بحوث جامعيّة

RECHERCHES UNIVERSITAIRES
ACADEMIC RESEARCH

N°13- Décembre 2017

Revue de littérature et sciences humaines

Faculté des Lettres et Sciences Humaines de Sfax

Université de Sfax

République Tunisienne

Directeur responsable:

Mohamed Ben Mohamed KHABOU

بحوث جامعيّة * مجلّة كلية الآداب والعلوم الإنسانية بصفاقس * العدد 13 - ديسمبر 2017

العدد 13 – ديسمبر 2017

مجلّة في الآداب والعلوم الإنسانية

كلية الآداب والعلوم الإنسانية بصفاقس

جامعة صفاقس

الجمهورية التونسية

المدير المسؤول :

محمد بن محمد الخبو

بحوث جامعية
RECHERCHES UNIVERSITAIRES
ACADEMIC RESEARCH

صفاقس

كلية الآداب والعلوم الإنسانية بصفاقس
جامعة صفاقس
الجمهورية التونسية

ISSN: 1737-1007 — 2017 ديسمبر — العدد 13

بحوث جامعية

صفاقس

دورية تصدر عن كلية الآداب والعلوم الإنسانية بصفاقس

العدد 13 - ديسمبر 2017

ISSN: 1737-1007

المدير المسؤول:

محمّد بن محمّد الخبو

رئيس هيئة التحرير:

منير التركي

أعضاء هيئة التحرير:

عقيلة السلامي البقلوطي، محمّد بن عياد، محمّد بن محمّد الخبو، مصطفى الطرابلسي، فتحي الرقيق، محمّد الجربي، منير التريكي

الاتصال:

- العنوان البريدي: صندوق بريد 11.68 صفاقس 3000 تونس
- الهاتف : 74670557(216 +) / 74670558(216 +)
- الفاكس: 74670540 (216 +)
- الموقع الالكتروني: www.flshs.rnu.tn

نشر وتوزيع:

دار محمّد علي للنشر - تونس

العنوان: نهج محمّد الشعبوني - عمارة زرقاء اليمامة - 3027 صفاقس

الإيداع القانوني: ديسمبر 2017

شكر

تشكر «إدارة بحوث جامعية» جزيل الشكر الأساتذة الذين أسهموا في تحكيم الأعمال العلمية بالنسبة إلى العدد 13 وهم:

محي الدين حمدي

بسام الجمل

حافظ قويعة

علي صالح مولى

محمد بوهلال

خالد السويح

محمد الشيباني

منير قيراك

منير التريكي

آمنة بن عرب

سالم الداهش

فرنسين تينسا

محمد بن محمد الخبو

إشكاليّة الثبات والتغيّر في فكر الشاطبيّ المقاصديّ
بين طموح المجتهد وقصور الاجتهاد

فيصـــل سعـــد

أستاذ محاضر بكلية الآداب والعلوم الإنسانيّة بصفاقس

ملخّـص:

قام المقال على فحص الرؤية المقاصديّة عند الشاطبيّ من خلال النظر في مسألتين هما ثبات الكليّات (المقاصد) وقطعيّتها مقابل تغيّر الأحكام الجزئيّة ومن ثمّ ظنيّتها. وبني البحث على عناصر سياقيّة معرفيّة حفّت بظهور فكر الشاطبيّ الأصولي في القرن 8 هـ رشّحته ليكون في مواجهة خصوم فكريّين عبّرنا عنهم بأصحاب المناهج التأويلية في عصره. وكان عليه – لقاء ذلك – التبشير بالمنهج البديل في الوقوع على المقاصد الشرعيّة الكليّة والثابتة.

قام هذا المنهج عنده على بيان أربعة أنواع من المقاصد رصد من خلالها الثابت من الكليّات الشرعيّة والمتغيّر منها من جهة قصد الشارع، وقابل بها مقاصد المكلّف، وفيها تظهر الجزيئات الحادثة والمتغيّرة. ثمّ نظرنا في مدى توفّق الشاطبيّ في مشروعه المقاصديّ من حيث بنية التفكير الأصولي الذي يصدر عنه والنظرية المقاصدية القطعيّة الثبوت عنده.

وانتهى بنا القول إلى أن الشاطبيّ قد حقق إضافة منهجيّة لا تنكر من حيث تطوير علم المقاصد، وتنزيله منزلة أثيرة ضمن العلوم الإسلاميّة التقليديّة.غير أنّ تصوّره للكليّات الشرعيّة في ثباتها واحتكامه إلى طريقة الاستقراء الجزئيّ في الفروع على طريقة الفقهاء في استخراج الأحكام، فضلاً عن اعتماد المسلك البياني الذي درج عليه العلماء منذ عصر الإمام الشافعي، هذه الأسباب كلّها قد حدّت من طاقة الاستطراف في نظريّته، وحكمت بقصورها عن إحداث نقلة حقيقيّة في تاريخ علم أصول الفقه تقوم أساسا على أولويّة المصلحة على النصّ باعتماد العقل المستقلّ في استخراجها.

Question de la constance et de la mobilité dans la conception intentionnelle de CHATIBI: de l'ambition du Mujtahid aux limites de L'IJTIHAD

Résumé

Ce travail vise à examiner la perspective intentionnelle chez CHATIBI pour traiter deux questions: la constance des desseins de la CHARII'A et la rigeur de ceux-ci en opposition aux lois juridiques particulières.

Ce travail est fondé sur des éléments textuels cognitifs englobant la conception intentionnelle de CHATIBI au VIII siècle de l'hégire. Ces éléments ont permis

à ce denier de se comporter en protagoniste vis à vis des partisans de certaines approches d'interprétation de la CHARII'A à son époque.

En revanche CHATIBI aurait du prêcher - comme alternative - sa propre conception pour mettre en valeur les visées générales et constantes de LA CHARII'A. La dite conception est bâtie sur quatres sortes de finalités à travers les quelles CHATIBI a pu distinguer les visées constantes de celles qui s'avèrent temporaires et,par conséquent,spécifiques par rapport au législateur (AL-CHAARI') en oppostion à celles du sujet pleinement responsable (AL-MOUKALLAF) ou apparaissent les lois spécifiques portant sur les détails.

Ensuite on a évalué la part du succès que l'auteur a réalisé dans son projet intentionnel quant à la structure de la pensée juridique des fondaments de celle-ci, ainsi que la théorie de la visée de la chari'a d'intention constante. Aussi à-t-on jugé l'approche de ce dernier comme ayant une portée méthodologique non indéniable pour avoir développé ce qu'on appelle la science des finalités et en lui accordant un statut fort important parmi les sciences islamiques traditionnelles.Néamoins la conception intentionelle de CHATIBI ainsi que son recours à la méthode de l'induction - méthode déja adaptée par les docteurs et qui consisite à tirer les statuts légaux, y ajouter son recours par moments à des procédés rhétoriques adoptés par les théologiens depuis CHATIBI - ce recours nous mène à s'interroger sur l'originalité de cette théorie et à démontrer ses limites à produire un changement radical au sein de l'histoire de la science des fondements de la chari'a.

En fait, nous croyons que ce changement ne peut s'effectuer qu'en accordant une primauté à l'intérêt bien entendu à tirer au détriment du texte en s'appuyant sur l'indépendance de la raison.

The Problematic of Fixity and Change in the Pragmatic Theological Thought of Shatibi: Between the Aspirations of the Innovator and the Deficiency in his Project

Abstract

This paper examines the pragmatic theological perspective of Shatibi through the investigation of the following two questions, namely: the pragmatic objectives and their categorical status as against the ephemeral nature of partial judgments and their epistemic tentativeness. This paper is based on contextual cognitive elements besetting Shatibi's fundamentalist thought in the Eighth century A.H. These elements have enabled him to face up to his intellectual adversaries that we labelled as «the contemporary proponents of the interpretative methods». In return, he should have preached the alternative method in order to embrace the general and fixed orientations of the ***Shariaa***. This approach was built on outlining four types of orientations distributed in terms of differentiating what is eternal from what is temporary at the level of the Legislator as opposed

to the orientations of the Moslem which exhibit the incumbent and changing details. Then, we investigate the extent of Shatibi's success in his pragmatic approach in terms of his fundamentalist thinking and the categorically correct pragmatic theory. Our main finding is that Shatibi has made an undeniable methodological contribution in developing the science of theological pragmatics and attributing a special importance to it amongst traditional Islamic sciences. However, his conceptualisation of the juridical universals in their fixity and his resorting to the partial induction methodology in the subsidiary cases, following the jurists' methods in reaching verdicts, in addition to his adoption, at times, of the rhetorical argumentation strategies used by theologists ever since the era of Shafii. All these factors have limited his originality and shown his failure to bring about a real change in the history of theology based primarily on the priority of benefit over the pure text using the independent reasoning faculty.

نصّ المقال:

استقر عند علماء أصول الفقه القدامى أنّ من أهم الخصائص التي تقوم عليها الشريعة الإسلاميّة وتضمن لها استمرارها قيامها على الثبات والبيان والشمول والدوام باعتبارها مسلّمات قطعيّة تكفل صلاحها لكلّ زمان ومكان. ورغم أنّ قراءة الأصوليين القدامى – والشاطبي أحدهم – تعدّ قراءة تأويليّة للنص القرآنيّ، ومن ثمّ فهي قراءة تاريخيّة تروم الوقوف عند مكامن هذا النص وفرادته وتتنزّل في أطر ثقافيّة وسياقات معرفيّة متغيّرة فإنّها ظلّت قراءة تراهن على الثابت من أحكام القرآن إذ هي أحكام عبادات أساسا في مقابل متغيّر العادات.

يعتقد الشاطبي كما يعتقد كثير ممّن يثمّنون مراجعته الأصوليّة أنّه يتوفّر على قراءة تحديثيّة للفقه وأصوله[1] عُرفت بالقراءة المقاصديّة. لكن ما هي المعايير التي يستند إليها الدارس اليوم لهذا العلم الإسلاميّ القديم الذي هو ثمرة الجدل المبكّر بين النصّ التأسيسيّ وسائر تمثّلاته من النصوص الثواني الدائرة عليه في الحكم على أيّة مراجعة فيه إن كانت مجدّدة ومبشّرة بفتح في تاريخ الفقه وأصوله أو كانت مقلّدة تحاكي جهود من سبقه في الغرض؟

أمّا فيما يخصّ الشاطبي فنقول: هل تسمح المسلّمات الأصولية التي بنى عليها مشروعه التأويلي للمقاصد – وأهمّها مسلمة الثبات لأحكام الشريعة – بأن تحكم

1 – انظر من هؤلاء الدارسين مثلاً **أحمد الريسوني**، **نظريّة المقاصد عند الإمام الشاطبي**، المؤسّسة الجامعيّة للدراسات والنشر والتوزيع، ط 1، بيروت 1992. **وحمادي العبيدي**، **الشاطبي ومقاصد الشريعة**، دار قتيبة، ط 1، بيروت/ دمشق 1992. يقول «فضل الشاطبي يعود إلى أنّه قفز بهذا العلم فوسّع مجاله وعمّق مباحثه». ص 137.

لمعالجته بالجدّة والابتكار، ومن ثمّ بالتميّز؟ هل كان الشاطبي وهو الذي أعلن في مطلع الكتاب الأول «أن أصول الفقه في الدين قطعيّة لا ظنيّة»[1] خلافا لمن كان يقول بظنّية هذه الأصول[2] مضيفا إلى علم الأصول روحه المقاصديّة، أم أنّ الظروف التاريخيّة والأطر الاجتماعيّة المعرفيّة التي ظهر فيها فكره المقاصديّ لم تكن تسمح بأكثرمن ظهور هذا الفكر، ومن ثمّ لم تكن تسمح له بأن يذوع وينتشر.

ولأنّ كتاب **الموافقات** للشاطبي لم يلق من العناية ما لقيته سائر كتب الأصول قبله، ولم يشرح قديما، ولم يُفرَّغْ عنه، فضلاً عن كونه لم يدرس بما يكفي من التوضيح والتقويم اللازمين لكلّ عمل، يجمع الكثير على أنّه عنوان جدّة وطرافة[3]، فسنحاول في هذا البحث تتبّع مسألة الثبات والتغيّر في فكر الشاطبي من خلال مؤلّفَيْهِ **الموافقات والاعتصام**[4] في علاقتها بالمحاور الرئيسة لهذا الفكر لاعتقادنا أن الفكر المقاصدي عند الشاطبي لا يمكن إدراك جميع جوانبه، بل لا يمكن فهم علم الأصول ذاته خارج دائرة الثابت من الأحكام والمتغيّر منها، إذ هي بمثابة المسبار نسبر به درجة الوعي بالتاريخ وتحوّلات الأفكار لدى علماء الأصول، هذا فضلاً عمّا يمكن أن نتبيّنه من صلة بين آراء هؤلاء والواقع التاريخيّ على مرّ العصور الإسلاميّة[5] وصولاً إلى تداعيات الخطاب الأصوليّ في المرحلة الراهنة. ولعلّ الأسئلة التالية تتكفّل بمزيد توضيح إشكاليّة البحث.

---

1 – **الموافقات في أصول الشريعة** شرح وتعليق عبد الله دراز، دار المكيّة التوفيقيّة،القاهرة (د ت)، ج 1.

2 – يري الشاطبي أن معنى الأصول هو الأصليّة. وهذا المعنى يتنافي مع الظنّية، انظر مقدّمات الكتاب الأوّل، المقدّمة الأولى، ص ص 21 – 23.

3 – لا تذكر المصادر من الملخّصات على كتاب الموافقات سوى كتاب التحفة لأبي بكر بن العاصم تلميذ الشاطبي،انظر: AL-SHATIBI, EI2, p 376.

4 – الاعتصام تحقيق عبد الله السافي، ط 1، دار الكتب العلميّة، بيروت، 1988. الواقع أن الفكر المقاصديّ لدي الشاطبي ليس مقصورًا على كتاب الموافقات وإن كان قد خصّص له الجزء الثالث كاملا من الأجزاء الأربعة على أنّ كتاب الاعتصام يعدّ كذلك مهمّة في بناء صرح النظرية المقاصديّة عنده خاصة في مستوى الردود على أهل البدع، أولائك الذين يتشبّهون بالصوفيّة وهم منهم براء. انظر عن دور كتاب الاعتصام في توضيح العلاقة بين الشاطبي وخصومه الفكريين، وائل حلاق:
A History of Islamic Legal Theories: Introduction To Sunni Usul AL-Fiqh, Cambridge University Press United Kingdom, 1997, Chapitre V, pp 168 - 174.

5 – لمزيد التوسّع في فهم علاقة الأصول بالتاريخ الإسلاميّ انظر **حمادي ذويب**،أصول الفقه وصلتها بالواقع التاريخيّ، ط 1، دار المدار الإسلاميّ، بيروت.

إذا كانت قراءة الأصوليين باعتبارها قراءة تأويليّة للقرآن والسنة ترى أنّ الشريعة الإسلاميّة عبارة عن نصوص ثابتة تنطوي على مبادئ كليّة وقواعد عامة وضعها الشارع ليمتثِل لها البشر في تسيير شؤون حياتهم وتنظيم مجتمعاتهم، فكيف يمكن لهذه الشريعة الثابتة أن تواجه التغيّرات المطّردة والنوازل المتجدّدة وأن تلبّي باستمرار حاجات البيئات المختلفة ومقتضيات العصور المتعدّدة. وفي المقابل إذا كانت الشريعة حسب الفهم المقاصديّ استجابة متكرّرة لدواعي الحياة وتجدّد وتيرتها فكيف يمكن أن تحصل هذه الاستجابة بالشكل الذي تحافظ فيه الشريعة على ثباتها دون عرقلة الحياة عن التقدّم والتطوّر؟

ولا شكّ في أنّ هذه الأسئلة تحيل على معادلة صعبة ومعقّدة برزت في حياة المسلمين مبكّرًا واستقرت في ضمائرهم منذ أن انقطع الوحي وصار المسلم مسؤولا عن نفسه في التاريخ، وقد واجه الصحابة الأوائل هذه الإشكاليات ولكن ليس بالدرجة التي واجهتها من بعدهم الأجيال اللاّحقة المصطلح عليها بجيل التابعين وتابعي التابعين وسائر ما يطلق عليهم السلف.ذلك أنّه كلما ابتعد المسلمون عن فترة الوحي تعقدّت المسألة وازدادت لدى العلماء (الفقهاء) خطورة إفلات المجتمعات الإسلاميّة من توجيهات الشريعة. ذلك أنّ الفقه في جوهره محاولات دائبة لسعي الفقهاء إلى مواكبة التغيّرات الطارئة على هذه المجتمعات في بيئاتها المختلفة من ناحية، ورغبة في إخضاع سائر مظاهر السلوك والتصرّفات لأحكام الشارع من ناحية أخرى. يضاف إلى ذلك أنّ الدور الريادي الذي كان الفقه يضطلع به في تنظيم الحياة الإسلاميّة حتى منتصف القرن الثالث للهجرة/ التاسع الميلادي قد تقلّص وعوّضه ركود تلامذة الفقهاء إلى استهلاك ما أنتجه أئمتهم الأوائل أصحاب المذاهب الأربعة في الفقه مثلما تقلّص الاجتهاد والنظر[1] مع اكتمال معالم السنة الثقافيّة العربيّة الإسلاميّة مبكّرا. فتعطّل الإبداع والتجديد مع سيطرة الفقه المدرسي النزّاع إلى القياس على الفروع ثمّ على فروع الفروع انتهاء إلى المختصرات والاستدراكات والحواشي والذيول. واتسعت الفجوة

1 - حصر **الطاهر ابن عاشور** أسباب تأخّر علم الفقه في سبعة. يقول إنّ أقدم فساد أوجبه تأخّر الفقه وأطمع فيه المتأخّرين «التعصّب للمذاهب والعكوف على كلام إمام المذهب واستنباط الحكم منه بالالتزام أو نحوه. فتلقّى أتباع الأئمة مذاهبهم برهبة منعتهم النظر في الفقه، بل صار قصاراهم نقل الفروع وجمع الغرائب المخالفة للقياس»، أليس الصبح بقريب، الشركة التونسيّة لفنون الرسم،تونس، 1988،ص ص 197 - 198. أما عن علم أصول الفقه فقد رأى أن خمسة أسباب أوجبت اختلالاً في تعاطيه منها أن غلق باب الاجتهاد وتحجير النظر حطّ من قيمة علم الأصول عند طالبيه فأودع في زوايا الإهمال»، المرجع نفسه، ص 204.

