أبواب رومًا لتسهيل المطالعة عند مسيس الحاجة إلى المراجعة"[2]. فإذا كنّا على علم بأنّ الأحناف قد بنوا أصولهم على فروع الفقه عندهم، فلا غرابة أن يتكلم الدّبوسي على الرخصة ومسائلها؛ لأنّ فقهاءهم تكلموا في ذلك. ولذلك لا نجد مبحث الرخصة عند الإمام الجويني في برهانه[3]، ولا في تلخيصه للتقريب والإرشاد[4]، ولا من كان قبله مثل الباقلاني في "التقريب والإرشاد"[5]، وأبي بكر الجصاص في كتابه "الفصول في الأصول"[6]؛ لأنّ مبحث الرخصة أقربُ إلى الفقه منه إلى أصول الفقه وبه ألصق، حيث إنّ الفقهاء الذين تقدموا الشافعي وعاصروه يترخصون للنّاس بما يوافق مقاصد الشريعة، ويلائم تصرفات الشارع في التخفيف عن العباد، والتيسير عليهم، ولا يترخصون ترخصات مناقضة لقصد الشارع. ثم دعت الحاجة في

---

[1] قارن بين الدّبوسي، أبو زيد عبد الله بن عمر بن عيسى، **تقويم الأدلة في أصول الفقه** تحقيق خليل محيي الدين الميس (بيروت: دار الكتب لعلميّة، 1421 /2001)، ص 81-86. والغزالي، **المستصفى من علم الأصول**، ج1، ص 97-98.

[2] الغزالي، محمّد بن محمّد بن محمّد، **المنخول من تعليقات الأصول**، تحقيق محمد حسن بن محمود هيتو (بيروت: دار الفكر المعاصر، 1980)، ص 504.

[3] راجع الجويني، أبو المعالي عبد الملك بن عبد الله بن يوسف، **البرهان في أصول الفقه**، تحقيق عبد العظيم محمود الدّيب (المنصورة: دار الوفاء، ط 3، 1420/1999).

[4] راجع الجويني، أبو المعالي عبد الملك بن عبد الله بن يوسف، **كتاب التلخيص في أصول الفقه**، تحقيق عبد الله جولم النّيبالي وشبّير أحمد العمري (بيروت: دار البشائر الإسلاميّة، 1417/1996).

[5] انظر: الباقلاني، أبو بكر محمد بن الطيّب، **التقريب والإرشاد "الصغير"**، تحقيق عبد الحميد بن علي أبو زنيد (بيروت: مؤسسة الرّسالة، 1418 /1998).

[6] انظر: الجصاص، أبو بكر أحمد بن علي، **الفصول في الأصول**، تحقيق محمّد محمّد تامر (بيروت: دار اكتب العلميّة، 1420/2000).

العصور المتأخرة إلى حديث مطوّل عن الرخص لما ظهرت في بعض الفتاوى من انحراف بالرخصة عن مقصد الشارع إلى مقصد آخر لا يرضاه الشرع ولا يقرّه، وفي الحديث عن المقاصد عند الشاطبي تبيان لذلك.

فظهور المقاصد، واعتبار المصالح في الأحكام في "الأم" مناسب لطبيعة الفقه الذي يتطلب من الفقيه أن يراعي قصد الشارع ومصلحة المكلّف في بيان الأحكام وتنزيلها في واقع الناس، لاسيما أنّ القواعد الفقهيّة في أغلبها قواعد مقاصدية. فهي"قواعد كليّة فقهيّة جليلة كثيرة العدد عظيمة المدد مشتملة على أسرار الشرع وحِكمه، لكلّ قاعدة من الفروع في الشريعة ما لا يحصى ولم يذكر منها في أصول الفقه شيء، وإن اتفقت الإشارة إليه هنالك على سبيل الإجمال فبقي تفصيله لم يتحصل. بل إن بعض المواضع في "**الرسالة**" وإن كانت قليلة يشير فيها الشافعي إلى مقصد الشارع، ووجه المصلحة والحكمة. ومن ذلك إشارته إلى مقصد الشارع من الإباحة وأنّ فيها توسعة على المكلّف ورحمة من الشارع، وفي ذلك تخفيف عنه أيما تخفيف. يقول: "**وبيّن فيه** (يقصد القرآن) **ما أحلّ منا بالتوسعة على خلقه**"[1]، وفي ذلك يتجلى مقصد التيسير بالتوسعة عنهم. وقد ذكر الشافعي المقصد الأعظم للشريعة وهو التخفيف ويكون ذلك بالتيسير والتوسعة إذ يقول: "إنَّ الله خلَق الخلْق لِما سَبَق في علمه مما أراد بخلقهم وبهم، لا مُعَقِّبَ لحُكْمه، وهو سريع الحساب، وأنزل عليهم الكتاب تِبْياناً لكل شيء، وهُدًى ورحمةً، وفرض فيه فرائض أثبتها، وأُخْرَى نسَخَها، **رحمةً لِخَلْقه، بالتخفيف عنهم، وبالتوسعة عليهم**، زيادة فيما ابتدأهم به من نِعَمه، وأثابَهم على الانتهاء إلى ما أثبت عليهم جَنَّتَه، والنجاة من عذابه؛ فعَمَّتْهم رحمتُه فيما أثبت ونسخ، فله الحمد على نعمه"[2]. ففي هذا الكلام إشارةٌ مجملة وواضحة إلى أنه على علم بالمقاصد، فنبّه على بعضها في "الرسالة"، لأنّ المقام يقتضي ذلك، ولم

[1] الشافعي، **الرسالة**، ص 17.

[2] المصدر نفسه، ص106.

يكن غرضه التفصيل في مقاصد الشريعة، بل كان غرضه وضع ضوابط وقواعد للاجتهاد، بوضع ضوابط للفهم، فضلاً عن بيان مدارك الأحكام الشرعية وأدِلّتها.

وزيادة على ذلك نجد أنّ الإمام الشافعي قد عدّ أحد ضربي القياس عنده قياس المعنى وهو قياس مبني على معرفة العلة ووجه المصلحة في الحكم من جلب منفعة أو دفع مفسدة، حيث يقول: "والقياس ما طُلب بالدلائل على موافقة الخبر المتقدم، من الكتاب أو السنة؛ لأنهما عَلَمُ الحق المفتَرَضِ طَلَبُهُ، كطلب ما وَصَفتُ قبله، من القبلة والعدل والمثل. وموافقته تكون من وجهين: أحدهما: أن يكون الله أو رسوله حرم الشيء منصوصاً، أو أحله **لمعنى**، فإذا وجدنا ما في مثل ذلك المعنى فيما لم يَنُصَّ فيه بعينه كتابٌ ولا سنة: أحللناه أو حرمناه؛ لأنه في معنى الحلال أو الحرام. أو نجد الشيء يشبه الشيءَ منه، والشيءَ من غيره، ولا نجد شيئاً أقربَ به شَبَهَاً من أحدهما: فنلحقه بأَولى الأشياء شَبَهَاً به، كما قلنا في الصيد"[1]. فالمعنى هو مقصد الشارع من تحليل شيء أو تحريمه، فإذا وُجد ذلك المعنى الذي قصده الشارع في فرع من الفروع ألحق بالمنصوص عليه في الكتاب والسنة إن حلالا فحلال، وإن حراما فحرام، وهذا هو القياس المبني على التعليل، وذلك "بالنظر إلى الأهميّة الكبرى لمسألة التعليل التي تشكّل الأساس لنظرية المقاصد"[2]. فليس غريباً أن يكون للشافعي اهتمام بمقاصد الشريعة إذ كان له اهتمام بالتعليل، حيث "إن المرجع في التعرّف على المقاصد وتعيينها هو الوقوف على الأدلة الشرعيّة التفصيلية وعللها أو على حكمة التشريع التي قصد إليها الشارع"[3]. ولعلّ

---

[1] المصدر نفسه، ص40.

[2] الريسوني، أحمد، **نظرية المقاصد عند الإمام الشاطبي** (الرياض: الدار العالمية للكتاب الإسلامي، ط2، 1992/1413)، ص185.

