قراءة في كتاب: نظرية المقاصد عند الإمام الشاطبي

غالية بوهدة*

مقدمة

نحن أمام دراسة حول أهم نتاج علمي برز خلال الركود الحضاري الذي شهدته الأمة بعد القرن الخامس الهجري. مثّل هذا النتاج الإمام أبو إسحاق الشاطبي (ت٧٩٠هـ) في كتابيه المتميزين "الموافقات" و"الاعتصام" اللذين يعتبران منعطفا جديداً في تشكيل الرؤية الكلية وتقعيد الأحكام في ضوء المصالح التي جاءت الشريعة لتحقيقها. فضلاً عن الأثر الكبير الذي كان لمنهج الشاطبي المتفرد في مناهج البحث العلمي المعاصرة.

وحديث الشاطبي عن المقاصد وإفراده كتابا كاملاً لهذا الغرض، أقنع كثيراً من الباحثين المعاصرين أن الشاطبي كان بصدد التقعيد والتأصيل لمقاصد الشريعة الإسلامية وكذا تجاوز بعض المفاهيم التي لم يكتب لها النضج على أيدي من سبقوه في الحديث عن المقاصد. هذه المعاني، وغيرها كثير، أوحت لباحث معاصر فاضل هو الأستاذ أحمد الريسوني بأن الشاطبي كان بصدد التنظير المنهجي لمقاصد الشريعة الإسلامية، وهذا ما دعاه أيضاً أن يجعل عنوان كتابه "نظرية المقاصد عند الإمام الشاطبي".

عرض وتحليل ونقد لأهم أفكار الكتاب

جاء كتاب الباحث في ٢٨٣ صفحة من الحجم المتوسط استهله بتمهيد بيّن فيه معنى المقاصد وبرّر عدم إقدام الشاطبي على إعطاء تعريف للمقاصد الشرعية بأن ذلك

---

* ماجستير في علوم الوحي والتراث الإسلامي من الجامعة الإسلامية العالمية ـ ماليزيا، وطالبة دكتوراه في الجامعة نفسها.

يمكن أن يكون راجعا إلى اعتبار أبي إسحق المقاصد أمراً واضحاً لا يحتاج إلى تعريف. كما وضح الكاتب في تمهيده أهم أقسام المقاصد، والتي ترجع في رأيه إلى المقاصد العامة وهي المرعية في كل أبواب الشريعة، والمقاصد الخاصة وهي المرعية في باب معين من أبواب الشريعة، والمقاصد الجزئية وهي المرعية في كل حكم شرعي (ص٨).

ثم انتقل الكاتب إلى ضبط المصطلحات التي تُستخدمُ في إبراز نظرة الشاطبي إلى المقاصد، فتناول مصطلح "الحكمة" وعلاقته بـ "المقصد". وأوضح أنهما مترادفان في اصطلاح الفقهاء. ثم عرّج على مصطلح "العلة" وبين أن الاستخدام الأصلي للعلة هو المقصد وعليه يكون مرادفاً للحكمة. كما أنه لم يتناس انتقال هذا الاستعمال إلى المجال الأصولي الذي يحدد العلة بأنها الوصف الظاهر المنضبط. وأشار الكاتب إلى أن الشاطبي يستخدم العلة بمعنى المقصد (ص١٢). أما العلة التي تناط بها الأحكام فهي عند أبي إسحاق تسمى بالسبب. أما عن علاقة المعاني بالمقاصد يؤكد الريسوني أنهما مترادفان وهذا ما جاء على لسان الإمام محمد الطاهر بن عاشور في تعريفه للمقاصد بأنّها "المعاني والحكم" وعليه فالدخول إلى موضوع المقاصد من باب ضبط المصطلحات عمل منهجي لازم قد وفّق فيه الكاتب.

وينتقل الريسوني بعد ذلك إلى تقسيم موضوعه إلى **أربعة أبواب رئيسة**. أما **الباب الأول** فخصصه لدراسة المقاصد قبل الشاطبي. أما **الثاني** فقد خصص لعرض عام لنظرية الشاطبي في المقاصد. أما **الباب الثالث** فقد تناول فيه الكاتب أهم القضايا الأساسية للنظرية. ثم خصص **الباب الرابع** لتقييم مجهود الشاطبي في تأسيس نظرية المقاصد، كما ختم الكاتب دراسته باستشراف آفاق البحث في المقاصد، وذيّلت هذه الدراسة بفهارس للأعلام والمصادر والمراجع والموضوعات.

ففي **الباب الأول** حاول الأستاذ الريسوني تتبع جذور فكرة المقاصد من خلال فصلين: **الفصل الأول** خصصه لفكرة المقاصد عند الأصوليين، و**الثاني** لفكرة المقاصد في المذهب المالكي. أما عند الأصوليين فقد اختار الريسوني أربعة عشر أصولياً منهم ليثبت أن فكرة المقاصد ترعرعت وتدرجت قرونا عدة قبل أن تصل إلى الإمام الشاطبي ـ رحمه الله ـ (ص٢٥) وأبرز هؤلاء الإمام الجويني (ت٤٧٨هـ) الذي كان أول من قسم المقاصد إلى ضروريات، وحاجيات، وتحسينيات، كما أنه أول من أشار إلى الضروريات الخمس: الدين والنفس والعقل والنسل والمال، ثم تلاه تلميذه الغزالي حيث تحدث في شفاء الغليل والمستصفى عن مراتب المقاصد ومكملاتها. ثم جاء

