الفكر المقاصدي وترسيخ الفكر العلمي

إسماعيل الحسني *

مقدمة ومدخل:

أحسب أن الاهتمام بدراسة الفكر المقاصدي من زاوية ما يرسخه من فكر علمي من المداخل المهمة التي لم يسبق للكثير معالجتها؛ إذ إن معظم الدراسات قد ركز أصحابها على المسار التاريخي لهذا الفكر، وانشغلوا بنوع علاقته بالفقه وأصوله.[1] ومن ثم تبرز الحاجة الماسة إلى هذا النوع من المداخل؛ لأن التمكين للفكر العلمي نتيجة من النتائج الأساسية التي يتوقف عليها كل إصلاح وتقدم منشود لأمتنا الإسلامية.

والحق أن ترسيخ الفكر العلمي ثمرة تسهم في إنضاجها وتكوينها آليات متداخلة تتركب من عوامل اجتماعية، واقتصادية، وسياسية، وثقافية، متشابكة. وسوف نهتم في هذه المناسبة بالعامل الثقافي، خاصِّين به جانباً أساسياً من ثقافتنا الفقهية والأصولية، ألا وهو جانب الفكر المقاصدي؛ فهذا الفكر ليس شعاراً نرفعه، وإنما هو ممارسة اجتهادية في الشريعة الإسلامية، ترسخ من الزاوية الذهنية لفكر علمي واضح في مبادئه الأولية، وفي تقنياته البحثية، وفي مفاهيمه الإجرائية.

مبادئ الفكر المقاصدي وتقنياته ومفاهيمه عناصر علمية يجب أن تتناسب مع طبيعة الموضوع، ممثلاً في شريعة الإسلام بوصفها خطابات أُمرنا بالسعي المستمر للإفادة من معانيها، وبوصفها كذلك أحكاماً عملية تنطوي على غايات مصلحية

---

* أستاذ المقاصد والفقه المعاصر- جامعة القاضي عياض- مراكش- المغرب. البريد الإلكتروني: hacsani@maktoob.com

[1] نستثني من ذلك، بطبيعة الحال بعض دراسات الأستاذ طه جابر العلواني كالجمع بين القراءتين، وحديث فضيلته عن الوحدة البنائية للقرآن المجيد، يراجع في هذا الصدد دراسات مهمة ومنها:
- نظرية المقاصد عند الإمام الشاطبي، لأحمد الريسوني.
- نظرية المقاصد عند الإمام محمد الطاهر بن عاشور، لإسماعيل الحسني.
- السلطة العلمية في الإسلام، لعبد المجيد الصغير.

تقاس مشروعيتها بمدى تطابقها مع الفطرة الإنسانية. وقبل الخوض في كل ذلك أنْطلِق في هذه المقدمة من ضبط أربعة ألفاظ هي: الفكر، والشريعة، والمقاصد، والعلم.

لم ترد مادة "ف.ك.ر" في القرآن الكريم بصيغة الاسم أو المصدر، ولا توجد فيه معرّفة بلام ولا منكرة، وإنما وردت بصيغتي الماضي والمضارع.[٢] ومهما يكن من أمر الاستعمالات المختلفة لمادة الفكر، فإن ما يهمنا منها أنها فعل ذهني مرتبط بالذات الإنسانية بوصفها ذاتاً مفكرة تريد الوصول إلى "حقائق" مخصوصة.

إن الفكر من زاوية معناه النظري والذهني مبني في معظم أحواله، على جملة من العمليات الذهنية والترتيبات النظرية؛ كالمقارنة، والاستقراء، والاستقصاء، والفهم، والتساؤل، والاعتراض، وتحليل الأمر الواحد إلى أجزاء متعددة، وردّ الأجزاء المتعددة إلى أمر واحد، وغيرها من الأعمال العلمية، وهي كلها أعمال وترتيبات ذهنية تسهم في ترسيخ فكر علمي، فضلاً عن تكوين العدة العلمية التي نستثمرها ونوظّفها في التوصل إلى المقاصد الشرعية.

ولفظ الشريعة مشتق من التشريع. ولفظ الشريعة في اللغة إما أن يكون طريقاً يوصل منه إلى الماء، أو أن يكون مورد الشاربة التي ينحدر إليه الناس فيشربون.[٣] فإذا كانت المصلحة أو المنفعة بالنسبة لشريعة الماء متمثلة في الارتواء والتطهر من الأوساخ،

---

[٢] الفكر بالكسر تردد القلب بالنظر والتدبر لطلب المعاني. ولي في الأمر فكر أي لي نظر وروّية. والفكر بالفتح مصدر فكرت في الأمر من باب ضرب، وتفكرت فيه وأفكرت بالألف، والفكرة اسم من الافتكار مثل العبرة والرحلة من الاعتبار والارتحال، وجمعها فكر. يقال أفكرته: أي جعلته يفكر. وقيل: الفكر مطلوب من "الفرك": لكن الفرك هو للأمور الحسية، كما تفرك القمح أو الذُّرَة أو نحوهما. أما الفكر فهو للأمور المعنوية. انظر:

– الفيومي، أحمد بن محمد. **المصباح المنير في غريب الشرح الكبير**، مصر: مكتبة الحلبي، ١٣٤٧هـ/١٩٢٩م، ج٢، ص١٥٤.

– الأصفهاني، الراغب. **مفردات ألفاظ القرآن**، تحقيق صفوان عدنان، دمشق: دار القلم، ط٣، ٢٠٠٢م، ص٦٤٣.

[٣] قال أبو السعود: "الشريعة الطريقة إلى الماء، شبه بها الدين لكونه سبيلاً موصلاً إلى ما هو سبب الحياة الأبدية، كما كان الماء سبباً للحياة الفانية" قال بعض الحكماء: "كنت أشرب فلا أروى، فلما عرفت الله تعالى رويت بلا شرب". انظر:

– الأصفهاني، **مفردات ألفاظ القرآن**، مرجع سابق، ص٤٥١.

فإنها متمثلة بالنسبة لشريعة الدين في المصالح التي تنطوي عليها أحكامه. والمصالح مقاصد يتقصدها الشارع، منها ما يحتاج في معرفته واستنباطه إلى إعمال الفكر العلمي على اختلاف درجاته ومستوياته، ومنها ما هو واضح نص عليه الشارع في خطابه كالرحمة والهداية والحكمة واليسر ورفع الحرج.[٤]

لا تتجسد المصلحة داخل بنية الفكر المقاصدي في منطق الأهواء العارضة والنزوات العابرة، بل المطلوب أن يتَّسق صاحب هذا النوع من الفكر مع ما يقصده الشارع من مصالح، ومن ثم ضرورة التقيد المستمر بالمقتضيات الصارمة للتفكير العلمي. إنَّ ما يهم علم المقاصد هو مصلحة الناس، لكن ليس بحسب ما يقصدونه فقط، وإنما بحسب ما يقصده الشارع. دون هذا الاتساق العلمي مع مقاصد الحق للشرع الإسلامي نسقط في شرك الاختلاف العقيم في مدلولات المصلحة، التي يفهمها كل واحد بحسب ما يعتقده من مذاهب. ومن هنا تأتي أهمية الاعتناء بمقاصد الشارع من خطابه. ذلك أنَّ الذين درجوا على "تعريف" مقاصد الشريعة لم يلتفتوا إلا إلى البعد المصلحي من المقاصد، وغفلوا عن بعدها الدلالي، فلم يدرجوه في تعريفاتهم لمقاصد الشريعة.[٥]

---

[٤] الرحمة لقوله تعالى: ﴿وَمَآ أَرۡسَلۡنَٰكَ إِلَّا رَحۡمَةٗ لِّلۡعَٰلَمِينَ﴾ (الأنبياء: ١٠٧) والهداية لقوله تعالى: ﴿فَمَنِ ٱتَّبَعَ هُدَايَ فَلَا يَضِلُّ وَلَا يَشۡقَىٰ ١٢٣ وَمَنۡ أَعۡرَضَ عَن ذِكۡرِي فَإِنَّ لَهُۥ مَعِيشَةٗ ضَنكٗا وَنَحۡشُرُهُۥ يَوۡمَ ٱلۡقِيَٰمَةِ أَعۡمَىٰ﴾ (طه:١٢٣-١٢٤) والعدالة لقوله تعالى: ﴿لَقَدۡ أَرۡسَلۡنَا رُسُلَنَا بِٱلۡبَيِّنَٰتِ وَأَنزَلۡنَا مَعَهُمُ ٱلۡكِتَٰبَ وَٱلۡمِيزَانَ لِيَقُومَ ٱلنَّاسُ بِٱلۡقِسۡطِ﴾ (الحديد: ٢٥) والحكمة لقوله تعالى: ﴿وَٱذۡكُرُواْ نِعۡمَتَ ٱللَّهِ عَلَيۡكُمۡ وَمَآ أَنزَلَ عَلَيۡكُم مِّنَ ٱلۡكِتَٰبِ وَٱلۡحِكۡمَةِ يَعِظُكُم بِهِۦ﴾ (البقرة: ٢٣١) واليسر ورفع الحرج لقوله تعالى: ﴿وَمَا جَعَلَ عَلَيۡكُمۡ فِي ٱلدِّينِ مِنۡ حَرَجٖ﴾ (الحج: ٧٨)

[٥] لقد سبق للإمام محمد الطاهر ابن عاشور رحمه الله أن عرَّف مقاصد الشريعة في سياق حديثه عن مقاصد التشريع العامة والخاصة فقال: "مقاصد التشريع العامة هي المعاني والحكم الملحوظة في جميع أحوال التشريع أو معظمها، بحيث لا تختص ملاحظتها بالكون في نوع خاص من أحكام الشريعة." ومقاصد التشريع الخاصة هي "الكيفيات المقصودة للشارع لتحقيق مقاصد الناس النافعة، أو لحفظ مصالحهم العامة في تصرفاتهم الخاصة." انظر:

– ابن عاشور، محمد الطاهر. **مقاصد الشريعة الإسلامية**، تونس: مكتبة الاستقامة، ط١، ١٣٦٦هـ، ص٥٠.

كما حدد الأستاذ علال الفاسي مقاصد الشريعة فقال: "المراد بمقاصد الشريعة الغاية منها، والأسرار التي وضعها الشارع عند كل حكم من أحكامها." انظر:

– الفاسي، علال. **مقاصد الشريعة الإسلامية ومكارمها**، الدار البيضاء: مكتبة الوحدة العربية، د.ت.، ص٣.

لا نكاد نعثر في معظم تعاريف مقاصد الشريعة على التفات تام للعنصر الدلالي في بناء المقاصد. لذا، وسعياً لتلافي هذا النقص، يمكن القول: إن مقاصد الشريعة كما تتجسد في المعاني المقصودة من الخطاب الشرعي التي يتوصل إليها باستحضار المقام الذي سيق فيه الخطاب، فإنها تتحدد أيضاً في الغايات المصلحية المقصودة من تشريع الأحكام، التي يتوصل إليها بعدة علمية. والغايات المصلحية كما تكون عامة لكل الشريعة، تكون أيضا خاصة بمجال تشريعي محدد أو جزئية تتناول كل حكم شرعي على حدة. وكلها منتظمة في مقصد عام كلي تتمحور حوله كل مقاصد الشريعة، والمتمثل في تحقيق مهام الاستخلاف التي جعل الله تعالى الإنسان مسؤولاً عن القيام بها، ومكلفاً بإنجازها في حياة الإنسان الفرد، وفي حياة المجتمع والأمة؛ فالأمر يتعلق هنا بالإصلاح الشامل للاعتقاد وللعقول وللأعمال، بما يمكن من عمارة الأرض، والانتفاع بما خلقه الله في دائرة الأخوة البشرية.

والحاصل من هذا التحديد لكل من: الفكر، والشريعة، والمقاصد، أن المقصود عندي بالفكر المقاصدي: عدة علمية نتوسل بها في التوصل إلى مقاصد الشريعة، سواء تمثلت في المعاني المقصودة من خطابها، أو تمثلت في الغايات المصلحية المقصودة من تشريع أحكامها العملية والاعتقادية.

وأعني بالمعاني المقصودة: الدلالات التي يقصدها الشارع من ألفاظه وكلامه. وأقوى طريق للكشف عن هذا النوع من مقاصد الشريعة، هو استحضار المقامات التي سيقت في إطارها الخطابات الشرعية. وأعني بالغايات: الأهداف والمصالح التي يهدف الشارع إلى تحقيقها من تشريع الأحكام. والفرق بين هذين النوعين من المقاصد راجع إلى طبيعة كل واحد منهما على حدة؛ فمقاصد الشارع من خطابه ذات طبيعة خطابية تستند إلى الإفادة من مقام الخطاب. أما مقاصد الشارع من أحكامه فذات طبيعة قيمية تنهل من البعد الأخلاقي للمصالح التي جاءت الشريعة لتحقيقها. ونحتاج للتوصل لهذين النوعين إلى عدّة من الأدوات العلمية، منها ما هو من قبيل المبادئ، ومنها ما هو من قبيل التقنيات، ومنها ما هو من قبيل المفاهيم.