بين المجتمعات الإسلاميّة والنصوص الثواني الدائرة على النصوص التأسيسيّة، وأهمّها الفقه، هذا العلم الذي بلغ من الجمود والتحجّر ما افزع الشاطبي وحفّزه إلى مراجعة بعض مسلّماته قصد تخليص المسلمين من خطر التقليد والإتباع. وعلى هذا الأساس انخرط الرجل في مشروع تأويليّ يزعم له الجدّة والفرادة. ويتمثّل أوّلاً في الوقوف عند مقاصد الشريعة الإسلاميّة عوضا عن الوقوف عند ظاهر الألفاظ لاستخراج الدلالات والمقاصد، وهو أمر درج عليه الأصوليون قبله وأدّى في نظره إلى نتائج معرفيّة ذات خطر على تقدّم المجتمع الإسلاميّ. ويتمثّل ثانيا في نقد المنظومة الأصوليّة الفقهيّة قصد الخروج من الخلاف الناتج عن استفحال التقليد. والحاصل أنّ الفكر المقاصديّ عند الشاطبي يسعى إلى إقامة محاورة مزدوجة مع الواقع الإسلاميّ من ناحية ومع نصوص الشريعة من ناحية ثانية وستتضح لنا في العناصر الموالية من هذا البحث أسس هذه المحاورة ومظاهرها ونتائجها. لذلك نروم الحديث أوّلاً في إشكاليّة الثبات والتغيّر في الشريعة الإسلاميّة حسب رؤية الشاطبي لنسبر مدى توفّقه في الأهداف التي قطعها على نفسه، ثم ننظر في مدى كفاية الأسباب الموضوعيّة (أوضاع عصره) التي أسهمت في إنجاح مشروعه هذا أو تعطيله.

1. إشكاليّة الثبات والتغيّر في فكر الشاطبي المقاصديّ

من خواص الكلّيات الشرعيّة حسب الشاطبي «الثبات من غير زوال ولذلك لا نجد فيها بعد كمالها نسخًا ولا تخصيصا لعمومها ولا تقييدا لإطلاقها ولا رفعًا لحكم من أحكامها ولا بحسب عموم المكلّفين ولا بحسب خصوص بعضهم ولا بحسب زمان دون زمان ولا حال دون حال، بل ما أثبت سبباً فهو سبب أبداً أو مندوبًا فمندوب. وهكذا جميع الأحكام، فلا زوال لها ولا تبدّل ولو فرض بقاء التكليف إلى غير نهاية لكانت أحكامها كذلك»[1].

وعلى أساس من هذا الفهم يميّز الشاطبي بين الكلّيات الشرعيّة الثابتة والتي هي الأحكام غير الخاضعة للتبدّل والنسخ بأيّ حال، وما عاداها من العادات والعوائد التي لا ضير في تغييرها والابتداع فيها. وهذا ما نجده في سياق ردّه على بعض خصومه في غير كتاب **الموافقات** يقول «إنْ عَدُّوا كلّ محدث العادات بدعة فليعُدُّوا

1 - الموافقات، ج 1، ص 59.

جميع ما لم يكن فيهم من المآكل والمشارب والملابس والكلام والمسائل النازلة التي لا عهد بها في الزمان الأوّل بدعا وهذا شنيع فإنّ من العوائد ما تختلف بحسب الأزمان والأمكنة والاسم فيكون كلّ من خالف العرب الذين أدركوا الصحابة واعتادوا مثل عوائدهم غير التابعين لهم هذا من المستنكر جدّا»[1].

وإذ قد تقرّر عنده أن الثبات خاص بالكلّيات دون الجزئيات الحادثة والمتغيّرة فإنّه يحقّ للدارس أن يسأل كيف يمكن لفكرة ثابتة أن تواجه حاجات وأحوالا متجدّدة وكيف يمكن لهذه الحاجات والأحوال أن تتحرّك وتنمو في ظلّ فكرة ثابتة.

يمثّل هذان المقطعان من كلام الشاطبي بيانا منهجيا نعوّل عليه في تبيّن ملامح هذا الفكر في مؤلّفيه المشهورين «**الاعتصام**» و«**الموافقات**»، ذلك أن ثبات الشريعة الإسلاميّة وما ترتّب عليه من الخصائص الأخرى للأحكام كالدوام والبيان والشمول التي رسّخها الخطاب الأصوليّ التقليديّ قد أضحى مسلّما نشأ عنه متخيّل تشريعيّ صار المسلمون بمقتضاه يعتقدون اعتقادا جازما في صحّة هذه القواعد وكفايتها في التعبير عن محتوى الشريعة، بل إنّ هذه المسلّمات قد أمست جزءا من إيمان المسلم ومن عقيدته هذا من ناحية ومن ناحية ثانية لا أحد يماري في أنّ التطوّر واقع مشاهد في جميع المجتمعات القديمة والحديثة لاختلاف عوائدها وأعرافها ولتغيّر أزمنتها وأحوالها في العمران، زادها التاريخ المعاصر والقريب اختلافا وتفاوتا في الانتظارات والرهانات. فكيف يمكن أن نحتكم إلى الشريعة وحدها في إدارة شؤون هذه المجتمعات دون أن نوقف عجلة التطوّر التي تتحكّم فيها عوامل أخرى خارجة عن نطاق الشريعة؟ وما هي الوسائل العمليّة التي تخوّل لنا حلّ هذا الإشكال حسب تفكير المؤلف؟

هل يعد فكر مقاصد الشريعة الذي أقام الشاطبي منآده وقوّم ميله وسناده حسب المثمّنين لهذا الفكر استجابة ايجابيّة لتطوّر المجتمعات الإسلاميّة ولتطوّر علم أصول الفقه حتى عصره، أي هل استطاع برؤيته المقاصديّة أن يؤثّر في تاريخ هذا العلم أملا في تحويل وجهة النظر الأصوليّ إلى روح التشريع الإسلاميّ وكليّاته؟ وإذا لم يحصل هذا التأثير فهل يعزى ذلك إلى عدم كفاية فكر الشاطبي، هذا أم يعزى إلى خصوصيات اجتماعيّة ومعرفيّة وثقافيّة عامة لطالما أشار إليها في مؤلّفيه المذكورين طبعت تلك الحقبة من تاريخ المعرفة الإسلاميّة (خصوصا القرنين

1 - الاعتصام، ج 2، ص ص 327 - 328.

الثامن والتاسع الهجريين) وحالت دون نجاح فكر المقاصد في معالجة مظاهر التراجع الفكريّ في العصر الذي ينتمي إليه المؤلّف؟ هذه الأسئلة وشبهها تدعونا إلى تعرّف السياقات المعرفيّة والذهنيّة التي ظهر فيها فكر الشاطبي.

2. سياقات ظهور الفكر المقاصدي عند الشاطبي

يعتبر السياق شرطاً أساسياً من شروط الفهم في المنهجيّة التأويليّة باعتبار أهميّة الوضع التأويليّ وأثره المباشر في عمليتي القراءة وإدراك المعنى ذلك أنّ «كلّ خطاب سواء كان شفويّا أو مكتوباً لا يمكن فهمه إلاّ ضمن سياق موسّع»[1].

وللسياق من هذا المنظور مرتبتان: **أحدهما** جزئيّة وتخصّ السياق الداخليّ للخطاب وهو ما سنعرض له لاحقاً في محاور التفكير المقاصديّ عند الشاطبيّ، **والأخرى** عامة تقع خارج الخطاب – وهي التي نعنى بها هنا – وتتمثّل في الإطار التاريخيّ للأفكار وملابسات القول. على هذا الأساس يؤكّد علماء التأويليّة الحديثة أن الترابط متين بين التأويليّة والتاريخ (...) وأنّ عمليّة الفهم تقع في ضوء العلاقة بين الإنسان والحياة[2].

لا مراء في أنّ الفكر يظهر استجابة للسياقات المعرفيّة والذهنيّة وللأطر الاجتماعيّة الموجّهة للمعرفة[3]، غير أنّ هذه الاستجابة لا تكون على وتيرة واحدة من حيث الفاعلين في المجال المعرفيّ ويصطلح عليهم في تاريخ الفكر الإسلاميّ بأصحاب الصلاحيات التأويليّة (علماء الإسلام ومنتجو هذا الفكر العاملون على نشره، وهم في ذلك بين فاعل فيه يصبو إلى التغيير والتجديد وفاعل يدفع إلى التقليد ويحافظ عليه. ويمكن العثور بسهولة على هذين الصنفين من العلماء في عصر الشاطبي عامة وفي بيئته الأندلسيّة خاصة). وفي هذا السياق تهيّأت الظروف

1 - SCHLEIER MAHER (FRIEDRICH.D.E), Herméneutique, traduit de l'Allemand par Christian Berner, éd Cerf, Pul, 1997, p 76.

2 – انظر عن علاقة التأويل وسياقاته:
DILTHEY (WRLHMM), Origine et développement de l'herméneutique, le monde de l'esprit, Paris 1947, I, pp319 - 320.

3 – **الأطر الاجتماعيّة للمعرفة** في تعريف محمد أركون: «هي التي تستقبل الفكر الفلسفيّ أو لا تستقبله، هي التي تتيح له أن يزدهر أو تضيّق عليه الخناق وقد كانت هذه الأطر متوافرة في القرون الأولى من الإسلام وخاصة في القرنين الثالث والرابع فازدهرت العلوم والفلسفات بشكل لم يسبق له مثيل، **حوار مع محمّد أركون** أجراه هاشم صالح ضمن **دراسات عربيّة** العددان 5 – 6 مارس أفريل 1988، ص 37.

الحضاريّة لظهور الفكر المقاصديّ وتشكلّه منهجيّا[1] وظهر السعي إلى تطوير الرؤية الفقهيّة ومن ثمّ تطوير أصول الفقه[2]. وتنقسم هذه الظروف الحضاريّة إلى ما يتصل بالفقه علما إسلاميّا وما اعترى هذا العلم الذي هو ثمرة الجدل المبكّر بين الشريعة والحياة من شيوع للتقليد والتعصّب للمذهب بعد جيل المؤسّسين. وهو ما أدّى إلى تحجّره وتعطّل الاجتهاد الحرّ فيه، ثمّ إلى ما يتصّل بانتشار البدع الصادرة عن أهل التصوّف الطرقي الذين افسدوا على الشاطبي أمره. ذلك أنّ التصوّف منذ عصر الغزالي (القرن الخامس الهـجري) ظلّ يسعى إلى أن يستوعب كل علوم الدين مقدّما الحلول التي كان الفقه يقدّمها للمجتمعات أوّل عهده بالإسلام بل ممثّلاً للإسلام العام، ومن ثمّ حائلا دون سعي الفقهاء إلى أن يشمل الفقه سائر مظاهر السلوك وأصناف المعاملات وتقنين كلّ جزيئات حياة المسلم. لقد بدأ دور الفقه إزاء ذلك المدّ الصوفيّ الذي اكتسح العالم الإسلاميّ منذ عصر الغزالي يتراجع[3]، هذا فضلاً عن سعي المتصوّفة إلى استخدام الأدلّة النصيّة نفسها التي يستخدمها الفقهاء لتأصيل نشاطهم الصوفي وإكسابه الشرعيّة الدينيّة من ناحية والشرعيّة التاريخيّة بربط هذا النشاط ربطاً محكماً بتجارب السلف من ناحية ثانية.

ورغم المحاولات الإصلاحيّة التي قام بها الموحّدون في الجزء الغربيّ من العالم الإسلاميّ (الأندلس وكامل بلاد المغرب)، والتي كان من مبادئها الانتصار للعلم وللعلماء والانحياز للفلسفة والفلاسفة ومحاربة الفقه المدرسيّ المقلّد ممثّلاً

1 – وضّح توفيق بن عامر هذه الفكرة بالقول "ليس من باب الصدفة إن كان الفقهاء الأصليون في القرن الثامن هجريّ من الحنابلة والمالكيّة. وهذا ينبغي أن نبحث عنه في خصائص المذهبين متطوّرة وكان على المذهبيين يقولون بالقياس المصلحي والحرص على سلامة المنقول ومطابقته لصريح المعقول وهذا الحرص كان كفيلا بالتميز بين ما هو شرعيّ وما هو بدعي»، درس التبريز السنة الجامعية 1999 – 2000، التفكير المقاصدي وأثره في التشريع الموافقات للشاطبي أنموذجاً.

2 – لمزيد التوسّع في علاقة الفقه بمجتمع الشاطبي انظر خالد مسعود:
Khalid Mascūd, *Jilanic Legal Philosophy : Astudy of Abu Ishaq Al Shatibi Life and Thought. Islamic Research Institute*, Islamabad, 1975, pp 35 - 101.

3 – أمام الاستقطاب الثنائيّ في الرأي العام الإسلاميّ بين الفقه والتصوّف ظهرت منذ القرن الخامس الهجريّ نزعة إلى المصالحة بين النشاطين كان من روّادها الغزالى في إحياء علوم الدين فقد قسّم كتابه جزأين للفقه وجزأين للتصوّف بغية تقريب الشقة بين قطبي الفكر الإسلاميّ المؤرّخين في عصره تأثيرا قويّا في الفكر الإسلاميّ ضمن إنّ الفقيه الحبيلي ابن الجوزي) تـ 571هـ) وهو من أشدّ أعداء التصوّف قد أعلن جهود الغزالى بالقول: «ما أرخص ما باع أبو حامد الغزالى الفقه بالتصوّف».

في المذهب المالكيّ آنذاك[1] «إلى درجة إحراق عدد كبير من كتب الفروع وإفساح المجال للاجتهاد والتعامل المباشر مع النصوص التأسيسيّة (القرآن والسنة) - وهو ما سمح بولادة حركة فكريّة مبدعة وذات عمق فلسفيّ تجلّى خاصة في أعمال ابن طفيل (581هـ/ 1185م) وابن رشد (595هـ/ 1198م) - ورغم كلّ الجهود التنويريّة فإنّ تجربة الموحّدين لم تستمر كثيراً إذ سرعان ما أفلت دولتهم لتفسح المجال لظهور دويلات مستقلة الواحدة عن الأخرى في كامل بلاد المغرب. ففي المغرب الأقصى مثلاً سيطر المرينيون (668هـ/ 1269م - 982هـ1574م) على الحكم وسمح من جديد للفقهاء المقلّدين وللمتصوفة وأصحاب الزوايا أن يستولوا على عقول الناس وينشروا الفكر الخرافيّ والتواكليّ والجبريّ. أمّا في بلاد الأندلس فقد عُرفت هذه الفترة بفترة الضعف والتراجع السياسيّ الجغرافيّ للإمارات الإسلاميّة فيها مع بداية ظهور الأزمة بين المسلمين والمسيحيين (حروب الاسترداد).

ولسنا في حاجة إلى المضي أكثر في بيان سمات هذا العهد من الانحطاط والنكوص إذ يكفي أن نتتبّع ما دوّنه الشاطبي في كتابيه **الاعتصام** و**الموافقات** حتى ندرك خطر هذا الانحسار الفكري وسيطرة التقليد على المنظومة الفقهية وانتشار الخرافة وضروب السحر والشعوذة. يقول معرّضا بإحدى العينات الاجتماعيّة المنتشرة في زمانه: «قوم يتسمون بالفقراء يزعمون أنهم سلكوا طريق الصوفيّة فيجتمعون في بعض الليالي ويأخذون في الذكر الجهودي على صوت واحد ثم في الغناء والرقص إلى آخر الليل. ويحضر معهم بعض المُتَسَمِّين بالفقهاء يترسّمون برسم الشيوخ الهداة إلى سلوك ذلك الطريق»[2].

يرى الشاطبي أنّ المجتمع الذي ينتشر فيه مثل هؤلاء الفقراء المبتدعين المخالفين لنهج الشريعة يتضخّم فيه جانب العبادات على حساب المعاملات تضخّما تصبح فيه مصالح الناس متروكة إلى الصدفة. وهذا الخلط في تقديره خلط شنيع. وهو ما وقع فيه معاصروه «فمنهم من يرشد كلامه إلى أنّ العاديات كالعبادات. فكما أنّا مأمورون في العبادات بأن لا نحدث فيها فكذلك العاديات»[3]. لقد امتد أمر

1 - لمزيد التوسّع في مواجهة الموحّدين للمذاهب الفقهيّة المقلدة انظر **عمر بن حمادي، الفقهاء في عصر المرابطين**، شهادة التعمّق في البحث بحث مرقون بكلية العلوم الإنسانيّة والاجتماعيّة، جامعة تونس، 1987.