الرازي (ت٦٠٦هـ) مدافعاً عن التعليل الذي هو عصب المقاصد. ثم تلاه الآمدي (ت٦٣١هـ) الذي حاول حصر الضروريات في خمس فقط. ثم جاء القرافي وابن السبكي اللذان أضافا "العِرْض" إلى الضروريات المعلومة. وبعدهما ظهر الأصوليون الفقهاء كالعز بن عبد السلام الذي يعتبر كتابه "قواعد الأحكام في مصالح الأنام" في رأيي أول محاولة تقعيدية وتأصيلية لموضوع المقاصد. وأخيراً، ابن تيمية الذي كانت له استدراكات على تقسيم الأصوليين للمقاصد الخمسة.

أما **الفصل الثاني** من الباب الأول فقد تحدث فيه الكاتب عن فكرة المقاصد في المذهب المالكي (ص٥٧)، فقد أكد أن المذهب المالكي كان رائداً في الأخذ بالمقاصد وذلك راجع للأصول التي يرجع إليها هذا المذهب كالمصلحة المرسلة وسد الذرائع ومراعاة مقاصد المكلفين والاستحسان، وغيرها من الأصول التي ترتبط ارتباطاً مباشراً بمصالح الناس وحاجاتهم.

والكاتب في محاولته تتبع فكرة المقاصد في المذهب المالكي يهدف إلى جعل ذلك عاملاً أساسياً لاهتمام الشاطبي بموضوع المقاصد بناء على "مالكية أبي إسحاق" التي لا تخفى.

وقد لا أتفق مع الكاتب في اعتبار "مالكية الشاطبي" عاملاً أساسياً من عوامل اهتمام هذا العالم الفذ بموضوع المقاصد. فالمتأمل في الموافقات يجد صاحبه مديناً في موضوع المقاصد لأئمة غير مالكيين أكثر مما هو مدين لأئمة مالكيين (باستثناء الإمام مالك) ويأتي على رأس أولئك الإمام الجويني والغزالي اللذان اعتمد عليهما الشاطبي في المقاصد. إضافة إلى ذلك، فإن الأفكار الغزيرة التي زخرت بها الموافقات تؤكد أن صاحبها كان يؤسس لكليات عامة حاكمة على المذهب وليس العكس.

ثم انتقل الكاتب إلى **الباب الثاني** الذي قسمه إلى فصلين: ذهب في الفصل الأول إلى تعريف عام بالشاطبي حيث ذكر أهم شيوخه وتلاميذه ومؤلفاته كما أشار الباحث إلى أهم المعالم في سيرته العلمية ومحنته مع المبتدعة ومراسلاته مع علماء المغرب وإفريقية. وهذه الأخيرة شكلت مادة خصبة لمعرفة فكر الإمام الشاطبي (ص٨٩).

وكان الأولى لو خصص الكاتب فصلا عن الواقعين الاجتماعي والسياسي اللذين ترعرع فيهما الشاطبي وفي إطارهما تكوّن فكره المقاصدي، خصوصا وأن انتشار البدعة ـ وهي مشكلة دينية اجتماعية ـ في زمانه هو الذي حداه لتأليف كتابه الشهير "الاعتصام" الذي يعدّه الباحث مجالاً طبق فيه الشاطبي معارفه المقاصدية.

وفي الفصل الثاني عرض الكاتب النظرية معتمداً على منهج التوفيق، والجمع بين ما

يقتضيه التلخيص من الإيجاز والتكثيف وما يتطلبه الوضوح من البيان والتفصيل، وهو المنهج الذي حدده الباحث لنفسه قبل بدء عرض النظرية.

فبدأ بعنصر التعليل الذي أرجأ التفصيل فيه إلى عنصر لاحق. ثم انتقل إلى عرض تقسيم الشاطبي للمقاصد. فذكر أن صاحب الموافقات قسم المقاصد إلى قسمين: قصد الشارع وقصد المكلف. فقسم الأول إلى:

أ ـ قصد الشارع من وضع الشريعة ابتداءً المحافظة على الضروريات والحاجيات والتحسينيات من ناحية الوجود والعدم.

ثم راح الشاطبي يستخرج القواعد المتعلقة بأقسام المصالح فذكر ما يلي:

ـ الضروري أصل لما سواه من الحاجي والتكميلي.

ـ اختلال الضروري وهو الأصل يلزم منه اختلال الحاجي والتكميلي وهما الفرع.

ـ لا يلزم من اختلال الفرع اختلال الضروري.

ـ قد يلزم من اختلال التحسيني بإطلاق أو الحاجي بإطلاق اختلال الضروري بوجه ما.

ـ ينبغي المحافظة على الحاجي والتحسيني للضروري (ص١٢٨).

ب ـ قصد الشارع في وضع الشريعة للإفهام: حيث علق الشارع فهم هذه الشريعة على اللغة العربية كأداة وحيدة لفهم أسرار التشريع على حد تعبير صاحب الموافقات (ص١٢٩).

جـ ـ قصد الشارع في وضع الشريعة للتكليف بمقتضاها: حيث علق الشارع الالتزام بالشريعة على القدرة وعدم التكليف بما فيه مشقة (ص١٣٠).