للعلم مرادفات متعددة: نقول العلم ونعني ما يرادفه من معرفة أو إدراك أو ملكة. ونقول العلم أيضا ونعني به ما يضاده من الجهل. ونقول العلم ونعني به ما يرادفه من التصورات والتصديقات تبعاً لقول علماء المنطق في العصر القديم "العلم إما تصور أو تصديق". ونقول العلم ونعني به ما يرادفه من القضايا والقواعد الكلية المبرهن عليها. وهذه كلها مرادفات قد نستحضرها عند استعمالنا لكلمة العلم، سواء في اللغة العربية أو في ما كتبه علماء المنطق وأصول الفقه.

ولما كان العلم إدراكات، أو ملكات، أو تصورات وتصديقات، أو قضايا أو قواعد كلية، كان المقصود بالفكر العلمي الحصيلة والخبرة المنهجية المؤسسة على الدليل، أياً كانت مرتبة ذلك الدليل، وأياً كان مجاله. لكن هل الفكر العلمي هو المعرفة الحاصلة عن الدليل؟ ليس الأمر كذلك عندي؛ لأن العلم ليس إدراكات وأدلة فحسب، وليس ملكات وتصورات أو تصديقات فقط، ولا قواعد أو قضايا كلية مبرهن عليها لا غير؛ إذ إن العلم في المقام الأول قدرة منهجية يستطيع الباحث من خلالها أن يشتق من موضوعه نسقاً من المفاهيم لكي يختبر نجاعتها في فهم موضوعه، وفي معالجة ما يطفح به من إشكالات، وما يطرحه من قضايا.

وقوام الفكر العلمي هو هذه الطاقة المنهجية على تشغيل مكوناته الثلاثة الأساسية وإعمالها: مكون المبادئ الأخلاقية، ومكون التقنيات البحثية، ومكون المفاهيم التي تلتحم في إطارها المبادئ والتقنيات البحثية؛ إذ إن الفكر العلمي الذي يرسخه الرجوع إلى مقاصد الشريعة عند الاجتهاد مبادئ يلتزم بها الفقيه المقاصدي ويشغلها، وتقنيات يعتمدها في بناء موضوعه وفي الاستدلال على نتائجه، ومفاهيم تنصهر في بوتقتها ما اعتمده من مبادئ، وما شغله من تقنيات.

أولاً: مبادئ الفكر المقاصدي

ينبغي للباحث أن يكون على وعي بأن معظم مبادئ الفكر العلمي وتقنياته، تتكيف إلى حد بعيد مع طبيعة الموضوع الذي يدور حوله البحث، وتتأثر بدرجة

كبيرة بنوع الهدف الذي يتوخاه الباحث والمفكر. ولهذا يقال إن طبيعة الموضوع تحدد طبيعة المنهج. ومعنى هذه المقولة أننا نصطنع مفاهيم مبتكرة نبلور من خلالها كيفيات استعمالنا للمبادئ والتقنيات في دراستنا للموضوع. مفاهيم قيمتها الابتكارية العلمية في مدى انسجامها مع طبيعة الموضوع، وفي مدى إسهامها في فهم ما تطرحه جوانبه المختلفة من قضايا وإشكالات.

والجدير بالتنبيه عليه هنا أنَّني عندما أبدأ بالحديث عن المبادئ، فلا يعني ذلك قولاً بأسبقيتها النظرية على التقنيات، كما لا يعني ذلك قولاً بتأخر أحدهما عن الآخر؛ لأنَّ واقع الممارسة العلمية والمقاصدية شاهد على تداخلهما وتشابكهما. فالتعليل بوصفه مبدأً أساسياً في الفكر المقاصدي لا يتم دون استحضار المقامات التي ورد في سياقها الحكم الثابت بالخطاب الشرعي. كما لا يتمُّ التعليل دون استقراء الأوصاف المختلفة من أجل اختيار الوصف المناسب للتعليل، كما بيَّن الأصوليون في مسلك السَّبْر والتقسيم.

والمبدأ في اللغة العربية هو اسم ظرف من البدء. والبدء افتتاح الشيء. والمبادئ هي القضايا التي توضع في أية ممارسة علمية ولا تحتاج إلى برهان. إنني أميِّز مبادئ العلم على نوعين: أحدها عام، والثاني خاص. النوع العام ذو طابع أخلاقي لا يختص بموضوع محدد، وإنما يناسب كل الموضوعات ويتلاءم مع كل المجالات العلمية. مثال ذلك مبادئ النزاهة، والموضوعية، والأمانة، والتريث، وغيرها من المبادئ. والنوع الثاني خاص بموضوع محدد وبمجال علمي معين دون غيره. إن المقصود بالمبدأ هنا هو كل ما يُعْلَم بذاته ويحصل عنه العلم بشيء آخر. ومبادئ الفكر المقاصدي بهذا المعنى تتوقف عليها مسائل هذا الفكر وإشكالاته، التي لا تحتاج إلى برهان يثبتها. فلما كانت، كما قال ابن رشد: "كل صناعة لها مبادئ، وواجب على الناظر في تلك الصناعة أن يسلم مبادئها، ولا يعرض لها بنفي ولا بإبطال، كانت الصناعة العلمية

الشرعية أحرى بذلك."[٦] ويقوم الفكر المقاصدي على ثلاثة مبادئ هي: الفائدة، والتعليل، والفطرة.

١. مبدأ الفائدة:

يرسّخ مبدأ الفائدة ليقظة ذهنية ولحركة عقلية لدى كل متفقه في الشرع الإسلامي، ولدى كل متفكر في مقاصده. وقد يفهم البعض أنَّ ثَمَّة علاقة معينة بين الفائدة والمصلحة، وهذا صحيح شريطة أن نفهم أن الفائدة مبدأ مؤسس للقول بالتعليل المصلحي في الأحكام التي ينطوي عليها الخطاب الشرعي. وبغضّ النظر عن هذا الارتباط فثمة فرق بين المبدأين؛ فالمصلحة لها بُعد قيمي، والفائدة لها بُعد خطابي. البُعد القيمي للمصلحة متمحور حول مفهوم مكارم الأخلاق لقوله صلى الله عليه وسلم: "بعثت لأتمم حسن الأخلاق."[٧] وقد أدرك ذلك كثير من علماء الإسلام؛ فقديماً قال الشاطبي: "الشريعة كلها تخلق بمكارم الأخلاق."[٨] أما حديثاً فإن حدّ الصلاح عند الأستاذ طه عبد الرحمن: "أنه قيمة أخلاقية، بل هو رأس القيم الأخلاقية. وحدّ الأخلاق أنها تبحث في الصلاح."[٩] كما جعل الأستاذ طه جابر العلواني من قيمة التزكية، بالإضافة إلى قيمتي التوحيد والعمران، قيماً أساسية تتمحور حولها المقاصد الشرعية الكلية في الإسلام.[١٠]

وأما مبدأ الفائدة فله بُعد خطابي؛ إذ تعني الفائدة تنزيه الشارع في إنشاء خطابه عن أن ينطوي على العبث، والإهمال، واللغو، بدليل قوله تعالى: ﴿وَبِٱلْحَقِّ أَنزَلْنَٰهُ وَبِٱلْحَقِّ نَزَلَ﴾ (الإسراء: ١٠٥) وقوله أيضاً: ﴿إِنَّآ أَرْسَلْنَٰكَ بِٱلْحَقِّ بَشِيرًا وَنَذِيرًا﴾ (البقرة: ١١٩)

---

[٦] ابن رشد، **تهافت التهافت** مع مدخل ومقدمة تحليلية للأستاذ محمد عابد الجابري، بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٩٨م، ص٧٨.

[٧] رواه مالك في **الموطأ**، كتاب حسن الخلق، باب ما جاء في حسن الخلق، رقم الحديث ١٦٢٧.

[٨] الشاطبي، أبو إسحاق. **الموافقات في أصول الشريعة**، تحقيق: عبد الله دراز، دار المعرفة، د.ت.، ج٢، ص٧٧.

[٩] طه، عبد الرحمن. **تجديد المنهج في تقويم التراث**، الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، ط١، ١٩٩٤م، ص١٠٣.

[١٠] يراجع على سبيل المثال دراسة الأستاذ طه جابر العلواني، **مقاصد الشريعة**، بيروت، لبنان، دار الهادي، ط١، ٢٠٠١م، ص: ١٣٤.

فالشارع سبحانه لا يشرع إلا بالحق وللحق، والآيات متضافرة في البرهنة وفي الدلالة على هذا المبدأ.

إنَّ قليلاً من التدبر في هذه الآيات وأمثالها، يفضي إلى القول بأن مبدأ الفائدة مستمد من المنحى المقاصدي الذي ينطوي عليه كتاب الله عز وجل. وهو منحى يصبغ على كل موجود غاية، فيحدد له دوراً ووظيفةً، عَلِمَها من عَلِمَها، وجهلها من جهلها. التشبع بهذا المنحى المقاصدي ينقل المسلم، وبالأحرى الفقيه والعالم المسلم، من فكر المصادفات إلى فكر علمي يقوم على إدراك العلاقات واكتشافها. والذي يفسر العلاقات بين المعاني والأحكام الشرعية، هو ما تنطوي عليه تلك المعاني وهذه الأحكام من مقاصد راجعة إلى تحقيق المصلحة الإنسانية. ومن هنا يرتبط مبدأ الفائدة ارتباطاً وثيقاً بالحقيقة المصلحية للخطاب الشرعي. فليس هذا خطاباً بشرياً يعبِّر عن حاجات للمخاطِب عند المخاطَب، يريدها منه، بل هو خطاب إلهي جاء ليحقق المصلحة الإنسانية؛ لأنَّ الله غَنِيٌّ عن العالمين، قال تعالى: ﴿أَنتُمُ ٱلْفُقَرَآءُ إِلَى ٱللَّهِ ۖ وَٱللَّهُ هُوَ ٱلْغَنِىُّ ٱلْحَمِيدُ﴾ (فاطر: ١٥) وهكذا وجدنا الشارع يُتْبِع كثيراً من الأحكام ببيان ما يترتب عليها من مصالح راجعة إلى المكلف بها.

والتشبع بمبدأ الفائدة ينشئ حالة عقلية ويقظة ذهنية، تُصوِّر نوع التهيؤ الذي يجعل الفقيه المستنبط للأحكام مستعداً باستمرار إلى اكتشاف ما غفل عنه السابقون من مقاصد تدل عليها الخطابات الشرعية. ويمكن إبراز ذلك –على الأقل– في صورتين:

أ. صورة التأسيس الجديد للمعاني، وقد عبر فقهاء الإسلام عن هذه الصورة في أن الأصل حَمْل كلام الشارع على التأسيس لا على التقرير. وفحواها أن الخطاب الشرعي يضيف فائدة جديدة تباين فوائده السابقة. وقديماً أرجع الإمام الشاطبي المجال الفقهي التطبيقي لهذه القاعدة إلى الألفاظ المقيدة التي تدل على معان خادمة للمعاني المطلقة. فمن اعتبر هذه المعاني الخادمة استند إلى هذه القاعدة. لقد نبهنا الإمام ابن

عاشور إلى أنَّ "الله تعالى أودع في القرآن الكريم من المعاني والمقاصد أكثر ما تحتمله الألفاظ في أقل ما يمكن من المقدار، بحسب ما تسمح به اللغة الوارد هو بها."[١١]

ب. صورة عدم الإهمال الخطابي، وقد تجسدت في قاعدة إعمال الكلام أولى من إهماله. فإذا احتمل أن يكون للخطاب معنى مقصود، وأن يكون له معنى لاغ كان حمله تبعاً لمبدأ الفائدة على ما هو مقصود أولى. يتقيد في ضوء هذه القاعدة فهم الدلالة المقصودة من الخطاب الشرعي بمراعاة مقاصد جلب المصالح ودرء المفاسد، وتدرك انطلاقاً منها المعرفة المسبقة بالمقاصد الشرعية. ولهذا أوجب الإمام عاشور رحمه الله على المفسر للقرآن الكريم المعرفة الدقيقة والعميقة بالمقاصد التي استهدفها الشارع سبحانه من نزوله.[١٢]

إن كثيراً من الأحكام الشرعية والأفهام العلمية في شريعتنا الإسلامية مبنية على إعمال مبدأ الفائدة. فعلى سبيل المثال استدل الفقهاء، خاصة المالكية منهم، على مشروعية بعض المعاملات كالكفالة والوكالة بآيات قرآنية. فعلى الرغم من أنها وردت في سياق يقص الشارع من خلاله أحوال الأمم الماضية، إلا أنَّ الفقهاء استفادوا منها في التدليل. وهكذا استدلوا على مشروعية الحمالة والكفالة بقوله تعالى: ﴿وَلِمَن جَآءَ بِهِۦ حِمْلُ بَعِيرٍ﴾ (يوسف: ٧٢) كما استدلوا على مشروعية الوكالة بقوله تعالى: ﴿فَٱبْعَثُوٓاْ أَحَدَكُم بِوَرِقِكُمْ هَٰذِهِۦٓ إِلَى ٱلْمَدِينَةِ﴾ (الكهف: ١٩) كما أن الأخذ بشرع من قبلنا مستند إلى الاستفادة من تجارب الأمم السابقة ومن شرائعها، إذا لم يرد في الشرع الإسلامي ما يؤكدها ولا يخالفها. والحق أن التطبيقات الفقهية التي تشهد على هذا المبدأ تعز عن الحصر؛ منها قوله تعالى: ﴿وَٱلَّذِينَ جَآءُو مِنۢ بَعْدِهِمْ يَقُولُونَ رَبَّنَا ٱغْفِرْ لَنَا وَلِإِخْوَٰنِنَا ٱلَّذِينَ سَبَقُونَا بِٱلْإِيمَٰنِ﴾ (الحشر: ١٠) فالآية نزلت في بني قريضة والنضير. والمراد بالذين جاءوا من بعدهم المذكورين هم المسلمون الذين جاءوا بعد الفتح. على الرغم من ذلك فقد استفاد منها عمر بن الخطاب رضي الله عنه معنى آخر يتسق مع سياق الآية ولا يتناقض معه. لقد رأى بفقهه الدقيق أنها تنطبق أيضا على المسلمين

[١١] ابن عاشور، محمد الطاهر. **تفسير التحرير والتنوير**. الدار التونسية للنشر، د.ت.، ج١. ص٩٣.

