# مقاصد الشريعة

# عند الإمام الشاطبي*

المؤلف: **محمد خالد مسعود**

الناشر: **مركز البحوث الإسلامية، الجامعة الإسلامية العالمية، إسلام آباد، باكستان**، 1995م، (255ص)

**نعمان جغيم****

**مقدمة**

ينطلق مؤلف الكتاب من مبدأ المصلحة وأثره في الفقه الإسلامي لم يكن وليد عصر الشاطبي، بل عرف منذ فجر تاريخ التشريع الإسلامي، إلاّ أنّه ظل محدود الاستعمال بوصفه مصدرًا مستقلاً للفقه الإسلامي لاعتبارات عقدية وفلسفية. والجديد الذي أضافه الشاطبي هو إدراج مفهوم المصلحة ضمن سياق نظريته في مقاصد الشريعة وتناوله بالدراسة والتحليل، الأمر الذي حرّره من كثير من القيود والمحاذير التي كانت تشوبه. فمفهوم المصلحة يشكّل القاعدة الأساس لنظرية المقاصد عند الشاطبي، ذلك أنّه لم يقتصر على تطوير مفهوم المصلحة بوصفه أساسًا لمعقولية الشريعة وصلاحيتها لكل زمان ومكان بقدرتها على التكيّف مع مختلف الظروف والاستجابة للحاجات المتجدّدة، ولكن أظهره فضلاً عن ذلك أساسًا لاستمرارها وثباتها وعالميتها (التمهيد، ص1).

**إشكالية الدراسة**

تمثل مسألة الثبات والمرونة واحدة من الإشكاليات العويصة التي يواجهها عادة أتباع الديانات والتشريعات المختلفة، فالنصوص التشريعية تتّصف عادة بالتحديد، وفلسفتها مضبوطة بقيم ومبادئ عقدية وخلقية ترسم حدودها وإطارها العام، والوقائع المستجدّة والتغيرات الاجتماعية غير المحدودة ولا تنضبط دائمًا بالقيم والمبادئ العقدية

---

* صدر الكتاب باللغة الإنجليزية بعنوان: Muhammad Khalid Masud: Shatibi's Philosophy of Islamabad: Islamic Research Institute, 1995, Islamic Law.

** ماجستير في الشريعة والقانون 1996؛ طالب دكتوراه في قسم الفقه وأصول الفقه، الجامعة الإسلامية العالمية بماليزيا.

والخلقية، فأي الجانبين ينبغي أن يُخْضَع للآخر وتُكيّف مسائلُه بالشكل الذي يناسبه؟ وما هي حدود هذا التكيّف وأنماطه؟

وممّا لا يخفى على ذي بال أنّ علماء المسلمين واجهوا هذا التحدي منذ تخطي الدعوة الإسلامية حدود الجزيرة العربية، وما زال هذا التحدي قائمًا بصورة أشد، حتى إنّ خصوم الإسلام ومعارضي تطبيق الشريعة الإسلامية يرون مصرع الدعوة إلى تطبيق الشريعة في هذا المعترك.

وقد جاءت هذه الدراسة لتبحث مسألة التكيّف في الفقه الإسلامي من خلال نظرية الشاطبي في المقاصد التي بُنيت على مفهوم المصلحة (ص: 17).

وتجدر الإشارة هنا إلى اعتراف الجميع – أنصار الشريعة الإسلامية وخصومها – بأنّ المجتمع الإسلامي شهد عبر تاريخه الطويل تطوّرات وتغيّرات اجتماعية تمّت الاستجابة لها بتطوّرات تشريعية، ولكن الخلاف في هذه الاستجابة: هل هي نابعة من طبيعة الفقه الإسلامي بما يتميّز به من خاصية المرونة والقدرة على التكيّف؟ أم أنّها مجرّد أمر فرضه الواقع دون أن تقرّه النظرية العامة للفقه الإسلامي، كما هو زعم خصوم الإسلام؟ ؟(ص18). والإجابة عن هذا السؤال هدف من أهداف هذه الدراسة.

**عرض عام لمحتويات الكتاب**

يتكوّن الكتاب من مدخل وثلاثة عشر فصلاً وخاتمة.

تناول المؤلف في المدخل العلاقة الجدلية بين القانون بوصفه ينزع عادة إلى الاتّصاف بالتحديد والثبات، والتغيرات الاجتماعية بما تتطلّبه من استجابة لها وتكيّف معها.