[3] ابن الخوجة، محمد الحبيب، **بين علمي أصول الفقه والمقاصد** (الدوحة–قطر: وزارة الأوقاف والشؤون الإسلاميّة، 2004/1524)، ج2، ص173. وهذا الكتاب هو الجزء الثاني من تحقيق الشيخ محمد الحبيب ابن الخوجة لكتاب "مقاصد الشريعة الإسلامية" الذي طبع في ثلاثة أجزاء بعنوان "محمد الطاهر ابن عاشور وكتابه مقاصد الشريعة الإسلامية".

من الأمثلة البديعة التي وردت في "الرسالة" لتعليل ما لم يعلله الشارع، والوقوف على وجه المصلحة فيه وقصد الشارع في ذلك الزيادة في البيع هل حدثت في ملك البائع أو ملك المشتري، والقول بأنّ العلة جعلت الشافعي يوفق بين حديثين يبدوان متعارضين هما حديث "المُصرّاة"، وحديث "الخراج بالضمان". فمن لم تظهر له علّة الشارع وقصده غلّب القول بحديث "الخراج بالضمان" على حديث "المُصرّاة"[1].

وأما الشافعي فجمع بينهما؛ لأنه كشف عن قصد الشارع في الحديثين فقال:"فقلت لبعض من يقول هذا القول: أرأيت قولك: الخراجُ ليس من العبد، والثمرُ من الشجر، والولدُ من الجارية: أليسا يجتمعان في أن كل واحد منهما كان **حادثًا في ملك المشتري**، لم تقع عليه صفقة البيع؟ قال: بلى، ولكن يتفرقان في أن ما وصل إلى السيد منهما مفترق، وتمر النخل منها، وولد الجارية والماشية منها، وكسبُ الغلام ليس منه، إنما هو شيء تحَرَّف فيه فاكتسبه. فقلت له أرأيت إن عارضك معارض بمثل حجتك فقال: قضى النبي أن الخراج بالضمان، والخراج لا يكون إلا بما وصفت من التحرُّف، وذلك يشغله عن خدمة مولاه، فيأخذ له بالخراج العِوَض من الخدمة ومن نفقته على مملوكه، فإن وُهِبَت له هبة، فالهبة لا تشغله عن شيء: لم تكن لمالكه الآخر، ورُدَّت إلى الأول؟ قال: لا، بل تكون للآخِر الذي وُهبت له، وهو في ملكه. قلت: هذا ليس بخراج، هذا من وجه غير الخراج. قال: وإنْ، فليس من العبد. قلتُ: ولكنه يفارق معنى الخراج، لأنه من غير وجه الخراج؟ قال: وإن كان من غير وجه الخراج، فهو حادث في ملك المشتري. قلت: **وكذلك الثمرة والنِّتاج حادث في ملك المشتري**، والثمرة إذا باينت النخلة، فليست من النخلة، قد تباع الثمرة، ولا تتبعها النخلة، والنخلةُ ولا تتبعها الثمرة، وكذلك نِتاجُ الماشية. والخراجُ أولى أن يُرد مع العبد، لأنه قد يُتكلف فيه ما تبعه

[1] انظر ابن حجر، أحمد بن علي، **فتح الباري بشرح صحيح البخاري** (الرياض: بيت الأفكار الدوليّة، د.ت)، ج1، ص1158 وما بعدها.

من ثمر النخلة، ولو جاز أن يُرد واحد منهما"[1].

ثم عاد في موضع آخر للجمع بين الحديثين فقال: "فقلت له: قضى رسول الله في المُصَرَّاة من الإبل والغنم إذا حَلَبَها مشتريها: "إن أحبَّ أمسكها، وإن أحب ردَّها وصاعاً من تمر"، وقضى "أن الخراج بالضمان" فكان معقولاً في "الخراج بالضمان" أني إذا ابتعت عبداً فأخذت له خَرَاجاً ثم ظهرْتُ منه على عيب يكونُ لي ردُّه: فما أخذت من الخراج والعبدُ في مِلْكي ففيه خصلتان: إحداهما أنه لم يكن في ملك البائع، ولم يكن له حصة من الثمن، والأخرى أنها في ملكي، وفي الوقت الذي خرج فيه العبد من ضمان بائعه إلى ضماني، فكان العبد لو مات مات من مالي وفي ملكي، ولو شئتُ حبسته بعيبه، فكذلك الخراج. فقلنا بالقياس على حديث "الخراج بالضمان" فقلنا: كل ما خرج من ثمرٍ حائطٍ اشتريته، أو وَلَدِ ماشيةٍ أو جاريةٍ اشتريتها، فهو مثل الخراج، لأنه حدث في مِلك مشتريه، لا في ملك بائعه. وقلنا في المُصَرَّاة اتباعاً لأمر رسول الله، ولم نقس عليه، وذلك أن الصفقة وقعت على شاة بعينها، فيها لبنٌ محبوس مغيَّب المعنى والقيمة، ونحن نحيط أن لبن الإبل والغنم يختلف، وألبانُ كل واحد منهما يختلف، فلما قضى فيه رسول الله بشيء مؤقَّت، وهو صاعٌ من تمر: قلنا به اتباعاً لأمر رسول الله. قال: فلو اشترى رجل شاة مُصَرَّاة، فَحَلَبها ثم رَضِيَهَا بعد العلم بعيب التصْرِيَة، فأمسكها شهراً حَلَبَها، ثم ظهر منها على عيب دلَّسه له البائعُ غيرِ التصرية: كان له ردُّها، وكان له اللبنُ بغير شيء، بمنزلة الخراج، لأنه لم يقع عليه صفقةُ البيع، **وإنما هو حادث في مِلك المشتري**، وكان عليه أن يرد فيما أخذ من لبن التَّصْرية صاعاً من تمر، كما قضى به رسول الله. **فنكونُ قد قلنا في لبن التصرية خبراً، وفي اللبن بعد التصرية قياساً على "الخراج بالضمان" ولبنُ التصرية مفارقٌ لِلَّبن الحادثِ بعده**، لأنه وقعت عليه صفقةُ البيع، **واللبنُ بعده حادث في ملك المشتري**، لم تقع عليه صفقة البيع"[2].

---

[1] الشافعي، **الرسالة**، ص521-522.

[2] المصدر نفسه، ص556-558.

ومن الأمثلة المنبئة عن اعتبار المقاصد في "الأم" قول الشافعي: "ومن أقطعه السلطان اليوم قطيعًا، أو تحجّر أرضًا، فمنعها من أحد يُعْمرها ولم يُعْمرها رأيت للسلطان – والله أعلم– أن يقول له هذه أرض كان المسلمون فيه لا يمنعها منهم أحد، وإنما أعطيناكها أو تركناك وحَوْزها، **لأنّا رأينا العمارة لها غير ضرر بيّن على جماعة المسلمين منفعة لك وللمسلمين ينالون من رفقها**، فإن أحييتها وإلا خلينا من أراد إحياءها من المسلمين فأحياها، فإن أراد أجلا رأيت أن يؤجّل"[1]. فنظر الشافعي هنا إلى مقصد الشارع من إحياء الأرض الموات وهو حصول مصلحة خاصة وأخرى عامة، فالخاصة تحصل لمن أحيا الأرض بأن ينتفع بريعها وخراجها ونِتاجها، ومصلحة عامة للمسلمين لما يحصل بالإحياء من منفعة، مثل تكثير الثمار بالسّوق فيرتفق المسلمون برخص الأسعار، أو الارتفاق بظلالها وغير ذلك. ويضاف إلى ذلك ما ذكر الشافعي في قوله تعالى:﴿إِنَّمَا الصَّدَقَاتُ لِلْفُقَرَاءِ وَالْمَسَاكِينِ وَالْعَامِلِينَ عَلَيْهَا وَالْمُؤَلَّفَةِ قُلُوبُهُمْ وَفِي الرِّقَابِ وَالْغَارِمِينَ وَفِي سَبِيلِ اللَّهِ وَابْنِ السَّبِيلِ فَرِيضَةً مِّنَ اللَّهِ وَاللَّهُ عَلِيمٌ حَكِيمٌ﴾(التوبة:60). فقد ذهب إلى أن المؤلفة قلوبهم لا يعطون نصيبهم من الزكاة في عصره لأنّ الله أعزّ الإسلام، ولم يعد للمسلمين حاجة لتأليفهم على الرغم من أنّ الآية حصرت الزكاة في الأصناف الثمانيّة المذكورة، ولم تذكر علة لذلك لا تصريحاً ولا تلويحاً. وفي ذلك يقول: "لم أر أن يعطى أحد منهم من سهم المؤلفة قلوبهم، ورأيت أن يرد سهمهم على السهمان معه، وذلك أنه لم يبلغن أن عمر، ولا عثمان، ولا عليا أعطوا أحداً تألفاً على الإسلام، وقد أعز الله – وله الحمد– الإسلام على أن يتألف الرّجال عليه"[2]. ولكن لو عاد حال المسلمين إلى الضعف أو كانت هناك حاجة تدعو إلى أن يعطى المؤلفة قلوبهم سهما من الزكاة فيعطون، "فأرى أن يعطى من سهم المؤلفة قلوبهم **في مثل هذا المعنى إن نزلت بالمسلمين نازلة**، ولن تنزل