[١٢] يمكن مراجعة المقدمة الرابعة من مقدمات تفسير التحرير والتنوير للإمام ابن عاشور، ج١، ص٣٨.

الذين سيأتون بعد فتح البلاد المفتوحة. فلما فتحت العراق سأله جيش الفتح قسمة أرض السواد بينهم، فلم يقسم بينهم بدليل الآية السابقة، وقال: "إن قسمتها بينكم لم يجد المسلمون الذين يأتون بعدكم من البلاد المفتوحة مثل ما وجدتم. فأرى أن أجعلها خراجا على أهل الأرض يُقَسّم على المسلمين كل موسم، فإن الله يقول: "والذين جاءوا من بعدهم."[١٣]

والحاصل أن مبدأ الفائدة في الفكر المقاصدي مستند إلى معطيين علميين يشهد لهما الشرع الإسلامي:

أولهما معطى المقام؛ إذ لا سبيل إلى العلم بمقاصد الخطاب الشرعي دون تبيين مقام نزول القرآن الكريم ومقام ورود السنة النبوية. فمسافات الخطاب فيها مختلفة حسب اختلاف الأحوال والأوقات مما يتطلب من العالم بمقاصد الشريعة رد آخر الكلام على أوله، ورد أوله على آخره، حتى إذا قبض بالمقام أعطى العلاقة بين الدال والمدلول مغزاها الحقيقي.

وثانيهما معطى الانطواء؛ ذلك أن عملية الإحاطة بالعلل واستيعاب المعاني المقصودة من تشريع الأحكام الشرعية قائمة على الاستفادة من معطى الانطواء الذي يتميز به الخطاب الشرعي. وقد عبّر الأستاذ علال الفاسي عن هذا المعطى في قوله: "الشريعة أحكام تنطوي على مقاصد، ومقاصد تنطوي على أحكام."[١٤]

وإذا سلمنا بمبدأ الفائدة فإنه من غير المنطقي القول بأنه لم يبق في الحكم المنسوخ أي وجه للعمل به، القول بذلك متناقض مع مبدأ تنزيه الشارع عن اللغو والإهمال والعبث. لذا يجب، كي ينسجم العالم والفقيه مع هذا المبدأ، وكي يتسق مع مقتضياته، أن يتشبث وجهاً من الوجوه المصلحية لأحكام سبق أن اصطلح علماؤنا على أنها

---

[١٣] ابن عاشور، **تفسير التحرير والتنوير**، مرجع سابق، ج١، ص٩٦. للتوسع في هذه المسألة يراجع:
– بلتاجي، محمد. **منهج عمر بن الخطاب في التشريع: دراسة مستوعبة لفقه عمر وتنظيماته**، القاهرة: دار السلام، ط١، ١٤٢٣هـ، ٢٠٠١م، ص١١٣.

[١٤] الفاسي، **مقاصد الشريعة الإسلامية ومكارمها**، مرجع سابق، ص٤٣.

منسوخة.[١٥] وانطلاقاً من التشبع بمبدأ الفائدة، يجب الإفادة من هذا الحكم المنصوص الذي سبق نسخه؛ لأنه لا بد أن يبقى منطوياً على مصلحة من المصالح. ولا سيّما أنّه صادر سلفاً من حكيم لا تخلو حكمته من مصلحة. نعم قد تتعارض هذه المصلحة مع مصلحة أخرى أعظم منها، لكن هذا التعارض لا ينهض دليلاً على الغفلة عن المصلحة الشرعية التي لا يزال الحكم المنسوخ متضمناً ومكتنزاً لها.

المطلوب دائماً هو تقديم أعظم المصلحتين، ويبقى في الحكم المنسوخ "ما شاء من الوجه الذي تضمن المصلحة ويكون هذا باب تزاحم المصالح، والقاعدة فيها شرعا تحصيلها واجتماعها بحسب الإمكان، فإن تعذر قدمت المصلحة العظمى، وإن فاتت الصغرى."[١٦]

٢. مبدأ التعليل المصلحي:

التعليل كشف للأساس الذي لاحظه الشارع في تشريعه لأحكامه. ولا يتأتى القول به إلا بالإعمال المنهجي للفائدة، عنصراً منهجياً يعنى بتنزيه خلق الله تعالى وشرعه عن الإهمال والعبث واللغو، ودليل ذلك قوله تعالى: ﴿أَلَا لَهُ ٱلْخَلْقُ وَٱلْأَمْرُ تَبَارَكَ ٱللَّهُ رَبُّ ٱلْعَٰلَمِينَ﴾ (الأعراف: ٥٤) وانطلاقاً من مبدأ الفائدة، فإن لكل مخلوق خلقه الله تعالى، ولكل شرع شرعه حكمة هي الغاية المفسرة لوجوده. إن التعليل من زاوية

[١٥] كنسخ القبلة وبقاء بيت المقدس قطعا، ونسخ التخير في الصوم بتعينه، ونسخ ثبات الواحد من المسلمين للعشرة أمام العدو بثباته للاثنين، إلخ.

[١٦] ابن القيم، **مفتاح دار السعادة ومنشور ولاية العلم والإرادة**، بيروت: دار الكتب العلمية، ط١، ١٩٩٣، ج٢، ص٣٥٠. نلاحظ، على سبيل المثال أن آية آل عمران ١٣٠ تتضمن وحدها دون غيرها من آيات البقرة والنساء والروم قيداً يتمثل في وصف "الأضعاف المضاعفة". إن هذه الآية، وانطلاقا من وصف "الأضعاف المضاعفة" تقيد وتخصص الآيات الثلاث العامة التي ورد فيها لفظ الربا عاما يفيد الشمول والاستغراق، وذلك تبعا لقاعدة وجوب حمل المطلق على المقيد عند اتحادهما في الحكم والسبب والموضوع. وعليه، وفي ضوء هذا الفهم الأصولي للآيات الأربع السابقة، ذهب الشيخ عبد العزيز جاويش إلى القول بأن ما تأخذه البنوك من زيادات على الديون التي تقدمها للمقترضين لا يعد ذلك حراماً، ما لم تبلغ تلك الزيادات أرقاما فاحشة أو زيادات مضاعفة. يراجع للتوسع في هذه النقطة:

– الحسني، إسماعيل. **الاقتراض البنكي والاضطرار الشرعي: دراسة للموقف الفقهي من فتوى الشيخ يوسف القرضاوي في مسألة امتلاك السكن بقرض ربوي**، مراكش: المطبعة الوطنية، ط١، ٢٠٠٨م، ص١٢٦.

الإعمال المنهجي للفائدة مبدأ من مبادئ العلم؛ لأنه يعنى بترتيب المسببات على أسبابها، وترتيب المعلولات على عللها، وترتيب النتائج على مقدماتها. وكل ذلك منطو على معاني مصلحية متعددة. وعند تبينها والتبصر بها يتأكد للناظر أن الشريعة لا يمكن أن تفرق بين المتماثلين. كما لا يمكن لها أن تجمع بين المختلفين.[١٧] فليس في الشرع ولا في الخلق أي مجال للقول بالعفوية والاعتباطية. وإنما كل ما ورد فيهما معلل بالمصلحة. وعليه إن التعليل المصلحي هو التعليل الذي يراعي صاحبه المصالح المقصودة في الشرع، التي سبق لعلمائنا أن ضبطوها في ثلاث مراتب: الضروريات والحاجيات والتحسينيات.

وأحكام العبادات، انطلاقاً من التعليل المصلحي، راجعة إلى مصالح تربية الضمير، وتزكية النفس، وتقويم السلوك على هدى من مكارم الأخلاق. يبدو هذا واضحاً في التعليلات التي تنطوي عليها الآيات التي تدل على وجوب الصلاة والزكاة والصوم والحج. ولنأخذ الزكاة على سبيل المثال لا الحصر، قال تعالى: ﴿خُذْ مِنْ أَمْوَالِهِمْ صَدَقَةً تُطَهِّرُهُمْ وَتُزَكِّيهِم بِهَا﴾ (التوبة: ١٠٣) فالآية منطوية على تعليل فرضية الزكاة بعلة كونها تطهير وتزكية؛ إذ هي تطهير للفقراء من الحقد على الأغنياء وحسدهم. وتطهير للأغنياء من البخل، فضلاً عن كونها حافزاً لهم يدفعهم إلى مزيد من تزكية نفوسهم حتى يحسوا بآلام الفقراء والضعفاء. دون أن ننسى أنها دافع لهم إلى المزيد من تنمية أموالهم حتى لا يأكلها واجب أخذ الزكاة منهم.

وثمّة تعليل التعليل في أحكام المعاملات؛ إذ تعود أحكام المعاملات إلى مصالح تنظيم حياة المجتمع الإنساني، وضبط سعيه إلى التعاون، وتبادل المنافع، وتوزيع الأدوار، والتراضي، ومنع الغش، والغرر، والخداع، وغيرها من المقاصد الكلية التي تختلف

---

[١٧] ابن القيم، **الداء والدواء**، مرجع سابق، ص٢٠. بين ابن القيم جملة من الأمثلة التي ظن البعض أنها متباينة في الشريعة في حين أنها متماثلة عند التأمل الدقيق. ينظر:

– ابن القيم، **إعلام الموقعين عن رب العالمين**، ضبط: حسين عبد الحميد، دمشق: دار الفكر، د.ت.، ج٢، ص٢٢٣.

تفاريع أحكامها بتغاير الأحوال والعصور. لذا ندرك أن الحمل فيها على حكم ثابت حرج ومشقة، يمسان الكثير من طبقات الأمة.

يجب مراعاة هذه المصالح في المعاملات؛ لأن واقعها الإنساني، كما لا يسلم في معظم مكوناته من نزعات الانتهازية والوصولية التي يلجأ إليها أهل الأهواء، لا يبقى أيضا بمنأى عن استغلال أهل القهر وبطشهم. لا غرو بعد هذا إذا كانت المعاملات المطلوبة في الإسلام ثمرة من ثمار أحكام الاعتقادات وأحكام العبادات، حتى كدت أن أقول: إن مكان المعاملات من العبادات مماثل لمكان الفرع من الأصل، أو لمكان الأثر من المؤثر. لكن ما العمل إزاء قسم من الأحكام مما لم يدرك العقل الإنساني علله المصلحية، فهنا قال الفقهاء بأنه "تعبدي"[١٨]

والتعليل، بوصفه كشفاً للأساس الذي لاحظه الشارع في تشريعه لأحكامه المختلفة، هو ترسيخ لثلاثة أبعاد علمية: الأولى تعقيلية، والثانية تحررية، والثالثة تنظيمية. ويبدو أن التسليم بوجود قسم من الأحكام مما لم يدرك العقل الإنساني علله، هو الذي حمل بعض أهل المقاصد من الأصوليين، على القول بأن الأصل في العبادات هو عدم تعليلها، وأن الأصل في المعاملات هو تعليلها.

وعلى كل حال إن تضارب نتائج التعليل، وتعذر الوقوع على العلل المقصودة للشارع، أمران يحملان عندي على الاستمرار في طلب العلة المقصودة شرعاً تبعاً لواجب التدبر والتفقه المأمور به شرعاً قال تعالى: ﴿ أَفَلَا يَتَدَبَّرُونَ ٱلْقُرْءَانَ ۚ وَلَوْ كَانَ مِنْ عِندِ غَيْرِ ٱللَّهِ لَوَجَدُوا۟ فِيهِ ٱخْتِلَٰفًا كَثِيرًا ﴾ (النساء: ٨٢) وقال تعالى: ﴿ فَلَوْلَا نَفَرَ مِن كُلِّ فِرْقَةٍ مِّنْهُمْ طَآئِفَةٌ لِّيَتَفَقَّهُوا۟ فِى ٱلدِّينِ وَلِيُنذِرُوا۟ قَوْمَهُمْ إِذَا رَجَعُوٓا۟ إِلَيْهِمْ لَعَلَّهُمْ يَحْذَرُونَ ﴾ (التوبة: ١٢٢)

إن هذا الاستمرار في طلب التعليل هو الذي يفسر إقدام أهل المقاصد على تعليل كثير من الأحكام التي خفي على معظم العلماء مغزاها أو اختُلف في عللها، يستوي في ذلك من قال بتعبديتها، أو من قال منهم إن الأصل فيها هو التعليل؛ أي المعقولية لا التعبد، لأنها أقرب إلى القبول وأبعد عن الحرج.