وجاءت الفصول الأربعة الأولى ممهّدة للدّراسة بما حوته من معلومات ضرورية عن جذور النشأة والتطوّر لنظرية المقاصد عند الشاطبي. وممّا لفت نظر المؤلف أن القرن الرابع عشر مثّل مرحلة سلام واستقرار – بعد العواصف التي شهدها القرن الثالث عشر – ممّا فسح المجال للازدهار والإبداع العلميين، فقد شهد هذا القرن شخصيات مبدعة أعادت للعلوم الإسلامية حيويتها: ففي شمال إفريقيا برز ابن خلدون مبدعًا في فلسفة التاريخ وعلم الاجتماع، وفي

الشام برز ابن تيمية ليعيد النظر في النظريتين السياسية والقانونية، وفي الأندلس برز الشاطبي مبدعًا في مقاصد الشريعة ليعيد لعلم أصول الفقه روحه وحيويته ممّا صبغه به بعض المقلّدين من جمود وتجريد (ص: 26 – 27).

ولاحظ المؤلف أنّ ممّا تميّزت به الأندلس معارضة فقهاء المالكية دخول حركات الفلسفة العقلانية والتصوّف إلى البيئة الأندلسية، حتى وصلوا إلى درجة منع الناس من الاشتغال بالفلسفة وعلم الفلك، ونجحوا في ذلك إلى غاية القرن الثالث عشر الميلادي (ص: 38). ولكن تقلّص نفوذ المذهب المالكي أمام ضغط الموحّدين أفسح المجال واسعًا لدخول حركتي التصوّف والفلسفة، وأمام هذا الزحف اختار بعض الفقهاء التكيّف مع الواقع الجديد فظهر اتّجاه جديد بين الفقهاء يسعى إلى الجمع بين الفقه والتصوّف، وأحيانًا بين الفقه والفلسفة (ص: 42- 42). وقد كان اهتمام الشاطبي بقضايا: العبادات، والتعبّد، والحظوظ، والبدع أثرًا من آثار يمكّن الحركة الصوفية في البيئة الأندلسية.

وقد حلل المؤلف في الفصل الثالث العلاقة بين فتاوى الإمام الشاطبي وما شهدته بيئته من تغيّرات اجتماعية واقتصادية وتشريعية، وكانت النتيجة أنّه من ضمن أربعين فتوى شكّلت موضوع الدراسة تبيّن أنّ أربعًا وثلاثين منها تعلّق بتحوّلات اجتماعية شهدها مجتمع غرناطة في عصره، قَبِلَ منها الشاطبي تكييف الأحكام الشرعية مع التغيّرات الاجتماعية المستجدّة تتعلّق بالعبادات والأسرة والوقف، بينما أبدى مرونة في قضايا الضرائب والمسائل الكلامية (ص: 103).

والخلاصة أنّ الخيط الخفي الخفي الذي ينتظم جميع هذه الفتاوى هو مراعاة مقاصد الشريعة، فباستثناء العبادات يعطي الشاطبي للمصلحة العامة وزنًا أكثر من الالتزام الصارم بظواهر النصوص (ص: 105).

وخُصِّصت الفصول المتبقّية لدراسة مفاصل النظرية ومحدّداتها، فتناول في الفصل الخامس موضوع المصلحة وبناه على ثلاثة مباحث: تناول في الأول منها دراسات العلماء المتأخرين للمصلحة، وفي الثاني مفهوم المصلحة في أصول الفقه، وفي الثالث تحليل الشاطبي لمفهوم المصلحة. وقد لاحظ المؤلف أنّ من أبرز العيوب التي شابت الدراسات المتأخرة للمصلحة حصرها والنظر إليها من خلال نظرية المصادر الأربعة (الكتاب، والسنة والإجماع والقياس)، ممّا جعلها مقصورة على المصلحة المرسلة، ودعا إلى دراسة مفهوم المصلحة في إطار مستقل عن نظرية المصادر الأربعة (ص: 129).

وعنون المؤلف للفصل السادس بـ: الدلالة، اللغة والقانون، وتساءل عن قصد الشاطبي من وصف الشريعة بالأمية وإبرازها خاصية من الخاصّيات الأساسية للشريعة، ثم خلص إلى أنّ اختيار الشاطبي لهذا المصطلح مدفوع بنظريته حول عالمية الشريعة، والسر الكامن وراء هذا الوصف يتعلّق بفهم القرآن الكريم، فالأمية في هذا السياق تشير إلى بساطة الخطابات الابتدائية للقرآن الكريم (ص: 176)، بما ييسّر الفهم على الناس كافة ويُبْعِد الشريعة في أساسياتها عن التكلّف والتنطّع في البحث عن المعاني الباطنة.

وشكّلت مسألة **التكليف: الواجب والقدرة الحسية** محتويات الفصل السابع الذي بيّن فيه أنّه من المقطوع به أنّ الشريعة لم تأتِ بتكليف الناس بما لا يُطاق، وما ورد من تكاليف مقترنة بما لا يدخل تحت قدرة المكلّف كأمر الإنسان بأن لا يموت غلاّ مسلمًا، ومسائل الحب والبغض والغضب وغيرها من الخصائص الجِبلّية التي قد تُطبع عليها بعض النفوس، فقصد الشارع ليس ذواتها، بل هو راجع في التحقيق إلى سوابقها أو قرائنها أو لواحقها وما يتعلّق بها من وسائل وأسباب وشروط كلها في مقدور المكلّف.