2 - الاعتصام، ج 1، ص 193. انظر أيضاً ص 195، وص 203.

3 - **الاعتصام**، ج 2، ص 328.

هذه الفئة حسب الشاطبي إلى المجتمع كلّه إذ أضحت مؤثّرة تأثيرا بالغا في فهم وتمثّل فئات عريضة للدين حتى صار من يخالفها في التمييز بين جانب العبادات وجانب المعاملات التي لا تقوم مصالح الناس إلاّ بالابتداع فيها انطلاقاً من كليات الشريعة شاذا ومخالفاً لنهج السنة والجماعة. وهذه تهمة من جمل تهم كان خصوم الشاطبي يتذرّعون بها لإقصائه من دائرة التأثير الفكري في مجتمعه. يقول معدّدا هذه التهم»... وتارة نسبت إلى مخالفة السنة والجماعة بناء منهم على أنّ الجماعة التي أمر بإتّباعها وهي «الناجية» ما عليه العموم»[1].

لقد حمله هذا الموقف على مراجعة ما صاغه جامعو الحديث في خصوص الفرقة الناجية مقابل الفرق الأخرى المعتبرة ضالة، إذ كيف يمكن حسب رأيه اتباع العموم المخالف للكتاب والسنة. وهو في وجه من وجوهه رفض لشرعيّة إجماع العموم إذا كان مخالفاً لجوهر الدين؟ ولعلّ هذا ما حدا به إلى أن يصدّر كتاب الاعتصام بشرح معنى الحديث القائل: «بدأ الإسلام غريبا وسيعود غريبا كما بدأ فطوبى للغرباء، قيل ومن الغرباء يا رسول الله؟ قال: «الذين يصلحون عند فساد الناس»[2].

لقد تأوّل الشاطبي هذا الحديث تأوّلاً مفاده أنّ مجتمعه بلغ درجة من الفساد والجهل أوقعته في حيل الفقراء المبتدعة المخالفين للسنة الصحيحة حتى انقلبت الموازين «وصار المعروف منكرًا والمنكر معروفاً وصارت السنة بدعة والبدعة سنة فيقام على أهل السنة بالتثريب والتعنيف»[3]. ولهذه الأسباب يرى الشاطبي نفسه ممّن عناهم الحديث بالغرباء في الدين. يقول متحدّثا عن هذه الغربة: «فلمّا أردت الاستقامة على الطريق، وجدت نفسي غريبا في جمهور أهل الوقت[4]. لقد كان يرى في مسؤولياته عالما في هذا الوضع الاجتماعيّ والمعرفيّ الذي أصبح لا يحتمل التأخير ويدّعي فيه الكل أنّه سائر على نهج الكتاب والسنة أن يصطنع منهجا جديدا في فهم الشريعة درءا لأسباب التخلّف والجمود وسعيا إلى إيجاد حلول شاملة لكل قضايا الخلف بين الخائضين في الشريعة من العلماء أصحاب

1 – م ن، ج1، ص 28.
2 – م ن، ص ص 13 – 14.
3 – م ن، ص 18.
4 – م ن، ص 19.

الصلاحيات التأويلية – والشاطبي أحدهم – أطلق عليه علم المقاصد الشرعية»[1]. فكيف توصّل إلى الإقناع بجدارة هذا العلم وكفايته في التعبير عن روح الشريعة؟

لقد بات لزاما على الشاطبي حتى يحقّق الغاية من علم المقاصد الشرعية أن يتصدّى للتأويلات الرائجة في عصره والتي صار أصحابها خصوما له فكريين وفعليين يستخدمون العامة لردّ منهجه المقاصدي الجديد.

3. الشاطبي في مواجهة خصومه الفكريين

شعورا من الشاطبي بأنّه صاحب مشروع تجديدي في فهم الشريعة يقتضي مراجعة عدد من المسلّمات الأصوليّة كالإجماع والسنة والبدعة والثابت في هذه الشريعة والمتغيّر، وشعورا منه كذلك إنّ مهمّته ليس من الهيّن القيام بها خاصة أنّه عدّ نفسه في عداد الغرباء فكرا وروحا وصاحب منهج تأويليّ مضاد للسائد، فإنّه رأى أنّ واجب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر عنده لا يسمح له بهجر هذا المجتمع ولا بأن يلتمس للمحدثات في الشريعة مخرجا كما يفعل الكثير من الفقهاء تقيّة أو جُنْبًا، بل آثر طريق التدرّج في مخاطبة الجمهور من الناس. ولم يسلم من المعارضة والتضييق عليه باتهامات شتّى الهدف منها كما يقول إثارة الجمهور عليه. فقد روى قصته في ذلك قائلاً: «فقامت عليّ القيامة وتواترت عليّ الملامة وفوّق إليّ العتاب سهامه، ونسبت إليّ البدعة والضلالة وأنزلت منزلة أهل الغباوة والجهالة»[2]. هذا الكلام ومثله يبيّن لنا صلة مقاصد الشريعة بظروف عصر الشاطبي وطبيعة الأطر الاجتماعية للمعرفة في القرن الثامن هجري، مثلما يبيّن رغبته في التجديد. ولذلك ألفيناه آخذا على نفسه أن يستبعد تأويل أولئك

1 – يذهب أغلب الدارسين لموافقات الشاطبي أنّ مقاصد الشريعة لم تكن تحتل في كتب الفقه سوى حيّز محدود مع مالك وأبي حنيفة والشافعي وأنّ هذا المشغل احتاج وقتا طويلا حتى يظهر الشاطبي ويخصّص له أوسع الاهتمام بل ويرفضه إلى رتبة العلم القائم بذاته في إطار مؤلّفه **الموافقات**، انظر في تفصيل هذا الرأي:

Abderraouf Boulaabi, *Islam et pouvoir*, les finalités de la chariɔa et la légitimité du pouvoir, éd l'harmattan, Paris 2005, p70.

والحقيقة أنّ هذا الرأي على وجاهته في تحديد المنعرج الحاسم لعلم المقاصد مع الشاطبي لم يشر إلى الجهود التي سبقته بدءا من الجويني في **البرهان** والغزالي في **المستصفى** وعز الدين عبد السلام في **القواعد** وشهاب الدين القرافي في **الفروق** وغيرهم. انظر في تفصيل العناية بمقاصد الشريعة، **أحمد الريسوني**،**نظرية المقاصد عند الإمام الشاطبي**، مرجع مذكور.

2 – الاعتصام، ج1، ص 20. وانظر في اتهام الشاطبي من معاصريه بالبدعة والمروق عن منهج أهل السنة والجماعة:

Kaled Mascūd, *Islamic Legal Philosophy*, op cit, pp 104 - 105.

الذين يعتبرهم عائقا في وجه التجديد والاجتهاد، أولئك الذين يسمحون لأنفسهم بالإفتاء في حين أنهم جاهلون بالشرع لجهل بمقاصده ولغياب أيّة وسيلة منهجيّة تمكّنهم من التعامل الصحيح والمنتج مع القرآن والسنة الأمر الذي يجعلهم يسيئون للشريعة من ناحية ويفسدون المجتمع من ناحية أخرى. ذلك أنّ الناس في نظره إذا فقدوا الصالح «وقع الهرج وفسد النظام، فيضطرون إلى الخروج لمن انتصب لهم منصب الهداية وهو الذي يسمونه عالما. فلا بدّ أن يحملهم على رأيه في الدين لأنّ الغرض أنّه جاهل فيضلّهم الصراط المستقيم كما أنّه ضال عنه. وهذا عين الابتداع لأنّه التشريع لغير أصل من كتاب ولا سنة (...) ولذلك فإنّه لا يؤتى الناس قطّ من قبل العلماء وإنّما يؤتون من قبل أنّهم إذا مات علماؤهم أفتى من ليس بعالم فتؤتى الناسُ من قِبَلِهِ»[1].

وإذ يعرّض الشاطبي بخصومه ويحمل عليهم حملا عنيفا لا يكتفي بتحميلهم مسؤولية إبعاد الناس عن روح الشريعة التي جاءت من أجل مصالحهم الدنيويّة والأخرويّة، بل إنّه يقدّم البديل المتمثّل في وجوب أخذ الاستدلال مأخذ أهله العارفين بكلام العرب وكليات الشريعة ومقاصدها»[2]. وهذا يعني أن المخرج من هذا الوضع المعرفيّ لا يتم إلا من خلال معرفة مقاصد الشريعة. فكيف أمكنه الوصول إلى هذه المقاصد وهل يمكن اعتباره مجدّدا فيها؟

يشير الشاطبي من البداية إلى أنّ الصعوبات التي اعترضته حتى أدرك مقاصد الشريعة كبيرة جدّا «فلقد قطع في طلب هذا المقصود مَهَامِهِ فِيَحًا وكابد مَن طوارق طريقه حسنا وقبيحا ولاقى من وجوهه المعترضة جهما وصبيحا وعانى من راكبته المختلفة مانعًا ومبيحًا»[3]. ثم يضيف مبينا سبب هذه الأتعاب والمصاعب قائلاً: «وجملة الأمر في التحقيق أنّ أدهى ما يلقاه السالك للطريق فقد الدليل»[4] وكان هذا السبب إشارة منه إلى إنّ العلم الذي وصل إليه لم يسبقه فيه أحد بما أنّ الدليل كان مفقودا وكذلك كان مجبرا في البداية على أن «يمشي على غير سبيل» حتى استطاع في الأخير أن يكتشف هذا العلم الجديد الذي اعتبره سرّا هداه الله إليه يقول فيما يشبه إعلان المنهج «ولما بدا من مكنون السر ما بدا ووثّق الله الكريم لما شاء منه وهدى لم أزل أُقَيِّد من أوابده وأضمّ من شوارده تفاصيل وجملا وأسوق من

1 - **الاعتصام**، ج 2، ص 331.

2 - م ن، ج 1، ص 220.

3 - **الموافقات**، ج 1، ص 17.

4 - م ن، ص 18.

شواهده في مصادر الحكم وموارده مبينا لا مجملا معتمدا على الاستقراءات الكلية غير مقتصر على الأفراد الجزئية ومبينا أصولها النقليّة بأطراف من القضايا العقليّة حسبما أعطته الاستطاعة والمنّة في بيان مقاصد الكتاب والسنة»[1].

لكن الشاطبي يعود مرّة أخرى بعد أن أطلق على علمه الجديد اسم مقاصد الكتاب والسنة إلى الإعلان بأنّ هذا العلم تابع لعلم أصول الفقه. ولإعلان هذا الهدف منه جعله في متناول الدارسين كما يقول هو نفسه إذ قد حرص على نظم تلك القرائن وجمع تلك الفوائد إلى تراجم تردّها إلى أصولها وتكون عونا على تعقّلها وتحصيلها فانضمت إلى تراجم الأصول الفقهيّة[2].

ومهما يكن من أمر هذه الصعوبات – والتي لا بدّ أن يلاقيها كلّ خائض في تأويل الشريعة – فإنّها لا تبلغ أهميّة الصعوبات التي تثيرها مواجهة مخالفيه في هذا العلم الذي لا يرون أن للشريعة مقاصد. فالشأن مع هؤلاء عند الشاطبي هو تفنيد آرائهم بالحجّة والبرهان. ويمكن حصر أصحاب التأويلات المخالفة له الذين لهم طرائقهم في التعامل مع النصّ القرآنيّ والسنة النبويّة في ثلاثة اتجاهات تأويليّة مردودة عنده تمثّل مناهج رئيسة في فهم الشريعة، هي **المنهج الظاهريّ ومنهج التأويل الباطنيّ ومنهج التعمّق في القياس**[3].

1.3. المناهج التأويلية المردودة عند الشاطبي

1.1.3. المنهج الظاهريّ

تزعّم هذه النزعة في البيئة الأندلسيّة قبل الشاطبي بما يربو عن قرنين ابن حزم (علي بن أحمد بن سعيد ت 456 هـ/ 1063 م). وتواصل أثر المذهب الظاهريّ ضعيفا بعده نظراً إلى أنّه لم يشتهر اشتهار المذاهب الأربعة السنيّة الأخرى حتى اعتبره بعض المعاصرين من المذاهب البائدة[4] ومؤدى هذه النزعة القول بترك

1 – **الموافقات**، ج 1، ص 18.

2 – م ن، ص ن.

3 – يذكر أحمد الريسوني أنّ هذه الأصناف أربعة لا ثلاثة باعتبار الصنف الذي ينتمي إليه الشاطبي. يقول عنه الشاطبي» صنف يري الجمع بين اعتبار النصوص وظواهرها وبين النظر إلى معانيها وعللها» وهو الذي أمّه أكثر العلماء الراسخين، فعليه الاعتماد في الضابط الذي به يعرف مقصد الشارع»، **نظرية المقاصد عند الإمام الشاطبي**، مرجع مذكور، ص 137.

4 – انظر في ذلك **محمد الخضري**، **تاريخ التشريع الإسلاميّ**، دار المعرفة، بيروت، ط3، 2002، ص ص 165 – 167. وانظر أيضاً، **محمّد أبو زهرة**، **تاريخ المذاهب الإسلاميّة**، دار الفكر العربي، القاهرة (د ت)، ص 345 وما بعدها. وانظر أيضاً عن أثر المذهب الظاهريّ في الفكر الإسلاميّ

القياس والرأي والعمل بظاهر الكتاب والسنة. وهي آراء خالف فيها الجمهور. وترتّب على هذه الآراء عدم مراعاة المصالح في التكاليف. أمّا الشاطبي فيعرّفها باعتبارها تأويلا من التأويلات المردودة عنده لكونها ترفض القول بإمكان معرفة مقاصد الشريعة. وأصحاب هذه النزعة يقولون: «إن مقصد الشارع غائب عنّا حتى يأتينا ما يعرفنا به. وليس ذلك إلا بالتصريح الكلاميّ مجرّدا عن تتبّع المعاني التي يقتضيها الاستقراء ولا تقتضيها الألفاظ بوضعها اللغويّ، إمّا مع القول إنّ التكليف لم يراع فيه مصالح العباد على حال، وإمّا مع القول بمنع وجوب مراعاة المصالح. وإن وقعت في نقيض فوجهها غير معروف لنا على التمام أو غير معروف البتّة. ويُبَالَغُ في هذا حتى يمنع القول بالقياس (...) وحاصل هذا الوجه الحمل على الظاهر مطلقا، وهو رأي الظاهريّة الذين يحصرون مضان العلم بمقاصد الشارع في الظواهر والنصوص»[1]. ويتورّط الشاطبي في عقد مماثلة سخيفة بين أهل الظاهر والخوارج، إذ يحمله استبعادهم من دائرة التأويلات الممكنة للشريعة على أنْ يشبِّههم بقوم يقرؤون القرآن لا يجاوز حناجرهم يمرقون من الإسلام كما يمرق السهم من الرَمِيَّةِ. ويذهب في تأويل القوم المقصودين بالمروق إلى أنّهم الخوارج في تلبيس على نصّ الحديث[2] الذي لا يذكر أن المارقين هم الخوارج، ولا هم الذين يقتلون أهل الإسلام ويدعون أهل الأوثان. ويمعن الشاطبي في منطق الاستبعاد لأهل الظاهر حين يحشرهم ضمن الفرق الزائغة فيجعل من أسباب ضلالهم وزيغهم «أتباع ظواهر القرآن من غير تدبّر ولا نظر في مقاصده ومعاقده والقطع بالحكم به ببادئ الرأي والنظر الأول (...) ومعلوم أن هذا الرأي يصدّ عن اتباع الحقّ المحض ويضاد المشي على الصراط المستقيم»[3].

بنسالم حميش، في **أثر التاريخ في بناء النص القطعيّ**، ضمن ندوة النهضة والتراكم، دار توبقال للنشر ط 1، الدار البيضاء، 1986، ص ص 65 - 89.

1 - **الموافقات**، ج 2، ص ص 332 - 333.

2 - الحديث كاملا يقول: حدثنا أبو بكر بن شيبة، حدثنا علي بن مِسهر عن الشيباني عن يسير بن عمرو: قال: «سألت سهل ابن حنيف هل سمعت النبيّ يذكر الخوارج. فقال: سمعته. وأشار بيده نحو المشرق» قوم يقرؤون القران بألسنتهم لا يعدو تراقيهم = يمروقون من الدين كما يمرق السهم من الرَمِيَّةِ»، **مسلم**. **الصحيح**،كتاب الزكاة، باب الخوارج شر الخلق والخليقة، حديث 1068.و لا يشك دارس فطن في أن هذا الحديث وشبهه قد وضع لاستبعاد الخوارج من دائرة المشاركة السياسية في أوّل عهدهم بالحروب مع دولة الخلافة الأمويّة وما تلاها.

3 - **الموافقات**، ج 4، ص 147.