د ـ قصد الشارع في دخول المكلف تحت أحكام الشريعة: حيث لا يستثنى أحد ولا تستثنى حالة ولا يخرج شيء أبدا عن أحكام الشريعة (ص١٣٥).

وبخصوص هذا النوع من مقاصد الشارع، لاحظ الباحث بأن الشاطبي أطال في هذا النوع الرابع نظراً للاستطرادات الطويلة الخارجة عن موضوع المقاصد التي ناقشها أبو إسحاق، وخصّ بالذكر المسائل من التاسعة إلى السادسة عشرة (ص١٣٥). وبعد مراجعتي لهذه المسائل التي يزعم الريسوني أنها خارجة عن موضوع المقاصد، تبين لي أنها قوية الصلة بالمقاصد من حيث إنها الوسائل المنهجية لفهم المقاصد.

ففي المسألة الثالثة عشرة (وهي ما يعتبرها الريسوني خارجة عن موضوع المقاصد) يذكر الشاطبي أن "مجاري العادات في الوجود أمر معلوم لا مظنون" واستدل على ذلك

بأمور منها "أن الشريعة أخبرت أن أحوال الوجود دائمة غير مختلفة، كما جاء بإلزام الشرائع على ذلك **الوزان** نفسه" وأنه "لولا اطراد العادات معلوم لما عرف الدين من أصله، فضلا عن أن تعرف فروعه" (٢٣/٢) وفي سياق آخر يذكر صاحب الموافقات أن العوائد العامة التي تختلف باختلاف الأعصار والأمصار والأحوال "راجعة إلى عادة كلية أبدية، وضعت عليها الدنيا وبها قامت مصالحها في الخلق حسبما بيّن ذلك الاستقراء" (٢٩٨/٢) ولا يخفى على أحد بأن الشاطبي يحاول أن يربط بين مقاصد الشريعة المتعددة التي لا يمكن تحققها إلا على وفق العادات المستقرة المطردة. وهي إشارة واضحة إلى أهمية السنن الكونية في تحقيق المقاصد الشرعية. أما المسألة الخامسة عشرة (وهي أيضا خارجة عن موضوع المقاصد في نظر الباحث) فقد ذكر فيها الشاطبي ما يلي: "العوائد الجارية ضرورية الاعتبار شرعا، كانت شرعية في أصلها أم غير شرعية.. لما قطعنا بأن الشارع جاء باعتبار المصالح لزم القطع بأن لا بد من اعتباره العوائد" (٢١٩/٢). فالربط إذاً بين العوائد والمصالح عمق منهجي دقيق، ما أظن الكاتب فطن له.

ثم تطرق الكاتب لتقسيم الشاطبي المقاصد الأصلية التي لا حظّ للمكلف فيها والمقاصد التبعية التي يدخل فيها حظ المكلف. ويتلخص هذا النوع في كون الشريعة إنما وضعت من أجل "إخراج المكلف عن داعية هواه، حتى يكون عبداً لله اختياراً، كما هو عبد الله اضطراراً". كما تمّ التركيز على أهمية عمل المكلفين بمقتضى المقاصد الأصلية لأنها تحقق لهم بالضرورة مقاصدهم التبعية. وهو ما اعتبره الكاتب عمقاً فلسفياً امتاز به أبو إسحاق (ص١٤٠).

أما عن القسم الثاني من أقسام المقاصد وهو مقاصد المكلف في التكليف وهو ما يعتبره الريسوني مظهراً آخراً من مظاهر تعمق وتمكن الشاطبي من موضوع المقاصد. إذ إنه لا عبرة بمقاصد الشارع إذا كانت مقاصد المكلف مهملة. وجاء تناول الشاطبي لهذه القضية في اثنتي عشرة مسألة، واعتبر الريسوني بعضها خارجاً عن صميم موضوع المقاصد دون التدليل على ذلك. كما أشار إلى أن صلب هذه المسألة مضمن في العنصرين التاليين:

أ ـ قصد الشارع من المكلف أن يكون قصده في العمل موافقاً لقصده في التشريع.

ب ـ كل من ابتغى في تكاليف الشريعة غير ما شرعت له فقد ناقض الشريعة وكل من ناقضها فعمله ـ في المناقضة ـ باطل.

كما ركز الكاتب على اهتمام الشاطبي بحالات تعارض قصد الشارع فيها مع قصد

المكلف وأثر ذلك على قبول العمل ورده (ص١٤٥). أدى هذا الاهتمام إلى طرح موضوع تعارض مصالح ومفاسد المكلف الفرد، ومصالح غيره ومفاسده، وهي حالات ثمانٍ عرضها الشاطبي مفصلة ظهرت على شكل قواعد مؤصلة تأصيلاً علمياً فريداً من نوعه ينم عن عقلية تشريعية مدهشة. على حد وصف الكاتب.

كما أحسن الكاتب فعلاً عندما تطرق إلى تطبيقات الشاطبي لهذه القواعد على كثير من المسائل كالبيوع والحيل وغيرها من المسائل التي ينبني فيها الحكم على مدى مطابقة أو مخالفة قصد المكلف لقصد الشارع.