[1] الشافعي، **الأم**، ج5، ص91.

[2] المصدر نفسه، ج3، ص213.

إن شاء الله"[1]. وفي هذا الاجتهاد تعليل مقاصدي لسهم المؤلفة قلوبهم. بل إن الإمام الشافعي ذهب إلى أبعد من هذا اعتماداً على المصلحة العامة، حيث يرى أن يعطى المؤلفة قلوبهم سهم آخر من سهم النبي ﷺ إذا كان في ذلك تحقيق مصلحة للمسلمين. "فأرى أن يعطوا من سهم النبي ﷺ وهو خمس الخمس ما يتألفون به، **سوى سهمانهم مع المسلمين إن كانت نازلة في المسلمين**. وذلك أنّ الله ﷻ جعل هذا السهم خالصاً لنبيه، فرده النبي ﷺ في **مصلحة المسلمين**"[2].

وكذلك ما ورد في القرآن الكريم من الرخصة للمسافر بأن يقصر الصلاة، وإباحة الفطر في رمضان كما في قوله تعالى:﴿شَهْرُ رَمَضَانَ الَّذِيَ أُنزِلَ فِيهِ الْقُرْآنُ هُدًى لِّلنَّاسِ وَبَيِّنَاتٍ مِّنَ الْهُدَى وَالْفُرْقَانِ فَمَن شَهِدَ مِنكُمُ الشَّهْرَ فَلْيَصُمْهُ وَمَن كَانَ مَرِيضاً أَوْ عَلَى سَفَرٍ فَعِدَّةٌ مِّنْ أَيَّامٍ أُخَرَ يُرِيدُ اللّهُ بِكُمُ الْيُسْرَ وَلاَ يُرِيدُ بِكُمُ الْعُسْرَ وَلِتُكْمِلُواْ الْعِدَّةَ وَلِتُكَبِّرُواْ اللّهَ عَلَى مَا هَدَاكُمْ وَلَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ﴾(البقرة:185)، وقوله تعالى:﴿وَإِذَا ضَرَبْتُمْ فِي الأَرْضِ فَلَيْسَ عَلَيْكُمْ جُنَاحٌ أَن تَقْصُرُواْ مِنَ الصَّلاَةِ إِنْ خِفْتُمْ أَن يَفْتِنَكُمُ الَّذِينَ كَفَرُواْ إِنَّ الْكَافِرِينَ كَانُواْ لَكُمْ عَدُوّاً مُّبِيناً﴾(النساء:101). فعلى ظاهر التنزيل أن كل ما أطلق عليه في اللغة سفراً يناط به رخصه كما ذهب إليه طائفة من الفقهاء لأنّ اللغة لا نفرّق بين سفر وسفر. وأما الشافعي فقد راعى مقصد الشارع في الرخصة وأنها تخفيف وتيسير وذلك يكون للمطيع، والعاصي لا رخصة له، فـ"من خرج سفراً فأصابته ضرورة بجوع أو عطش، ولم يكن سفره في معصية لله عزّ وجلّ، حلّ له ما حرم عليه مما نصف إن شاء الله تعالى. **ومن خرج عاصيًا لم يحلّ له شيء مما حرم الله عزّ وجلّ بحال**"[3]. وأكدّ هذا المعنى في موضع آخر بقوله: "فأما من سافر باغياً على مسلم أو معاهد أو يقطع طريقاً أو يفسد في الأرض أو العبد يخرج آبقاً من سيّده أو الرجل هارباً ليمنع حقا لزمه أو ما في مثل هذا المعنى أو غيره من المعصية، فليس له

[1] المصدر نفسه، ص 212.

[2] المصدر نفسه، ص209.

[3] المصدر نفسه، ج3، ص653.

أن يقصر، فإن قصر أعاد كل صلاة صلاها؛ لأنّ القصر رخصة، **وإنما جعلت الرخصة لمن لم يكن عاصيًا**"[1]، فأما العاصي فلا رخصة له.

ولذلك فلا غرابة أن نجد الجويني ينسب إلى الشافعي الاعتماد على المقاصد حتى قبل كلامه على القياس، وذلك أثناء حديثه عن ترتيب الأدلة عند الشافعي حيث يقول: "فإن عُدم المطلوب في هذه الدرجات لم يخض في القياس بعدُ **ولكنّه ينظر إلى كليات الشرع ومصالحها العامة**. وعدّ الشافعي من هذا الفنّ إيجاب القصاص في المثقل فإن نفيه يخرم قاعدة الزجر. **ثم إذا لم يجد في الواقعة مصلحة عامة** التفت إلى مواضع الإجماع"[2]. وفي موضع آخر من "**البرهان**" صرّح بأنّ الشافعي يعتمد على المصالح بشرط أن تكون قريبة من المصالح المعتبرة شرعاً فيقول: "وذهب الشافعي ومعظم أصحاب أبي حنيفة رضي الله عنهما إلى اعتماد الاستدلال، وإن لم يستند إلى حكم متفق عليه في أصل، ولكنه لا يستجيز النأي والبعد والإفراط، وإنما يسوّغ تعليق الأحكام بمصالح يراها شبيهة بالمصالح المعتبرة وفاقا، وبالمصالح المستندة إلى أحكام ثابتة الأصول، قارّة في الشريعة"[3]. ولذلك يمكن القول إنّ الإمام الشافعي وأئمة مذهبه يعتمدون على المصالح، ويراعون مقاصد الشريعة في استنباط الأحكام.

وللشافعي فضل على كل من جاء بعده واهتم بالمقاصد لأنه عالج مشكلة تؤدي إلى ابتعاد عن مقاصد الشارع ونقضها، وأعني بذلك مسألة الفهم، والفهم الصحيح لكلام الشارع الذي توسّع الشافعي في بحثه، وتناول مختلف مسائله وأعني بذلك موضوع "**كيف البيان**". "ولعل أول باحث عمل على تقعيد دلالات الخطاب العربي بناء على مقاصد ذلك الخطاب ومعهود العرب فيه هو الإمام الشافعي"[4]. فـ"الرسالة" تعالج

---

[1] المصدر نفسه، ج2، ص365.

[2] الجويني، **البرهان في أصول الفقه**، ج2، ص875.

[3] المرجع نفسه، ج2، ص721.

[4] الريسوني، **الفكر المقاصدي: قواعده وفوائده**، ص62.