---

[١٨] من ذلك عدد الركعات واختلافها من صلاة لأخرى، وجعل الصيام في شهر معين، إلخ.

قال الغزالي: "الركوع والسجود فالمقصود بهما التعظيم قطعا."[١٩] إن قصد الصلاة هو الخضوع لله سبحانه بإخلاص التوجه إليه، والانتصاب على قدم الذلة بين يديه، وتذكير النفس بالشكر له... والعبادات وضعت لمصالح العباد في الدنيا وفي الآخرة على الجملة، وإن لم يعلم ذلك على التفصيل، ويصح القصد إلى مسبقاتها الدنيوية والأخروية على الجملة. أما مقاصدها التابعة فمتعددة: منها النهي عن الفحشاء والمنكر، ومنها الاستراحة من أنكاد الدنيا، وطلب الرزق بها، وإنجاح الحاجات، وطلب الفوز بالجنة. "وكذلك سائر العبادات، فيها فوائد أخروية، وهي العامة، وفوائد دنيوية، وهي كلها تابعة للفائدة الأصلية."[٢٠]

وفي تقديري إن وظيفة التعليل هي إظهار لمعقولية الأحكام الشرعية كمظهر من مظاهر الإفادة التي ينطوي عليها الشرع الإسلامي. ولا عجب في ذلك، فالنهوض بواجب تدبر دلالات خطابه والتبصر بمقاصد أحكامه يبين أن السؤال الأساسي في تعليل الأحكام هو سؤال استفادة من الشريعة، لأنها لو لم تكن معللة لكانت لهواً وعبثاً بتتره الشارع بطبيعة الحال عنهما. فالشريعة رحمة، لقوله تعالى: ﴿وَمَآ أَرۡسَلۡنَٰكَ إِلَّا رَحۡمَةٗ لِّلۡعَٰلَمِينَ﴾ (الأنبياء: ١٠٧) وظاهر الآية عموم مراعاة الشارع للمصالح الإنسانية فيما شرع من الأحكام، فلو أرسل بحكم لا مصلحة للناس فيه لكان إرسالاً لغير الرحمة لأنه تكليف بلا فائدة. ليس اللهو والعبث من المعقولية التي يدرك بها العالم المصالح المقصودة في الشريعة والمصالح الموجودة في واقع حياة الناس. مصالح تارة يدركها الفقيه ويتعقلها، وتارة أخرى قد لا يعرفها فيسعى إليها، مقدراً وجودها، ومثابراً على كشفها وتبينها. لا يمكن في نظري أن يوجد حكم شرعي واحد غير معقول. أعني أنه غير منطوٍ على فائدة أو فوائد متعددة. وانطلاقاً من هذا الاعتبار نفهم مراتب العلماء وتفاضل مواقعهم في فهم المقاصد؛ لأنهم متفاوتون في قرائحهم وفي مبلغ علمهم.

---

[١٩] الغزالي، أبو حامد. **إحياء علوم الدين**، د.ت.، ج١، ص١٦٠.

[٢٠] الشاطبي، **الموافقات**، ج٤، ص٤٠٠. وينظر أيضا أمثلة أخرى في المصدر نفسه ج٢، ص٢٦، و١٣٧-١٣٨ و٣٠٢و٣٩٩ و١ج١، ص٢٠١.

إنني أجزم يقيناً بأن كل أحكام الشريعة المنصوصة معلَّلة بعلَّة أو علل مختلفة. ولا يخلو الأمر من أن تكون معلومة أو أن تكون غير معلومة. إنَّ عدم العلم بالعلَّة لا ينهض دليلا على عدم انطواء الحكم الشرعي المنصوص على العلَّة المعينة. كل ما يدل عليه عدم العلم في هذا السياق هو الاعتراف بحدود السقف المعرفي بالنسبة لوقت محدد أو عالم معين. وخفاء علل قسم من أحكام الشريعة لا يعني عدم انطوائه على معنى معقول؛ لأنَّ تعذر الوقوع عليه في هذا الحكم أو ذاك، لا يكون عند الجميع، ولا يجعل في كل الأعصار والأحوال. فقد ينقدح للبعض دون البعض الآخر؛ إذ التمايز ثابت بين علماء المقاصد الشرعية،[٢١] سواء في تفاوت مراتب اجتهادهم، أو في تغاير أعصارهم وظروف مجتمعاتهم. بل لا ينهض البحث في المقاصد إلا إذا سلمنا بأن جميع أحكام الشريعة منطوية على معاني مصلحية معقولة عقلها المجتهدون كلهم، أو عقلها بعضهم أو أغلبهم. وفي حال الانتهاء من استفراغ الوسع، لا ضير على العالم بالمقاصد توقفه وتسليمه بالتعبدية، مظهراً من مظاهر الانقياد والخضوع لأحكام الشارع.

لا يمكن أن يُعدَّ الانقياد لأحكام الشرع مظهراً من مظاهر انعدام المعقولية في الشرع، كما يريد بعض فقهاء الإسلام أن يفهمونا إياه. وتبدو الحاجة ماسَّة لمراجعة هذا الفهم استناداً إلى عنصر الفائدة الذي ننفي من خلاله العبث، والإهمال، واللغو عن شريعة علام الغيوب وأحكم الحاكمين. وفرق كبير بين الاعتراف بحدود علم العالم ومحدودية إدراك المفكر لعلل جميع النصوص من جهة، والإقرار بعدم العلة من جهة أخرى. فعلى سبيل المثال نحتاج إلى الوعي الدقيق بهذا الفرق في فقهنا لشعائر الحج؛ فننهض إلى البحث الجاد عن العلل المصلحية التي تنطوي عليها شعائر الحج، لا ننشد من ذلك إلا أن يكون فقهنا الراهن لمسائل الحج محققاً للضروريات التي جاءت من أجلها شريعتنا. وتستوي في ذلك المسائل القديمة، كمسألة أوقات الرمي المشروعة أيام

---

[٢١] قال ابن القيم: "وبالجملة، فللشارع في أحكام العبادات أسرار لا تهتدي العقول على إدراكها على وجه التفصيل، وإن أدركتها جملة." انظر:

– ابن القيم، **إعلام الموقعين عن رب العالمين**، مرجع سابق، ج٢، ص١٠٧. وقد أقر ابن القيم بهذا على الرغم من تعليلاته الكثيرة للعديد من الأحكام التعبدية، انظر المصدر نفسه، ج٢، ص١٩ و١٣٤ و١٤٠-١٤٣.

التشريق، ومسألة أوقات الذبح، وطواف الحائض طواف الإفاضة، والمبيت بمزدلفة، والمبيت بمنى خلال أيام التشريق. أو المسائل المستجدة كمسألة بناء العمائر الطويلة في منى استيعاباً للأعداد المتزايدة كل عام، ومسألة الاجتهاد في حدود منى من جميع الجهات، ومسألة الإحرام من جدة وغيرها من منافذ الدخول غير المواقيت... .

وكما أنَّ التعليل تَعَقُّلٌ، فهو كذلك تحرّر؛ فالتعبدية من حيث كونها خضوعا لله تعالى ولما شرعه من بينات ومن هدي، لا يمكن أن تكون شعاراً ولافتة نغطي بها عجزنا الفكري وقصورنا المعرفي. ولله در الفقيه المغربي الشيخ محمد بن عبد الكبير الكتاني عندما قال:" قول أهل الفروع هذا تعبدي هو عجز منهم عن بيان الحكمة والسر، والشرع كله مكشوف لأهل العلم بالله، ليس عندهم فيه شيء غير معقول المعنى."[٢٢] والتعبدية بهذا المفهوم ممارسة تحررية تستهدف تحرير الإنسان من كل القيود التي تكبل فكره، وتأسر عواطفه، وتعوقه عن التمتع بثمرات كسبه المختلفة ضمن حدود الكرامة والتشريف التي رسمها الشرع الإسلامي للإنسان بوصفه مسؤولاً، وكونه خليفة لله تعالى على الأرض.

والتعليل بالإضافة إلى كونه تعقلاً وتحرراً فإنه تنظيم كذلك؛ ذلك أن المطلوب في التعليل اتساق نتائجه مع الشريعة ومقاصدها ليجري الجميع على نظام واحد، لا اختلاف فيه ولا تناقض. لذا لا يعمل بالعلل المؤدية إلى إلغاء القطعيات. لا غرو بعد هذا إذا تفهمنا اختلاف الأصوليين الكبير في شروط العلة؛ لأن الغرض عندهم هو ضبط الأقيسة، حتى لا تتناقض مع الفروع المنصوصة. إن كمال الاتساق الذي جاءت به الشريعة لا يعني، ولا يستلزم أن يتمثله ويدركه ويحيط به كل واحد؛[٢٣] إذ لا يبعد أن يختصَّ حكم من الأحكام بعلَّة لم يقدر العقل الإنساني بعد على كشفها وإدراك وجوه اتساقها مع سائر الأحكام الشرعية. وحتى في هذه الحالة لا يخفى المعنى المصلحي

---

[٢٢] الكتاني، محمد الباقر. **محمد بن عبد الكبير الكتاني الشهيد**، الرباط: مطبعة الفجر، ط١، ١٩٦٢م، ص٣٤.

[٢٣] قال ابن القيم: "غالب أحكام الشريعة معللة برعاية المصلحة المعلومة (...) وورود الصورة النادرة على خلاف الغالب، لا يقدح في حصول الظن، كما أن الغيم الرطب إذا لم يمطر نادرا، فلا يقدح في نزول المطر." انظر:
– ابن القيم، **إعلام الموقعين عن رب العالمين**، مرجع سابق، ج٢، ص٥٤.

المعقول للتعبد، ويتمثل في "ضبط وجوه المصالح؛ إذ لو ترك الناس والنظر لانتشر وتعذر الرجوع إلى أصلٍ شرعي، والضبط أقرب إلى الانقياد ما وجد إليه سبيل."[٢٤]

إنَّ التعبُّد منضبط بمقادير معينة، وبهيئات مضبوطة، وبشروط محددة، وبكيفيات مرسومة، كالثمانين في القذف، وخص اليد بالكوع، وكذلك الأشهُرُ والقروء في العدد والنصاب والحول في الزكوات. إنَّ الضبط بهذه المقتضيات يتَّسق مع التنظيم؛ لأنَّ الشريعة قنَّنت السلوك الإنساني بأحكام تنطوي على مقادير ومواقيت وكيفيات مخصوصة، شأنها في ذلك شأن كل الشرائع والقوانين.

لا يتناقض مقصد الضبط والتنظيم مع المعقولية؛ لأنَّ أوَّل مبدأ من مبادئ العقل هو النظام، أعني تنظيم التعبد والانقياد لصاحب الشرع، وتلك هي أمُّ المصالح التي تبرز جواز التعبد والمعقولية في التقصيد والتعليل.[٢٥] والجمع بينهما هو الذي يفسر المغزى التنظيمي من الأحكام الشرعية، والمتمثل في "حفظ نظام العالم واستدامة صلاحه بصلاح المهيمن عليه وهو نوع الإنسان."[٢٦]

إنَّ البعد التنظيمي بُعد أساسي في مقاصد الشريعة؛ لأنَّ التجربة الحضارية للبشرية مهما يكن مبلغها العلمي، ومهما يكن ارتقاؤها المجتمعي، تظل دائماً في حاجة إلى الهدي الإلهي ليسدد خطوات العقل البشري. ظَهَر ذلك قديماً عندما استباحت بعض المجتمعات وأْد البنات وحرمان النساء من الميراث. وأولعوا بشرب الخمر، ويبدو أكثر في عصرنا الحاضر عندما تستبيح بعض المجتمعات الزنا، والشذوذ الجنسي، والعري الكامل، والمسكرات، والمخدرات.

---

[٢٤] الشاطبي، **الموافقات**، مرجع سابق، ج٢، ص٣٦٠. وذلك ما أدركه الشاطبي، فالسائل: "إذا قال للحاكم: لم لا تحكم بين الناس وأنت غضبان؟ فأجاب: بأني نهيت عن ذلك، كان مصيبا، كما أنه إذا قال: لأن الغضب يشوش عقلي، وهو مظنة عدم التثبت، كان مصيبا. الجواب الأول: جواب التعبد المحض، والثاني جواب الالتفات إلى المعنى، وإذا جاز اجتماعها وعدم تنافيهما جاز القصد إلى التعبد" انظر:
– الشاطبي، **الموافقات**، مرجع سابق، ج٢، ص٣١٤. ويراجع نوط الشارع الأحكام بالضبط والتحديد:
– ابن عاشور، **مقاصد الشريعة الإسلامية**، مرجع سابق، ص١٢٦–١٣٠.

[٢٥] شلبي، مصطفى. **تعليل الأحكام**، بيروت: دار النهضة العربية، ط٢، ١٩٨١م، ص٢٩٩.

[٢٦] ابن عاشور، **مقاصد الشريعة الإسلامية**، مرجع سابق، ص٦٣.

صفوة القول: إنَّ التعليل في الفكر المقاصدي كشف للمعقولية التي تنطوي عليها الأحكام الشرعية. ويتضمن هذا الكشف أبعاداً ثلاثة:

– بُعد النسبيَّة التي يرسخها التعليل؛ لأنَّ عدم إدراك المقصد من تشريع الحكم ليس دليلاً على عدم معقوليته، وعدم إدراكه في وقت معين وزمان محدد ليس دليلاً على عدم إدراك وجه معقوليته في كل زمان ومكان.