2.1.3. منهج التأويل الباطنيّ

يرى الشاطبي أنّ لأصحاب المنهج الباطنيّ في فهم الشريعة طريقتهم الخاصة في التعامل معها. فهم يعتبرون «أنّ مقصد الشارع ليس في هذه الظواهر ولا فيما يفهم منها، وإنّما المقصود أمر آخر وراءه. ويطرّد هذا في جميع الشريعة حتى لا يبقى في ظاهرها متمسّك يمكن أن يلتمس منه معرفة مقاصد الشارع»[1]. ويتصدّى بقوّة لهذا المنهج التأويليّ. وسبب ذلك أنّ رأي أصحابه هو «رأي كل قاصد لإبطال الشريعة وهم الباطنيّة»[2]. فهؤلاء لا ينطلقون من النص لاستنباط كلّيات الشريعة ومقاصدها، ولكنّهم خلافا لذلك يخضعون النص لمبادئ آمنوا بها سلفا «فإنّهم لمّا قالوا بالإمام المعصوم لم يمكنهم ذلك إلا بالقدح في النصوص والظواهر الشرعيّة، ولكن يفتقر إليه على زعمهم. وآل هذا الرأي إلى الكفر والعياذ بالله»[3] وبهذا الحكم يتخلّص الشاطبي من أصحاب هذا المنهج ويرميهم بالكفر بعد أن رمى أهل الظاهر بالخروج والزيغ. ولا مراء في أنّ اعتراض الشاطبي على هذا التأويل الباطنيّ مردّه – كما هو ظاهر في الكلام السابق – إلى الاعتراض كلاميّا على القول بالإمامة عند الشيعة الإماميّة بالوصيّة والإشارة. وهذا من شأنه أن يؤدّي إلى القول بأنّ للنص ظاهرا يفهمه عامة الناس وباطنا يدركه الأئمة المعصومون. والمتعيّن كذلك في هذه الأدبيات أن الأئمة ورثة الأنبياء علما وسلطة.

3.1.3. منهج التعمّق في القياس

إن منهج هؤلاء في التعامل مع النصوص يقع في طرف آخر من منهج الظاهريين. فلئن كان أهل الظاهر يقفون عند ظاهر النصوص لا يتعدونها فإنّ أهل القياس لا يعملون بظواهر النصوص، بل يقدّمون المعنى النظريّ انطلاقاً من ضرورة مراعاة المصالح على الإطلاق، فهم يقولون: «إنّ مقصود الشارع الالتفات إلى معاني الألفاظ بحيث لا تعتبر الظواهر والنصوص إلاّ بها على الإطلاق، فإن خالف النص المعنى النظريّ طرح وقدّم المعنى النظريّ. وهو إمّا بناء على وجوب مراعاة المصالح على الإطلاق أو على عدم الوجوب، ولكن مع تحكيم المعنى جدّا حتى تكون الألفاظ الشرعيّة تابعة للمعاني النظريّة»[4]. وهكذا يكون الشاطبي أمام مناهج ثلاثة في التعامل مع نصوص الشريعة يرفضها معا لكونها في تقديره متطرّفة في اتباع

1 – م ن، ج 2، ص 333.

2 – م ن، ص ن.

3 – م ن، ص ن.

4 – **الموافقات**، ج 2، ص 333.

منهج أحادي لا يؤدّي إلاّ إلى تشويه الغاية من الشريعة التي جاءت لمراعاة مصالح العباد في الدارين.ذلك أنّ أحدها ينكر إمكان التعرّف على مقاصد الشريعة قصد تبرير الوقوف على ظاهر النص فحسب، أمّا الآخر فيعطّل ظاهر الألفاظ لصالح معانيها النظريّة ويمثّله الباطنيّة والمتعمّقون في القياس. فما هو البديل المنهجيّ الذي يقدّمه لنا الشاطبي قصد التعامل مع نصوص الشريعة بعد أن ردّ التأويلات السابقة لكونها في نظره حصيلة اتباع الهوى؟

يقول: «واتباع الهوى في الأحكام الشرعيّة مظنّة لأن يحتال بها على أغراضه، فتصير كالآلة المعدّة لاقتناص أغراضه بل لعلّ الفِرَق الضالة المذكورة في الحديث أصل ابتداعها إتباع أهوائها دون توخّي مقاصد الشرع»[1]. وهكذا يعتصم الشاطبي كسائر علماء السنة قبله بحديث الفرقة الناجية بديلا عن الفرق الضالة، وهي كثيرة. فكيف يمكن إذن توخّي مقاصد الشرع دون الوقوع في اتباع الهوى؟

يخرج الشاطبي عن هذه المناهج المتناقضة بمنهج توفيقيّ على طريقة المنهج الذي اتخذه أبو الحسن الأشعريّ (ت 324 هـ) مؤسّس العقيدة السنية في علم الكلام بمحاولته التوفيقيّة بين عقيدة المعتزلة التي تقدّم العقل على النقل وعقيدة الحنابلة التي تقدّم النقل على العقل. ويعبّر الشاطبي عن هذه الطريقة في خلاصة منهجه الذي عليه الاعتماد في الضابط الذي به يعرف مقصد الشارع، وذلك «باعتباره الأمرين جميعاً على وجه لا يخل فيه المعنى بالنص ولا بالعكس لتجري الشريعة على نظام واحد لا اختلاف فيه ولا تناقض وهو الذي أمّه أكثر العلماء الراسخين»[2].

ويصوغ الشاطبي أربع قواعد لمنهجه الجديد تكون بمثابة الضوابط الدقيقة التي من شأنها تفويت الفرصة على كل من يريد إخضاع الشريعة لأهوائه، والتي من شأنها أيضاً أن تحمل المجتهد على التعامل مع نصوص الشريعة بطريقة منتجة تساعد على دفع الحياة إلى الأمام دون أن يكون هذا الدفع على حساب الشريعة، أي دون تعطيل لنصوصها، أو قل هي القواعد التي يمكنها أن تجعل هذه الشريعة قادرة على مواجهة الحاجات الطارئة والأحوال المتجدّدة. والأمر الذي يخوّل لهذا المنهج القيام بهذه المهمّة هو ما يسمّيه الشاطبي الضابط الذي به يعرف مقصد الشارع. وعن طريق هذا المقصد يمكن في نظره تجاوز سلبيّة منهج التأويل

1 – م.ن، ج2، ص 150.

2 – **الموافقات**، ج 2، ص 313.

الظاهري لنصوص الشريعة وتجنّب القول بباطن النص وجعل حدّ للتأويل العقليّ المحض (التعمق في القياس). فكيف توصّل الشاطبي إلى وضع أسس هذا المنهج البديل؟

2.3. منهج الشاطبي البديل في الوقوع على مقاصد الشريعـــة

يعين الشاطبي لقاء ردّه المناهج التأويليّة الجهات الأربع التي تعرف بها مقاصد الشارع. وهي بمثابة القواعد المطلوب اعتمادها لتحقيق هذه الغاية الكبرى.

- الجهة الأولى: مجرّد الأمر والنهي الابتدائيّ التصريحيّ.
- الجهة الثانية: اعتبار علل الأمر والنهي، ولماذا أمر بهذا الفعل ولماذا نهى عن هذا الآخر؟
- الجهة الثالثة: إنّ للشارع في شرع الأحكام العاديّة والعباديّة مقاصد أصليّة ومقاصد تابعة.
- الجهة الرابعة: ممّا يعرف به مقصد الشارع السكوت عن شرع التسبّب أو عن شرعيّة العمل مع قيام المعنى المقتضي له.

القاعـــدة الأولى

تعني أنه يمكن معرفة مقاصد الشريعة من مجرّد الأمر والنهي المباشرين والصريحين بقطع النظر عن العلّة، ذلك أن الأمر لم يكن أمرًا إلاّ لأنّه يقتضي الفعل. فاقتران الفعل بالأمر مقصود للشارع. والحال نفسه مع النهي، فهو يقتضي عدم الوقوع أو الكفّ عنه. فانعدام الفعل مع النهي مقصود للشارع.

القاعـــدة الثانية

إذا كانت القاعدة الأولى لا يتم النظر فيها إلى العلل فإنّ الثانية خاصة باعتبار علل الأمر والنهي، غير أنّ العلّة هنا تنقسم قسمين: علّة معلومة وأخرى غير معلومة. فإذا كانت معلومة عرف قصد الشارع من الأمر والنهي «كالنكاح لمصلحة التناسل والبيع لمصلحة الانتفاع بالمعقود عليه والحدود لمصلحة الازدجار»[1]، وإن لم تكن معلومة «فلا بدّ من التوقّف عن القطع على الشارع أنّه قصد كذا وكذا «[2].

1 - **الموافقات**، ج2، ص 334.

2 - م ن، ص 335.

القاعـــدة الثالثة

تنص هذه القاعدة على أنّ «للشارع في شرع الأحكام العاديّة والعباديّة مقاصد أصليّة ومقاصد تابعة»[1]. ومثال الأحكام العاديّة النكاح. «فالقصد الأصليّ منه هو التناسل بينما القصد التابع هو طلب السكن والازدواج والتعاون على المصالح الدنيويّة والأخرويّة من الاستمتاع بالحلال والنظر إلى ما خلق الله من المحاسن في النساء»[2]. أمّا الأحكام العباديّة «فالمقصد الأصليّ فيها التوجّه إلى الواحد المعبود»[3].

القاعـــدة الرابعة

في هذه القاعدة يصل بنا الشاطبي إلى المنهج الذي يجعل الشريعة مسايرة كل زمان ومكان، ويجعل بإمكانها استيعاب النوازل التي حدثت بعد انقطاع الوحي ووضعها في الإطار التاريخيّ بالشكل الذي تدفع بالمجتمع إلى الأمام. ويتم ذلك بمعرفة مقصد الشارع في الأمور التي سكت عنها. وسكوته هنا على ضربين: أحدهما «أن يسكت عنه لأنّه لا داعية له تقتضيه ولا موجب يقدّر لأجله كالنوازل التي حدثت بعد رسول الله صلى الله عليه وسلّم فإنّها لم تكن موجودة ثم سُكِتَ عنها مع وجودها، وإنّما حدثت بعد ذلك فاحتاج أهل الشريعة إلى النظر فيها وإجرائها على ما تقرّر في كلياتها»[4]. ومعنى ذلك أنّ كلّ الحوادث المتجدّدة بتجدّد المجتمع وتعقّد قضاياه وتطوّر تركيبته يعود مقصد الشارع فيها إلى عرضها على القواعد الأربع المذكورة. «فهذا القسم جارية فروعه على أصوله المقرّرة شرعا بلا إشكال. فالقصد الشرعيّ فيها معروف من الجهات المذكورة قبل»[5]. أمّا الثاني فـ« أن يُسْكَتَ عنه وموجبه المقتضي له قائم فلم يقرّر فيه حكم عند نزول النازلة زائد على ما كان في ذلك الزمان[6]. ويكون السكوت هنا بمثابة النص على أن قصد الشارع يتمثّل في عدم الزيادة وعدم النقصان ويتعلّق هذا الجانب بباب العبادات. والظاهر أنّ هذه القاعدة تعكس هاجس الشاطبي في التصدّي للبدع المتفشيّة في عصره الذي تضخّم فيه جانب العبادات إلى درجة طمست جانب

1 – م ن، ص ن.
2 – م ن، ص ن.
3 – م ن، ص ن.
4 – **الموافقات**، ص 347.
5 – م.ن، ج2، ص 347.
6 – م ن، ص ن.

العادات والمعاملات فتعطّلت مصالح الناس وانحرفت مجتمعاتهم إلى اتخاذ أشكال من الطقوس شلّت القدرة على الابتكار في عدّة ميادين فضلاً عن إبداع المعرفة الدينيّة المستجيبة لشروط التطوّر في عصر ظلّت فيه العيون متّجهة إلى السماء تاركة ما حولها من ضلالات المضلّلين مطمئنين على أنفسهم من المنافسة ما دام الناس قد زهدوا في الدنيا طلبا للفوز بالآخرة. ومن هنا ندرك لِم تكوّنت هذه القاعدة من جانبين لمعرفة مقصد الشارع: **جانب سلبيّ** الهدف منه وضع حدّ للبدع الداخلة على العبادات وتحسيس المسلمين بأنّ قصد الشارع فيها لا يمكن موافقته إلاّ إذا اقتصروا على ما كان يساير زمن الوحي، ومن ثمّ فإنّ كلّ زيادة على ذلك تعدّ بدعة وتنكّبا عن مقصد الشارع وهذا يرجع إلى الثابت من الشريعة في تلك الفترة. **وجانب إيجابيّ** من شأنه أن يفتح المجال واسعا لباب المعاملات غير المتناهية. وهذا يترجم عن المتغيّر في أحكام الشريعة. والحاصل أنّ هذا التمييز بين ما هو ثابت زمن الوحي، يعدّ بمثابة الأصل، وما زاد عليه – لكونه بعدا عن مقصد الشارع – قد ألجأه إلى الخوض في أنواع المقاصد المطلوبة من الشريعة.

4. أنواع المقاصـــد

خضنا سابقا في كيفيّة تعامل الشاطبي مع نصوص الشريعة أي ما تعلّق بالمسائل النظريّة أو المنهج المتّبع في هذا الجانب من أصول الفقه ورأينا أنّ هذا المنهج ربّما أملته الأطر الاجتماعيّة والمعرفيّة في عصره. وبان لنا أنّ من الأسباب التي أفزعت الشاطبي هو أنّه رأى أنّ الشريعة هي محور الخلاف ومجال التنازع بين التأويلات المتعارضة كلّ يدّعي أنّه ضارب فيها بسهم. وبما أنّه كان عميق الإيمان بقدرة الشريعة على مواكبة الأزمنة والعصور فقد حاول البحث عن أسباب ركود المجتمع الإسلاميّ وتخلّفه الفكريّ، أسبابٍ ينفي بها التهمة عن الشريعة. وحصل عنده يقين أنّ سبب الأزمة لا يكمن في الشريعة في حدّ ذاتها وإنما السبب الرئيس يعود إلى المتأوّلين لها المنتجين للخطاب الدينيّ عنها بمنأى عن روحها ونبل مقاصدها. وهؤلاء هم الذين توقفّت عقولهم عن الإبداع بسبب الركود إلى التقليد الأعمى لاتباعهم روّاد البدع. فانحرفوا عن مقصد الشارع في وضع الشريعة وسدوا باب الاجتهاد، فعطّلوا مصالح الناس. وبما أن منهج التعامل مع النصوص في عصره منهج فاسد لا يحقّق قصد الشارع بل يناقضه فقد بات لازما عند الشاطبي البحث عن المنهج الصحيح لفهم روح الشريعة وهو ما عرضنا لخطوطه الكبيرة فيما سبق من عناصر.

على أنّ المسألة الأساسيّة التي يتعيّن على الدارس التركيز عليها في هذا السياق هو أنّ الشاطبي قد أقام تصوّره لمقاصد الشريعة على أساس ثبات كلياتها بالشكل الذي يحقّق تطوّر المجتمع في نظره. وهو ما عجز عنه معاصروه. ولهذا الأمر نجده - فضلاً عن صياغة المنهج النظريّ في التعامل مع الشريعة - يسعى إلى تطبيق هذا المنهج عمليّا فَيَصِلُ وصلا وثيقا بين الشريعة وحرّية المجتمعات الإسلاميّة وتطوّرها. وهكذا ارتأى أن يقسّم المقاصد قسمين: يرجع **الأوّل** إلى قصد الشارع **والثاني** إلى قصد المكلّف. ذلك أنّ قصد الشارع يمثّل كليّات الشريعة الثابتة بينما يمثّل قصد المكلّف الجزئيات المتغيّرة أو لنقلْ الجانب الدافع للمجتمع المتغيّر نحو التطوّر إذا أخذنا بعين الاعتبار أنّ مقصد الشارع أساسا مصالح فرديّة وهو مقصد جزئيّ يتغيّر بتغيّر الأزمان والأحوال ذلك أنّ مصالح الأفراد في زمن ما تختلف عنها في زمن آخر رغم أنّها تنشد موافقة مقصد الشارع «فالشارع وضع الشريعة على اعتبار المصالح باتفاق. وتقّرر في هذه المسائل أنّ المصالح المعتبرة هي الكلّيات دون الجزئيات»[1] لأنّ الكلّيات ثابتة لا تتغير، أمّا الجزئيات فمتغيّرة، وإذن لا يمكن للبشريّة أن تندفع إلى الأمام إلاّ إذا تمّ التسليم باختلاف مصالح المكلّفين باختلاف الأزمنة والأمكنة. وبعبارة أخرى فإنّ مصالح المكلّفين ليست تلك التي تحدّدت في مجتمع الرسول (جيل الدولة الإسلاميّة الأوّل) والخلفاء من بعده ولكنّها أوسع منه بكثير، إذ أنّها تتراكم بتطوّر المجتمعات وتعقّد مصالحها وتعدّد نوازلها. وكلّما سلّمنا بهذه المعادلة ونزّلنا هذه القاعدة في إطار الفهم التاريخيّ لنصوص الشريعة أمكن أن نجعل من مصالح الأفراد المتغيّرة والمتراكمة دافعة إلى التطوّر. أمّا إذا تحدّدت مصالح أطراف بمصالح أطراف معيّنين في زمان ومكان محدّدين وفي إطار من موازين قوى معيّنة أثرت ومازالت تؤثّر في توازنات المجتمعات الإسلاميّة عبر التاريخ وإلى اليوم فإنّ النتيجة تكون مخالفة لمقصد الشارع وتعمل على تعطيل الشريعة عن التأثير في هذه المجتمعات ودفعها نحو التطوّر باستمرار. ومن ثمّ كانت نوعية العلاقة بين قصد الشارع وقصد المكلّف حازمة وأساسيّة في فكر الشاطبي. ولعلّها تمثّل جانب الفرادة عنده ومن خلالها أمكنه معالجة إشكاليّة الثبات والتطوّر في الشريعة. وعلى أساس من هذا الفهم يقسّم الشاطبي المقاصد إلى قسمين أحدهما يرجع إلى قصد الشارع والآخر إلى قصد المكلّف. أمّا ما تعلّق بقصد الشارع فإنّه يقسّمها إلى أربعة أنواع.