ومع أنّ الشريعة جاءت بالتيسيير ورفع الحرج والمشقة إلاّ أنّ ذلك لا يعني انعدام المشقة بالكلية من التكاليف الشرعية، وإنّما المقصود رفع ما يُعَدّ في العادة مشقة بحيث تؤدي المداومة عليه إلى الانقطاع عنه أو عن بعضه أو إلى وقوع خلل في نفسِ صاحبه أو مالِه أو حال من أحواله. أمّا ما لا يُسمّى في العادة المستمرة مشقة ولا يَقْطع ما فيه من الكلفة عن العمل في الغالب المعتاد فلا يدخل ضمن المشقة التي جاء الشرع لم تلك الكلفة والمشقة لذاتها، بل قصد حصول المكلَّف به لما فيه من مصلحة، ولكونها معتادة ولازمة للفعل المكلّف به لم يُبطل التكليف أو يُعدّل عنه بسببها (ص: 183- 195).

أمّا الفصل الثامن فقد خصّصه لمفهوم التعبّد عند الإمام الشاطبي وبيّن فيه رد الشاطبي على ما أشاعه الفكر الصوفي من أنّ اعتبار المصالح الشرعية يعني البحث عن حظوظ النفس، والتعبُّد عندهم يقتضي ترك حظوظ النّفس بجميع أنواعها، فبيّن الشاطبي أنّ طلب الحظوظ ليس محرّمًا، بل المقاصد التبعية جاءت لتلبية حظوظ النّاس وتيسيرها. وثمّة فرق بين الهوى والحظوظ، فتباع الهوى منهي عنه بإطلاق ولو كان ذلك في العمل المحمود شرعًا، وليس الأمر كذلك في الحظوظ المشروعة، وليس الذي يحقق التعبُّد هو ترك الحظوظ وإنّما هو توافق الفعل مع قصد الشارع (ص: 196- 197).

وفي الفصل التاسع تعرّض الأستاذ خالد مسعود لمبحث النيّة أو قصد المكلف ففرّق فيه بين الأحكام الشرعية الوضعية والأحكام التكليفية، حيث لا تفتقر الأول في صحتها إلى قصد ونيّة، أمّا الثانية فالحكم بصحتها أو بطلانها يخضع لنيّة المكلّف (205- 206). وبيّن الشاطبي أن المقصود بنيّة الطاعة موافقة قصد المكلّف من أداء الفعل قصدَ الشارع من تشريعه – وهي حفظ مصالح الخلق – فمن قصد بفعله ما ليس مشروعًا صال فعله باطلاً؛ لأنّ قصد الشريعة جلب المصلحة ودفع المفسدة، والقصد المخالف – ولو كان في الأفعال المشروعة بالأصل – يصير بمنزلة جلب المفسدة ودفع المصلحة لمضادّته قصد الشارع (ص: 207).

ودرس في الفصل العاشر مفهوميْ العادة والبدعة حيث تناول مفهوم العادة من خلال ثلاث مسائل: أوّلها ثبات العادات واطِّرادها، وثانيها إمكانية تغيّرها، وثالثها علاقة العادات بالشريعة.

أمّا الفصل الحادي عشر فخصّصه لموضوع الاجتهاد الذي تناوله من ثلاثة جوانب: أولها نظرية الاجتهاد، وثانيها الفتوى بوصفها نوعًا من أنواع الاجتهاد، وثالثها الاستفتاء. وبين المؤلف أنّ ضرورة الاجتهاد تكمن في أنّ الشرع لم ينصّ على كل واقعة وقعت او يمكن أن تقع على حِدَّتها، بل أكثر ما جاءت به الشريعة مبادئ كلية وقواعد عامة وجملة من النماذج تمثل في مجملها المنهج الذي يُهتَدى به في استخراج أحكام عدد لا يُحْصى من الوقائع. والوقائع المستجدة تتّسم بالجزئية والتشخيص واختلاف المعطيات والملابسات بين واقعة وأخرى، مهمّة المفتي أو القاضي البحث عن المبدأ الكلي أو القاعدة العامة التي تحكم كل واقعة لتُلحقَ بها، وهذه هي عملية الاجتهاد (ص: 229).

وقد قسّم الشاطبي الاجتهاد إلى أربعة أنواع:

1- **الاجتهاد المتعلّق بتحقيق المناط العام**: ومعناه أن يثبت الحكم بمدركه الشرعي، لكن يبقى النظر في تعيين محلّه، فهو تنزيل وتطبيق للأحكام المجرّدة على الوقائع الجزئية المشخصّة وهو الاجتهاد الذي لا يُتَصور انقطاعه ما دام التكليف قائمًا، ويفتقر إليه كل ناظر وقاضٍ ومفتٍ فيما يحكم أو يفتي به، بل يفتقر إليه كل مكلّف فيما يأخذ به نفسه من أحكام وتكاليف.