– وبُعد التحرُّر؛ لأنَّ الانقياد لله في التعبد لا يعني الخنوع للمخلوق، بل يعني التحرر من عبادة غير الله تعالى. وهو بُعد مناسب لمقتضيات الخلافة التي كرّم الله فيها الإنسان. ومن مظاهر ذلك تربيته على معاني الحرية التي تكرس الوعي بالمفارقة بين مراتب البشر، وترسخ الوعي بالمغايرة في أنماط وجودهم.

– وبُعد التنظيم، وأعني به تنظيم مقادير وأشكال التعبد المختلفة مقصداً من مقاصد الشريعة الذي أمرنا بالتشبع به.

٣. مبدأ الفطرة:

إذا كان خالق الإنسان هو الذي أنزل الشرع، فلا يتصور أن يتناقض شرعه مع الفطرة الإنسانية لقوله تعالى: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ لَا يَخۡفَىٰ عَلَيۡهِ شَيۡءٞ فِي ٱلۡأَرۡضِ وَلَا فِي ٱلسَّمَآءِ﴾ (آل عمران:٥) وأرى في الفطرة مبدأً من المبادئ التي يقوم عليها الفكر المقاصدي، وجملةً من الإمكانات الإنسانية، الجسدية والعقلية التي تتسق وتتطابق مع ما جاء به الشرع الإسلامي، واتساقاً وتطابقاً يبرز في التلازم بين الفطرة بهذا المعنى، وسنة التكليف كما هو واضح في قوله تعالى: ﴿فَأَقِمۡ وَجۡهَكَ لِلدِّينِ حَنِيفٗاۚ فِطۡرَتَ ٱللَّهِ ٱلَّتِي فَطَرَ ٱلنَّاسَ عَلَيۡهَا﴾ (الروم:٣٠)

إن الذي خلق النوع الإنساني هو الذي شرع لهم الأحكام التي تصلح لهم، لقوله تعالى: ﴿يُرِيدُ ٱللَّهُ بِكُمُ ٱلۡيُسۡرَ وَلَا يُرِيدُ بِكُمُ ٱلۡعُسۡرَ﴾ (البقرة: ١٨٥) وهو أيضاً الذي علّم ويُعلّم ما هم في حاجة إليه لقوله تعالى: ﴿أَلَا يَعۡلَمُ مَنۡ خَلَقَ وَهُوَ ٱللَّطِيفُ ٱلۡخَبِيرُ﴾ (الملك:١٤) وانطلاقاً من هذا التلازم يتعين على علماء الإسلام التعرف على علل الشرع

ومقاصده، ظاهرها وخفيها، فإن بعض العلل قد يكون خفياً. لقد سبق للإمام ابن عاشور رحمه الله أن بين أهمية الفطرة، فكان من جملة ما نبه عليه في هذا الصدد قوله: "إنَّ كل فعل يحب العقلاء أن يتلبس به الناس وأن يتعاملوا به فهو من الفطرة، وكل فعل يكرهون أن يقابلوا به ويشمئزون من مشاهدته وانتشاره فهو انحراف عن الفطرة. فإذا تعارض فعلان أو خاطران مما تقتضيه الفطرة وجب اختيار أعرقهما في المعنى الفطري أو أدومهما، أو أشيعهما في الناس، أو أليقهما بالإشاعة في البشر، على أنه إذا أمكن رعي أحد الفعلين في بعض الأزمان أو بعض الأمكنة أو لبعض الأمم ما دام لمقتضيه مساس بحاجة الناس الملحة وجب رعيه، فإذا ضعفت الحاجة إليه رجع إلى غيره."[٢٧]

ينهل الفكر المقاصدي من هذا المبدأ الفطري، وعلى قدر اتساق الفعل أو التصرف معه يكون الفعل أو التصرف مقصوداً في الشرع. وهكذا فإن استقراء التصرفات الشرعية من: زواج، وإرضاع، وآداب في المعاشرة، وأحكام في حفظ النفس والأنساب والأموال...، يفضي إلى أنها مسايرة للفطرة؛ إما لأنها تقيمها في أنفس المكلفين لقوله تعالى: ﴿ فَأَقِمْ وَجْهَكَ لِلدِّينِ حَنِيفًا ۚ فِطْرَتَ ٱللَّهِ ٱلَّتِى فَطَرَ ٱلنَّاسَ عَلَيْهَا ﴾ (الروم: ٣٠) وإما لأنها تحميها من الانحراف عنها، لذا لا يمكن تفقه الشرع الإسلامي إلا على أساس دقيق وواضح من الوعي العميق لمكونات الفطرة الإنسانية. بيان ذلك أنه على قدر تطابق هذا المقصد الشرعي أو ذاك مع الفطرة بالمعنى السابق تتحدد قيمته المقاصدية داخل بنية هذا الفكر. فالمقاصد الشرعية كلها مؤصلة في الفطرة. وذلك ما سبق لي أن بينته في دراسة سابقة،[٢٨] لكن يكفيني هنا أن أمثل في هذا المقام بمقصد السماحة. فالسماحة مقصد شرعي متطابق أشد ما يكون التطابق مع الفطرة. استحضار الفطرة هنا يجعل التوسط بين التشديد والتخفيف مفهوماً بالمعنى التقويمي،

---

[٢٧] ابن عاشور، **أصول النظام الاجتماعي في الإسلام**، تونس: الدار التونسية للنشر، ط١، ١٩٧٥م، ص٢٢. وقد أبرز الإمام ابن عاشور تسعة مظاهر في تأصيل الفطرة للدين الإسلامي: إصلاح الاعتقاد، وشمولية الإصلاح، والاختصاص بإقامة الحجة، والرأفة بالناس، وامتزاج الشريعة بالسلطان، والصراحة في أصول الاعتقاد. انظر: – ابن عاشور، **تفسير التحرير والتنوير**، مرجع سابق، ج٣ ص١٩٤– ١٩٦.

[٢٨] الحسني، إسماعيل. **نظرية المقاصد عند الإمام محمد الطاهر بن عاشور**، واشنطن: منشورات المعهد العلمي للفكر الإسلامي، ط١، ١٩٩٥م، ص٢٦٣.

وليس مفهوماً بالمعنى الحسابي أو الهندسي. وعليه فإنّ التوسط في السماحة لا يقتضي دائماً التخفيف والتسهيل؛ لأنه قد تحتفُّ بسلوك المكلفين ظروف يكون الحفاظ على فطرتهم أثناءها مستلزماً الأخذ بالتشديد، وهو ما سبق للإمام الشاطبي أن عالجه في المسألة الثانية عشرة من النوع الثالث من مقاصد الشارع. فعلى الرغم من أنه لم يربط التوسط بالفطرة فإنه بين المعنى التقويمي-الفطري للتوسط في الإسلام.[٢٩]

ثانياً: تقنيات الفكر المقاصدي

أعني بالتقنيات الأدوات التي تعتمد في أي بحث علمي كالاستقراء، واعتبار العلاقات السببية، والمقارنة، والتبصر بعلاقات التأثر والتأثير، والتراكم، وعدم التناقض، وغيرها من الأدوات التي تمكن الباحث من الإحاطة بتفاصيل موضوعه، وتقدره على استيعاب جزئياته. ويتجسد دور هذا النوع من التقنيات داخل بنية الفكر المقاصدي في اعتمادها من أجل التوصل إلى مقاصد الشريعة والبرهنة على إثباتها.

تتمحور تقنيات الفكر المقاصدي في الإعمال المتبصر لأداتين رئيستين: أداة استحضار المقامات المختلفة التي سيقت في جوها النصوص الشرعية. والأداة الثانية هي الاستقراء لما يتولد عن استعمالها من الظفر بالعلائق بين النصوص الشرعية، ومن بناء النظرة الشمولية للشريعة.

١. المقام:

المقام هو ما يجسده روح الخطاب الشرعي ومقصده. ولا تتجسد روح الخطاب أو مقصده بالضرورة في القوالب اللغوية التي صيغ بها مقال الخطاب الشرعي. إن روح

---

[٢٩] قال الشاطبي: "إذا نظرت في كلية شرعية فتأملها تجدها حاملة على التوسط، فإن رأيت ميلا إلى جهة طرف من الأطراف فذلك في مقابلة واقع أو متوقع في الطرف الآخر، فطرف التشديد –وعامة ما يكون في التخويف والترهيب والزجر– يؤتى به في مقابلة من غلب عليه الانحلال في الدين. وطرف التخفيف –وعامة ما يكون في الترجية والترغيب والترخيص– يؤتى به في مقابلة من غلب عليه الحرج في التشديد. فإذا لم يكن هذا ولا ذاك، رأيت التوسط لائحاً ومسلك الاعتدال واضحاً." انظر:
– الشاطبي، **الموافقات**، مرجع سابق، ج٢، ص١٦٧-١٦٨.

الخطاب أو مقصده هو المعنى المصلحي الذي لا ينبغي دائما أن نحصره في ألفاظ الخطاب الشرعي، وإنما ينبغي أن نلتمسه في ما يحفها من سياقات. إن الاحتمال مسيطر على معظم الخطاب الشرعي؛ لأنه يدل بالنسبة لمخاطب واحد أو أكثر على وجهين دلاليين على الأقل.[٣٠] ذلك ما نبهنا إليه علماء أصول الفقه. يرى الرازي أن الاستدلال بالخطاب الشرعي ينبني على معطيات كلما وجدت تكاثرت الاحتمالات في المقصود من الخطاب، كعدم الاشتراك، وعدم المجاز، والإضمار، والتخصيص للعموم، والتقييد للمطلق،... .[٣١]

للخطاب الشرعي في نظري مقام يتمثل عندي في جملة من العناصر اللغوية الصادرة عن الشارع، والشروط الخارجية المحددة لحالات استعمال الخطاب التي تساهم كلها في ضبط المعنى المقصود من الخطاب الشرعي. المقام بهذا المفهوم مكون من مقامين جزئيين لا يستغني الفقيه الذي ينشد المعنى المقصود شرعاً عن أحدهما؛ الأول مقام المقال، والثاني هو مقام الحال.

أعني بمقام المقال السياق المقالي الذي جاء فيه الخطاب الشرعي؛ أي ما يعرف في الوقت الحاضر بالسياق اللساني Le contexte linguistique.[٣٢] وقديماً أكد السكاكي على أهمية مقام الكلمات داخل مقال الخطاب، فقال: "ثم إذا شرعت في الكلام فلكل كلمة مع صاحبتها مقام، ولكل حد ينتهي إليه الكلام مقال."[٣٣] فمقامات القرآن منها ما هو وعظي، ومنها ما هو تعليمي، ومنها ما هو تشريعي، لذا يتعين على قارئه

---

[٣٠] يراجع في أسباب الاحتمال في الخطاب الشرعي:
- الحسني، إسماعيل. **نظرية المقاصد عند الإمام بن عاشور**، مرجع سابق، ص٣٢٨.

[٣١] انظر:
- الرازي، **المحصول في علم أصول الفقه**، بيروت: دار الكتب العلمية، ط١، ١٤٠٨هـ/ ١٩٨٨م، ج١، ص١٧٢.
- الشاطبي، **الموافقات**، ج١، مرجع سابق، ص٣٥-٣٦، و ج٢، ص٦٦.

[32] Ahmad AlmotawakilK – *reflexions sur la signification dans la pensee linguistique Arab*- Rabat: Publication de la faculte des lettres- theses et memoires- N 8- p 89.

[٣٣] السكاكي. **مفتاح العلوم**، لبنان: المكتبة العلمية الجديدة، ص٨٠.

والمتفقه في نصوصه أن يرد كل وارد منها إلى مورده المناسب حتى يتمكن من بناء نظرة شمولية للشريعة بوصفها بناءً متسقاً. ويتكون مقام المقال من جملة من العناصر اللفظية التي تفسر العلاقات البيانية بين النصوص الشرعية.

وأعني بمقام الحال، السياق الحالي الذي نزل فيه الخطاب الشرعي أو ورد فيه. وقد اعتنى به علماء الإسلام كثيراً. يبدو ذلك في رحلاتهم إلى مكة والمدينة، وإلى غيرها من المدن التي استوطنها أصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم. هدفهم الرئيس هو مزيد تبصر لواقع آثار الرسول صلى الله عليه وسلم وأعماله، وأعمال أصحابه، ومن صحبهم من التابعين وأئمة المذاهب الفقهية والأفهام الأصولية المعتبرة. والمعتبر عندهم في هذا النوع من المقامات معرفة القصد الحقيقي لسنن رسول الله وأفعاله المختلفة.[٣٤] وقد سبقت أن بينت ذلك بالشواهد والأمثلة في دراسات سابقة.[٣٥]

٢. الاستقراء:

الاستقراء في الفكر العلمي تتبع وإحصاء نعتمده في صياغة القوانين والقواعد الكلية؛ لأن العالم المستقرئ يلح دائماً على ضرورة تصفح جميع الجزئيات لينتقل الذهن من النظر في حالات وأحكام جزئية إلى حكم عام، فيحكم على النوع بما حكم به على الأفراد، ونحكم على الجنس بما حكم به على الأنواع. ولا يزال العالم عاجزاً عن

---

[٣٤] يراجع للتوسع في هده النقطة:

– القرافي، شهاب الدين. **الفروق**، عالم الكتب، د.ت.، الفرق٣٦، ج١، ص١٠٦. وقد أشبع الإمام بن عاشور هده النقطة بحثا فأوصل المقامات الحالية لرسول الله صلى الله عليه وسلم إلى اثني عشر مقاما حالياً، منها القضاء والإمارة والهدي والصلح...