أما عن خاتمة كتاب المقاصد لصاحبه أبي إسحاق، ذكر الكاتب أن الشاطبي قسم الناس في موقفهم من المقاصد وكيفية تعرفها إلى ثلاثة أصناف. اختار الصنف الثالث منهم وهو الصنف الذي يرى الجمع بين اعتبار النصوص وظواهرها، وبين النظر إلى معانيها وعللها (ص١٥٠).

وختم الكاتب عرضه للنظرية بالإشارة إلى الجهات الأربع التي يعرف منها مقصود الشارع وهي:

١. مجرد الأمر والنهي الابتدائي التصريحي.
٢. اعتبار علل الأمر والنهي.
٣. اعتبار المقاصد التابعة (الخادمة للمقاصد الأصلية).
٤. سكوت الشارع مع توفر داعي البيان والتشريع.

ثم انتقل الكاتب في **الفصل الثالث** إلى تتبع "أبعاد النظرية" وهو ما يوحي بعزم الكاتب على دراسة "النظرية" ضمن أبعاد تشريعية وفكرية واجتماعية إلاّ أنه صرح في مقدمة هذا الفصل أنه سيواصل عرض النظرية وتبيّن أبعادها في مواضيع نموذجية ثلاثة:

١. الضروريات الخمس (في غير كتاب المقاصد).
٢. مسائل المباح (من الأحكام التكليفية).
٣. الأسباب والمسببات. (من الأحكام الوضعية).

أما الضروريات الخمس فقد اعتبرها الشاطبي أصولاً كلية تم ترسيخها في المرحلة المكية. أما ما يعتبر أصلاً مدنياً فهو في حقيقته جزئي بالنسبة للأصل الكلي الثابت في المرحلة المكية في الغالب الأعم (ص١٥٣). وهو ما بنى عليه الشاطبي حكمه من أن "النسخ مثلاً لا يكون في الكليات وقوعاً وإن أمكن عقلاً".

ووددت لو تعرض الكاتب إلى تعريف "الكليات" وانطباقها على التشريع المكي وأثر البعد المكاني والزماني في إثبات الكليات. فالشاطبي رحمه الله يؤكد أن التشريع المكي هو جملة من الكليات التي لا تقبل النسخ ومعلوم أن فترة التشريع مكية كانت أو مدنية ماهي إلا فترة يجوز فيها النسخ، فكيف يستقيم الكلي كلياً مع جواز نسخه عقلاً وشرعاً؟ اللهم إلاّ إذا كان الشاطبي يقصد الكليات المتعلقة بالعقيدة، الأمر الذي لا نجد له قرينة تخصصه.

ثم أورد الكاتب نصاً مطولاً للشاطبي حول بيان أوجه الترابط والتكامل بين القرآن والسنة وبيّن مناحي البناء التشريعي بكلياته وجزئياته وأن الضروريات الخمس كما تأصلت في القرآن تفصلت في السنة على وجه البيان (ص١٥٦).

هذا وأكد الشاطبي تعلق الأوامر والنواهي بمراتب المصالح، فالأوامر المتعلقة بالضروريات ليست كالأوامر المتعلقة بالحاجيات أو التحسينيات، كما أكد تعلق مراتب المصالح بموضوع البدع، فإذا تعلقت البدعة بالضروريات فهي من أعظم الكبائر وتخف إذا تعلقت بما دون الضروريات (ص١٥٩).

ويخلص من ذلك إلى أن إسقاط الشاطبي نظرية المقاصد على البنية التشريعية يوضح ما كان كليا وما كان جزئيا، وما هو من أركان الدين وأصوله وما هو من فروعه ويعرّف كبائر الذنوب وصغائرها، كما يعرف المقاصد والوسائل الموصلة إليها، فكل هذا تعمق أصولي رائع في فهم البنية التشريعية امتاز به الشاطبي عن غيره.

أما الموضوع الثاني الذي اهتم الشاطبي بدراسته دراسة مقاصدية فهو موضوع المباح، فقد تفرد الشاطبي رحمه الله في معالجة موضوع المباح باتباعه منهج التقسيم والترتيب، جامعاً بذلك تطبيقات المباح بناء على عنصرين هامين: أصل ثبوتها ومراعاة مآلاتها عند الممارسة. فالمباح عند الشاطبي قد يكون مباحا بالجزء، مندوبا بالكل إذا آل تطبيق المباح إلى قيام حياة الناس على سعة ويسر. وقد يكون المباح مباحا بالجزء واجباً بالكل إذا آل تطبيق المباح إلى حفظ الضروريات الخمس. وقد يكون المباح مباحاً بالجزء مكروهاً بالكل إذا آل ارتكاب المباح إلى التبذير ونسيان أداء حقوق الله وحقوق الناس، وأخيراً قد يكون المباح مباحاً بالجزء محرماً بالكل كالمباحات التي تقدح في العدالة المداومة عليها وهو ما لم يمثل له الإمام الشاطبي (ص١٦٦).

ثم تطرق أبو إسحاق لحكم المباحات إذا عارضتها عوارض محرمة، وهو كعادته يفصل المسألة تفصيلاً دقيقاً ويقرر أنه إذا تعلقت المباحات بحفظ الضروريات فجانب

العوارض المحرمة مغتفر في جنب المصلحة المجتلبة وهو من باب إهمال المكمل إذا عاد على أصله بالإبطال.