مشكلة الفهم عن الله تعالى، ولا يتحقق علاج هذه المشكلة إلا بضبط اللّسان وبه تتحدد دلالات كلام الشارع ومعانيه، ومنه تؤخذ مقاصده كما أرادها، فتعرف المقاصد بمعرفة مراد المتكلم، **فضبط اللّسان به تضبط المقاصد؛** لأنّ "**لسان العرب هو المترجم عن مقاصد الشارع**"[1] كما قال بحقّ الإمام الشاطبي. بل تشدد الشاطبي في ذلك أكثر من غيره فرأى "أنه لا غنى بالمجتهد في الشريعة عن بلوغ درجة الاجتهاد في كلام العرب"[2]. ولذلك جعل الشاطبي العلم بلسان العرب شطر الاجتهاد في قوله:"إنما تحصل درجة الاجتهاد لمن اتصف بوصفين أحدهما فهم مقاصد الشريعة على كمالها. والثاني التمكن من الاستنباط بناء على فهمه فيها"[3]. وسرّ المسألة ولبّها أننا بالبيان نقف على حقيقة مراد المتكلم، ونفهم عنه مقصده في إشاراته وتلميحاته. ولقد عبّر الجاحظ عن هذا المعنى تعبيراً ناصعًا بقوله: "والبيان اسم جامع لكلّ شيءٍ كشف لك قناع المعنى، وهتك الحجاب دون الضمير، حتى يفضي السّامع إلى حقيقته، ويهجم على محصوله كائنًا ما كان ذلك البيان، من أيّ جنس كان ذلك الدّليل؛ لأنّ مدار الأمر والغاية التي إليها يجري القائلُ والسّامعُ، إنما هو الفهم والإفهام، فبأيّ شيء بلغت الإفهام وأوضحت عن المعنى، فذلك هو البيان في ذلك الموضع"[4].

فإذا كان الأمر كذلك، فإنّ الشافعي قد بلغ الغاية في العلم بلسان العرب ومعهود الأميين في الاستعمال، متوسعاً في القياس والتعليل، ومن كان حاله هكذا فلابّد أن يكون عالماً بمقاصد الشارع، مدركاً لمصالحه، وفيما سبق بيان لذلك. بل إنّ الشيخ الحجوي قد

---

[1] الشاطبي، أبو إسحاق إبراهيم بن موسى، **الموافقات في أصول الشريعة**، تحقيق عبد الله دراز (بيروت: دار الكتب العلميّة، 2001/1422)، ج4/2، ص240.

[2] المصدر نفسه ، ج4/2، ص85.

[3] المصدر نفسه، ج4/2، ص76.

[4] الجاحظ، أبو عثمان عمرو بن بحر، **البيان والتبيين**، تحقيق عبد السّلام محمد هارون (القاهرة: مكتبة الخانجي، 1988)، ج1، ص76.

جعل الضعف في فهم مقاصد الشريعة نتيجة لضعف في اللغة، وكان للشافعي قصب السّبق في ضبط هذا الفهم، يقول الحجوي: "فاخترع الشافعي طريقة للجمع والتوفيق وتبيين كيفية استعمال المجتهد لها وقوانين الاستنباط منها ومن الكتاب العزيز ليمكنه تخليص مذهبه وتأسيسه على أساس متين، وهي القواعد التي سميت علم الأصول، **وأوجب عليه القيامَ بهذا العمل دخولُ الدخيل في لسان العرب وامتزاج اللغة بلغة الأعاجم، وضعف المدارك عن فهم مقاصد الشريعة بسبب ذلك**"[1]. وقد أشار الإمام ابن عاشور إلى أن الاهتمام بمقاصد الشريعة قد تكون السبب في تدوين علم أصول الفقه ووضعه، ومدونه الأول الإمام الشافعي. ففي حديثه عن أسباب تأخر العلوم المتداولة على وجه الخصوص فذكر أنّ من أسباب تأخر الفقه "إهمال النظر إلى مقاصد الشريعة من أحكامها، وهذا موجِبٌ تشعب الخلاف سواء كان خلافا عاليا (أي بين المذاهب) أم نازلا (أي في المذهب الواحد). فإن تتبع تصاريف الأحكام يرشد الفقيه إلى مقاصدها، وفي سوابق أعمال السّلف دلالة واضحة على عنايتهم بهذا، ولعله الداعي إلى وضع علم أصول الفقه"[2].

ولذلك نجد عَلَمًا من أعلام الشافعيّة يجعل كلّ مجتهد مصيبًا إذا كانت غاية اجتهاده إصابة مقصد الشارع، ولو كان إمامه لا يقيم للمقاصد وزنًا لما قال ما قال، وأعني بذلك الإمام الغزالي في قوله: "يجوز أن تظهر هذه المعاني المتقابلة لإمام واحد في وقت واحد فيتبيّن له تعادلهما وتقابلهما بحيث لا يترجّح أحدهما على الآخر. واعلم أنّ جميع ذلك مقاصد الشرع **وإنما قبلةُ المجتهد مقاصد الشرع**، فكيف ما تقلب وهو يراعي مقصود

---

[1] الحجوي، محمّد بن الحسن، **الفكر السّامي في تاريخ الققه الإسلامي**، تحقيق أيمن صالح شعبان (بيروت: دار الكتب العلميّة، 1995/1416)، ج1، ص473.

[2] ابن عاشور، محمّد الطاهر: **أليس الصبح بقريب**، قرأه ووثقه محمّد الطاهر الميساوي (حلب: دار الملتقى/ الخرطوم: هيئة الأعمال الفكرية، 1431 هـ /2010 م)، ص 352.

الشرع فهو مستقبل للقبلة"[1]، وقد ضرب لذلك مثلاً من اجتهاد أبي بكر وعمر –رضي الله عنهما– في قسمة العطاء بين المسلمين، حيث رأى أبو بكر ﷺ التسوية بين المسلمين، بينما رأى عمر ﷺ التفاوت بينهم، وقد مثّل به الغزالي لقياس المصلحة[2]. وقد نبّه الأستاذ محمد كمال الدين إمام على المقاصد عند الإمام الشافعي بقوله: "يقال عن الإمام الشافعي أنه يرفض الاستحسان ويهاجمه، ويتردد في الأخذ بالمصلحة المرسلة، ومع ذلك فإنّ أتباع مذهبه من أكثر الناس أخذا بالمقاصد ومنهم الجويني، والغزالي، والعز بن عبدالسّلام، ولا يكون إلا لأنّ إمام المذهب كان مقاصديا"[3]، وفضلا عن ذلك فقد كان الشافعي تلميذاً لمالك، فأخذ منه المقاصد وعدم إهمال المصالح في الأحكام دون أن يذكر ذلك صراحة في "الرسالة"، إذ لم يكن ذلك من غرضه أو من اهتماماته.

ولعلّ ما سبق من حديث عن الشافعي كاغ لبيان أنّه كان يتبع المقاصد في اجتهاداته واستنباطاته، وإن لم يفرد مبحثا لا تبعا ولا استقلالاً للمقاصد في كتبه الأصولية وأشهرها "الرسالة". ومن ثمّ يمكن القول إنّ الشافعي قد أسّس لعلم المقاصد، ومهّد الطريق لمن جاء بعده، حيث اعتنى بضبط قواعد اللّسان الذي به تضبط مقاصد الشارع، وهو الوسيلة التي ينبغي تحصيلها لفهم مقاصد الشارع كما أرادها الشارع حتى لا يقع تعسّف في فهمها ولا تلاعب في الاستدلال بها. وهذا ما أفاده الإمام الشاطبي من رسالة الإمام الشافعي أثناء حديثه عن النوع الثاني من المقاصد وهو "**بيان قصد الشارع في وضع الشريعة للإفهام**"، حيث ساق كلامًا للشافعي من "الرسالة" لتعضيد ما ذهب إليه من أنّ من أراد تفهم القرآن فمن جهة لسان العرب، ولا سبيل إلى ذلك غير هذا، وكذلك لا سبيل إلى

---

[1] الغزالي، محمّد بن محمّد بن محمّد، "**حقيقة القولين**"، دراسة وتحقيق مسلّم بن محمد بن ماجد الدوسري (**مجلة الجمعية الفقهيّة السّعوديّة**، (الرياض) العدد الثالث، 1429 /2008)، ص 312.

[2] **المصدر نفسه**، ص 310 وما بعدها.

[3] إمام، محمد كمال الدين، "مدخل أصولي للمقاصد الشرعيّة"، ضمن كتاب **مقاصد الشريعة وقضايا العصر**، تحرير محمد سليم العوا (لندن: مؤسسة الفرقان للتراث الإسلامي، 2007) ص23–24.