2 – **تخريج المناط**: وهو اجتهاد في استخراج علل الأحكام الثابتة ليقاس عليها ما لم يثبت حكمه من وقائع مستجدّة.

3- **تحقيق المناط الخاص**: وهو نظر المفتي في كلّ مكلّف بالنسبة إلى ما وقع عليه من الدلائل التكليفية، ليتعرّف منه مداخل الشيطان ومداخل الهوى والحظوظ العاجلة فيلقي على ذلك المكلّف الفتوى مقيّدة بقيود التحرّز من تلك المداخل. ومنه النظر فيما يصلح بكل مكلّف في نفسه، بحسب وقت دون وقت، وحال دون حال، وشخص دون شخص.

4- **تنقيح المناط**: وذلك أن ترد العلة في نص مشوبة بغيرها من الأوصاف فيتولى المجتهد تنقيحها حتى يميّز ما هو مُعْتبر ممّا هو ملغى.[1]

ومع أنّ المقاصد لم يُهمل أثرها في الاجتهاد من قبل الفقهاء الأوائل تطبيقًا وإشارة إلى ضرورة إحاطة المجتهد بها، إلاّ أنّ الشاطبي يُعدّ أبرز من أعطى الاجتهاد ما يستحقه من بُعْد مقصدي فجعل الشروط الأساس في المجتهد فهم مقاصد الشريعة على كمالها، ثمّ التمكّن من الاستنباط بناءً على فهمه فيها.

وفي سياق النظر إلى البعد المقصدي في الاجتهاد بين الشاطبي أنّ المجتهد ينبغي عليه ألاّ يحكم في مسألة قبل دراسة ملابساتها وتقدير مآلاتها؛ لأنّ الفعل قد يكون مشروعًا في ذاته، ولكنّه في واقعة ما قد تنتج عنه عواقب تناقض مقاصد الشارع، وفي المقابل فإنّ الفعل قد يكون غير مشروع في ذاته لكن آثاره تكون مشروعة؛ لذلك وجب النظر في المآلات بأخذ آثار الحكم وعواقبه عند إصداره بعين الاعتبار (ص: 235).

وفي الفصل الثاني عشر رصد المؤلف آراء الشاطبي ومراسلاته في مسألة مراعاة الخلاف التي مثّلت واحدة من المسائل التي أرّقت الإمام الشاطبي، فراسل وناقش فيها كثيرًا من معاصريه من أقطاب المذهب المالكي. وعلى عكس ما يذهب إليه بعض الفقهاء من تسويغ مشروعية استمرار الاجتهاد بوجود الخلاف، يرى الشاطبي أنّ الشريعة تتّسم بالوحدة، وأنّ الخلاف لم يُقْصد وجوده ولا دوامه، وبالتالي لا يمكن أن يكون مُسوّغًا لمشروعية الاجتهاد أو استمراريته.

---

[1] انظر الشاطبي: الموافقات، شرح عبد اتلله دراز، بيروت: دار الكتب العلمية، ج4، ص64-71.

وكان الفصل الأخير في مفهوم الشريعة بوصفها مصدرًا للفقه، تناول فيه تعريف الشاطبي لبعض الاصطلاحات والمفاهيم مثل: الشريعة، والفقه، وأصول الفقه، والفتوى والقضاء بوصفهما ولايتين، والإدراة التكوينية، والإرادة التشريعية، وغيرها.

**جدلية الثابت والمتغير**

تمثل العلاقة بين النظرية القانونية والتغيرات الاجتماعية واحدة من المسائل الأساسية في فلسفة القانون. فهو من حيث صلته الدلالية بقوانين الطبيعة يفترض فيه أن يتّسم بالتحديد والثبات والقطيعة والدوام، وبالتالي يكون عصًّا على التغيير، ومع ذلك فهو في مواجهة مستمرة مع تحدّيات التغيّرات الاجتماعية التي تتطلّب منه التكيّف معها. وفي غالب الأحيان يكون أثر التغيّرات الاجتماعية في المفاهيم والمؤسسات القانونية قويًّا وعميقًا، بما يجعل الحاجة ماسّة إلى فلسفة جديدة للقانون. فكيف يواجه الفقه الإسلامي – الذي يوصف عادة بأنّه ديني مقدّس ومن ثمَّ فهو ثابت – تحدّيات التغيّر هذه؟ (ص: 1).

يرى بعض المستشرقين ومنهم: (Snouck Hurgronge) أنّ الفقه الإسلامي يمثّل "نظرية واجبات"، أي أنّه يمثل نظرية أخلاقية أكثر ممّا يمثل قانونًا بمعناه الاصطلاحي، وهو بطبيعته قانون ديني جامد غير قابل للتغير والتكيّف مع المتغيرات الاجتماعية. ويحتج أصحاب هذا الاتجاه بحجج أهمها ما يأتي:

1- ما يتّسم به القانون الإسلامي من شمولية وإطلاق يمنع أيّ تغير في المفاهيم والمؤسسات القانونية.