[٣٥] انظر:

– الحسني، إسماعيل. **نظرية المقاصد عند الإمام محمد الطاهر بن عاشور**، مرجع سابق، الفصل الثالث، ص٣٢٥.

– الحسني، إسماعيل. **فقه العلم في مقاصد الشريعة**، مراكش: المطبعة والوراقة الوطنية، ط١، ٢٠٠٤م، ص١٨٣. و أنا منشغل بإصدار الطبعة الثانية منه.

– الحسني، إسماعيل. **الاقتراض البنكي والاضطرار الشرعي دراسة للموقف الفقهي من فتوى الشيخ يوسف القرضاوي من امتلاك السكن بقرض ربوي بالمغرب**، مراكش: المطبعة والوراقة الوطنية، ط١، ٢٠٠٨م، الفصل الثالث و الرابع والخامس من هذا الكتاب.

فحص كل الأفراد؛ لأن الاستقراء مهما علت درجة التصفح والتتبع فيه يظل استقراء ناقصاً بالمعنى المنطقي والعلمي.

علمية الاستقراء محصورة في كون الحكم على النتائج المستقرأة مقيد دائماً بالمراجعة والتحقيق المستمر. واستمرار البحث كفيل بزيادة احتمال صدقه أو عدم صدقه. هذا هو معنى الاستقراء عند معظم العلماء المعاصرين، يفهمونه على أنه ليس برهاناً، وليست نتائجه يقينية، بل ليست نتائجه احتمالية بالمعنى المحدد في نظرية الاحتمالات الرياضية، وإنما بمعنى الدرجة العالية من التصديق. إن كثرة المعلومات الصحيحة، كما شرح رايشنباخ،" التي نتوفر عليها هي التي تدفعنا إلى الاعتقاد في صحة الحكم الاستقرائي، ولكن ذلك لا يعني اليقين، بل الرجحان فقط."[٣٦]

في ضوء هذا المعنى العلمي أفهم مكانة الاستقراء في الفكر المقاصدي؛ لأنه يشكل منبعه وقوامه، اعتمده علماء الأصول، خاصة أهل المقاصد منهم، في بناء أنساقهم المختلفة. وقد بلغ من أهمية هذه الأداة أن عدّها الإمام الشاطبي رحمه الله عماد كتابيه الموافقات والاعتصام.[٣٧]

الاستقراء هو منبع ثراء وخصوبة الفكر المقاصدي في الإسلام؛ لأنه يرسخ العقلية العلمية في ميدان الشريعة ومقاصدها. عقلية لا تكتفي عند تقرير قاعدة من قواعد العمل والفكر، ولا تكتفي عند إصدار الأحكام التي تتناول واقع الناس على دليل جزئي معين، وإنما يتشوف صاحبها- وباستمرار- إلى استقراء أكثر من دليل أو أكثر من جنس أو نوع من الدلائل.

---

[٣٦] الجابري، محمد عابد. **مدخل إلى فلسفة العلوم العقلانية المعاصرة وتطور الفكر العلمي**، بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ط٥، ٢٠٠٢م، ص٣٠٦-٣٠٧.

[٣٧] الشاطبي، **الموافقات في أصول الشريعة**، مرجع سابق، ج١، ص٢٣. ينظر في اعتماد علماء المقاصد أداة الاستقراء:

-الحسني، إسماعيل. **نظرية المقاصد عند الإمام بن عاشور**، مرجع سابق، ص٣٥٧ وما بعده.

ثالثاً: مفاهيم الفكر المقاصدي

الفكر المقاصدي يرسخ لفكر علمي في مستوي المبادىء، والتقنيات، وفي مستوى استخراج المفاهيم التي تحكم بنيته وتوجه منهجيته. والمفاهيم بصفة عامة أطر علمية نستودع فيها شبكة من المعاني والدلالات.[٣٨] والمفاهيم في هذا الموضع هي القوالب الفكرية التي ينصهر في بوتقتها النظر المقاصدي. وأقصد بذلك المعاني الكلية التي يتبلور في إطارها تقصيد العالم للشريعة. ويشكل عالم المقاصد خلال كل مفهوم بناء نظرياً تلتحم داخله مبادئ الفطرة والفائدة والتعليل بتقنيات المقام والاستقراء. فالوصول إلى مرحلة صياغة المفاهيم مؤشر كبير ودليل قوي على نضج المعرفة العلمية بمقاصد الشريعة. والباحث في المفاهيم استطاع أن يصعد من مداخل المقاصد الشرعية ومخارجها إلى ما يوحدها. وما يوحدها هو المفاهيم؛ لأن العقل العلمي لا يتعامل مع واقعها المعرفي إلا من خلال المفاهيم، بوصفها قوالب ذهنية، بقدر ما تنطوي على معطيات متنوعة ومتعددة، فإنها تبرز نظام الفكر المقاصدي، وتكشف صور العلاقات بين عناصره ومكوناته المختلفة. ويُعدُّ الاتساق والتمايز من أهم المفاهيم التي يرتكز عليها الفكر المقاصدي.

١. مفهوم الاتساق:

أعني بالاتساق استقامة الشريعة في ذهن الفقيه، وانتظامها في فكر المجتهد على نظام واحد غير متخالف ولا مختلف. إن الاستصلاح من جنس استدلالات الإمام مالك. نعم هذا لاشك فيه، لكن مع الحفاظ على اتساق الشريعة؛ أي "مع مراعاة مقصود الشارع أن لا يخرج عنه ولا يناقض أصلا من أصوله."[٣٩] ويكفي من أهمية هذا المفهوم أنَّه يبعدنا عن التجزيء والانتقائية اللتين نهى الله تعالى عنهما في قوله: ﴿أَفَتُؤْمِنُونَ بِبَعْضِ ٱلْكِتَٰبِ وَتَكْفُرُونَ بِبَعْضٍ ۚ فَمَا جَزَآءُ مَن يَفْعَلُ

---

[٣٨] المفاهيم، كما قال طه جابر العلواني: "ليست ألفاظا كسائر الألفاظ، بل هي مستودعات كبرى للمعاني والدلالات، والمفهوم يغلب أن يكون تقريبياً" انظر طه جابر العلواني في تصديره لكتاب:
– عارف، محمد نصر. **الحضارة، الثقافة، المدنية**، هيرندن: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ١٩٩٤م، سلسلة المفاهيم والمصطلحات١، ص٧-٨.

[٣٩] الشاطبي، أبو إسحاق. **الاعتصام**، ضبط وتصحيح: أحمد عبد الشافي، بيروت: دار الكتب العلمية، الطبعة الثانية، ١٩٩٥م، ج٢، ص١٣٢-١٣٣.

ذَٰلِكَ مِنكُمْ إِلَّا خِزْيٌ فِي ٱلْحَيَوٰةِ ٱلدُّنْيَا ۖ وَيَوْمَ ٱلْقِيَٰمَةِ يُرَدُّونَ إِلَىٰٓ أَشَدِّ ٱلْعَذَابِ ۗ وَمَا ٱللَّهُ بِغَٰفِلٍ عَمَّا تَعْمَلُونَ﴾ (البقرة: ٨٥)

والاتساق نوعان: خارجي وداخلي. وأعني بالاتساق الخارجي عدم تناقض الشريعة مع طاقات المكلفين، سواء في فهم معانيها، أو تعقل علل أحكامها، أو في العمل بأحكامها. فكما يضمن هذا الشطر من الاتساق تنزيه الشريعة عن التهافت، يضمن لأحكامها المستفادة من معانيها وعللها كمال الاتساق الذي هو من مقاصد قوله تعالى: ﴿ٱلْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ﴾ (المائدة: ٣)

تناول الأصوليون مضمون هذا الشطر الخارجي من الاتساق في مباحث التكليف بما لا يطاق، والأمر بالشيء نهي عن نقيضه، والأمر بما لا يتم الواجب إلا به. ويبدو من معالجاتهم لتلك المباحث حرصهم على جريان الاستدلال الفقهي على قيمة اليسر التي حققها الفقهاء في قواعدهم مثل: الحرج مرفوع، الضرر يزال، إذا ضاق الأمر اتسع وإذا اتسع ضاق...، إذا كان في المسألة قولان فلا نأخذ إلا بأيسرهما وأخفهما. تماما كما روي عن رسول الله صلى الله عليه وسلم: "ما خُيّر بين أمرين إلا اختار أيسرهما ما لم يأثم."[٤٠] والفقيه المراعي للاتساق الخارجي أيضا لا يحكم على التصرفات بالحرام إلا على ما علم تحريمه جزما وقطعا.

والحق أنه على الرغم من الأهمية المنطقية لهذا الصنف من المباحث الأصولية في ضبط الاتساق الخارجي، بل وعلى الرغم من أهمية أساسها المقاصدي، فإنها تظل ناقصة إذا لم يكشف الباحث فيها عن نوع صلة الاتساق الخارجي بمبدأ الفطرة. الفطرة التي ألاحظ، مع الإمام محمد الطاهر ابن عاشور رحمه الله، غياب التنظير لها عند معظم أهل المقاصد من الأصوليين والفقهاء، إلا إشارات تتناثر هنا وهناك.[٤١]

أما الاتساق الداخلي فيمكن لي أن أميز في تناوله بين مقاربتين: الأولى تجزيئية يقتصر صاحبها في بيان اتساق الشريعة على كشف الارتباطات المختلفة بين ألفاظها.

[٤٠] البخاري، **الصحيح**، كتاب الحدود، باب إقامة الحدود والانتقام لحرمات الله، رقم ٦٧٨٦. المنصورة: دار ابن رجب، ط١ ، ١٤٢٥هـ/ ٢٠٠٤م.

[٤١] ابن عاشور، **أصول النظام الاجتماعي**، مرجع سابق، ص٢١.

ويبدو ذلك في دفع التعارض بينها، وفي مسائل الإجمال والخفاء، والتواطؤ والاشتراك، والعموم والخصوص، والإطلاق والتقييد، والحقيقة والمجاز... . وعالج معظم الأصوليين كل ذلك بمنطق لا يرتقي في الغالب إلى أفق شمولي يتبصر صاحبه بالاتساق بين ألفاظ الشريعة، ويجمع أيضاً جمعاً جدلياً بين تلك الألفاظ، وما تدل عليه من مقاصد.

والمقاربة الثانية مقاربة شمولية للاتساق؛ إذ يشبه صاحبها الشريعة بالصورة الواحدة التي يخدم الجزء الواحد والكلية الواحدة منها الأجزاء والكليات الأخرى. وبهذا ينطلق صاحب المقاربة الشمولية للاتساق من انتظام أحكام الشريعة، ودلالات ألفاظها في الكلية الواحدة. ما كتبه الشاطبي في الموافقات وفي الاعتصام من النماذج الجيدة في هذه المقاربة الشمولية. ذلك أنه يتصور الشريعة في صورة "الإنسان الصحيح السوي، فكما على الإنسان أن لا يكون إنساناً حتى يستنطق، فلا تنطق اليد وحدها، ولا بالرأس وحده، ولا باللسان وحده، بل بجملته التي سمي بها الإنسان كذلك الشريعة لا يطلب منها الحكم على حقيقة الإنسان إلا بها."[٤٢]

وهكذا يثمر التمسك بالاتساق في هذا السياق جملة من الفوائد، منها أن التمسك بالكليات يؤدي بالفقيه إلى حمل الحكم الجزئي الواحد على وجوه كثيرة.[٤٣] ولا يعني ذلك تركاً للكليات أو للجزئيات، بل يعني الجمع الجدلي الواعي بينهما. علة ذلك أن الشارع كما أوضح الشاطبي "لم ينص على ذلك الجزئي إلا مع الحفظ على تلك القواعد؛ إذ كلية هذا معلومة بعد الإحاطة بمقاصد الشريعة، فلا يمكن، والحالة هذه، أن تخرج القواعد بإلغاء ما اعتبره الشارع وإذا ثبت هذا لم يمكن أن يعتبر الكلي ويلغى الجزئي."[٤٤]

---

[٤٢] الشاطبي، **الاعتصام**، مرجع سابق، ج٢، ص ١٧٨، قال الشاطبي في موضع آخر من الموافقات: "إن المجتهد إذا نظر في أدلة الشريعة جرت له على قانون النظر، واتسقت أحكامها، وانتظمت أطرافها على وجه واحد." انظر:
– الشاطبي، **الموافقات**، مرجع سابق، ج٣، ص٧٨.

[٤٣] قال الشاطبي: "من الواجب اعتبار تلك الجزئيات بهذه الكليات عند إجراء الأدلة الخاصة من الكتاب والسنة والإجماع والقياس" انظر:
– الشاطبي، **الموافقات**، مرجع سابق، ج٣، ص٨.

[٤٤] المرجع السابق، ج٣، ص١٠.