1 - **الموافقات**، ج 1، ص 107.

1.4. النوع الأوّل: قصد الشارع من وضع الشريعة

يبيّن لنا الشاطبي هنا أنّ التكاليف الشرعية وضعت من أجل حفظ مقاصدها في الخلق وهذه المقاصد تنقسم ثلاثة أقسام تدور كلّها على محور أساسيّ هو المصلحة مصلحة الفرد والجماعة المتعلّقة بالدين والدنيا على حدّ سواء:

1 – القسم الأوّل: أن تكون المقاصد ضروريّة.
2 – القسم الثاني: أن تكون المقاصد حاجيّة
3 – القسم الثالث: أن تكون المقاصد تحسينيّة.

فما العلاقة بين المقاصد الضروريّة والحاجيّة والتحسينيّة؟

إنّ العلاقة التي حدّدها الشاطبي بين هذه الأقسام كعلاقة الأصل بالفرع طردا أو علاقة الفرع بالأصل عكسا. فالمقاصد الحاجيّة والتحسينيّة كلتاهما بمثابة الفرع قياسا إلى المقاصد الضروريّة. والضروريّة هي بمثابة الأصل قياسا إلى السابقتين. فقيمة الفرعيتين ليست ذاتيّة بل هي متعلّقة بالضروريّة لكون قيمة الفرعيتين في المحافظة على الأصليّة أي الضروريّة. وبعبارة الشاطبي فـ«إنّ التحسين يخدم الحاجي وإنّ الحاجي يخدم الضروري»[1]. فالنتيجة هي أنّ الضروريّ هو المطلوب[2]. ولهذا «فلو فرض اختلال الضروريّ بإطلاق لاختلاّ باختلاله بإطلاق. ولا يلزم من اختلالهما اختلال الضروريّ بإطلاق»[3]. ويمكن لنا في هذا الصدد أن نتساءل عن سبب الأهميّة التي يوليها الشاطبي للضروريات دون الحاجيات والتحسينيات؟

يصل بنا الشاطبي بعد سلسلة طويلة من البراهين التي تؤكّد هيمنة الضروريات على الحاجيات والتحسينات إلى نتيجة تبدو ظاهريّا متناسقة مع نسقه الفكريّ. ولكن متى تأملناها تتبادر إلى أذهاننا تساؤلات وإشكالات. فهو يقول مبيّنا الفرق بين هذه الأقسام الثلاثة «وبهذا كلّه يظهر أنّ المقصود والأعظم في المطالب الثلاثة المحافظة على الأوّل منها وهو قسم الضروريات ومن هنالك كان مراعى في كل

1 – **الموافقات**، ج 2، ص 13.
2 – م ن، ص ن.
3 – م ن، ص ن.

ملّة بحيث لم تختلف فيه الملل كما اختلفت في الفروع. فهي أصول الدين وقواعد الشريعة وكليات الملّة»[1].

إذن فالأصول حسب هذا الفهم متفّق عليها في كلّ ملّة أمّا الفروع فمختلف فيها بين الملل. والأصول المقصودة بالحديث هنا هي الضروريات الخمس والفروع هي الحاجيات والتحسينيات. ولكن كيف يمكن اعتبار هذه الضروريات متفقا عليها في كل ملّة بينما يبيّن الشاطبي أنّ هذه الضروريات لم يتوصّل إليها عقليّا وإنّما تمّ التوصّل إليها عبر استقراء النصوص الشرعيّة؟ فإذا صحّ هذا الرأي فعلام استندت مختلف الملل حتى توصّلت إلى هذه الضروريات؟

لا يتردّد الشاطبي في التصريح بأنّها توصّلت إليها عن طريق العقل. ويوحي تصريحه بأنّه يعتبر أنّ المقاصد الضروريّة الخمس – فضلاً عن كونها ضروريات شرعيّة – هي ضروريات عقليّة ولكن على الطريقة الأشعريّة في تقديم الشرع على العقل. ولكونها شرعيّة في المقام الأوّل اتفقت الملل عليها واختلفت في الفروع. ومن هنا تظهر أهميّة هذه الفروع لأنّها هي التي ستميّز الملّة الإسلاميّة عن غيرها. فمبدأ الاختلاف بين الملل هنا أساسيّ وجوهريّ لأنّه يطال غير الضروريّ من المقاصد (الحاجي والتحسيني في الملّة الإسلاميّة). ذلك أنّه يمكن الاستغناء عن هذين الصنفين التابعين للأصل الضروريّ مثلما أنّه لا يلزم من اختلالها اختلال الضروريّ بينما اختلال الضروريّ يلزم اختلال الباقيين مطلقا.

إن هذه العلاقة بين المقاصد الثلاثة – فضلاً عن كونها ترسم الطريقة التي يتحقّق بها كمال النظام في التشريع – تبيّن لنا كذلك اقتناع الشاطبي بأنّ الشريعة لا يمكن أن تكون صالحة لكل زمان ومكان إلاّ إذا كانت مقاصدها كلية، وحتى إذا تنزّلت هذه الكلّيات للجزئيات فبالشكل الذي لا يعطّل كُلِّيَهَا. ومن ثمّ نفهم أن المقياس الذي تقاس به مصالح الناس ليس الجزئيات الظرفيّة المتغيّرة بل الكلّيات العامة الثابتة والقطعيّة أصلا.

ولم يخف على الشاطبي أن يبيّن أن المصالح والمفاسد نسبيّة – لكونها إضافيّة – ليست قائمة في الأصل. ومن هنا يسجّل له الدارسون خطوة لا يستهان بها في اتجاه الابتعاد عن التشبّث بحرفيّة النص قياسا إلى من سبقه من علماء الأصول، ذلك أنّه لا يعتبر أن الأصل في المنافع الإذن وفي المضار النفع لأنّ ما يمكن أن يكون صالحا في زمان ما يمكن أن يكون ضارا في زمان آخر. وكذا الشأن

1 – م ن، ص 20.

مع المضارّ، فما كان ضارا اليوم قد يصبح نافعا غدا. وهكذا يجعل الشاطبي من المقاصد الثلاثة المذكورة مقاصد كلية تمثّل الجانب الثابت من الشريعة الذي لا يتبدل بزمان أو بمكان في حين أنّ الجزئيات أو النوازل المستحدثات تمثّل الجانب المتغيّر والنسبيّ.

2.4. النوع الثاني: بيان قصد الشارع في وضع الشريعة للإفهام

يؤكّد الشاطبي هنا أنّ فهم القرآن يتعلّق بمعرفة اللغة التي نزلت به فقد نزل بلسان العرب ولذا لا سبيل إلى فهمه من غير هذا اللسان ولكن اللغة العربيّة تطوّرت واتسعت معانيها في كثرة مفرداتها فأثّرت في الحضارة الإسلاميّة على مدى أجيال والسؤال هنا: هل يتوقّف فهم القرآن على هذه اللغة التي عرفت مراحل من التطوّر عبر الزمان أم أنّ فهمه يتعلّق باللغة العربيّة كما كانت زمن الوحي؟

لا يبدو الشاطبي متردّدا في هذا الأمر فهو بعد أن يشرح خصائص اللغة العربيّة التي تميّزها عن اللغات الأخرى والقصد من ذلك عنده استحالة ترجمة القرآن ترجمة مطابقة للدلالة الأصليّة والدلالة التابعة. فبمقتضى ذلك يبعد كل لسان غير عربي عن فهم القرآن. ويحاول أن يبرهن على أنّ اللغة العربيّة التي ينبغي فهم القرآن بها هي تلك اللغة التي كانت تعبّر عمّا اتصف به العرب قبل نزول القرآن، أي تلك التي اصطبغت بعاداتهم في الجاهليّة، إذ العرب قوم أميّون وكذلك الشريعة أميّة بما يعني أن الشريعة نزلت بالشكل الذي يجعل الأميّين يفهمونها. لكن ما معنى أن يبرهن الشاطبي على أميّة الشريعة وعلى أنّها جارية على مذاهب العرب؟

يبدو أنّ الذي حمله على هذا الاعتقاد هو إبطاله بعض الدعاوي المحسوبة على القرآن الناتجة عن تأويل آياته تأويلا تعسّفيا ومنها «أن كثيراً من الناس تجاوزوا في الدعوى على القرآن الحدّ فأضافوا إليه كلّ علم يذكر للمتقدّمين أو للمتأخرين»[1]. فهو يرفض هذه الإضافات ولكنه لا ينفي أن يكون القرآن متضمّنا بعض العلوم بشرط أن يكون من جنس علوم العرب مثل علم النجوم وعلوم الأنواء وعلم التاريخ وعلم الطب الخ... ويرمي من وراء ذلك إلى التأكيد أنّ الشريعة – لكونها أميّة – يتيسّر لها مخاطبة الجميع. فيكون فهمها عاما لجميع العرب» لأنّ الناس في الفهم وتأتّي التكليف ليسوا على وزن واحد ولا متقارب إلاّ أنّهم يتقاربون في الأمور الجمهوريّة وما والاها»[2].

1 – **الموافقات**، ص 66 – 67.

2 – م ن، ص 71.

على هذا الأساس تكون التكاليف الاعتقاديّة والعمليّة ممّا يسع الأمي لعقلها لِيَسَعَهُ الدخول تحت حكمها. إذ الغاية الأساسيّة من إثبات أميّة الشريعة في تقدير الشاطبي هو البرهنة على عموميتها وعلى أنّها لم توضع للخواص فحسب.

3.4. النوع الثالث: قصد الشارع في وضع الشريعة للتكليف بمقتضاها

ينطلق الشاطبي فيها من قاعدة أصوليّة من أجل البرهنة على أنّ التكليف هو قصد الشارع من وضع الشريعة. ومفاد هذه القاعدة أنّ التكاليف يُشترط فيها قدرة المكلّف على القيام بها بحيث أنّ كل ما هو ليس داخلا في قدرة المكلف»لا يصح التكليف به شرعا»[1]. وإذ يبني الشاطبي على هذه القاعدة أراءه في التكاليف التي لا تدخل تحت قدرة المكلّف وتلك التي تدخل تحت قدرته ولكنّها شاقة يبيّن لنا – فضلاً عن أنّ الشريعة نظام شامل يحتوى على تكاليف تتعلّق بكلّ جوانب الحياة – أنّ هذه التكاليف ليست عبارة عن أوامر ونواه متشدّدة تعارض ما جبل عليه الإنسان ولكنّها على عكس ذلك تراعي فطرته وطاقة تحمله. فكل التكاليف – وإن كانت شاقة – هي في مقدور المكلّف وتنفيذها يحقّق مصلحته. ولمّا كان الشارع لا يقصد بالتكليف نفس المشقّة فإنّ المكلّف يكون مخالفاً لقصد الشارع إذا قصد إيقاع المشقّة نفسها. وعلى هذا الأساس فإنّ كل التكاليف الشاقة في مجال العادات يضع لها الشارع الرُخص لأن المشقّة فيها معتبرة لديه إلاّ أنّ مشقّة مخالفة الهوى ليست معتبرة لديه «لأنّ الشارع إنّما قصد بوضع الشريعة إخراج المكلّف عن اتباع هواه حتى يكون عبدا لله»[2].

ولكن وعيًا من الشاطبي بتطوّر المجتمعات وعدم بقائها على نسق واحد فإنّه ينظر إلى المصالح والمفاسد نظرة نسبيّة تختلف باختلاف الزمان والمكان. وقد سبق أن عرضنا في البداية للطريقة التي اعتمدها في حلّ هذا الإشكال – ونسمّيه إشكال الوعي التاريخيّ – بالشكل الذي يتوافق مع قوله بثبات الشريعة مقابل تغيّرات الأحوال البشريّة.

1 – **الموافقات**، ص 91.

2 – م ن، ص 131.

4.4. النوع الرابع: مقصد الشارع في دخول المكلّف تحت أحكام الشريعة

قدم الشاطبي في عرض الأنواع السابقة الشريعة تقديما يضفي عليها صفة الاستمرار القادرة على تحقيق مصالح الأفراد والجماعات في كل زمان ومكان متجنّبا بذلك كل التأويلات الخاطئة في نظره والتي كانت وراء تدهور المجتمع الإسلاميّ. فقد اعتبرت هذه المقاصد عنده بمثابة القواعد أو القوانين النظريّة التي وضعها الشارع آخذا في الاعتبار طاقة المكلّفين الذاتية وظروفهم الموضوعيّة. أمّا النوع الرابع من المقاصد فلا شأن له بالجانب النظريّ. ذلك أنّه إذا كانت الأنواع الثلاثة الأولى تتعلّق بوضع الأحكام الشرعيّة وتقنينها، فإنّ المقصد الرابع لا يتعلّق بهذه الأحكام من حيث وضعها ولكنّه يتعلّق بها من حيث تنفيذها أي أنّ مقصد الشارع من مصالح العباد في العاجل والآجل لا يتحقّق إلا إذا خرجت المقاصد الثلاثة الأولى من حيّز الإمكان النظريّ إلى حيّز الوجود الفعليّ. وكأنّ هذه المقاصد شأنها شأن الفقه في الحضارة الإسلاميّة جعلت لتكون عمليّة. وهذا الأمر لا يتحقّق إلاّ بالنوع الرابع من المقاصد بما يعني - حسب الشاطبي - دخول المكلّف تحت أحكام الشريعة بالامتثال لأوامرها ونواهيها. بَيْدَ أنّ هذا الامتثال لا يتحقّق بشكل يوافق قصد الشارع إلاّ إذا كان مصحوبا بشرط أساسيّ هو خروج المكلّف عن داعية هواه. على أنّ طريقة التنفيذ إذا لم تكن محاطة بشروط محدّدة ومضبوطة فلن يتحقّق قصد الشارع من وضع الشريعة. على هذا الأساس نفهم لِمَ أطنب الشاطبي في شرح هذا النوع من المقاصد على حساب الأنواع الثلاثة الأولى.

وفي ما يتعلّق بالشروط التي وضعها فإنّ محورها النية الخالصة للمعبود. أمّا الإطار العام للقواعد التي وضعها الشاطبي من أجل دخول المكلّف تحت أحكام الشريعة فتتلخّص في قوله: «إنّ كل عمل كان المتبع فيه الهوى بإطلاق من غير التفات إلى الأمر أو النهي أو التخيير فهو باطل بإطلاق لأنّه لابدّ للعمل من حامل يحمل عليه وداع يدعو إليه. فإذا لم يكن لتلبية الشارع في ذلك مدخل فليس إلاّ مقتضى الهوى والشهوة. وما كان ذلك فهو باطل بإطلاق لأنّه خلاف الحقّ بإطلاق»[1].

يحدّد الشاطبي في هذا الإطار الحدّ الفاصل بين العمل الصحيح والعمل الباطل من خلال درجة الاقتراب من الأهواء أو الابتعاد عنها. فكلّما كان العمل أقرب

1 - **الموافقات**، ج 2، ص 148..

إلى اتباع الهوى كان انتسابه إلى الباطل أقوى. وكلّما كان مخالفاً للهوى مستجيبا للأحكام الشرعيّة كان إلى الصحة أقرب. وحرصا منه على ضرورة مواكبة الشريعة كلّ الأزمنة والعصور من جهة وإحساسه باستخدام أعدائه لنصوص الشريعة استخداما جامدا من جهة أخرى، جعل يتدرج بين الصرامة واللين في تحديده لطريقة الاستجابة لأحكام الشريعة التي من شأنها أن تحقّق مقاصد الشارع ولكن دون أن تبلغ درجة من الشدة تنفّر المكلّف وتصرفه عنها وفي الوقت نفسه دون تنازل في اللين يفسح المجال للأهواء وللأغراض الشخصيّة. ولهذا نجده يبطل هذه الأغراض إبطالا كاملا ونهائيّا إذ تعلّق الأمر بالمقاصد الضروريّة التي هي قيام بالمصالح العامة المطلقة ويتساهل بعض تساهل في مراعاة ميول المكلّف وغرائزه إذ تعلّق الأمر بمصالح جزئيّة وذلك من خلال تقسيمه المقاصد الشرعية إلى ضربين: «مقاصد أصليّة ومقاصد تابعة. فالأصليّة تتكوّن من مجموع الضروريات المعتبرة في كلّ ملّة»[1]. وهذه الأصلية لا حظّ للمكلف فيها والحظ يعني الاختيار الشخصيّ الذي تميل فيه النفس إلى تكليف شرعيّ دون تكليف آخر.

وسبب إقصاء هذا الاختيار عن المقاصد الضروريّة هو أنّ «القيام بمصالح عامة مطلقة لا تختص بحال دون حال ولا بصورة دون صورة ولا بوقت دون وقت»[2]. ولأنّها هكذا فينبغي ألاّ تخضع للأهواء الفرديّة وللاختيارات الشخصيّة وللمصالح الجزئيّة، إذ لو حصل هذا تنخرم المصالح الدينيّة والدنيويّة. وذلك أنّ هذه المصالح «لا تحصل مع الاسترسال في إتباع الهوى والمشي مع الأغراض لما يلزم في ذلك من التهارج والتقاتل والهلاك الذي هو مضاد لتلك المصالح»[3].