2- إنّ طبيعة أصوله والطريقة التي تطوّر بها في مرحلة التأسيس جعلتاه معزولاً عن المؤسسات القانونية (المحاكم، وأجهزة الدولة) وعن التغيرات الاجتماعية.

3- لم يُطوّر منهجًا مناسبًا للتغير والتطوّر التشريعي الذي تتطلّبه حياة المجتمع بجميع جوانبها (ص: 4).

ويستند هؤلاء في وصفهم القانون الإسلامي بالإطلاق والشمولية – وبالتالي عدم القدرة على التكيّف – إلى أساسين: الأول مصدر القانون الإسلامي، حيث إنّ مصدره الإرادة الإلهية التي تتّصف بالثبات والإطلاق، والفقه الإسلامي – حسب رأيهم – على علاقة وطيدة بعلم الكلام، بل هو خاضع لتداعيات مباحث هذا العلم، حيث إنّ تركيز علماء المسلمين على مبدأ الوحدانية المطلقة جعل الفقه يخرج عن دائرة العقل والإرادة البشرية، وأضفى عليه

صفة الثبات والإطلاق التي تتّسم بها مباحث علم الكلام (ص: 5-6)، والأساس الثاني أنّ الفقه الإسلامي يمثّل نظامًا للقواعد الأخلاقية أكثر منه قانونًا بالمعنى الاصطلاحي.

والأساس الأول مبني على الفصل بين العقل والوحي، والثاني مبني على الفصل بين القانون والأخلاق (ص: 4- 5)، وقد أورد المؤلف في هذا السياق آراء بعض أقطاب هذا الاتجاه منهم: شاخت (J. Schacht)، وتوي(C. H. Toy)، وكولسن (N. J. Coulson)، وجب (H. A. R. Gibb).

ويرى المؤلف أنّ هذه النظرة – مع اتصافهما بالغموض – يبدو وهمنا في نقطتين: الأولى أنها لا ترى إمكانية تطور نظام قانوني في إطار نظام اجتماعي ديني، والثانية أنها مبنية أساسًا على دراسة على دراسة نظرية مجردة دون أن تأخذ في حسبانها أداء المؤسسات والنظم القانونية في المجتمع الإسلامي عبر مختلف مراحله التاريخية (ص: 9).

وإذا كان الهدف من سن القوانين وإعطائها صفة الإلزام تحقيقَ العدل ورفعَ الظلم، وضمانَ حياةٍ كريمة لأفراد المجتمع تُلبّى فيها احتياجاتهم المشروعة وتُصان حقوقهم، وأداءَ الواجبات التي تحفظ للمجتمع انتظامه، فما المانع أن يكون مصدر هذه القوانين هو الإرادة الإلهية الحكيمة إذا كانت هذه الإرادة محقّقة لتلك الأهداف؟

لقد وقع الغرب – وسار على خطاه أتباعه في الشرق – ضحية النزعة العقلية المفرطة التي جاءت ردّ فعل عنيف على حماقات رجال الكنيسة وتحكُّماتهم في أوروبا، ترسّخت عقدة الصراع بين الدين والعقل والوعي الجمعي للمجتمعات الغربية بفعل الصراع المرير الذي شهدته القرون الوسطى بين رجال الكنيسة ورواد حركة التنوير، تلك العقدة التي انتهت بحل حاسم على يد رجال الثورة الفرنسية كان شعاره "اشنقوا آخر ملك بأمعاء آخر قسيس". واستقرّ الأمر على الفصل التام بين القانون والدين بأنّ صار مصدر القانون هو العقل البشري المحض وصار علماء الغرب ومفكروه يَسِمُون كل قانون يكون مصدره الأساسي الوحي بالجمود وعدم القدرة على التكيّف مع متغيرات الحياة الاجتماعية، كان الفقه الإسلامي على رأس القائمة. وإذا كان للغرب من حق في احتضان هذه العقدة واستمرار التفاعل معها فيما يخصّهم، فإنّه من الخطأ الفاحش محاكمة ديانات الشعوب الأخرى وقوانينهم إلى هذه العقدة مع التغافل عن الخصوصيات التي تميّزها من التجربة التي عاشها الغرب.