أما الموضوع الثالث المدروس دراسة مقاصدية أيضاً، هو موضوع الأسباب والمسببات فارتباطها بالمقاصد يكون من حيث قصد الشارع وقصد المكلف في الأسباب والمسببات، فالمصالح ما هي إلا المسببات على حد تعبير الإمام أبي اسحاق.

وفي هذا الصدد لاحظ الدكتور الريسوني أن الشاطبي وقع في "تعميم خطير" (ص١٧٢) و"تناقض" (ص١٧٤) حيال لزوم القصد إلى المسببات عند قصد الأسباب. يذكر الدكتور أن الشاطبي قرر في كتاب المقاصد (مقاصد المكلف) "أن يكون قصده في العمل موافقاً لقصده في التشريع" وهذا يقتضي كما يؤكد الريسوني، أن يقصد المكلف بالأسباب ما شرعت لأجله المسببات، فالقصد إلى المسببات وعلى وفق ما قصده الشارع بها مطلوب إذاً من فاعل الأسباب وهذا بناء على كلام الشاطبي. بينما سبق تقريره ـ بحسب رأي الكاتب ـ أن المكلف غير ملزم بهذه بناء على تقرير الشاطبي في كتاب الأحكام. والحق أن الشاطبي ما وقع في تناقض ولا في تعميمات يمكن أن توصف بـ "الخطيرة"، فهو لا يصرف القصد عن المسببات من جهة، ويدعو إلى الالتفات إليها والسعي لتحقيقها من جهة أخرى، وهو وجه التناقض الذي لاحظه الريسوني. بل يحاول الشاطبي أن يصرف قصد الشارع لوقوع المسببات تحققا في الواقع، إذ تحقق ذلك ليس في مقدور المكلف. واستشراف النتائج (المسببات) أمر يحصل في المستقبل لا يمكن للإنسان ضمان تحققه. أما القصد ـ أي مجرد النية والعزم ـ إلى تحقيق المسببات (النتائج) فهذا ما يصبح لازماً فعله، فالشاطبي نبه إلى قصد تحقيق المسببات وليس تحقيق قصد المسببات فالفرق شاسع بين المسألتين.

أما **الباب الثالث**، فقد عرض فيه الباحث القضايا الأساسية لنظرية المقاصد. فتناول في الفصل الأول موضوع التعليل وفي الفصل الثاني المصالح والمفاسد وفي الفصل الثالث الطرق التي تعرف بها مقاصد الشارع. أما في الفصل الأول فقد أشار الريسوني إلى أن مسألة التعليل عند الشاطبي عكست إلى حد كبير عملية "التقعيد" التي كانت ديدن الشاطبي في كتاباته، إلا أن الباحث يأخذ على أبي إسحاق دفاعه عن "علية" العادات والمعاملات، وتعبدية العبادات أي "الأصل في العادات التعليل وفي العبادات التعبد". ولإثبات خطأ هذا الأصل قام الأستاذ الريسوني باستقراء أحكام العبادات بعد تأكيد أن كل العبادات معللة في أصل تشريعها، وتعليلاتها منصوصة، لا

مستنبطة ولا مظنونة على حد تعبيره، ثم قام بعرض مختصر لأهم أحكام العبادات كالصلاة والصيام والحج والزكاة (ص١٩٠)، وركز على الحكم والأسرار المنطوية تحتها، كما ذكر أن الشاطبي نفسه أسهب في تعليل الأحكام التعبدية وهو ما يجعل ملاحظة الباحث هذه توحي بتناقض الشاطبي مع نفسه.

بيد أن المسألة لها عدة أوجه قد يكون الكاتب لم ينتبه إليها:

١. التعليل الأصولي والتعليل المصلحي.

ينصرف قول الجمهور من أن "الأصل في العادات التعليل وفي العبادات التعبد" إلى معنى التعليل الأصولي، والمقصود بذلك التعليل بالعلة كوصف ثابت ظاهر منضبط مطرد يجب بوجودها وجود الحكم الشرعي، وبعدمها عدمه. وهو التعليل المستخدم في باب القياس ضبطاً للوصف المشترك بين الأصل والفرع، أما التعليل من الناحية المقاصدية أو المصلحية فهو مجرد الكشف عن الحكم والأسرار التي بثها الشارع الحكيم في مجمل تفاصيل الشريعة.

والتعليل بهذا المعنى ينطبق على العادات و العبادات معا، وهو لا يصلح أن يكون مناطا للأحكام لعدم انضباطه وعدم القدرة على استخدامه في باب القياس إلا نادراً، وهذا ما اشتهر عند جمهرة الأصوليين من أن التعليل بالحكمة (التعليل المصلحي) لا يجوز.

٢. ثبات الأحكام التعبدية وعدم تغيرها بتغير الزمان والمكان يقتضي أن تكون ممارستها مبنية على مبدأ التسليم والخضوع المطلق لشكلها ومضمونها، إذ استخدام العقل في البحث عن علّيتها مدعاة إلى البدعة، وفتح باب التفسيرات التي قد تقنع البعض ولا تقنع الآخرين، وهذا النوع من التعليل لا يصلح أن يكون مناطا للأحكام الشرعية، بل يستأنس به لفهم الشريعة بشكل كلي.