هكذا يضع الشاطبي المقاصد الشرعيّة والأهواء على طرفي نقيض فلا يمكن أن يكون لهذه الأهواء أيّ نصيب في تحديد المقاصد الأصليّة لأنّها تمثّل كلّيات الشريعة الخارجة عن الزمان والمكان ولا تخضع عنده للتاريخ وتحوّلاته وإن كان خروجها ليس مطلقاً يلغي كلّ علاقة بينها وبين الزمان والمكان بل هو خروج من جهة كونها تؤثّر فيهما دون أن يؤثّرا فيها. فهي إذن علاقة في اتجاه واحد وليست جدليّة حتى يمكن للمجتهد انطلاقاً من ظروف عصره أن يقتبس منها ويهتدي بها دون تغيير لها أو تبديل.

1 - **الموافقات**، ج 2، ص 150.

2 - م ن، ص ن.

3 - م ن، ص 145.

وتقسّم المقاصد الشرعيّة الأصليّة هي أيضاً إلى مقاصد ضروريّة عينيّة كفائيّة. فالعينيّة تَنْصَبُّ على كل مكلّف في نفسه إذ هو مأمور بحفظ دينه ونفسه وعقله ونسله وماله بالأعمال المناسبة لكلّ ضرورة من هذه الضروريات»[1]. ولا يمكن للمكلّف أن ينحرف في اختياره عن هذه الضروريات لأنّه مسلوب الحظ فيها محكوم عليه بها. أمّا الكفائية «فمن حيث كانت منوطة بالغير أن يقوم بها على العموم في جميع المكلفين لتستقيم الأحوال العامة التي لا تقوم الخاصة إلا بها»[2]. وهذا القسم مكمّل للعيني تابع له من حيث أنّه ضروريّ، فلا يقوم العيني إلاّ بالكفائي. فالكفائي قيام بمصالح عامة لكلّ الخلق بينما العيني قيام بمصالح ضروريّة فرديّة.

فالمقاصد الشرعيّة الأصليّة بتقسيمها تمثّل إذن الأحكام الشرعيّة التي يجب على المكلّف أن يدخل تحتها ويمتثّل لها بطواعية مطلقة دون تغيير أو تبديل من دون فسح المجال للأهواء الشخصيّة الممثّلة لحظّ المكلّف خلافا للمقاصد الأصليّة التي لا حظّ فيها للمكلّف لأنّها قيام بمصالح عامة مطلقة. أمّا المقاصد التابعة فهي على خلاف المقاصد الأصليّة. فإذا كان حظّ المكلّف ملغًى في الأصليّة فهو مرعيٌّ معتبر في التابعة من قبل الشارع. ومن جهة هذه المقاصد التابعة يحصل للمكلّف ما جُبِلَ عليه من «نيل الشهوات والاستمتاع بالمباحات وسدّ الخلاّت»[3].

والحاصل أنّ الامتثال بما هو دخول المكلّف تحت أحكام الشريعة سعي من الشاطبي لإقامة التوازن بين الثبات من جهة والتطوّر من جهة أخرى إذ أنّ ادّعاء معرفة العلل والحكم يؤدّي في نظره إلى الاستغناء عن الشريعة أصلا. ثمّ إنّ ربطه حقوق العباد بحقّ الله من شأنه أن يؤكّد الارتباط الدائم عنده بروح الشريعة بما يؤكّد ثباتها.

5. قصد المكلّف

سبقت الإشارة إلى أنّ الشاطبي قسّم المقاصد قسمين: أحدهما يرجع إلى قصد الشارع وهو أربعة أنواع ذكرناها. وبقي القسم الثاني الذي هو مقاصد المكلّف. وأشرنا كذلك إلى أنّ قصد الشارع يمثّل كليات الشريعة الثابتة وأنّ قصد المكلّف يمثّل الجزئيات المتغيّرة باعتبارها الجانب الدافع للمجتمع نحو التطوّر، إذ المكلّف

1 – هذه هي مجموع المقاصد التي حدّدها قبل الشاطبي جمهور الأصوليين بدءًا من الغزالي وإن أضاف القرافي مقصدًا سادساً سمّاه حفظ العرض.

2 – الموافقات، ج 2، ص 151.

3 – م ن، ص 152..

فيها هو الأداة المتفاعلة مع الشريعة. ورأينا أنّ العلاقة في قصد الشارع وقصد المكلّف أساسيّة في فكر الشاطبي وعليها يدور الإشكال الرئيس في الموافقات وهو إشكال الثبات والتطوّر في الشريعة. وقد تبدّى في العلاقة المنتجة بين الكليّ والجزئيّ وبين المطلق والنسبيّ وبين العام والخاص.

بقي الآن أن نعرض لقصد المكلّف، فما هي وجوهه؟

ركّز الشاطبي في هذا القسم من المقاصد على ضرورة موافقة قصد المكلّف في الأعمال لقصد الشارع وحصر هذه الموافقة في قيمة أخلاقيّة نابعة من أعماق نفس المكلّف أطلق عليها **النيّة** قائلاً: «إنّ الأعمال بالنيّة والمقاصد المعتبرة في التصرّفات من العبادات والعادات»[1] على أنّه قد يفهم من عملية الحصر هذه التضييق على المكلّف ووضعه في دائرة مغلقة من الأعمال المشروطة بالنيّة. إلاّ أنّنا نجد أن هذا النفوذ الواسع الذي أعطاه الشاطبي للنية - و إن كان الهدف منه موافقة قصد الشارع - فإنّه كذلك وسيلة لتحرير المكلّف ممّا ينتابه من تردّد حين يقبل على عمل ما. وهذا الأمر يجعل من الحكم لا ينصبُّ على الفعل نفسه بل على الدافع من هذا العمل أي على نيّة الفاعل لأنّ «العمل الواحد يُقصد به أمر فيكون عبادة ويقصد به شيء آخر فلا يكون كذلك، بل يقصد به شيء فيكون إيمانا ويقصد به شيء آخر فيكون كفرا كالسجود لله أو للصنم[2].

ويمكن كذلك أن ننظر إلى النفوذ الواسع الذي أعطاه الشاطبي **للنية** من زاوية نظره إلى إشكاليّة الثبات والتطوّر في الشريعة الإسلاميّة. فهو عندما يميّز بين العمل **والنيّة** ويجعل العمل خاضعا للنية وليس العكس إذ النية هي التي توجّه الفعل إمّا إلى موافقة قصد الشارع أو إلى مخالفته فإنّه يستشعر الصعوبة في إيجاد علاقة منتجة بين الشريعة الثابتة والحياة المتغيّرة. وانطلاقاً من مبدإ **النيّة** في العمل حاول إيجاد صيغة مناسبة تتضمّن الحلّ المناسب للتغلّب على هذه الصعوبة. ذلك أنّ العمل مقيّدا بالزمان والمكان متنزّل فيهما، وهو استجابة لظروف خاصة ولحالات معيّنة ومن ثم لشروط حضاريّة وفكريّة محدّدة. ولذلك فهو خاضع للتطوير والتغيير. أمّا **النيّة** فهي حالة نفسيّة لا يؤثّر فيها الزمن قدر ما تؤثّر فيها إرادة الفرد ذاته النابعة من عقيدته.

1 - **الموافقات**، ج 2، ص 276.

2 - م ن، ص ن.

إنّ حديث «إنّما الأعمال بالنيات» الذي يرتكز عليه الشاطبي من شأنه أن يفسح المجال أمام ربط جميع الأعمال التي يقوم بها الإنسان - حتى في العادات - بالجانب التعبديّ. فإذا كانت الأعمال في العبادات يشترط في صحة موافقتها لقصد الشارع إلى جانب النية أن تُؤدّى بنفس الشكل والمحتوى اللذين رسمهما الشارع وحدّدهما مثل هيئة الصلاة وما يتلى فيها والحج إلى مكان محدّد في زمان محدّد بأعمال خاصة...فإن الأعمال في باب العادات لا يشترط في صحة موافقتها لقصد الشارع إلاّ النية. على هذا الأساس يمكن اعتبار النية بمثابة الواسطة التي تربط الكلي بالجزئي أو المطلق بالنسبي إذ هي الأداة المرنة التي تجعل إمكان التفاعل بين الإنسان والشريعة ممكنا بالشكل الذي لا تقف فيه عائقا أمام التطوّر بل دافعة له.

لكنّ الشاطبي لم يترك مفهوم النيّة هكذا سائبا دون تحديد بل إنّه - بدافع من هاجس استغلال الشريعة من طرف المبتدعة - يعمل على تفويت الفرصة عليهم بوضع مقاييس واضحة يتميّز بها الحقّ من الباطل. وكلّما شعر بفجوة يمكن التسلّل منها لتحقيق الأغراض الشخصيّة عمل على سدّها. فهو أولا يقرّر بأنّ «قصد الشارع من المكلّف أن يكون قصده في العمل موافقا لقصده في التشريع»[1]. أمّا «من ابتغي في تكاليف الشريعة غير ما شُرّعت له فقد ناقض الشريعة. وكلّ من ناقضها فعمله في المناقضة باطل. فمن ابتغى في التكاليف ما لم تشرع له فعمله باطل»[2]. ثمّ يوضّح هذه القاعدة بتطبيقها على الأفعال والتروك من حيث قصد المكلّف في موافقة الشارع أو مخالفته، ويقسّمها إلى الأفعال والتروك بحسب قصد المخالفة أو الموافقة إلى أربع حالات:

فالحالة الأولى هي الموافقة المتعمَّدَة، والحالة الثانية هي المخالفة المتعمّدة. وهاتان لا إشكال فيهما لأنّ الأولى صحتها واضحة والثانية بطلانها واضح. أمّا الحالة الثالثة فهو «أن يكون الفعل أو الترك موافقا وقصد المكلّف المخالفة»[3] وهي نوعان: الأوّل جهل الموافقة والثاني العلم بالموافقة مع قصد المخالفة وكلاهما معاقب. ويتضح هنا أن الفعل رغم موافقته لقصد الشارع فإن صاحبه مخطئ في نظر الشارع لأنّ قيمة الأعمال ليست ذاتيّة وإنّما في النيات كما سبقت الإشارة، أمّا الحالة الرابعة فهي على عكس الثالثة تماما. وهي «أن يكون الفعل أو الترك

1 - **الموافقات**، ج 2، ص 281.

2 - م ن، ص 283.

3 - **الموافقات**، ج 2، ص 287.

مخالفاً والقصد موافقا»[1]. وتنقسم هذه الحالة إلى نوعين: النوع الأوّل فيها هو العمل بالمخالفة مع العلم بالمخالفة وهو الابتداع الذي خصّص له الشاطبي كتاب **الاعتصام**. وبيّن فيه أنّ الابتداع المذموم هو الذي يتعلّق بجانب العبادات في حين أنّ الابتداع في الأمور الحياتية لا حرج فيه ما دام يهدف إلى تحقيق مصالح العباد. أما الثاني فهو العمل المخالف مع الجهل بالمخالفة.ويدخل الشاطبي هذا النوع تحت حكم النسيان، وهو عمدة مذهب مالك ومذاهب الصحابة. لذلك فالمخالف هنا ليس مخالفاً على الإطلاق. ويترتب على ذلك عدم معاملته معاملة العامد إلاّ في الأمور المالية فإن «الخطأ فيها مساو للعمد في ترتب العزم في إتلافها»[2].

تلك هي الحالات الأربع التي يتضح منها أن المعتمد أساسا هو حسن النية وسلامتها. فموافقة الفعل لقصد الشارع لا أهمية له إذا كانت النية مخالفة بينما الفعل المخالف لقصد الشارع جهلا له يترتب عليه حكم باعتبار أنّ النيّة قصدت الموافقة. ثم ينتقل الشاطبي إلى مستوى آخر في حديثه عن مقاصد المكلّف. فهذه المقاصد كما ذكرنا تمثّل الجانب الدافع للمجتمع نحو التطوّر إذا كانت العلاقة المحدّدة بينها وبين مقاصد الشارع علاقة منتجة تتمثل في التفاعل مع المقاصد الكلية للشارع وليس في التعبد بحرفيّة النصوص. ومن هذا المنطلق يبحث الشاطبي في مقاصد المكلف من حيث علاقتها بالمجتمع ومن حيث علاقتها بالنص في تطبيق القاعدة الكلية التي تحث على جلب المصالح ودرء المفاسد. ويتناول الشاطبي علاقة هذه المقاصد بالمجتمع في مستويين: علاقة الأفراد بعضهم ببعض وعلاقة الأفراد بالمجتمع.

1.5. مقاصد المكلّف من حيث علاقتها بالمجتمع

1.1.5. علاقة الأفراد بعضهم ببعض

إذا كان جلب المصلحة أو دفع المفسدة لا يلزم عنه إضرار الغير فلا إشكال فيه ويبقي على «أصله في الإذن»[3]. أمّا إذا لزم عنه إضرار الغير «فلا إشكال في منع القصد إلى الإضرار من حيث هو الإضرار»[4] اعتمادا على الحديث النبوي «لا ضرر ولا ضرار». أمّا المسألة التي بحث فيها الشاطبي بالتفصيل فهي المتعلّقة بالعمل

1 – م ن، ص 289.

2 – م ن، ج2، ص 295.

3 – **الموافقات**، ج 2، ص 297

4 – م ن، ص ن.

الذي اجتمع فيه قصد نفع النفس وقصد إضرار الغير. ويتساءل في خصوصها قائلا» هل يمنع منه فيصير غير مأذون فيه أم يبقى على حكمه الأصلي من الإذن ويكون عليه إثم ما قصد»[1]. ويتصوّر الشاطبي أنّ في هذه المسألة اختلافا على الجملة، ومع ذلك فالاجتهاد فيها يحتمل تفصيلا ولكنّه في الأخير يذهب إلى منع القصد من الإضرار فقط. أمّا الإضرار بعينه فلا ينفيه ولكن في حالة واحدة وهي عندما لم يكن للفرد محيص عن تلك الجهة التي يستضرّ منها الغير في استجلاب المصلحة أو درء المفسدة. أمّا إذا توفّرت جهة أخرى فالقول بالمنع بالإجماع.

لكنّ الشاطبي يرتقي بالفرد المسلم من هذه الدرجة التي تمثّل الحدّ الأدنى في التعامل بين الأفراد في جلب المصلحة ودرء المفسدة أو التي تعين الحدّ الذي يمكن الفرد أن يصل إليه في ذلك دون تنازل عن حظوظه المسموح بها شرعا إلى درجة أسمى يسمّيها «إسقاط الاستبداد والدخول في المواساة على سواء»[2]. ويفسّرها بالحديث النبويّ القائل: «إن الأشعريّين إذا أرملوا في الغزو أو قلّ طعام عيالهم بالمدينة جمعوا ما كان عندهم في ثوب واحد ثم اقتسموه بينهم في إناء واحد فهم مني وأنا منهم»[3]. فهذه درجة يبلغ فيها الفرد إلى دفع الضرر عن غيره وذلك عندما يتنازل له عن حظوظه ويقتسم معه المصلحة والمضرة على حدّ سواء. ولا تقف العلاقة بين الأفراد عند هذا الحد بل إنها تصل درجة مثالية، وذلك عندما يتنازل الفرد لغيره عن حظوظه «اعتمادا على صحة اليقين وإصابة لعين التوكّل»[4]. ويسمي الشاطبي هذه الدرجة الإيثار عن النفس. فالإيثار إذن هو إعطاء الأولوية لمصلحة الغير على المصلحة الشخصيّة. ولكّنه - حرصا منه على عدم الوقوع في مبالغات المتصوّفة التي تجعل عامة الناس لا تميز بين التوكّل والتواكل - يقيّد الإيثار بقاعدة أصوليّة مفادها أنّ الإيثار مبني «على إسقاط الحظوظ العاجلة، فتحمّل المضرّة اللاحقة بسبب ذلك لا عتب فيه إذا لم يُخِلّ بمقصد شرعيّ»[5]. أمّا إذا أخَلّ بمقصد شرعي فلا يعدّ ذلك إسقاطا للحظّ ولا هو محمود شرعا. وبهذا المقياس يرتدُّ الشاطبي إلى الاقتراب من الدرجة السابقة التي لا يكون التنازل فيها

1 - م ن، ص ن.

2 - م ن، ص 300.

3 - **البخاري، الصحيح**، كتاب الشركة، باب الشركة في الطعام والنهد والعروض، حديث رقم 2486. وانظر أيضاً، **مسلم، الصحيح**، كتاب الصحابة (رض)، باب من فضل الأشعريين (رض)، حديث رقم 2500.

4 - **الموافقات**، ج 2، ص 302.

5 - م ن، ص 303.

عن الحظوظ كليا ولكن تنازلا وسطيا يصبح فيه غير المتضررين والمتضرّرين في مستوى واحد بحيث يتنازل الفرد عن مصالحه بالقدر الذي يصبح فيه المجموع في حالة واحدة، لا أن تنقلب الكفّة فيتحوّل الضرر من مجموعة إلى أخرى باسم الإيثار.