أَمَا آن الأوان للعقل الغربي أن يتخلص من هذه العقدة وينظر إلى هذه القوانين والقيم الأخلاقية بحيدة وتجرّد، ويكون حاديه في ذلك البحث عن الحقّ والصواب بغض النظر عن المصدر، فإنّه ليس من المعقول أن يحاكم قانون ما أو يُعاب بسبب مصدره فقط، بل ينبغي أن يُحاكم بما يحتويه فعلاً من مفاهيم وقواعد وقيم، أمْ أنّ أَسْر الشهوات والأهواء صار المعيار واستعصى على الفك؟

أما عن علاقة القانون بالأخلاق فقد ظلّ إيجاد الوازع الداخلي لدى أفراد المجتمع للالتزام بالقانون من أجل ضمان حُسن انتظام المجتمع مَطلبًا ساميًا لدى رجال القانون، فإذا جاء التشريع الإسلامي وسعى إلى تحقيق ذلك من خلال ربطه القانون بالأخلاق – ونجح في ذلك إلى حدٍ كبير – أفيكون ذلك عيبًا في هذا التشريع فيُوصف بأنّه يمثّل واجبات أخلاقية لا قانونًا بمعناه الاصطلاحي؟

أمّا عن قضية المنهج فيرى المؤلف أن مناهج القانون تسعى عادة إلى أن تكون كاملة ودائمة، ومن ثم فإنّ بعض تداعيات خاصية الثبات تخيّم على مفهوم القانون، لكن الحاجات الاجتماعية المتغيّرة تتحدى هذا الاتجاه، وفي مقابل هذا التحدي تسعى مختلف النظم القانونية لإيجاد مناهج تستجيب لهذه التحديات. فمثلاً القانون الروماني حلَّ هذه الإشكالية بالتفريق بين قانون الشعب الروماني المدني (Jus Civil) المتّسم بالصرامة والاجتهادات القضائية ( Jus Honorarium) المتميزة بالمرونة، وفي المقابل صرامة القانون العام (Common Law) كان السعي إلى تحقيق المرونة من خلال مبادئ قانون العدالة (Principles of Equity) التي بُني على أساسها نظام قضائي مكمل لفجوات القانون العام. وفي الفقه الإسلامي تَمَّ تطوير منهج مكمل لنظرية المصادر الأربعة يستجيب لاحتياجات التغيّرات الاجتماعية، ويسد الفجوات التي تقصر عن سدّها المصادر الأربعة، ويخفّف من صرامة بعض نتائج الالتزام الحرفي بقواعد القياس، وكانت أسس هذا المنهج هي: الاستحسان، والإصلاح، والسياسة الشرعية (ص: 16).

**المصلحة أساس الشريعة**

يرى الشاطبي أن المقصد الأساسي للشارع هو تحقيق مصالح الخلق، وأن الواجبات الشرعية إنما تعنى بحفظ المقاصد الشرعية التي تهدف من جهتها إلى حماية مصالح الناس (ص151).

وقد قسم الشاطبي المصالح إلى ثلاث مراتب: ضرورية وحاجية وتحسينية، ثم خلص من خلال تحليله للعلاقة بين هذه المراتب الثلاث إلى خمس قواعد تحكمها، هي:

1. أن المصالح الضرورية أصل لما سواها من الحاجيات والتكميليات.

2. أن اختلال المصالح الضرورية يلزم منه اختلال الحاجيات والتحسينيات بإطلاق.

3. أنه لا يلزم من اختلال الحاجيات والتحسينيات اختلال الضروريات.

4. أنه يلزم كم اختلال التحسيني بإطبلاق أو الحاجي بإطلاق اختلال الضروروي بوجه ما.

5. أنه من اجل المحافظة على الضروري ينبغي المحافظة على الحاجي والتحسيني. (ص154).

ثم بيّن الشاطبي ان المصالح الدنيوية ينظر فيها من جهتين: الأولى جهة مواقع الوجود، والثانية جهة تعلق الخطاب الشرعي بها.

فمن جهة مواقع الوجود لا توجد لا توجد مصالح ومفاسد محضة، فالعادة الجارية تدل على أنه ما من مصلحة إلاّ ويشوبها تكليف ومشقة قلّت أو كثرت، وما من مفسدة إلاّ ويصحبها لطفٌ أو لذة قلّ ذلك أو كثر. والاعتبار هنا يكون بالغالب من الجهتين: فما غلبت فيه المصلحة عدّ مصلحة مقصود جلبها شرعًا، وما غلبت فيه المفسدة اعتبر مفسدةٌ مقصود دفعها شرعًا.

والذي ينبغي التنبيه عليه هنا أنّ الشّرع إذا قصد مصلحة لا يقصد معها ما يلزمها أو يشوبها من مفاسد، وكذلك إذا قصد دفع مفسدة، فهو غير قاصد دفع ما يشوبها من مصالح وإن كان ذلك لازما، وعلى هذا تكون المصالح أو المفاسد معتبرة شرعًا خالصة غير مشوبة، لا قليلاً ولا كثيرًا (ص 155- 157).