فهم المقاصد إلا هذا. ثم عقّب على ذلك بقوله: "والذي نبّه على هذا المأخذ في المسألة هو الشّافعي الإمام، في رسالته الموضوعة في أصول الفقه. وكثير ممن أتي بعده لم يأخذها هذا المأخذ، فيجب التنبه لذلك"[1]. فالشاطبي يشير إلى أن كثيراً ممن تقدمه لم يتنبه لهذا المغزى من ضبط اللّسان العربي بقواعد تكون ضابطة للفهم، حتى تفهم مقاصد الشريعة وتستنبط بناء على قصد الشارع ومراده من كلامه. "وهذه إشارة واضحة إلى أن الإمام الشّافعي هو أول من نبّه على منهج مقاصد الشريعة، بل إنه أول من وضع ضوابط لفهم مقاصد الشريعة"[2] ضبطًا علميا محكما.

وقد سبق ذكر بعض الأمثلة الفقهية للتدليل على ما ذكرته، وأسوق هنا مثالاً آخر يعضّد ما ظهر لي في هذا الصدد. فقد قال الشافعي في كتاب الصلاة أثناء حديثه عن "الغلبة على العقل في غير معصية" فقال: "فإن وثب في غير منفعة أو تنكس ليذهب عقله فذهب كان عاصيًا وكان عليه إذا ثاب عقلُه إعادةُ كل ما صلى ذاهبُ العقل أو ترك من الصلاة، وإذا جعلته عاصيًا بما عمد من إذهاب عقله أو إتلاف نفسه جعلت عليه إعادةُ ما صلى ذاهب العقل أو ترك من الصلوات وإذا لم أجعله عاصيًا بما صنع لم تكن عليه إعادة"[3]. فقد فرّق هنا بين من ذهب عقله بفعل مباح، ومن ذهب عقله بفعل محرم أو لا منفعة فيه، وهذا التفريق مبني على توظيف المقاصد ومراعاتها في الاجتهاد، وأن المقرر عنده أن الرخصة لا تكون إلا لمطيع. وقد خالفه غيره من الفقهاء فلم يفرق بين ذهاب وذهاب، بل متى ذهب العقلُ سقط التكليف، فيرتفع التكليفُ بزوال العقل.

ومجمل القول إن مقاصد الشريعة لم تظهر في كتابات الشافعي الأصوليّة، إذا لم تكن هناك حاجة تدعو إلى ذلك، أو أنها لم تمثل مشكلة في عملية الاجتهاد في عصره. ولكن ظهرت المقاصد في فقه الشافعي وأنه كان يراعي المقاصد في اجتهاداته،

---

[1] الشاطبي، **الموافقات في أصول الشريعة**، ج2/1، ص51.

[2] بن مختار، أحمد وفاق، **مقاصد الشريعة عند الإمام الشافعي** (القاهرة: دار السّلام، 2014/1435)، ص21.

[3] الشافعي، **الأم**، ج 2، ص 153.

وللمصلحة والتعليل حظ في فقهه، لأن المقاصد عنده يحتاجها الفقيه في اجتهاده وتطبيق الحكم في محله. فإذا لم يكن هناك خلل في العلم بالمقاصد، فليست هناك حاجة تدعو إلى الكلام فيها في الأصول، وهذا يفسّر لنا غياب المقاصد في مصنفات الشافعي الأصولية، وظهورها في فقهه.

المقاصد مبحثا أصوليًّا مستقلا عند الشاطبي

ظهرت بعد الشافعي كتب أصولية مبينة وشارحة للرسالة وأخرى معارضة لها، لاسيّما من الأصوليين الأحناف، فضلاً عن إضافة مباحث لم تدع الحاجة إليها في عصره. وبدأ يظهر في بعض الكتب الأصولية الاهتمام بالمقاصد، والتنويه بشأنها، كما هو الأمر بالنسبة للجويني والغزالي وغيرهما، ولكن "البحث في المقاصد ضمن المباحث الأصولية لم يحظ طيلة القرون الأولى من نشأة علم الأصول بما حظيت به المباحث الأصولية الأخرى من التأصيل والتفصيل والتنظير حتى إنه لم تعقد له الأبواب والفصول الخاصة به ضمن خطة البحث الأصولي، وذلك رغم أهميته وجلالة دوره في البناء الفقهي"[1]. فلّما دوّن الشاطبي كتابه "الموافقات" قام بالتأصيل للمقاصد وإبرازها مبحثاً مهما في أصول الفقه، ولقد بلغ اهتمامه بها الغاية إذ إن المقاصد روح سارية في كتاب "الموافقات" كله، بل خصّها بحفاوة فائقة فمحض جزءًا كبيراً للمقاصد وما يتعلق بها من مسائل، وهو "كتاب المقاصد" الذي يمثل تقريبًا ربع "الموافقات". ولقد سبق أن بيّنت العلة في غياب المقاصد في "الرِّسالة" حيث لم تكن هناك حاجة ماسّة إلى إدراج المقاصد في أصول الفقه لأنها لم تمثّل مشكلة في عصر الشافعي، وأدرجها الشاطبي لاحقًا مبحثًا مستقلا ضمن المباحث الأصولية لمسيس حاجة إلى ذلك، حيث بدأ يظهر في الفتاوى بعد عن مقاصد الشريعة، وميل إلى اتباع الهوى في الفتوى.

وقد بدأت البوادر الأوليّة لبعد الفتوى عن مقاصد الشّرع تظهر في عصر الإمام ابن

---

[1] النجّار، عبد المجيد، **فصول في الفكر الإسلامي بالمغرب** (بيروت: دار الغرب الإسلامي، 1992)، ص141.

حزم، بل إنّ هذا الأخير كان يحذّر من المفتين الذين في تدينهم رقّة، وتساهل في الفتوى فقال: "فلا تغالطوا أنفسكم، ولا يغرّنكم الفسّاق، والمنتسبون إلى الفقه، اللابسون جلود الضّأن على قلوب السّباع، المزيّنون لأهل الشرّ شرّهم، الناصرون لهم على فسقهم"[1]. فهذا الخروج بالفتوى عن قصد الشارع ومراده قد عالجه ابن حزم بإبطال الاجتهاد بالرأي، لاسيّما القياس والتعليل، لأنه يفتح بابا لتأويل مناقض لقصد الشارع، وتلاعب بالفتوى اتباعًا للهوى بدعوى اتباع المصالح والمقاصد. وأما الشاطبي فقد عالج هذا الانحراف بضبط مقاصد المكلّف وجعلها تابعة لمقاصد الشارع، حيث أدى التلاعب بالفتوى بعد ابن حزم إلى تلاعب المكلّفين أيضًا بالأحكام والخروج بها عن مقصد الشارع. فعمد الشاطبي إلى علاج هذه المشكلة عن طريق مقاصد الشريعة.

ولقد أشار الشاطبي إلى اتباع هوى المستفتِي في الفتوى بقوله: "وتارة أُحمل على التزام الحرج والتنطع في الدِّين، وإنما حملهم على ذلك أني التزمت في التكليف والفتيا الحمل على مشهور المذهب الملتزم لا أتعداه، وهم يتعدونه **ويفتون بما يسهل على السّائل ويوافق هواه، وإن كان شاذا في المذهب الملتزم أو في غيره**، وأئمة أهل العلم على خلاف ذلك، وللمسألة بسط في كتاب "الموافقات"[2]. بل إن الإمام الشاطبي جعل التمسك بالمشهور من المذهب والفتوى به من المصالح الضرورية، وسببُ ذلك قلة الورع وكثرة الشهوات، "فانظر كيف لم يستجز – وهو المتفق على إمامته (يقصد الإمام المازري)– الفتوى بغير مشهور المذهب، ولا بغير ما يعرف منه، بناء على قاعدة مصلحية ضرورية، إذ قلّ الورع والدّيانة من كثير ممن ينتصب لبثّ العلوم والفتوى"[3]، وذلك "**لكثرة الفساد الواقع**

---

[1] ابن حزم، علي بن أحمد، **التلخيص لوجوه التخليص**، تحقيق عبد الحقّ التركماني (بيروت: دار ابن حزم، 2003/1423)، ص149.