٣. أما ما ذكره الريسوني من إدخال القياس في باب الزكاة فهو في حقيقة الأمر من مقتضيات القاعدة التي قررها الجمهور بما فيهم الشاطبي نفسه "الأصل في العادات التعليل وفي العبادات التعبد" فقول الأصوليين الأصل في العبادات التعبد يدل على أن هذه القاعدة مبنية على مبدأ "الغالب" الذي تعبدنا الشارع به تيسيرا للتعبد مما لا ينفي وجود حالات على خلاف القاعدة. فلا يجب أن يتحول الاستثناء إلى قاعدة.

وعند تطرقه لمسألة الرافضين للتعليل أكد الريسوني أن أبا إسحاق يأخذ على المتكلمين ـ وقد خص بالذكر الإمام الرازي ـ إنكارهم التعليل لأفعال الله سبحانه وتعالى على خلاف المعتزلة القائلين بالتعليل. اشتهر ذلك على لسان كثير من

الأصوليين كالإمام تاج الدين السبكي، والإمام الزنجاني الرافضين للتعليل غير أن المسألة مختلف فيها من الناحية الكلامية لكن مسلمة الوقوع من الناحية الفقهية والأصولية، وهذا ما أكده غير واحد من العلماء على رأسهم الإمام ابن القيم في كتابه "مفتاح دار السعادة" والإمام الآمدي في كتابه "الإحكام" الذي أشار إلى انعقاد الإجماع من الفقهاء على تعليل الأحكام (٢١٣/١).

كما دافع الريسوني عن الإمام فخر الدين الرازي وأثبت بطريقة جيدة خلاف ما يعتقده الشاطبي من أن الرازي يُنْكِر تعليل الأحكام. وفي الوقت نفسه، يتعجب الريسوني من الشاطبي لعدم تعرضه لأكبر منكري التعليل والقياس وهو الإمام ابن حزم الأندلسي وهي مسألة لستُ أدري لماذا أغفلها الإمام أبو إسحاق.

أما في الفصل الثاني فقد تعرض الكاتب إلى مفهومي المصلحة والمفسدة عند الأصوليين عامة وعند الشاطبي خاصة، وخلص إلى القول في تعريف المصلحة بأنها مقصورة على جلب المنفعة ودفع المضرة وهذا يشمل المنافع ووسائلها والمضار ووسائلها، كما تشمل الجانب الحسي والمعنوي من المنفعة والمضرة، وأضاف الشاطبي أن المصالح المجتلبة والمفاسد المستدفعة إنما تعتبر من حيث سبق الحياة الدنيا للحياة الأخرى، وهي لفتة معيارية تهدف إلى ضبط مفهوم المنفعة والمضرة بمفعول غيبي وهو ما يميز مفهوم المنفعة والمضرة في الشريعة عن مذاهب الفلاسفة الأخلاقيين الذين يؤسسون مفاهيمهم المنفعية على أسس مادية ضيقة.

أما عن اختلاط المصالح والمفاسد فقد أشار الريسوني إلى أن الشاطبي امتاز بتدقيق "مقاصدي" مهم من حيث إن الشارع لا يقصد تحقيق مفسدة في شيء غلبت مصالحه كما أن الشارع لا يقصد تحقيق مصلحة في شيء غلبت مفاسده. إلاّ أنه يبدو أن الأستاذ الريسوني لا يتفق مع جمهرة الأصوليين الذين قسّموا المصلحة إلى معتبرة وملغاة ومرسلة. فقد أكد أن ما يعتبره الأصوليون مصلحة ملغاة ما هو في حقيقته إلا المصلحة المرجوحة التي عارضتها مصالح أولى منها. ويستمر مؤكداً أن المنافع الملغاة الموجودة في بعض الأحكام ــ كما هو الشأن في الخمر ــ ليست ملغاة مطلقا (ص٢٣٩). وكأني بالريسوني يتهم الأصوليين بصرف معنى الإلغاء إلى الإلغاء المطلق وهو ما لا نفهمه من كلام الأصوليين عند حديثهم عن "المصلحة الملغاة". فالمنافع الملغاة في الخمر كالربح المالي والانتشاء بالسكر، مهملة إهمالاً جزئياً أو مؤقتاً نظراً لتعلقها بموجب التحريم المهيمن عليها، ولو كانت هذه المنافع ملغاة إلغاء كلياً لأصبح

الربح المالي مثلاً ملغى سواء تعلق بالخمر أم بالبيع الذي جعله الله حلالاً إلى يوم القيامة، فلا يعقل أن يذهب الأصوليون والفقهاء إلى هذا الرأي وهم الذين أفردوا للربح المالي أبواباً وبحوثاً في أبواب البيوع من مؤلفاتهم تأصيلاً وتقعيداً.

كما لا يتفق الريسوني مع الأصوليين حول لفظ "المصلحة المرسلة" فهو يرى أنه ليست هناك مصلحة مرسلة على الإطلاق، فكل المصالح ـ كما يؤكد الريسوني ـ "معتبرة" وليست هناك مصلحة "مرسلة" إرسالاً تاماً مثلما أنه ليست هناك مصلحة ملغاة "إلغاء تاما" (ص٢٤١)، ورغم اتفاقي مع الكاتب في ملاحظته هذه إلاّ أنه لم يأت بجديد وذلك أنه لم يستقر في علم الأصول وجود المصالح المطلقة أي الخارجة على نطاق التشريع العام. ولم يقل أحد من الأصوليين بذلك، ولذلك كان سوق هذه المسألة في رأيي من باب تحصيل الحاصل، والخلاف فيها اصطلاحي ولا مشاحة في الاصطلاح.