وقد حدّد الشاطبي ضوابط المصلحة الشرعية في خاصيتين:

الأولى أن تكون مطلقة، أي لا تكون نسبية ولا ذاتية، ذلك أنّ خضوعها للنسبية والذاتية يجعلها خاضعة في أهواء النفوس وحظوظها، وهذا ما جاءت الشريعة بنفيه (ص 158)، والثانية أن تكون كلية، ولا يُطعن في كليتها تخلّف بعض الجزئيات (ص 159).

وهنا يُطرح سؤال: إذا كان تحقيق المصلحة هو قصد الشارع من وضع الشريعة فلما لا نكيّف نحن اليوم الأحكام الشرعية وفق ما نراه من مصالح؟ وإذا كان تحقيق المصلحة بجلب المنافع ودفع المضار هدف الفلسفات الوضعية كما هو الأمر في الشريعة فأين الخلاف إذًا؟

ممّا لا شك فيه أنّ كل الفلسفات والشرائع – السماوية منها ومن وضعية – تهدف إلة تحقيق مصالح النّاس، فليس محل الخلاف أن تكون المصلحة محور التشريع أو الفلسفة ومقصدهما، إنّما نقطة النزاع هي ما خصائص المصلحة المقصودة؟ وما الاعتبارات التي يجب مراعاتها في تقديري كون الشيء مصلحة أو مفسدة؟

ففي نظر الإسلام لا بد أن تتّصف المصلحة بخاصيتين: الإطلاق والكلية، وأمّا ما يُعتبر في تقديرها مصلحة أو مفسدة فالنظر إليها من وجهين: جهة مواقع الوجود فيحكم للجهة الغالبة، ولا يكفي هذا وحده بل لا بد من النظر بعد ذلك إلى تعلق الخطاب الشرعي بها. في حين يغلُب على الفلسفات الوضعية النفعيةوالنظرة التجزيئية للمصلحة من جهة، وإقصاء اعتبارات وعوامل: الفضائل الخلقية والإرادة الإلهية، وجانب الآخرة من جهة أخرى فيصير الضابط في تقدير المصلحة هو شهوات النفوس ومنافعها العاجلة، فتفقد المصلحة خاصيتي الإطلاق والكلية.

**تغيّر الأحكام تغيّر العادات**

يرى الشاطبي أن علاقة الأحكام بالعوائد أقوى من علاقتها بالعقل، أنّه حتى ما يُزعم من معرفة العقل لحسن الأشياء وقبحها إنّما هي أحكام نابجة عمّا انطبع في نفوس الناس وعقولهم يحكم العادة أنّ حسن أو قبيح (ص 214).

ويشمل مصطلح العادة عند الشاطبي: استعمال اللغة، والأعراف والتقاليد، والممارسات الاجتماعية (ص 216). ويقسم الشاطبي العادات إلى نوعين:

1. عوائد شرعية: وهي العوائد التي أقرّها الدليل الشرعي أو نفاها، وهي ثابتة أبدًا كسائر الأمور الشرعية لا تتبدّل باختلاف آراء المكلّفين فيها.[2]

[2] انظر الموافقات، مرجع سابق، ج2، ص215.

2. عوائد جارية بين الناس: وهي ما جرى بين الناس من عادات ليس في إثباتها ولا نفيها دليل شرعي، وتنقسم إلى قسمين: عوائد عامة لا تتغير بتغير الزمان والمكان والحال، وعوائد متغيرة، وقد بين الشاطبي أن قاعدة تغير الأحكام بتغير العوائد ليس المقصود منها الاختلاف في أصل الخطاب الشرعي، ولكن المراد أن العوائد إذا اختلفت رجعت كل عادة إلى أصل شرعي يحكم عليها به فأصول الخطاب الشرعي ثابتة، وكل عادة تجدُّ يجتهد في إلحاقها بما يلائمها من أصول شرعية، فإذا تغيرت العادة تغير حكمها، وليس ذلك تغيراً في أصل الحكم أو الخطاب الشرعي، ولكن لان العادة الجديدة لم تعُد تدخل ضمن الدليل الشرعي القديم فاحتيج للبحث لخا عن أصل شرعي آخر.[3]

وفي حديثه عن علاقة الأحكطام الشرعية بالتغيرات الاجتماعية أوضح أنها يمكن أن تتجلى في ستة مظاهر:

1. المبادئ الكلية الثابتة التي بنيت عليها الشريعة والتي تمثل مقاصدها: وهذه لا تتغير أبداً بتغير العوائد، ولا تتاثر بالتغيرات الاجتماعية.

2. العوائد الشرعية: وهي العوائد التي أقرها الدليل الشرعي أو نفاها، فهي ثابتة كسائر الامور الشرعية، لا تتبدل باختلاف آراء المكلفين بها.

3. العوائد التي تمثل وسيلة أو سبباً لتنفيذ حكم شرعي: وفي هذا النوع تكون الاحكام ثابتة لكنها تتبع أسبابها حيث كانت بإطلاق، فمهما اختلف السبب اختلف الحكم تبعاً له.