[2] الشاطبي، أبو إسحاق إبراهيم بن موسى، **الاعتصام** (بيروت: دار إحياء التراث العربي ومؤسسة التاريخ العربي،1997/1417)، ج1، ص19.

[3] الشاطبي، **الموافقات في أصول الشريعة**، ج4/2، ص106.

في هذا الزمان"[1]. وهكذا جعل الشاطبي من المقاصد وسيلة تربوية لإصلاح الواقع، واختار علم أصول الفقه لإصلاح فساد حال المفتي والمستفتي على حدّ سواء، لأنه إذا صلح الأصل صلح تبعا لذلك الفرع وهو الفقه والفتوى. وحتى لا تتخذ المقاصد مطيّة لاتباع الهوى قرر الشاطبي أن "المصالح المجتلبة شرعا والمفاسد المستدفعة إنما تعتبر من حيث تقام الحياة الدنيا للحياة الأخرى، لا من حيث أهواء النفوس في جلب مصالحها العاديّة، أو درء مفاسدها العاديّة"[2]، حتى لا يدع للهوى أي مدخل في وضع الشريعة وأحكامها.

فالشاطبي قسّم المقاصد إلى قسمين: "أحدهما يرجع إلى **قصد الشارع**، والآخر يرجع إلى **قصد المكلّف**"[3]، وجعل "المقصد الشرعي من وضع الشريعة إخراج المكلف عن داعية هواه، حتى يكون عبداً لله اختياراً كما هو عبد لله اضطراراً"[4]. وهذا يبرز لنا النظر التربوي الإصلاحي عند الشاطبي وهو اهتمامه البالغ بقصد المكلّف ففيه مكمن الدّاء، وفساد النّيات، حيث إنّ "الشارع إنما وضع الشريعة لإخراج المكلّف عن اتباع هواه، حتى يكون عبدًا لله اختيارًا، فإذًا مخالفة الهوى ليست من المشقات المعتبرة في التكليف، وإن كانت شاقة في مجاري العادات، إذ لو كانت معتبرة حتى يشرع التخفيف لأجل ذلك، كان ذلك نقضاً لما وضعت الشريعة له، وذلك باطل، فما أدى إليه مثله"[5].

وهذا الاهتمام من الشاطبي بمقاصد المكلّف جعله الريسوني من المسائل التي لم يسبق إليها، فـ"هذا جانب آخر من جوانب الإلهام والإبداع في نظرية الشاطبي، ذلك أنّ "مقاصد الشارع" لا تتم ولا تتحقق إلا بتصحيح "مقاصد المكلف". فكان من شدّة

---

[1] الشاطبي، أبو إسحاق إبراهيم بن موسى، **فتاوى الإمام الشاطبي**، تحقيق محمّد أبو الأجفان (تونس: مطبعة الكواكب، ط 2، 1406/ 1985)، ص137.

[2] الشاطبي، **الموافقات في أصول الشريعة**، ج2/1، ص29.

[3] المصدر نفسه، ج2/1، ص3.

[4] المصدر نفسه، ج2/1، ص128.

[5] المصدر نفسه، ج2/1، ص116.

عناية الشاطبي بمقاصد الشارع أن اهتدى لتتويج الكلام فيها بالكلام في مقاصد المكلفين. وهذا أمر جديد تمام الجدّة في الموضوع، أعني إلحاق الكلام في مقاصد المكلفين بالكلام في مقاصد الشريعة، وربط هذا بذاك، وبيان ما بينهما من تلازم وتكامل"[1]. ونظرًا لهذا الانحراف الخلقي والبعد عن قصد الشارع أكّد الشاطبي في مواضع مختلفة، ومناسبات متعددة أنّ "قصد الشارع من المكلّف أن يكون قصده في العمل موافقا لقصده في التشريع... وأن لا يقصد خلاف ما قصده الشارع"[2]. بل إن الشاطبي وضع قاعدة عامة كلية مطردة لا تنخرم، وإن كان من القواعد عدم اطراد القواعد، حتى لا يترك مجالاً للتلاعب بالأحكام، وذلك في قوله: "كلّ من ابتغى في تكاليف الشريعة غيرَ ما شرعت له فقد ناقض الشريعة، وكلّ من ناقضها فعمله في المناقضة باطل. فمن ابتغى في التكاليف ما لم تشرع له فعمله باطل"[3].

ومن المباحث المقاصدية التي اعتنى بها الشاطبي وظهرت فيها غايته التربوية الإصلاحيّة مبحث الرخصة، وقد سبقت الإشارة إلى أنّ مبحث "الرخصة" تمّ إدراجه في مباحث أصول الفقه بعد إدراج الغزالي له في "مبحث الحكم"، حيث دعت الحاجة في العصور المتأخرة إلى حديث مطوّل عن الرخص لما ظهر في بعض الفتاوى من انحراف بالرخصة عن مقصد الشارع إلى ما لا يرضاه الشرع ولا يقرّه. وقد اهتم الشاطبي بمبحث الرخصة، وأطال النفس في الكلام على مختلف مسائلها، وبسط القول فيها بسطاً لمسيس الحاجة إلى ذلك. وقد قرر أن الرخصة قصد بها الشارع التخفيف والتيسير على المكلّف، فكلما وجدت مشقة في التكاليف الشرعية جاءت رخصة لترفع تلك المشقة، فـ"مقصود الشارع من مشروعية الرخصة الرفق بالمكلّف عن تحمل المشاق، فالأخذ بها مطلقاً موافقة لقصده"[4]. ولكن التوسّع

---

[1] الريسوني، **نظرية المقاصد عند الإمام الشاطبي**، ص316.

[2] الشاطبي، **الموافقات في أصول الشريعة**، ج2/1، ص251.

[3] المصدر نفسه، ج2/1، ص252.

[4] المصدر نفسه، ج1/1، ص255.

في الرخص، والتساهل في الأخذ بها حتى تكون عادة للمكلّف يخرج بها عن الغاية التي تغيّاها الشارع من الرخص، ويتخذها المكلف ذريعة للتفلت من أحكام الشارع، والخروج عنها بدعوى الترخص، فيصبح الأخذ بالرخصة هو الأصل، والأخذ بالعزيمة على خلاف الأصل.

لذلك بيّن الشاطبي "أنّ الترخص إذا أخذ به في موارده على الإطلاق، كان ذريعة إلى انحلال عزائم المكلّفين في التعبّد على الإطلاق، فإذا أخذ بالعزيمة كان حريًا بالثبات في التعبّد، والأخذ بالحزم فيه"[1]. ومن التنبيهات الدقيقة التي ذكرها الشاطبي في مبحث الرخصة أن المشقة الناتجة عن مخالفة الهوى ملغاة في نظر الشارع، وليست سبباً للترخص، فلا مدخل لمشقة مخالفة الهوى في التخفيف والتيسير، بل إن تكاليف الشريعة قُصد بها إخراج المكلّف من عبودية الشهوة وتحريره منها لتتمحض عبوديته لله ﷻ، فـ"كثيرا ما تدخل المشقات وتتزايد من جهة مخالفة الهوى، واتباع الهوى ضدّ اتباع الشريعة. فالمتبع لهواه يشقّ عليه كل شيء، سواء أكان في نفسه شاقا أم لم يكن، لأنه يصدّه عن مراده، ويحول بينه وبين مقصوده"[2].

وقد نبّه الشاطبي على العلّة التي من أجلها ألغى الشارع المشقة التي فيها اتباع الهوى، وهي أن الله "وسّع على العباد في شهواتهم وأحوالهم وتنعماتهم، على وجه لا يفضي إلى مفسدة، ولا يحصل بها المكلّف على مشقّة، ولا ينقطع بها عنه التمتع إذا أخذه على الوجه المحدود له"[3]. فبعد هذه التوسعة لا يبقى للمكلف عذر في أن يزيد على ذلك إلا إذا كان متبعًا لهواه مستسلمًا لشهواته. لأنّ الزيادة على توسعة الشارع تؤدي إلى المفسدة، فيكون المكلّف في مثل هذه الحال قد ناقض قصد الشارع في دفع المفاسد ودرئها. فالشاطبي لم يمنع الترخص، ولم يطلقه، بل يرى للمكلفين أن يترخصوا

[1] المصدر نفسه، ج1/1، ص247.