إلا أن إيراده كلام الغزالي مقروناً بملاحظته تلك و"الصحيح أن الاستدلال المرسل في الشرع لا يتصور حتى نتكلم فيه بنفي أو إثبات.." (٢٨٧/١) أكد لي أن الريسوني يدعم قول الشافعي ومن بعده الجويني والغزالي في عدم الأخذ بالمصالح المرسلة لأنها على حسب رأي الشافعية "حكم في الدين بالتشهي" وبالتالي يجرنا الريسوني من خلاف لفظي إلى خلاف أصولي كثر الكلام فيه بين أئمة الأصول. ولا يخفى على الأستاذ الريسوني أخذ الفقهاء بالمصلحة المرسلة وإن أنكروها قولاً وهذا ما أكده الإمام القرافي في كتابه "تنقيح الفصول" والزركشي في "البحر المحيط"، فقد ذكر القرافي أن "المصلحة المرسلة غيرنا يصرح بإنكارها ولكنهم عند التفريع نجدهم يعللون بمطلق المصلحة، بل يعتمدون على مجرد المناسبة، وهذا هو المصلحة المرسلة" (٢٣٨/١).

أما عن إدراك المصالح بالعقل، فقد عرض الكاتب لدور العقل في إدراك المصالح. وفي هذا السياق أشار إلى موطن هذه المسألة في علم أصول الفقه وهو ما يعرف بالتحسين والتقبيح العقليين. كما أشار إلى تأثر الإمام الشاطبي ببعض الآثار السلبية للنظرة الأشعرية لموضوع الحسن والقبح العقليين. وملخص هذه النظرة عند الأشاعرة هي أن العقل لا يحسن ولا يقبح على حد تعبير الإمام الشاطبي، وإذا تجنبنا المجادلات الكلامية التي خاض فيها المتكلمون قديما حول ما إذا كان حسن الأشياء أو قبحها راجع إلى صفات ذاتية أم اعتبارية، وهو الجدال الذي خاض غماره المعتزلة والماتريدية والأشاعرة فإننا نجد المسألة لا ينبني عليها كثير عمل عند الأشاعرة، والشاطبي واحد

منهم. وذلك أن الأشاعرة في إنكارهم لذاتية صفات الحسن والقبح للأشياء لا ينكرون قدرة العقل في إدراك حسن الأشياء أو قبحها. وهذا ما أكده الإيجي وهو أشعري في كتابه الشهير "المواقف" عند حديثه عن المعاني الثلاثة للحسن والقبح. فعند حديثه عن النوع الثاني ذكر ما يلي: "النوع الثاني ملاءمة الغرض ومنافرته وقد يعبر عنهما بالمصلحة والمفسدة.. وذلك أيضا عقلي" وأضاف شارحه الجرجاني أن "مدركه العقل.." (١٢٣/١) ونحن نعلم أن حكم العقل بحسن أو قبح شيء ما ينصرف ابتداء إلى تصور مبدئي حول طبيعة (أي ذات) ذلك الشيء قبل أن تغير هذا التصور بموجب الأحكام الاعتبارية الطارئة ولذلك قال الإيجي: "ويختلف بالاعتبار"، والاعتبار الذي نحن بصدده هو اعتبار الشريعة، فتجعل هذه الشريعة ما تشاء حسناً وإن خالف ذلك تصورنا المبدئي على أنه قبيح، وتجعل ما تشاء قبيحاً وإن خالف ذلك تصورنا المبدئي على أنه حسن. وعلى كل فإن استفراغ الجهد في معرفة حسن وقبح ذوات الأشياء لا يترتب عليه عمل ما دام ذلك يقتضي النظر الفلسفي العميق الذي لا ترتقي إليه عقول الناس عامة ولا نحن متعبدون بما فيه مشقة وكلفة بينة.

ومما يدل على أن الشاطبي يعترف بتحسين العقل وتقبيحه للأشياء على غير الطريقة الاعتزالية ماجاء في إحدى عباراته، عما يجب نشره وما لا يجب من العلم:

"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 و لم يكن لمسألتك هذا المساغ فالسكوت عنها هو الجاري على وفق المصلحة الشرعية والعقلية" (١٩١/٤) فلو لم يكن إلا تحسين النص وتقبيحه للأشياء لما كان للمصلحة العقلية دور في ضبط المصلحة الشرعية وعليه فعقيدة الأشعرية في التحسين والتقبيح يجب أن ينظر إليها ضمن هذا الإطار.

ثم انتقل الكاتب إلى مجالات العقل في تقدير المصالح:

وقد حدد أبرز المجالات التي يمكن للعقل أن يسهم في تقدير المصالح فيها فبدأ بالتفسير المصلحي للنصوص، حيث ذكر عدة أمثلة عن دور العقل في تفسير النصوص بناء على المصلحة العامة. أما المجال الثاني فهو مجال تقدير المصالح المتغيرة والمتعارضة. فلقد ناقش هذا العنصر في نقطتين: التقدير العقلي للمصالح والمفاسد المتغيرة والتقدير العقلي للمصالح والمفاسد المتعارضة وبيَّن أن إعمال العقل أساسي في تحديد مسار المصلحة والمفسدة على حسب تغير الزمان والمكان، كما أن للعقل إسهاماً في دفع

التعارض بين المصالح والمفاسد المتعارضة، وأما المجال الأخير من مجالات استخدام العقل في تقدير المصالح هو تقدير المصالح المرسلة (ص٢٦٨). فبيّن الكاتب أن المصالح المرسلة تتوسع دائرتها يوما بعد يوم، وهي تتزايد بتزايد حجم الأمة، وبتزايد حاجاتها وتتزايد بتزايد وظائف الدولة وتضخمها. وإذا علمنا أن النصوص في جانب محدوديتها أو تناهيها على حد تعبير الإمام الجويني لم تتناول بشكل مباشر كل هذه التغيرات المستمرة، علمنا أن للعقل وظيفة أساسية في تحديد ما هو مصلحة وما هو مفسدة.