4. العوائد المتبدلة: ويختلف الحكم الشرعي فيها باختلاف العادة، حيث تلحق عادة كل قوم أو زمان بما يشملها من أصول شرعية.

5. ما سكتت عنه النصوص الشرعية وتطلّب أحكاماً جديدة: فيُنظر في المسكوت عنه إن وجد في زمن التشريع ما يدعو إلى إعطائه حكماً لكن الشرع سكت عنه، فذلك في محكم الإقرار، ويبقى حكمه على ما كان عليه لا يزاد عليه ولا يغير فيه، أما إن لم يكن هناك داع للحكم عليه بأن لم يقع أو لم يكن معروفاً في وزمن التشريع، فهذا أمر يحتاج إلى اجتهاد في إعطائه الحكم الشرعي الذي يناسبه.

6. إحداث في الشريعة ما ليس منها من بدع غعتقادية أو عبادية: وهو تغيير مرفوض (ص216-218)

---

[3] انظر الموافقات، مرجع سابق، ج2، ص217.

## قصد المكلّف وقصد الشارع

لقد بنى الشاطبي نظريته العامة للشريعة الاسلامية على أساس التوافق والتناسق: توافق وتناسق داخلي بين نصوص الشريعة وأحكامها، وتنوافق وتناسق بين مقاصد الشارع ومقاصد المكلفين. فالشريعة جاءت لتحقيق يمقاصد عامة ومقاصد خاصة وتحقيق هذه المقاصد ذو صلة بالمكلفين إذ هو في الغالب ثمرة أفعالهم، ولما كانت ثمرة أفعال المكلفين تتأثر بمقاصدهم ونياتهم سلباً وإيجاباً كان من الواجب الربط بين مقاصد الشارع ومقاصد المكلفين، فمن أجل تحقق مقاصد الشارع على الوجه الأكمل يجب أن تكون مقاصد المكلفين تابعة وموافقه لها. ومن هذا المنطلق جاءتركيز الإمام الشاطبي على مبدإ النيو أو قصد المكلف. فأكد الشاطبي أن قصد الشارع من المكلف أن يكون قصده في العمل موافقاً لقصده في التششريع، وأن الفعل لا يكون صحيحاً مشروعاً إلا إذا كان العمل في ظاهره وباطنه على أصل المشروعية، ذلك أن الأحكام ليست مقصودة لأنفسها، وإنما قصد بها معنيها، وهي المصالح التي شرعت من أجلها، فإذا كان العمل في ظاهره على أصل المشروعية لكنه في باطنه على غير ذلك كان غير صحيح وغير مشروع.[4] وكل من ابتغى في تكاليف الشريعة غير ما شرعت له كان مناقضاً للشريعة، ومن ناقضها كان عملهفي المناقضة باطلاً، إذ الالمشروعات إنما وُضعت لتحصيل المصالح ودرء المفاسد، فإذا خولفت لم يكن في تلك الأفعال التي خولفت بها جلب مصلحة ولا درء مفسدة.

## ملحوظات عامة على الكتاب

1. على الرغم من أن المؤلف خصص كتابه لبحث نظرية المقاصد الشرعية عند الشاطبي، وذكر في بدايته أن من أبرز ما ميّز دراسة الشاطبي للمصلحة تناوُله لها مستقلة عن نظرية المصادر الأربعة، إلاّ أنه لم يبرز لنا معالم هذا الإطار العام الذي أفرد الشاطبي المصلحة به، بل اكتفى بدراسة ما رآه يمثل محددات نظرية المقاصد عند الشاطبي دراسة كاد يغيب عنها النقد والتقويم.

كما أنه مال إلى الأسلوب التجزيئي في دراسته للمحددات نظرية المقاصد عند الشاطبي، حيث اكتفى بدراسة كل محدد على حدة دون أن يخصص على الأقل فصلاً ختامياً يبرزفيه شبكة العلاقات بين هذه المحددات، ويرسم فيه الإطار العام للنظرية مع بيان موقع كل محدد وكيفية عمله منفرداً أو متفاعلاً مع المحددات الأخرى.

---

[4] انظر الموافقات، مرجع سابق، ج2، ص292.

2. عدَّ المؤلف دراسة علاقة النظرية العامة للفقه الإسلامي بالتغيرات الاجتماعية وأنماط تكيفها معها هدفاً رئيسياً للدراسة، إلا أنه لم يبرز هذه العلاقة ولا أنماط التكيف هذه بالصورة المطلوبة في مثل هذه الدراسات، وقد جاء عرضه لشُبه المستشرقين وأتباعهم في صلاحية الشريعة الإسلامية لأن تكون مصدر قانون يحكم المجتمع وقدرتها على التكيّف مع التغيرات الاجتماعية والاستجابة لتحدياتها أوفى وأوسع بكثير من الرد عليها، حيث جاءت الردود متسمة بالعموم والاختصار المخل في مثل هذا الوضع.