تنتظم كليات الشريعة في بناء مقاصدي تلتحم مراتبه في الحفاظ على مقصد الدين، وتتمحور شروط بنائه في ألا تعود مكملات مراتبه على السابق منها بالإبطال. فكليات الشريعة ومقاصدها مراتب ثلاثة: الضروريات والحاجيات والتحسينات، وبينهما علاقات يستحضرها الفقيه عند الاستدلال. فالإخلال بمرتبة الضروريات، خاصة ضرورة حفظ الدين، يؤدي إلى الإخلال بمرتبتي الحاجيات والتحسينات. أما الإخلال بهاتين المرتبتين فيؤدي إلى الإخلال بمرتبة الضروريات، لكن ليس في كل الأحوال، بل في بعضها دون البعض. وعليه تؤصل كلية الضروريات الكليات الأخرى؛ لأنه إذا انخرمت لم يبق للتكليف بالشريعة وللمكلفين بها وجود دنيوي. لذا دارت مرتبة الحاجيات على مرتبة الضروريات، تتردد عليها لتكملها، ويقال مثل ذلك في مرتبة التحسينات، فإنها تكمل ما هو من مرتبة الحاجيات أو الضروريات، فهي كالفرع للأصل ومبني عليه.

عدم اعتبار هذا النوع من العلاقة بين مراتب كليات الشريعة يؤدي إلى الاختلال. فهذا البيع من الضروريات، أما منع الغرر والجهالة فمن المكملات، فلو اشترط نفي الغرر جملة لا نحسم باب البيع. كما يفهم في ضوء هذه العلاقة قول معظم الفقهاء بالجهاد مع ولاة الجور؛ لأنَّه لو ترك لكان ضرراً على المسلمين.

وصفوة القول: إنَّ القول بالاتساق في الشريعة قاسم مشترك بين الجميع؛ لأنَّه مبدأ قرآني، قال تعالى: ﴿ٱلْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ﴾ (المائدة: ٣) لكنه أمر مختلف في تقديره؛ لأنه مفهوم مبني ومكتسب. والشاهد على ذلك تفاوت علماء المقاصد في تمثّله وبنائه. منهم من طرحه طرحاً تجزيئياً، ومنهم من ارتقى إلى طرحه طرحاً شمولياً.

ما أحوجنا اليوم إلى التجدد والتطور في بنائه. فالطرح الشمولي لمفهوم الاتساق من شأنه أن يعكس نظرة موضوعية إلى الشريعة، لا يتعقلها الفقيه المعاصر في نطاق هموم الفرد وهواجسه المتعددة فحسب، بل يفقهها في نطاق هموم المجتمع الذي يحياه، لا سيما والخطاب في القرآن المجيد متجه في معظمه إلى القضايا الكلية للمجتمع الإنساني، بامتداداته وتعقيداته وصيروراته وحركاته، إلخ. والاتساق بهذا الطرح الشمولي جهد علمي مستمر، من أجل بناء رؤية شمولية: رؤية للشريعة بحيث تتساند معانيها، وتترابط مقاصدها،

وتتعاضد أحكامها، ورؤية لواقع الوجود الإنساني، الفردي والجماعي والمجتمعي. وبذلك نجمع جمعاً علميا بين الإمساك العلمي الإجرائي بالكليات والمقاصد التي تنتظم في إطارها الشريعة من ناحية، والظفر العلمي النسبي بالقوانين التي تفسر الوجود المجتمعي في عصر من العصور من ناحية ثانية.

٢. مفهوم التمايز:

يبلور مفهوم التمايز حساً نقدياً يحتاجه الفقيه المفتي، ويتمثل في الوعي بالتفاوت في مراتب المقاصد الشرعية من جهة، وفي الوعي بالتغاير الطارئ على الوقائع والنوازل من جهة أخرى.

لم أتفرد باستعمال لفظة التمايز؛ لأن استعمالاتها واردة في القرآن الكريم. من ذلك قوله تعالى: ﴿مَّا كَانَ ٱللَّهُ لِيَذَرَ ٱلْمُؤْمِنِينَ عَلَىٰ مَآ أَنتُمْ عَلَيْهِ حَتَّىٰ يَمِيزَ ٱلْخَبِيثَ مِنَ ٱلطَّيِّبِ﴾ (آل عمران:١٧٩) وقوله تعالى أيضا: ﴿لِيَمِيزَ ٱللَّهُ ٱلْخَبِيثَ مِنَ ٱلطَّيِّبِ وَيَجْعَلَ ٱلْخَبِيثَ بَعْضَهُۥ عَلَىٰ بَعْضٍ﴾ (الأنفال: ٣٧) والمطلوب، كما يبدو من هاتين الآيتين، أن يميز المؤمنون في مراتب الناس وفي أحوالهم، وفي أوضاعهم ليكون المؤمنون على بصيرة من أمرهم.

كما سبق للإمام بن عاشور أن عدّ التفكير في التمايز الموضوع الأساس لأي ممارسة علمية؛ لأن به يكون "تميز الخبيث من الطيب فهو عند ذلك التميز تفكير في التمايز."[٤٥]

التمايز مفهوم نقدي يفرق الفقيه من خلاله بين المراتب والمتغيرات؛ فمقاصد الشارع من خطابه متفاوتة المراتب عند الأصوليين، فلا يخفى أنهم رتبوها بحسب اعتبارات متعددة، كاعتبار الكيفية، واعتبار الشمول وعدمه، واعتبار الوضوح والخفاء، ومن ثم برهنوا بهذا الترتيب على البناء التفاوتي للدلالات المقصودة من الخطاب الشرعي. كما رتبوا مقاماتها بحسب نزول القرآن الكريم، وبحسب ورود الحديث النبوي، ومن ثم فرقوا في أحوال المجتمع العربي، وفي أحوال الرسول صلى الله عليه وسلم. وفي هذا التفريق يتجلى واضحاً سعي الشارع التدرجي أولاً في الترقي من

[٤٥] ابن عاشور، **أصول النظام الاجتماعي**، مرجع سابق، ص٩١-٩٢.

الأدنى إلى الأعلى بمقدار ما تسمح به الأحوال، وثانياً في التيسير من الصعب إلى الأصعب.

وفي نظري يشكل التبصر بالمراتب في مقاصد الخطاب الشرعي بما يعنيه من وعي بلوازمها العملية أسباباً للقول بأن أحكام الإسلام لا يمكن تطبيقها دفعة واحدة؛ لأن الناس منازل في العمل في مندوباتها ومباحاتها وفي الكف عن مكروهاتها. ولأن تغاير أحوالهم قد يؤدي بهم إلى الوقوع، كما قال الأستاذ علال الفاسي: "في حالة شبيهة بالحالة التي كان الوحي يترل فيها على رسول الله منجما فكان يسلك في إقرار الأحكام وتطبيقها طريق التدريج."[٤٦]

أما مقاصد الشارع من أحكامه، فتنقسم إلى مرتبتين:

– مرتبة الغايات أو المقاصد الجزئية، وهي العلل التي استهدفها الشارع في تشريعه لكل حكم من الأحكام الشرعية. وهي مراتب يمكن ترتيبها حسب الوضوح والخفاء، والقطع والظن، والموقع من الحكم، ومدى الانضباط.

– ومرتبة الغايات أو المقاصد الكلية الذي تحدث عنها الأصوليون في مبحث المصلحة ضمن مباحث القياس، ومباحث الأدلة الشرعية. ويمكن ترتيبها وَفق اعتبارات معرفية، ومجتمعية.

ومن زاوية الترتيب المعرفي فالمقاصد مراتب ثلاث:

مرتبة المقاصد القطعية، منصوصة كانت أو غير منصوصة، ثابتة باستقراء أحوال منقولات الشريعة، من الأولى كمقصد التيسير الثابت بمثل قوله تعالى: ﴿يُرِيدُ ٱللَّهُ بِكُمُ ٱلْيُسْرَ وَلَا يُرِيدُ بِكُمُ ٱلْعُسْرَ﴾ (البقرة: ١٨٥) والمحافظة على ضرورة الحياة في المعاملات: فضلا عن حفظ حاجياتها وتحسينياتها.

[٤٦] الفاسي، علال. **دفاع عن الشريعة**، الرباط: مطابع الرسالة، ١٩٦٦م، ص٢٣١.

والثانية مرتبة المقاصد القريبة من القطع، الثابتة باستقراء كثير من المنقولات، كمقصد منع الضرر والضرار، الثابت باستقراء أمثال قوله تعالى: ﴿وَلَا تُمْسِكُوهُنَّ ضِرَارًا لِّتَعْتَدُوا﴾ (البقرة: ٢٣١) وقوله صلى الله عليه وسلم: "لا ضرر ولا ضرار."[٤٧]

والثالثة مرتبة المقاصد الظنية التي تحصل باستقراء محدود لأحوال الأدلة الشرعية، وهي هنا، كما قال الغزالي: "الميل بسبب"، يبني عليها الفقيه استدلاله على الأحكام، خاصة أحكام المعاملات؛ لأن أغلب عادات الشرع فيها اتباع المناسبات المصلحية.

وتظهر المقاصد من خلال الاعتبار المجتمعي مرتسمة في ثلاث مراتب:

الضروريات: تؤسس مرتبة الضروريات نظام الوجود المجتمعي، وتشمل ضروريات الدين والنفس والعقل والنسل والمال. وفي ترتيبها اختلاف بين الفقهاء. فمنهم من يقدم الدين ثم النفس ثم العقل ثم النسل فالمال.[٤٨] ومنهم من قال: الدين، النفس، النسل، العقل والمال.[٤٩] ومنهم من أضاف مرتبة سادسة، وهي العرض.[٥٠]

الحاجيات: وتضبط مرتبة الحاجيات حياة التعاون والتضامن في المجتمع، فترفع الضيق والحرج عن الأفراد، وتعتمد في التوسع عنهم، خاصة في أبواب المعاملات المالية كالقراض والمساقات والسلم وسائر أحكام البيوع المباحة.

التحسينات: والمقصود بمرتبة التحسينات المحاسن التي تتفق حولها الأذواق مما لا يتعارض مع مكارم الأخلاق، ومثلوا لها قديما بمنع النجاسات وفضل الماء والكلأ وسلب المرأة منصب الإمامة، وصورها الإمام بن عاشور في أمثلة حديثة، كنشر العلم، وإيجاد الملاجئ، والمنتزهات.

---

[٤٧] مالك بن أنس، **الموطأ**، تحقيق: الشيخ طه عبد الرؤوف سعد، القاهرة: المكتبة الأزهرية، كتاب الأقضية، باب القضاء في المرفق، رقم ١٤٢٤، ص٤٥٥.

[٤٨] يمثل هؤلاء الغزالي من خلال كتابه: **المستصفى من علم الأصول**، دار الفكر، د.ت.، ج١، ص٢٨٦.

[٤٩] منهم الآمدي من خلال حديثه عن الترجيح بين الأقيسة، **الإحكام في أصول الأحكام**، تحقيق: سيد الجميلي، بيروت: دار الكتاب العربي، ط٢، ١٩٨٦م، ٤/٢٨٨-٢٨٩.

[٥٠] الشوكاني، علي بن محمد. **إرشاد الفحول إلى تحقيق الحق من علم الأصول**، دار الفكر،د.ت.، ص٢١٦.

لا طريق إلى هذه المرتبة إلا إذا انطلقنا من استحضار مقصدين: مقصد السماحة من حيث كونها سهولة المعاملة فيما اعتاد الناس التشديد فيه، ومقصد التسامح كسلوك أخلاقي في تلقي مفارقات الغير بالصدر الرحب، واللسان الطلق، والتعايش معها والتحاور مع أهلها بالسليم من أساليب المنطق، ومن ثم كان حقيقاً بالمرء أن يصف مع الإمام ابن عاشور هذا السلوك بوصف "العَظَمَة الإسلامية"[٥١]

لا يتحدد مفهوم التمايز في مجرد التمييز بين المراتب، وإنما يمتد إلى الوعي بالتغاير في الواقع الوجودي. فبقدر ما يكون الوعي العميق بالتغاير في الوجود المجتمعي تتقوى قدرات الفقيه على تطبيق الأحكام وتنزيلها على الحوادث المستجدة. وإذا علمنا أنه لا وجود لإدراك موضوعي مستقل عن موضوع الإدراك، وكما أنه إذا سلمنا بأن لا وجود أيضا لواقع موضوعي مستقل استقلالاً تاماً عن الذهن الذي يدركه. تبين أنه لا مشروعية لأي استنباط فقهي، ولا لأي فهم فكري دون الوعي بأشكال المغايرة في الوجود الدنيوي، من: مقابلة ومفارقة ومخالفة... .

لقد أعمل فقهاء الإسلام الأفذاذ هذا الوعي أثناء فقههم للمتغيرات، ابتداء من وفاة الرسول صلى الله عليه وسلم. فلا يخفى ما عرفه المجتمع الإسلامي بعد وفاة الرسول من متغيرات عميقة. فنازلة موته أدت بالصحابة إلى النظر في مسألة خلافته. وعملية الفتوحات تطلبت منهم إبداع إجراءات تحدد قواعد التعامل مع الأراضي المفتوحة عنوة. وتلاقح المسلمين الفاتحين مع الهيئات والمجتمعات المندمجة في الإسلام، أدى بهم إلى النظر في قضايا الاستفادة من نظمها ومؤسساتها.كما يلفت انتباه المؤرخ الأوج الذي بلغته المتغيرات المجتمعية في أول العصر العباسي، كالصراع حول الخلافة، ومقتل عثمان وعلي، وانتقال الخلافة إلى الكوفة، ثم إلى الشام... ونذكر أمثال هذه المتغيرات، ونحن على علم بتفاوت فقهاء هذا العصر في إعمال الوعي بالتغاير؛ فبيئة المدينة، على سبيل المثال، لم تعرف من المتغيرات ما عرفته البيئة العراقية.