[2] المصدر نفسه، ج1/1، ص248.

[3] المصدر نفسه، ج1/1، ص252.

بما يوافق مقاصد الشريعة، ويلائم تصرفات الشارع في التخفيف عن العباد، والتيسير عنهم، ولا يترخصون ترخصات مناقضة لقصد الشارع وفي ذلك توسط واعتدال، فلا انتهاك للتكاليف الشرعيّة، ولا ضَير يقع على المكلف، وتلك غاية ليس بعدها غاية.

فـ"القصد التربوي الإصلاحي كان حاضراً في كل لمسة تجديدية للشاطبي، بل لقد كان كتاب المقاصد كلّه نظرية في الإصلاح التربوي، امتدت فروعها إلى سائر الأبواب الأصولية الأخرى"[1]. بل إنّ الرؤية الإصلاحية التي كانت تشغل فكر الشاطبي ظهرت حتى في فتاويه التي جمعها الشيخ محمد أبو الأجفان، حيث قال في التعريف بها: "تعرفنا فتاوى الشاطبي بأحكام كثير من المسائل الفقهيّة، وبآرائه في شؤون الفتوى والإصلاح والتجديد الديني"[2].

ويكتمل مشروع الشاطبي الإصلاحي بمحاربة البدع ومنع تسربها للدين بذريعة المصلحة، حيث أشار إلى مسألة البدع في آخر كتاب المقاصد ضمن الحديث عن القسم الثاني من المقاصد وهو"مقاصد المكلّف". وإنما أدرج الكلام على البدع في مقاصد المكلف للمناسبة بينهما، فإنّ المكلف قد يخرج عن اتباع الشارع باتباع الهوى فيشرع لنفسه ما لم يشرعه الشارع لأنّ "البدع المذمومة هي التي خالفت ما وضع الشارع من الفعال أو التروك"[3]. وذلك راجع إلى ما أومأ إليه الإمام الشاطبي من أنّ تسّرب البدع كان في الغالب مرتبطًا بالمصالح المرسلة والاستحسان، "والبدع إنما أحدثت لمصالح يدعيها أهلها، ويزعمون أنها غير مخالفة لقصد الشارع ولا لوضع الأعمال"[4].

وهذا ما جعله يخصص الباب الثامن من كتابه الاعتصام للكلام "في الفرْق بين البدع والمصالح المرسلة والاستحسان"، ومما ورد فيه قوله: "فإنّ المصالح المرسلة يرجع معناه إلى اعتبار المناسب الذي لا يشهد له أصل معيّن، فليس على هذا شاهد شرعي على

---

[1] الأنصاري، فريد، **المصطلح الأصولي عند الشاطبي** (القاهرة: دار السّلام، 2010/1431)، ص127.

[2] الشاطبي، **فتاوى الإمام الشاطبي**، ص100.

[3] الشاطبي، **الموافقات في أصول الشريعة**، ج2/1، ص259.

[4] المصدر نفسه، ج2/1، ص312.

الخصوص، ولا كونه قياسًا بحيث إذا عرض على العقول تلقته بالقبول. وهذا بعينه موجود في البدع المستحسنة، فإنها راجعة إلى أمور في الدين مصلحية – في زعم واضعيها– في الشرع على الخصوص"[1]. ولتمييز البدع من المصالح والمرسلة والاستحسان عمل على حدّ البدع بقوله: "البدعة عبارة عن طريقة في الدين مخترعة تضاهي الشرعية يقصد بالسلوك عليها المبالغة في التعبد لله سبحانه وتعالى وهذا على رأي من لا يدخل العادات في معنى البدعة وإنما يخصها بالعبادات، وأما على رأي من أدخل الأعمال العادية في معنى البدعة فيقول: البدعة طريقة في الدين مخترعة تضاهي الشرعية يقصد بالسلوك عليها ما يقصد بالطريقة الشرعية"[2].

والبدعة زيادة غير شرعية في الدين وتقوّل على الله ورسوله، وقد تكون حقيقية كما تكون إضافية، و**البدعة الحقيقية** "هي التي لم يدل عليها دليل شرعي لا من كتاب ولا من سنة ولا إجماع ولا استدلال معتبر عند أهل العلم لا في الجملة ولا في التفصيل... وأما **البدعة الإضافية** فهي التي لها شائبتان: إحداهما لها من الأدلة متعلق، فلا تكون من تلك الجهة بدعة، والأخرى ليس لها متعلق إلا مثل ما للبدعة الحقيقية. فلما كان العمل الذي له شائبتان لم يتخلص لأحد الطرفين وضعنا له هذه التسمية وهي البدعة الإضافية أي أنها بالنسبة إلى إحدى الجهتين سنة لأنها مستندة إلى دليل وبالنسبة إلى الجهة الأخرى بدعة لأنها مستندة إلى شبهة لا إلى دليل، أو غير مستندة إلى شيء"[3].

والبدعة سواء أكانت حقيقية أم إضافية تعدّ زيادة في الدين وكأن به نقصًا يحتاج إلى زيادة وإكمال، وهذا النقصان منتف عن شرع الله تعالى ودينه، وهذه الزيادات المخترعة لها ضرر على الدين عظيم، وتؤدي إلى تحريفه وتبديله وهدمه، فضلا عن أنّ فيها مشقة على الناس وتضليلاً لهم عن الدين الحق. فحفظ الدين من البدع، وسدّ

---

[1] الشاطبي، **الاعتصام**، ج2، ص329.

[2] المصدر نفسه، ج1، ص25.

[3] المصدر نفسه، ج1، ص194.

ذريعة إلى ذلك من الأمور المهمة التي اعتنى بها الشاطبي فذكرها في "الموافقات" في كتاب المقاصد منه، وفي القسم الثاني منه المخصَّص للحديث عن "مقاصد المكلّف" وبذلك يكون قصد المكلّف تبعاً لقصد الشارع في الأفعال والتروك. فكان كلام الشاطبي في المقاصد والنوسّع في ذلك غايته الإصلاح لحال المفتي حتى لا يجور في فتواه ويخرج عن مقاصد الشارع، وإصلاح حال المستفتي حتى لا يتوسّع في الرخص فيكون بذلم متبعا للهوى مخالفا لمقاصد الشارع في الترخيص والتخفيف والتيسير.

خاتمة

لقد بيّنت هذه المحاولة للحديث عن مقاصد الشريعة بين الإمامين الشافعي والشاطبي، أن غياب المقاصد في كتب الشافعي الأصولية سببه أنه لم تكن هناك حاجة ماسّة إلى إدراج المقاصد في أصول الفقه؛ لأنها لم تمثّل مشكلة، بينما أدرجها الشاطبي مبحثًا مستقلاً ضمن المباحث الأصولية لوجود حاجة ماسّة دعت إلى ذلك تمثلت بشكل واضح في وجهته الإصلاحية للمجتمع. ففي عصر الشافعي كان الفقهاء جميعًا لهم علم بمقاصد الشريعة، ومعرفة بمصالحه. ففي مثل هذه الحال لم تدع حاجة إلى كلام عن المقاصد في "الرّسالة"، ولكن ظهرت المقاصد ورعاية المصلحة في الفقه. ناهيك عن أن الشافعي قد عالج في "الرسالة" مشكلة الفهم عن الله تعالى، ولا يتحقق علاج هذه المشكلة إلا بضبط اللّسان وبه تتحدد دلالات كلام الشارع ومعانيه، ومنه تؤخذ مقاصده كما أرادها، فتعرف المقاصد بمعرفة مراد المتكلم، فضبط اللّسان به تضبط المقاصد. ثم جاء الشاطبي فدوّن كتابه "الموافقات" وقام بالتأصيل للمقاصد وإبرازها بوصفها مبحثاً مهما في أصول الفقه، بل جعلها مبحثاً مستقلاً ضمن المباحث الأصولية لمسيس حاجة إلى ذلك، حيث ظهر في الفتاوى بعد عن مقاصد الشريعة، وميل إلى اتباع الهوى في الفتوى، فجعل الشاطبي من المقاصد وسيلة تربوية إصلاحية للواقع، واختار علم أصول الفقه لإصلاح فساد حال المفتي والمستفتي على حدّ سواء لأنه إذا

صلح الأصل صلح تبعا لذلك الفرع وهو الفقه والفتوى.