وختم الكاتب كلامه بأن إعمال العقل وفسح المجال له ليس ـ فحسب ـ مساعداً على تقدير المصالح وحفظها، بل هو نفسه مصلحة من المصالح الضرورية لأن في إعماله حفظاً له. وحفظه هو أحد الضروريات المتفق عليها.

أما في الفصل الثالث، فقد قام الكاتب بجمع شتات الطرق التي تعرف بها المقاصد حيث جاءت منثورة في مواضع متفرقة في الموافقات. فحددها الكاتب كما يلي:

١. فهم المقاصد وفق مقتضيات اللسان العربي.
٢. الأوامر والنواهي الشرعية بين التعليل والظاهرية.
٣. المقاصد الأصلية والمقاصد التبعية.
٤. سكوت الشارع.
٥. الاستقراء.

ولم يخف الكاتب عجبه المتزايد لعدم ذكر الشاطبي "الاستقراء" إلى جنب الطرق الأربع التي بها يعرف قصد الشارع، كما ذكر آنفاً عند عرض النظرية، إلا أن المتأمل في الموافقات يجد أن الشاطبي كان حريصا على ذكر الاستقراء إذا تعلق الأمر بكليات الشريعة وعلى الخصوص مقاصد الشريعة الكلية. أما المقاصد الخاصة والجزئية فهي تثبت بآحاد الأدلة وبالتالي فهي لا تحتاج إلى استقراء. فالطرق الأربع التي ذكرها أبو إسحاق تتعلق بالمقاصد الجزئية أو الخاصة التي ستكون المادة المستخدمة في العملية الاستقرائية المثبتة للكليات الاستقرائية.

أما **الباب الرابع** فقد خصصه الباحث لتقييم النظرية التي حاول الشاطبي أن يؤسسها في المقاصد. فتعرض إلى جوانب التقليد والتجديد في النظرية. فأما جانب التجديد فيها فهو التوسع الكبير، وإضافة مقاصد المكلف إلى موضوع المقاصد، وإفراد مبحث خاص بالطرق التي تعرف بها المقاصد، وتقديم ثروة من القواعد تخدم نظرية المقاصد ككل. وختم الكاتب هذا الفصل بإبراز علاقة المقاصد بالاجتهاد وأنها

(المقاصد) تعد بمثابة الضابط المعياري للعملية الاجتهادية. وفي نهاية هذه الدراسة القيمة، قام الباحث باستشراف آفاق البحث في المقاصد، واقترح مشاريع علمية جيدة جديرة بالدراسة لمن رام تطوير نظرية المقاصد في الشريعة الإسلامية.

خاتمة

إضافة إلى الملاحظات النقدية والمنهجية التي وجهناها للكاتب أثناء محاورتنا له من خلال هذه المراجعة، فإن الملاحظات العامة الآتية تكمل مقصدنا من عرض هذه الدراسة القيمة:

١. يعتبر كتاب الريسوني أول محاولة منهجية شاملة حول نظرية الشاطبي في المقاصد.

٢. لقد وفق الكاتب إلى حد كبير في عرض النظرية، خصوصاً وهو يجول في الموافقات تتبعاً للقواعد المتعلقة بموضوع المقاصد.

٣. من حيث التقسيم المنهجي للمواضيع، لم يكن بحاجة إلى إفراد "أبعاد النظرية" بفصل مستقل ما دام الباحث يعتبره تتمة الفصل الذي سبقه.

٤. لقد أغفل الباحث مبحثاً من أهم المباحث التي تجسدت فيها المقاصد الشرعية ألا وهو موضوع "الكلي والجزئي"، فعلاقة الكلي بالجزئي كما حددها الشاطبي توضح بشكل كبير المقاصد الشرعية.

٥. تطبيق النظرية في المجالات الشرعية وغير الشرعية لم ينل حظه الكافي في عرض الباحث.

٦. لم يتم التفريق المنهجي بين مراعاة المقاصد كملكة حاصلة في الذهن وكعلم يكتسب بالنظر. فلو تم التأصيل لذلك لخرج مجهود الباحث في ثوب جديد.

وعلى كل، فمحاولة الريسوني في حد ذاتها خطوة رائدة في التأصيل المستمر منذ زمن بعيد للمقاصد. وقد أجاد وأفاد واختصر الطريق لمن أراد خوض غمار المقاصد، وزود الباحثين بمخطط واضح عن المقاصد وأيقظ الهمم من جديد للاستفادة من العقليات الأصولية المقاصدية كالتي كان يتمتع بها إمامنا أبو إسحاق الشاطبي رحمه الله.