2.1.5. علاقة الأفراد بالمجتمع

يتناول الشاطبي هذه العلاقة من زاوية تصادم المصلحة الفردية بالمصلحة الجماعية أو تعارض المصلحة الخاصة بالمصلحة العامة. وفي هذه الحالة فإنّ الضرر العام أولى بالاعتبار «لأن المصالح العامة مقدمة على المصالح الخاصة»[1]. وأكثر ما يحصل مثل هذا التعارض بين المصلحتين في فروض الكفاية. فإذا كان المكلف بمصالح غيره قادرا في نفس الوقت على القيام بمصالح نفسه الدنيوية من غير مشقة فليس على الغير القيام بمصالحه. وإن لم يقدر على ذلك أو قدر ولكن مع مشقة معتبرة في إسقاط التكليف. ففي مثل هذه الحالة لا تخلو أنْ تكون المصالح المتعلقة بالغير خاصة أو عامة. فإن كانت خاصة انصرف عنها وقدم مصالحه عليها.أما إذا كانت المصلحة العامة مقدمة على المصلحة الخاصة فعلى من تعلقت بهم المصلحة أن يقوموا بمصالحه. وفي هذا السياق يلاحظ الشاطبي أنه ليس من حقّ القادر على القيام بالمصالح العامة أن يحجم عنها بحجة الخوف ممّا يمكن أن تجلبه إليه هذه الأعمال من صفات أخلاقيّة مخالفة لقصد الشارع «فالعالم يعتزل الناس خوفا من الرياء والعجب وحب الرياسة والمجاهد إذا قعد عن الجهاد خوفا من قصد طلب الدنيا به أو المحمدة. وكان ذلك الترك مؤديا إلى الإخلال بهذه المصلحة العامة.فالقول هنا بتقديم العموم أولى لأنّه لا سبيل إلى تعطيل مصالح الخلق البتة»[2]. ولكن إذا كان من حق كل مكلف بالمصالح العامة أن يقوم غيره بمصالحه الخاصة - كما تقدّم - فما هو مصير الذين لا يستطيعون القيام لا بمصالحهم الخاصة ولا بالمصالح العامة كالأطفال والشيوخ والمجانين؟ فهل يهملهم المجتمع أو يتكفل بمصالحهم دون مقابل؟

يعتبر الشاطبي أنّ هذا الصنف من المجتمع «ساقط عنه التكليف بتلك المصالح (...) لأنّه لا يقدر على استجلابها»[3]. لذا يجب على الغير أن يقوم بها. ويعتبر كذلك

1 - م ن، ص 312.

2 - **الموافقات**، ج 2، ص 315.

3 - م ن، ص 310.

أنّ لمثل هؤلاء شرّعت الزكاة والصدقة والتعاون وغسل الموتى ودفنهم وتوفير مصالح الأطفال والمجانين والإشراف عليهم. ونخرج من ذلك كله بالقاعدة الكلية التالية: «كل من لم يكلّف بمصالح نفسه فعلى غيره القيام بمصالحه»[1]. والحاصل أنّ الشاطبي - في تحديده لعلاقة الأفراد بعضهم ببعض وعلاقة الأفراد بالمجموع - يريد أن يصل إلى أن مصلحة الآخر سواء كان فردا أو جماعة أولى في الاعتبار من المصلحة الخاصة بشرط أن لا تؤدّي هذه الأولوية إلى الإخلال بالمقصد الشرعيّ في حق الفرد.

2.5. مقاصد المكلّف من حيث علاقتها بالنص

يتناول الشاطبي هذه العلاقة من خلال ظاهرة التحيّل على النصوص الشرعية المتعلقة بالأحكام الواجبة والمحرّمة على المكلّف. وهو - إذ يناقش هذه الظاهرة المتفشية في مجتمعه - يفصح ولو خُفْيَةً عن مدى صعوبة التعامل المنتج مع النصوص الشرعيّة وتعقّدها ومدى ارتباط قيمة هذه النصوص بإرادة الفرد المكلّف التي إن لم يتوفّر فيها عنصر الاقتناع العقدي المتبوع بعنصر التقوى - وهما عنصران ضروريان في كلّ مكلّف لكونهما يمثلان الحد الأدنى من أجل الخضوع القائم للتكاليف الشرعيّة - وكذلك عنصر العلم والوعي والإلمام بمقاصد الكليّة للشارع، إنْ لم تتوفّر هذه العناصر فإن النصوص الشرعية تصبح بمثابة جسد بلا روح أو روح بلا جسد. وكما أنّه لا يُنْتفع بجسد بلا روح فكذلك لا يُنْتفع بروح في غير جسد على حدّ عبارة الشاطبي.

يمكن القول إذن إنّه إذا انعدمت هذه العناصر تصبح النصوص لدى المكلّف بمثابة الحواجز التي تحول بينه وبين تحقيق أغراضه الدنيويّة، فيلتجئ إلى محاربتها وتحطيمها بشتى الوسائل. وبما أن الضغط الاجتماعيّ يحول بينه وبين محاربتها فإنه يلتجئ إلى التحيّل حتى يضفي على ممارساته غطاء شرعيّا ينجّيه من السلطة الاجتماعيّة الممثّلة أساسا في الأنظمة الحاكمة المكرّسة لرسوم دينية من شأنها تهميش وعي الفرد وطمسه حتى يتسنى له السيطرة عليه، ومن ثم المحافظة على وجودها المتناقض لمصلحة المجتمع. لذا لا يمكن أن نفهم ظاهرة التحيّل على النصوص إلاّ في هذا الإطار فيصبح التحيّل عند التأمل ليس تمردا على النصوص الشرعية بقدر ما هو تمرّد ولو بطريقة غير مباشرة على السلطة القائمة. بل هو تمرّد

1 - م ن، ص 309.

أفراد سُلبوا القدرة على التعبير المباشر أو بالأحرى سُلبوا الوعي الصحيح الذي يمكنهم من تعيين الطرف الذي سلبهم حقوقهم.

على أنّ ما يلفت الانتباه هنا هو أنّه إذا كان الشاطبي في مواضع معينة يرفض التحيّل بقوة فإنّه في مواضع أخرى يقبله. ويعود هذا التناقض في موقفه – على ما يبدو – إلى أنه يريد أن يعطي للنص الشرعي قيمته وقداسته، ومن ثم نفوذه على المتكلفين. ولهذا فهو يرفض التحيّل الذي هو إفراغ للنص الشرعي من مقاصد الشارع من جهة ومن جهة أخرى يريد أن يضفي على النصّ الشرعيّ صفتيْ اليُسر واللِين حتى لا يكون سبباً في تفويت مصلحة الخلق، فيُجيزُ مصلحة التحيّل الذي يوافق في الأخير قصد الشارع كما هو الشأن مع نكاح المُحلّل، فإنّه تحيّل رجوع الزوجة إلى مطلّقها الأوّل بحيلة توافق في الظاهر قول الشارع (فَإِنْ طَلَّقَهَا فَلاَ تَحِلُّ لَهُ مِنْ بَعْدُ حَتَى تَنْكِحَ زَوْجًا غَيْرَهُ)[1]. فقد نكحت المرأة هذا المحلّل فكان رجوعها إلى الأوّل بعد تطليق الثاني موافقا. وهكذا فإنّ هذه العمليّة في الزواج شكليّة. ورغم أنّها تخالف القصد من الزواج في الأصل فإنّها مقبولة لأنّ مصلحة هذا النكاح الشكلي ظاهرة وهي الإصلاح بين الزوجين المطلّقين. والتحيّل الذي بهذا الشكل هو الذي يُجيزه الشاطبي. أمّا التحيّل الذي يقصد منه المتاجرة بالنصوص الشرعيّة واستغلالها للأغراض الشخصيّة فهو المرفوض عنده سدّا لذرائع كثيرة.

6. تقييم وآفـــاق

انطلق الشاطبي في إطار مراجعته الأصوليّة من مسلمة أساسية تقع على رأس المسلمات هي ثبات الكلّيات الشرعية مقابل تغير جزئياتها مستشعرا إشكال الكلي والنسبي اللّذين ينتظمان أحكام الشريعة. وعمل على الملاءمة بين طرفي المعادلة الثبات والتغيّر علّه يحل إشكال الشريعة والحياة في وعي تاريخي لم يظهر في التفكير الأصوليّ قبله. ولهذا الغرض رأى أن إدراك مقاصد الشريعة لا يتم بالاعتصام بظاهر النصوص كما هو الحال في التأويل الظاهري ولا هو بأمر آخر وراءه سواء كان قولا بباطن النص دون ظاهره أو قولا بالمعاني النظرية للألفاظ تكون فيها هذه الألفاظ تبعا لتلك المعاني، وما يترتّب على هذا الفهم من القول بالرأي والمبالغة في الأقيسة على حساب قطعيات الكلّيات الشريعة لقيام الشريعة عليها رأسا. ولإدراك هذه الغاية التي يرى نفسه غير مسبوق إليها صاغ الشاطبي منهجا بديلا يمكنه من الوقوع على مقاصد الشارع من تشريع الأحكام للخلق.

1 – البقرة 2/ 230.

وقام هذا المنهج عنده على أربع قواعد أصولية كان في **الأولى** مجرد متبع سنن من قبله في الامتثال الصريح للأمر والنهي دونما عناء في تقصي العلل والأسباب بدعوى أن ذلك أولى مراتب الخضوع والامتثال لثوابت النص الصريحة، ولأنّه فيها يتعيّن مقصود الشارع ممّا أمر به أو نهى عنه. وكان في **الثانية** ناظرا في تلك العلل المستفادة من الأمر والنهي. غير أن العلل هنا إما معلومة يعرف منها مقصد الشارع أو غير معلومة وجب تقصّيها. ومن ثم الاجتهاد في معرفة الغاية والقصد من الأحكام.

وكان في القاعدة **الثالثة** معنيًا بتقسيم الأحكام الشرعية إلى عباديّة - وتدخل ضمن المقاصد الأصليّة - وعادية تدخل ضمن المقاصد التابعة بما يعني علاقة الأصل الثابت بالفرع المتغيّر. وكان في **الرابعة** داعيًا إلى معرفة المقصد فيما سكت عنه الشارع. وهذا السكوت عنده سكوتان: سكوت عن النوازل الحاصلة بعد الوحي يضطلع أهل الشريعة فيه بإجراء فروعه على أصوله المقرّرة في كليات (عموم اللفظ)، وسكوت مع أنّ موجبَه المقتضي له قائم، فلم يقرّر فيه حكم عند نزول النازلة زائد على ما كان في ذلك الزمان (خصوص السبب).

إن هاجس الإيمان بأن للشريعة جانبا ثابتا هو مقاصدها الكلية وجانبا متغيرا هو جزئياتها الحادثة قد دفعه إلى تقسيم هذه المقاصد نوعين: يرجع **الأوّل** منها إلى قصد الشارع فيما يرجع **الثاني** إلى قصد المكلّف. ففي **الأولى** رأى الشاطبي أنّ التكاليف الشرعية وضعت من أجل حفظ مقاصدها في الخلق. وهذه المقاصد عنده ثلاثة: ضرورية وحاجية وتحسينية، وعلاقتها ببعضها بعضا علاقة الأصل بالفرع والأوّلي بالثانوي. وبحث في غضون ذلك كيف أنّ الشريعة لا يمكن أن تكون صالحة لكل زمان ومكان إلاّ إذا كانت مقاصدها كلية. وانتهى إلى أنّ دخول المكلف تحت أحكام الشريعة بما هو امتثال لها وخضوع لأحكامها يدخل في إطار إقامة معادلة متوازنة بين الثوابت الشرعيّة من جهة، والمتغيرات الطارئة من جهة ثانية. ولذا فلا حاجة عنده لمعرفة المكّلف العلّة في الحكم لأنّ ذلك مما يؤدّي إلى الاستغناء عن الشريعة أصلا. غير أنّه لم ينس نصيب هذا المكلّف الذي جعلته الشريعة شريكا مساهما في تحقيق مقاصدها.

أمّا في ما يخص مقاصد المكّلف - وقد بوّأها الشاطبي المنزلة التابعة لقصد الشارع - فتمثّل عنده الجزئيّات المتغيّرة معوّلاً في ذلك على أن هذا المكلّف هو الأداة المباشرة في التفاعل مع الشريعة في إطار العلاقة المنتجة بين الكلّي المطلق والجزئي فيها، أو بين العام والخاص. وبحث جرّاء ذلك شروط التطابق بين قصد

المكلف في الأعمال وقصد الشارع. وأهم شرط عوّل عليه هو **النيّة** في العمل والقصد باعتبارها وسيلة لتحرير المكلّف من التردّد في القيام بهذا العمل بما يجعل الحكم الشرعيّ منصبّا على نية الفاعل بدلا من الفعل نفسه. وكان هذا التمييز بين الفعل والنية كفيلا عنده بتقديم أنسب الحلول لقضية ثبات كليات الأحكام وتغيّراتها في مستوى الإجراء، وكان كذلك الوسيلة المثلى التي تصل الجزئي المتغيّر بالكلي الثابت بما يجعل إمكان التفاعل بين الإنسان والشريعة ممكنا بالشكل الذي لا تقف فيه عائقا أمام التطوّر الإنساني، بل دافعة له.

لكن القول بثبات المقاصد باعتبار صفتها الكلية مقابل تغيّر جزئياتها – وإن كان يُعدّ خطوة كبيرة في تاريخ علم الأصول قياسا إلى القول: إنّ صيغة النصّ هي الثابتة – قول يستدعي من جملة ما يستدعي مشكل تعيين هذه الكلّيات وتحديد ماهيتها – وإن كان لا مشاحة ولا خلاف في الجزئيات إذ هي كثيرة وحادثة متغيّرة بالأصالة – لكنّ المشكل الحقيقيّ يكمن في مواصلة التمسّك بثبات هذه الأحكام الكلية على طريقة القدامى في الاعتقاد – اعتباطا وبلا برهنة – على سلامة ما يعتقدون. أمّا نحن فنعتقد أنّ الاعتداد بمسلمة الثبات تَحَكُّمٌ لا أصل له في انفتاح النص القرآنيّ والشريعة عامة وفيما سكت عنه الشارع قصدا أحياناً وبداهة أخرى[1].

فما معنى أن تكون الكلّيات الشرعية ثابتة أليست مقاصد مستفادة من الأحكام مفهومة منها؟

إن من أقرب معاني الثبات أن هذه الأحكام متعيّنة مضبوطة وقد ذكرها الشاطبي ولم يخرج فيها عن الكلّيات الخمس التي فصّلها القدامى، بينما الأدلّة على أنّها غير متناهية وخاضعة لتغير الأزمنة والأمكنة والأحوال والسياقات كثيرة منها خاصة أن القرآن نزل منجّما ولم ينزل دفعة واحدة وراعى من جملة ما راعى واقع المسلمين وانتظاراتهم وبيئاتهم المتغيّرة (مكة، المدينة). ومنها أيضاً أنّ آلية النسخ فيه سمحت بتبدّل أحكام وإبطال أخرى أو تصحيحها[2].

إنّ ما عطّل تطوير علم الأصول والنظر المقاصدي فيه هو قول القدامى بدوام الأحكام تعبيرا عن ثباتها فضلاً عن أنّهم لم يكونوا قادرين على تقديم الدليل على

1 – انظر أمثلة من سكوت الشارع ودلالاتها في التشريع القرآني مساهمتنا بعنوان «**في ما سكت عنه الشارع**» ضمن ندوة **المسكوت عنه** التي نظمها قسم العربية بكلية الآداب والعلوم الإنسانية بصفاقس أيام 16 – 17 – 18 أفريل 2009، المطبعة الرسميّة للجمهوريّة التونسيّة، تونس 2010، ص ص 271 – 295.

2 – انظر: EI2, Naskh,VII, pp 1011 - 1014

هذه المسلّمة تحت تأثير النظرة المغلقة للأصول. وهو ما جرى عليه الأمر منذ الإمام الشافعي من القول: «كل ما نزل بمسلم ففيه حكم لازم أو على سبيل الحق فيه دلالة معلومة»[1] انتهاء إلى جمهور الأصوليين من بعده ممّن أضافوا دوام الأحكام الشرعيّة مهما تغيّر الزمان تأكيدا للثبات والشمول باكتمال التشريع زمن الوحي[2].

لقد استقرت هذه المسلمات في العقل الإسلاميّ على مرّ الزمان وصاغها الفكر الإسلاميّ في مقولة صلاحية التشريع القرآني لكل زمان ومكان. وترتّب على هذا الفهم أنّ «أحكامه وتشريعاته لا ترتبط بظرف معين ولا بمقتضيات تاريخيّة اجتماعيّة محدّدة، بل هي فوق الزمن والتاريخ»[3]. هذه المسلّمات تدعونا مجدّدا إلى السؤال: هل الأحكام الواردة في الكتاب سرمديّة دائمة الثبات؟ وما هي إن وجدت؟

إنّ مسألة ثبات الشريعة وتغيّرها تتجاوز في تقديرنا فكر الشاطبي وعصره، إذ هي ترتدّ إلى عصور سابقة في تاريخ علم الأصول. ذلك أن المشكل يكمن في بنية هذا العلم المبني على مسلمات الثبات والكمال والدوام أساسا ثم تحركه في إطار المقاصد الخمسة التي صاغها العلماء الأوائل (الآمدي، الجويني، الغزالي،الخ) وإنْ زادها بعض اللاحقين مقصدا سادسا (حفظ العرض). وهكذا لم تتطوّر هذه المقاصد تطوّرا يحرّرها من أسر المنظومة الأصوليّة. فلا يرتاب عاقل في أنّ المجتمعات الإسلامية على مدى قرون قد تطوّرت حاجاتها وانتظاراتها وأنماط عيشها بفعل تعقّد نسيجها الاجتماعيّ وتطوّر نظم المعرفة فيها بما يفوق كثيراً ما حُدِّدَ لها من ضوابط علم الأصول. لهذا الأمر وشبهه لا نعتقد أنّ الحلّ اليوم يكمن في مجرد الاعتداد بتلك القواعد الأصولية التي مازال النظر الأصوليّ أسيرا لها، فلا هو في القول بعموم اللفظ أو بخصوص السبب ولا حتى في القصد والغاية فحسب – كما تصوّره الشاطبي – فخلّص به التشريع الإسلاميّ من الحرفيّة والتجزيئية في التعامل مع النصوص ومهد الطريق عمليّا أمام الفقهاء لينظروا في الأحكام بحريّة أوفر مما يتيح لهم نظرهم الاجتهادي في حدود المذاهب الفقهية المعروفة حتى

1 – لمزيد فهم ما يترتب على حرص الفقهاء على أن تشمل الشريعة كل مناحي الحياة انظر، **محمد أحمد الخمليشي ,الفكر الفقهي ومنطلقات علم أصول الفقه**، مطبعة المعارف الجديدة، ط 1، الرباط 1999، ص 19.