وعمل الشاطبي – عندي – مكمّلٌ لعمل الشافعي ومتمم له، فالشافعي ضبط اللّسان بما قرّره في "الرسالة"، والشاطبي ضبط مقاصد المكلّفين بجعلها تبعا لمقاصد الشارع بما كتبت يراعه في "الموافقات". فضبط اللّسان يحفظ لنا المقاصد الأصلية التي قصدها الشارع، فإذا حدث خلل في توظيف المقاصد وخروج بها عما أريد بها، فنحتاج حينها إلى ضبط مقاصد المكلفين وجعلها تابعة لمقاصد الشارع. فكان عصر الشافعي أحوج ما يكون إلى ضبط اللّسان، والتعريف بأساليب البيان فخصه الشافعي بكتابه "الرسالة"، فكان فيه غاية. وعصر الشاطبي وقع فيه فساد في الفتوى، وفساد في تصرفات المكلّفين فاحتاج إلى ضبط فتوى المفتين، وتصرفات المكلفين، فعالجها الشاطبي في كتابه "الموافقات"، لاسيما في الجزء المخصص للمقاصد.

ومما لاحظت في عمل الشاطبي ويحتاج إلى بحث أنّه قد طوّر عمل الإمام الغزالي في كتابه "إحياء علوم الدين" حيث ربط بين الظاهر والباطن، أو قل جمع بين عمل الفقهاء والمتصوفة، فالظاهر الأحكام الفقهيّة والباطن النيّة التي لا يقبل العمل مهما بالغ صاحبه في إتقانه وإحكامه إلا بها، فلا يقبل ظاهر إلا بخلوص الباطن، ولا قيمة لباطن إلا بعمل ظاهر. ولذلك اهتم الغزالي في كتابه "الإحياء" ببيان الأحكام الفقهية الظاهرة للعبادات، ثم بيان أسرار وحكم تلك العبادات. وعمل الشاطبي قريب من هذا وتطوير له؛ لأنه اهتم بالباطن والنيات في مقاصد المكلفين، مع ذكره للتصوف، واهتمام بالغزالي ونقل لأقواله وتقريرها.

المراجع

الباقلاني، أبو بكر محمد بن الطيّب، **التقريب والإرشاد "الصغير"**، تحقيق عبد الحميد بن علي أبو زنيد (بيروت: مؤسسة الرّسالة، 1418 /1998).

ابن الخوجة، محمد الجبيب، **بين علمي أصول الفقه والمقاصد** (الدوحة–قطر: وزارة الأوقاف والشؤون الإسلاميّة، 2004/1524).

ابن حجر، أحمد بن علي، **فتح الباري بشرح صحيح البخاري** (الرياض: بيت الأفكار الدوليّة، د.ت).

ابن حزم، علي بن أحمد، **التلخيص لوجوه التخليص**، تحقيق عبد الحقّ التركماني (بيروت: دار ابن حزم، 2003/1423).

ابن عاشور، محمّد الطاهر: **أليس الصبح بقريب**، قرأه ووثقه محمّد الطاهر الميساوي (حلب: دار الملتقى/ الخرطوم: هيئة الأعمال الفكرية، 2010/1431).

ابن عاشور، محمد الطاهر، **مقاصد الشريعة الإسلامية**، تحقيق ودراسة محمد الطاهر الميساوي (عمان: دار النفائس، ط3، 2011/1432).

إمام، محمد كمال الدين، "مدخل أصولي للمقاصد الشرعيّة"، ضمن كتاب **مقاصد الشريعة وقضايا العصر**، تحرير محمد سليم العوا (لندن: مؤسسة الفرقان للتراث الإسلامي، 2007).

الأنصاري، فريد، **المصطلح الأصولي عند الشاطبي** (القاهرة: دار السّلام، 2010/1431).

بن مختار، أحمد وفاق، **مقاصد الشريعة عند الإمام الشافعي** (القاهرة: دار السّلام، 2014/1435).

الجاحظ، أبو عثمان عمرو بن بحر، **البيان والتبيين**، تحقيق عبد السّلام محمد هارون (القاهرة: مكتبة الخانجي، 1988).

الجصاص، أبو بكر أحمد بن علي، **الفصول في الأصول**، تحقيق محمّد محمّد تامر (بيروت: دار اكتب العلميّة، 2000/1420).

الجويني، أبو المعالي عبد الملك بن عبد الله بن يوسف، **البرهان في أصول الفقه**، تحقيق عبد العظيم محمود الدّيب (المنصورة: دار الوفاء، ط 3، 1999/1420).

الجويني، أبو المعالي عبد الملك بن عبد الله بن يوسف، **كتاب التلخيص في أصول الفقه**، تحقيق عبد الله جولم النّيبالي وشبّير أحمد العمري (بيروت: دار البشائر الإسلاميّة، 1996/1417).

الحجوي، محمّد بن الحسن، **الفكر السّامي في تاريخ القفه الإسلامي**، تحقيق أيمن صالح شعبان (بيروت: دار الكتب العلميّة، 1995/1416).

الدّبوسي، أبو زيد عبد الله بن عمر بن عيسى، **تقويم الأدلة في أصول الفقه** تحقيق خليل محيي الدين الميس (بيروت: دار الكتب لعلميّة، 1421 /2001).

الريسوني، أحمد، **الفكر المقاصدي: قواعده وفوائده** (الدار البيضاء: مطبعة النجاح الجديدة، 1999).

الريسوني، أحمد، **نظرية المقاصد عند الإمام الشاطبي** (الرياض: الدار العالمية للكتاب الإسلامي، ط2، 1992/1413).

الشاطبي، أبو إسحاق إبراهيم بن موسى، **الاعتصام** (بيروت: دار إحياء التراث العربي ومؤسسة التاريخ العربي،1997/1417).

الشاطبي، أبو إسحاق إبراهيم بن موسى، **الموافقات في أصول الشريعة**، تحقيق عبد الله دراز (بيروت: دار الكتب العلميّة، 2001/1422).

الشاطبي، أبو إسحاق إبراهيم بن موسى، **فتاوى الإمام الشاطبي**، تحقيق محمّد أبو الأجفان (تونس: مطبعة الكواكب، ط 2، 1406/ 1985).

الشافعي، محمد بن إدريس، **اختلاف الحديث**، تحقيق محمد أحمد عبد العزيز (بيروت: دار الكتب العلميّة، 1986/1406).

الشافعي، محمد بن إدريس، **الأم (كتاب إبطال الاستحسان)**، تحقيق رفعت فوزي عبد المطلب (المنصورة: دار الوفاء للطباعة والنشر، ط 2، 2004/1425).

الشافعي، محمد بن إدريس، **الرسالة**، تحقيق أحمد محمّد شاكر (بيروت: المكتبة العلميّة، د.ت).

عبد الرازق، مصطفى، **تمهيد لتاريخ الفلسفة الإسلاميّة** (القاهرة: لجنة التأليف والترجمة، ط 3، 1944).

الغزالي، أبو حامد محمد بن محمد، **المستصفى من علم الأصول**، تحقيق نجوى ضو (بيروت: دار إحياء التراث العربي ومؤسسة التاريخ العربي، د. ت).

الغزالي، محمّد بن محمّد بن محمّد، "**حقيقة القولين**"، دراسة وتحقيق مسلّم بن محمد بن ماجد الدوسري **مجلة الجمعية الفقهيّة السّعوديّة**، (الرياض) العدد الثالث، 1429 /2008).