2 – انظر عن الاحتفاء بمقولة الثبات في التفكير الأصولي وما يترتّب عليها من نتائج, عبد الجواد ياسين,**السلطة في الإسلام:** العقل الفقهي السلفي بين النص والتاريخ, المركز الثقافي العربي, ط 2, الدار البيضاء 2000, ص36 وما بعدها.

3 – **محمد طاع الله ,التأصيل البياني لفقه الشريعة وإشكالياته**، ص 120.

إنّ القرون الستة التي تفصلنا عنه لم تمنع مفكري عصرنا من استلهام منهجه قصد إيجاد الحلول للقضايا الراهنة. ولكنّ الشاطبي في المستوى النظري لم يخرج من دائرة النصوص وإن اخذ بما يعدّ عنده من كليات الشريعة. وغاب عنه أن للإنسان دورا ربّما أساسيّا اليوم في تعيين تلك الكليّات.

ليس الحلّ إذا في مجرّد الاعتداد بالقواعد التقليدية لعلم الأصول (أقصد عموم اللفظ وخصوص السبب) ولا في اعتبار الكلّيات الشرعيّة الثابتة والمعروفة بالمقاصد - فهذا ضروري وأوّلي - لأنّه يعد خطوة عملاقة قياسا إلى القول بثبات صيغة النص، وإنّما هو في تحديد المعيار النهائيّ في ضبط المقصد الذي ينبغي أن يكون هو العقل المستقل أوّلاً وليس النصّ. وهذا الأمر يقتضي من جملة ما يقتضى ضرورة انفتاح المسلم المعاصر على العلوم والمناهج الحديثة والمعاصرة في مقاربة النصوص الدينيّة المؤسّسة للشريعة، هذا فضلاً عن فحص علاقة المجتمعات المعاصرة بالدين عامة وبالفقه خاصة ودراسة ضروب التديّن الطارئة على هذه المجتمعات في اتجاه تطوير النظر المقاصدي أو التراجع عنه. ومن أجل ذلك يتعيّن الاهتمام بأساليب تمثّل الأجيال الإسلاميّة للشريعة والتمييز بين النصوص التأسيسيّة في سموّ مقاصدها ونبل غايتها ورهاناتها وسائر المنظومات التاريخيّة التفسيريّة والفقهيّة والكلاميّة التي بقدر ما ادّعت الوفاء لها حرّفت مقاصدها أحياناً وشوّهتها أخرى. وإلى ذلك تضاف ضرورة قراءة هذه المنظومات المختلفة والمتناقضة أحياناً في تاريخيتها، إذ هي نشأت في تربة غير التربة التي نعيش الآن، وفي مجتمعات ذات منظومات قيميّة وأنظمة معرفيّة وطرق إنتاج على غير ما نحن عليه في زمننا الحاضر.

لعلّه بات متعيناً علينا اليوم أن نقول: إنّ على مقاصد الشريعة الإسلاميّة أن تحفظ على الناس حريتهم الشخصية وعلى كرامتهم المعنوية الجسدية وهو أمر لم يكن مفكّرا فيه في المنظومة الأصوليّة التقليدية لأنّ حرية الإنسان الفرد لم تكن تفهم بمعزل عن حقوق الله وحقوق الجماعة[1] ولم تكن المساواة في الحق والواجب

1 - يعزو **أحمد الخمليشي** عدم إدخال الفقهاء القدامى حرية الفرد وحقوقه الأساسيّة ضمن المقاصد الشرعية إلى سببين اثنين: الأوّل طبيعة الحياة الاجتماعيّة التي لم تكن تنال من حرية الفرد وحقوقه بصورة منفصلة عن النيل من نفسه وسلامته الجسدية، والثاني الواقع السياسي الذي يبدو أنه لم يكن يسمح للفقه بالخوض كثيراً في قواعد تنظيم علاقات الحاكم بالمحكومين. وهو ما يفسّر التفاوت الكبير بين ما أنتجه الفقه في مجال العلاقات الخاصة وما أنتجه في التنظيم الدستوري والحريات العامة ممّا نصطلح عليه اليوم بالقانون العام. انظر في ذلك مقاله: **التجديد أم التغلب على عقبات الطريق**، ضمن تجديد الفكر الإسلاميّ، ندوة نظمتها مؤسسة الملك عبد

بين الفئات الاجتماعية (حرّ/ عبد) أو بين الأجناس (ذكر/ أنثى) مطلبا ملحّا عند منتجي تلك المنظومة، بل إن هذه القيم كانت تراعي بالأساس جملة من التوازنات الاجتماعيّة والتقسيم الموجود بين الفئات المكوّنة للنسيج الاجتماعي أكثر من مراعاة الحقوق الأساسية للفرد.

إن القراءة الأصوليّة للشريعة - لكونها أصوليّة - تحنّ إلى العودة إلى الأصل الأوّل الذي صيغت في إطاره أحكامها. فهي إذن محكوم عليها أن تتعاود باستمرار تحت تبريرات عدة من قبيل (حداثة وافدة علينا خاب أملنا فيها، حداثة غازية مستعمرة، حداثتهم ليست حداثتنا...) وها هي عودة القراءة الأصوليّة للدين تهدّد المجتمعات الحديثة بالعودة إلى الفهم غير التاريخيّ للوحي وللأحكام الصادرة عنه والمسيّجة بالثوابت حتى لو تعلّق الأمر بثوابت الكلّيات الشرعيّة دون الجزئيات في مشروع الشاطبي.

والحاصل أن هذه القراءة قد تُفهم في الإطار المعرفيّ الذي ظهر فيه فكر الشاطبي المقاصديّ قياسا إلى الجهود التي بذلها من أجل تطوير علم المقاصد. والظاهرُ أنّ تأثير الشاطبي - رغم تلك الجهود - لم يكن كبيراً في عصره، ولم يتغلغل فكره في صفوف الخاصة صاحبة الحلّ والعقد، ولا في صفوف العامة التي لقي منها صدودا أي صدود.

ولئن لم يجد الشاطبي من يتجاوب مع فكره في حينه فذلك يعود في تقديرنا إلى خصوصيات تاريخية وسمت تلك المرحلة من التاريخ الإسلاميّ تميّزت بالجمود الفكريّ والكسل الذهنيّ التقليد الأعمى وانغلاق أفق الاجتهاد في الشريعة. لذا لم يكن ممكنا لكتابي **الموافقات والاعتصام** أن يكون لهما تأثير كبير في أوساط العامة والمقلّدين لأنّ التقاليد الثقافية كانت في طريقها إلى الانحسار في الوقت الذي كان فيه المشروع المقاصديّ عند الشاطبي ينشد الارتقاء بالواقع في القرن الثامن الهجريّ. ومع أن هذا المشروع كان استجابة لظروف عصره التي كان من أهمّ سماتها شيوع التقليد وسيطرة تيّار التصوّف الطُّرُقي غير العالِم على عقول الناس فإنّ ما منع من إحداث قطيعة إبيستيمية في المعرفة الأصوليّة هو أنّ العالم القديم كان يشهد مرحلة من التاريخ تُؤْذِنُ بالأفول والتراجع لتفسح المجال لمرحلة

العزيز آل سعود للدراسات الإسلاميّة والعلوم الإنسانية، أفريل 1987،ط1، مؤسسة الملك عبد العزيز آل سعود والمركز الثقافي العربي المغرب، بيروت 1989.

أخرى كان ابن خلدون شاهدا عليها تنطلق من جنوب إيطاليا وتبشّر بولوج عصر الحداثة في أوروبا.

وبعدُ، ألا يحقّ لنا أن نسأل هل كانت إشكاليّة الثبات والتغيّر التي حاول الشاطبي أنْ يعالجها من خلال فكره المقاصديّ إشكاليّة خاطئة (faux problème) تشي بأنّه لم يكن واعيا بالتحوّلات الكبرى التي كان العالم الإسلاميّ يشهدها آنذاك. ومن ثمّ يكون أحد أسباب فشل مشروعه الإصلاحيّ ناتجا عن كونه قد حصره في دائرة الشريعة فقط أم أن الواقع وخصوصيات المرحلة والأطر الاجتماعيّة للمعرفة لم تكن تسمح بأكثر ممّا قَدَّمَ. على أن سبباً آخر يراه بعض الدارسين يتعلّق بأسلوب إخراج كتاب **الموافقات** للناس هو الذي منع فكر المقاصد من النفاذ إلى عقول الناس فضلاً عن قلة معرفتهم به لعدم شيوعه بينهم. ويتمثّل حسب محقّق كتاب **الموافقات** في أنّ كتابة الشاطبي مركّزة كثيفة «تجعل القارئ ينتقل في الفهم من الكلمة إلى جارتها ثم منها إلى التي تليها كأنّه يمشي على أسنان المشط لأنّ تحت كل كلمة معنى يشير إليه وغرضا يعوّل في سياقه عليه»[1]. على هذا الأساس ليس قصور مشروع الشاطبي التأويليّ راجعا إلى العصر وظروفه كما أشرنا إلى ذلك أوّل البحث أو إلى طبيعة المتقبّلين لفكره فحسب، وإنّما يعود هذا القصور أساسا إلى بنية تفكيره فضلاً عن أدوات تحليله للأصول الفقهيّة وقد بات فيها مقدّما للنصّ على العقل في استخراج الكلّيات الشرعيّة. ولهذا الأمر وشبهه لم يعرف علم الأصول نقلته الحقيقيّة إلى اليوم[2].

---

1 – انظر **عبد الله دراز** في مقدّمة كتاب **الموافقات** ج 1 ص 12 ويُعلّق محمد عايد الجابري على هذا الأمر قائلاً: «والحقّ أنّ هذا صحيح تماما ذلك أنّه على الرغم من أنّ الشاطبي كان يمشي سويّا ويكتب عربيّا نقيّا بأسلوب واضح وعبارات مبينة فإنّ قارئه لا يستطيع فهم أغراضه وإدراك جوانب التجديد في فكره وتفكيره فضلاً عن أدوات تحليله للأصول الفقهيّة وقد بات فيها مقدّما للنصّ على العقل في استخراج الكلّيات الشرعيّة. ولهذا الأمر وشبهه لم يعرف علم الأصول نقلته الحقيقيّة إلى اليوم[2].

2 – انظر مثلاً كيف أن نجم الدين الطوفي الحنبليّ (ت 716 هـ) قد وصل قبل الشاطبي إلى القول بتقديم المصلحة على النص. ولكن هذا القول لم تسمح الأطر الاجتماعية للمعرفة بقبوله وتطويره. وانتظر الفكر الإسلاميّ وعلم الأصول خاصة نقلة الشاطبي الحقيقية في الدفع بهذا الرأي إلى الأمام. ولكن يبدو أن إيثار الشاطبي للنص على **العقل** في العثور على الكلّيات الشرعية لم يسمح بهذه النقلة. وفي الوقت الذي انتظر فيه الفكر الإسلاميّ من جديد وبالتحديد في الربع الأخير من القرن العشرين أن يدفع بفكرة الشاطبي القائلة «إن أصول الفقه بما هي كليات الشريعة «قطعية لا ظنيّة» نجد محمد الطاهر ابن عاشور يتراجع عن هذا المكسب قائلاً: «مقاصد الشريعة مرتبتان قطعية وظنية». انظر حول آراء الطوفي في المصلحة، مصطفي زيد، **المصلحة في التشريع**

المصادر والمراجع

1. المصـــــادر

- أبو إسحاق الشاطبي:

* **الاعتصام**، تحقيق عبد الله السافي، ط 1، دار الكتب العلمية، بيروت 1988.

* **الموافقات في أصول الشريعة**، تقديم وشرح عبد الله دراز، المكتبة التوفيقيّة، القاهرة (د ت).

- البخاري، **الصحيح**، دار الكتب العلميّة، ط 3، بيروت 2003.

- مسلم، **الصحيح**، دار الكتب العلمية، ط 1، بيروت 2001.

2. المراجـــع

1.2. المراجع العربيّة

- محمد أركون، **حوار** مع محمّد أركون أجراه هاشم صالح، مجلة دراسات عربيّة، العددان 5 - 6 مارس/ أفريل، بيروت 1988.

- نور الدين بوثوري، **مقاصد الشريعة**: التشريع الإسلاميّ المعاصر بين طموح المجتهد وقصور الاجتهاد، دار الطليعة، ط 1، بيروت 2000.

- محمد عابد الجابري، **بنية العقل العربيّ**، المركز الثقافي العربيّ، ط 2، بيروت 1986.

- عمر بن حمادي، **الفقهاء في عصر المرابطين**، شهادة التعمّق في البحث، بحث مرقون بكلية العلوم الإنسانيّة والاجتماعيّة، جامعة تونس، تونس 1987.

- بنسالم حميش، **في أثر التاريخ في انبناء النص القطعيّ**، ضمن ندوة «**النهضة والتراكم**»، دار توبقال للنشر، ط 1، الدار البيضاء 1986.

- محمد الخضري، **تاريخ التشريع الإسلاميّ**، دار المعرفة، ط 3، بيروت 2003.

- أحمد الخمليشي، **الفكر الفقهيّ ومنطلقات علم أصول الفقه**، دار المعارف الجديدة، الرباط 1999.

- حمادي ذويب، **أصول الفقه وصلتها بالواقع التاريخيّ**، ط 1، دار المدار الإسلاميّ، بيروت.

- أحمد الريسوني، **نظريّة المقاصد عند الإمام الشاطبي**، المؤسّسة الجامعيّة للدراسات والنشر والتوزيع، المعهد العالي للفكر الإسلاميّ، ط 1، بيروت 1992.

الإسلاميّ ونجم الدين الطوفي، دار الفكر العربي، ط 1، القاهرة 1954. وانظر حول أصول الفقه عند ابن عاشور، **مقاصد الشريعة الإسلامية**، الشركة التونسية للتوزيع، ط3، تونس 1988، ص40 وما بعدها. وانظر كذلك تقيما لجهود ابن عاشور وعلال الفاسي في المقاصد، نور الدين البوثوري، **مقاصد الشريعة: التشريع الإسلاميّ المعاصر بين طموح المجتهد وقصور الاجتهاد**، دار الطليعة، ط1، بيروت 2000

- محمد أبو زهرة، **تاريخ المذاهب الإسلاميّة**، دار الفكر العربيّ، القاهرة (د ت).
- مصطفي زيد، **المصلحة في التشريع الإسلاميّ ونجم الدين الطوفي**، دار الفكر العربيّ، ط 1، القاهرة 1954.
- فيصل سعد، **في ما سكت عنه الشارع**، ضمن ندوة المسكوت عنه، قسم العربيّة، كليّة الآداب والعلوم الإنسانيّة بصفاقس، تونس 2009.
- محمد طاع الله، **التأصيل البياني لفقه الشريعة وإشكالياته**، منشورات كليّة الآداب والعلوم الإنسانيّة بالقيروان ودار مسكلياني للنشر، ط 1، تونس 2008.
- محمد الطاهر بن عاشور، **أليس الصبح بقريب**، الشركة التونسيّة لفنون الرسم، ط 2، تونس 1988.
- حمادي العبيدي، **الشاطبي ومقاصد الشريعة**، دار قتيبة، ط 1، بيروت دمشق 1992.
- رياض الميلادي، **الكتاب أصلا من أصول الفقه إلى حدود القرن 8 هـ**، رسالة دكتورا مرقونة بكلية الآداب والعلوم الإنسانية بصفاقس، السنة الجامعيّة 2009 – 2010.
- عبد الجواد ياسين, **السلطة في الإسلام**: العقل الفقهي السلفي بين النصّ والتاريخ, المركز الثقافي العربي, ط 2, الدار البيضاء 2000.

2.2. المراجع الأجنبيّـة

- Boulaabi (Abderraouf), ***les finalités de la chari 'a à et la légitimité du pouvoir***, éd l'Harmattan, Paris 2005.
- Dilthey (WILHELM), ***Origine et développement de l'herméneutique***, le monde de l'ésprit, Paris 1997, TI.
- GADAMER (H.R). **Vérité et méthode**, éd Seuil 1976.
- Hallag (Wael), ***A History of Islamic Legal Theories***, Introduction to Sunni Usul - al fiqh, Cambridge University press, United Kingdom 1997.
- Maseūd (Kaled), ***Islamic Legal Philosophy: A Study of Abu Ishak –Al shatibi Life and Thought***, Islamic research Institute, Islamabad 1997.
- Schleirmacher (Frederic), ***Herméneutique***, Traduit de l'Allemand par Christian Berner éd Cerf. Pul 1997.
- **Al shatibi (abu Ishaq)**, in **EI2**, IX, P376.