---

[٥١] ابن عاشور، **أصول النظام الاجتماعي**، مرجع سابق، ص٢٣٣.

وعلى كل حال إنَّ الذي يهمُّنا من الإعمال الفقهي للتغاير هو كونه سبباً من الأسباب الأساسية التي تفسر اختلاف قواعد الفقهاء الأوائل، كأبي حنيفة ومالك والشافعي رحمهم الله. يروى أن أحدهم ذكر أمام أبي حنيفة حديث: "البيعان بالخيار ما لم يفترقا."[٥٢] فنبهه ببداهته إلى أنَّ ثَمَّة ظروفاً متغايرة تلزم البائع والمشتري عدم الافتراق: كأن يكونا في سفينة، أو في سجن، أو في سفر...، لذا أفتاه بأنه إذا وجب البيع فلا خيار. كما روي عن الإمام مالك قوله – مخاطبا أبا جعفر المنصور لما عزم على الأمر بالعمل بما في موطأه، "لا تفعل يا أمير المؤمنين فإنَّ الصحابة تفرقوا في الآفاق، ورووا أحاديث غير أحاديث أهل الحجاز التي اعتمدها، وأخذ الناس بذلك فاتركهم على ما هم عليه."[٥٣]

يستشف من هذا القول المالكي خاصية التسامح مع المختلفين. ومنشؤها الوعي بتغير الأحوال، ونقرأ في ضوء هذا الوعي طريقة العمل عند الإمام مالك، والتي توضحها أقواله المختلفة: "تحدث للناس فتاوى بقدر ما أحدثوا من الفجور"، "والأمر المجتمع عليه عندنا"، و"الأمر عندنا وببلدنا"، و"أدركت أهل العلم"... وكلها أقوال لا يمكن للفقيه المالكي تحقيقها في واقع الناس إلا بالالتفات العميق لأبواب المغايرة في النوازل.

إنَّ درس الوعي بالتغاير مستفاد عند الفقيه من التاريخ؛ لأنَّه إذا تبدلت أحواله، كما قال ابن خلدون: "جملة فكأنَّما تبدَّل الخلق من أصله، وتحوَّل العالَم بأسره وكأنَّه خلق جديد ونشأة مستأنفة وعالَم محدث."[٥٤] وقد أفاد الفقهاء وعلماء المقاصد من هذا

---

[٥٢] يراجع في شأن فقه هذا الحديث:

– ابن عاشور، محمد الطاهر. **كشف المغطى عن المعاني والألفاظ الواقعة في الموطأ**، تونس: الشركة التونسية للتوزيع، ١٩٧٦م، ص٢٨٠.

[٥٣] الحجوي، محمد بن الحسن. **الفكر السامي في تاريخ الفقه الإسلامي**، تخريج وتعليق: عبد العزيز بن عبد الفتاح القاري، ط١، ١٣٩٦هـ، المدينة المنورة: المكتبة العلمية، ج١، ص٣٣٥.

[٥٤] ابن خلدون، **المقدمة**، بيروت: دار الجيل، د.ت.، ص٣٦.

الدرس.[٥٥] ومن كلام بعض الفقهاء. ولابن القيم كلام نفيس في الفصل الذي عقده في تغير الفتوى واختلافها بحسب تغير الأزمنة والأمكنة والأحوال والنيات والعوائد.[٥٦]

ويكفي أنْ ألمح في هذا الباب إلى أنَّ الوعي بالتغاير عنصر أساسي من العناصر المعرفية التي تفسر فرادة الفكر المقاصدي للإمام الشاطبي وغناه. ويبدو ذلك على الأقل في مظهرين:

الأول: جمعه الدقيق بين التجريد والتنزيل في تصور الفعل التكليفي الذي يتوجه عليه قصد الشارع من خطابه وأحكامه؛ إذ يفرق الشاطبي في هذا المظهر بين تصورين أساسيين لفعل التكليف الشرعي: أحدهما تصور تجريدي يتعقل من خلاله المجتهد تعقلا نظريا الفعل التكليفي، اقتضاء أو تخييرا أو وضعا. والتصور الثاني يتعقل المجتهد من خلاله أيضا الفعل التكليفي كما ترسمه وتكيفه ظروف تنزيله في الواقع، فلا يدرج حكم فعل من الأفعال في مرتبة من مراتب الأحكام الشرعية، إلا بعد الوعي بما يطرأ على الفهم النظري والمجرد؛ إذ مكونات هذا الأخير الذهنية، بحكم طبيعتها عامة، وكلية، ولا بد من تخصيصها في الواقع، "ولا تتخصص حتى تتشخص، ولا تتشخص حتى تمتاز عن سواها من المتشخصات بأمور أخر."[٥٧] وعليه لا يصح للفقيه، انطلاقا من هذا الجمع الجدلي، إذا سئل عن نازلة من النوازل المستجدة الإجابة وفق ما ينبغي أن يكون، بل يجب عليه أيضا الإجابة تبعا لما هو كائن. وطريق ذلك التبصر بكيفية حصول النازلة في الواقع المتغير. والجدير بالإشارة أن منشأ الوعي بالتغاير عند الشاطبي هو، بالإضافة إلى إطلاعه العلمي الواسع، انخراطه العملي في خطط العدالة والإمامة وغيرها من الخطط الدينية والاجتماعية، فضلاً عن معايشته لثراء المناشط الاقتصادية، ودقة الأوضاع الأمنية لبيئة غرناطة في عهده.

---

[٥٥] الحسني، إسماعيل. **فقه العلم في مقاصد الشريعة**، مرجع سابق، ص٢٤٩، وما بعدها.

[٥٦] ابن قيم الجوزية، **إعلام الموقعين عن رب العالمين**، مرجع سابق، ج٣، ص١٤.

[٥٧] قال الشاطبي: "كل مكلف مخاطب في خاصة نفسه، فهو إذن مخاطب بما يصح له أن يحصله في الخارج، فلا يمكن ذلك إلا باللوازم الخارجية، فهو مخاطب بها لا بغيرها." انظر:
– الشاطبي، **الموافقات**، مرجع سابق، ج٣، ص٣٨.

والمظهر الثاني: تفهمه للاختلاف الحاصل بين المجتهدين. فقد يكون الخطأ في الاستدلال بجزئيات الشريعة مع الإعراض عن كلياتها. كما قد يكون الخطأ أيضا في الاستدلال بكلياتها دون الالتفات إلى ما عليه الجزئيات في الواقع. والصواب الذي يستوجبه الوعي بالتغاير في نوازل المعاملات هو الجمع الدقيق بين الكليات والجزئيات. بيان ذلك أنه لا يمكن تنزيل كليات الشريعة على أفعال الناس دون التبصر بتغير أحوالهم وأشخاصهم وأوقاتهم. فعلى سبيل المثال إن الأمور المشروعة بالأصل إذا أدى الاحتراز عن عوارضها بسبب تغير الأحوال إلى وقوع الناس في الحرج والمشقة، فلا يمكن للفقيه كفهم عن الظفر بضروراتهم فيها، ولا حق له في منعهم من اقتضاء حاجاتهم فيها.[٥٨] علة ذلك أن ظروف تطبيق الكليات متغيرة بحسب الأحوال والعادات والأزمان، كما أن عقلانية الفقهاء متغايرة في إدراك وجوه حفظ الجزئيات للكليات، أو لنقل في إدراكهم لوجوه الاتساق التي تربط الكليات بالجزئيات. قال الشاطبي: "إذا ثبت بالاستقراء قاعدة كلية ثم أتى النص على جزئي يخالف القاعدة بوجه من وجوه المخالفة، فلا بد من الجمع في النظر بينهما (...) فإنه إن علم أن الحفظ على الضروريات معتبر، فلم يحصل العلم بجهة الحفظ المعينة، فإن للحفظ وجوها قد يدركها العقل وقد لا يدركها. وإذا أدركها فقد يدركها بالنسبة لحال دون حال، أو زمان دون زمان أو عادة دون عادة."[٥٩]

وعلى كل حال إنَّ الوعي الدقيق بالتغاير، سبب مفصلي في الالتجاء إلى عدة المقاصد في الاجتهاد، بل إنَّ هذا الوعي إجراء ناجع لتبين مقدار التجديد والإبداع الذي يتضمنه شطر كبير من الخطاب المقاصدي. بيان ذلك أنَّ الأغراض التي يتقصدها ويستهدفها صاحب الشرع متفاوتة، والظروف والأحوال التي تنزل فيها الأحكام الشرعية متغايرة، ومن ثم فكل من يقف جامداً عند دلالات النصوص الشرعية، ولا يطوف بفكره في الزمان، ولا يجول بنظره في الوقت وحكمه، يجمد عليها. وتلك هي

[٥٨] يراجع مصادر هذا المنزع الاستدلالي في التراث الأصولي السابق على الشاطبي:
– الجويني، أبو المعالي. **غياث الأمم والتياث الظلم**، تحقيق: مصطفى حلمي وأحمد فؤاد، الإسكندرية: دار الدعوة، ط٣، ١٩٧٩م، ص٢٩٥.

[٥٩] الشاطبي، **الموافقات**، مرجع سابق، ج٣، ص١١.

الجناية الحقيقية على الشريعة بتفويت مقاصدها وأغراضها، وبإظهارها في مظهر غير ملائم لما يجد من الظروف والأحوال المتغايرة.

خاتمة:

والحاصل من هذه الدراسة أنَّ الفكر المقاصدي عُدَّةٌ منهجية في التوصل إلى مقاصد الشريعة، وفي إعمالها في الاجتهاد الفقهي. والمعتبر في هذه العدة ما ترسخه ذهنيا ومنهجيا من فكر علمي في ثلاثة مستويات:

مستوى المبادىء: الذي يجعل الفكر المقاصدي منطلقا دائماً من مبادئ الفائدة والتعليل والفطرة. فمبدأ الفائدة مبدأ مؤسس للقول بالتعليل المصلحي، كما يؤسس هذا المبدأ لسعي علمي مستمر للإفادة من كل ما ينطوي عليه الخطاب الشرعي من مقامات ودلالات ومقاصد. ويؤدي إعمال مبدأ التعليل أدواراً في التعقيل والتحرر والتنظيم كمقاصد أساسية من تشريع الأحكام الشرعية في الإسلام. ويشكل مبدأ الفطرة مقياساً للمقاصد الشرعية.

ومستوى التقنيات: الذي يجعل هذا الفكر مبنياً دائماً بأداتين: أداة استحضار المقامات التي وردت فيها الخطابات الشرعية، وأداة استقراء المعطيات الشرعية في أبعادها الجزئية والكلية، وفي صورها النظرية وتطبيقاتها الفقهية. ومن شأن ذلك الاستحضار وهذا الاستقراء أن يحفظ للخطاب الشرعي فائدته، فضلا عن أنَّه يحفظ له اتساقه الداخلي والخارجي.

ومستوى المفاهيم: الذي يوضح الكيفية التي تنصهر في بوتقتها مبادئ الفكر المقاصدي وتقنياته. والمفاهيم مهما كانت نجاعتها العملية والفقهية، ومهما كانت قوتها النظرية فإنها تفتقر، باستمرار، للمراجعة والتعديل والتحقيق النقدي المستمر.

وإذا كان من دروس يمكن للباحث استخلاصها من الفكر العلمي الذي يرسخه الفكر المقاصدي، فلتكن التأكيد على الدور الحاسم والقوي لجملة من الحقائق في أي نظر وعمل متعلق بالدين الإسلامي. وفي طليعتها مزيد من الاعتبار بحقيقة التمييز بين

الخاصة والعامة من العلماء بالشريعة. فلا يستقيم التدين بها في غياب العلم بضوابط فهم دلالات خطابها والتفكير في علل أحكامها وكيفيات تنزيلها. وإن العلم بها، انطلاقا من مفهوم التمايز، متفاوت المراتب: مرتبة عامة تتضمن قسم المعلوم من الشريعة بالضرورة، ليس في جوانب التشريع فحسب، بل أيضا في جوانب الاعتقاد والأخلاق والآداب، التي يشترك جميع المسلمين في العلم بها والعمل وفقها. ومرتبة خاصة تختص النخبة من علماء الإسلام في العلم بها، ومن بينهم علماء المقاصد، وإن كانوا متمايزين في تحصيلها حسب تغاير أعصارهم، وتفاوت إمكانات أفهامهم واستنباطاتهم.

والثمرة الأساسية من التمييز بين الخاصَّة والعامَّة، عدم خوض العوام من المسلمين فيما ليسوا مؤهلين له من إعمال القياس ونشدان التقصيد، وغير ذلك من ضروب الاستدلالات العلمية، بل إنَّني أرى أنَّ أوَّل واجبات الخاصة من أهل العلم والفكر المقاصدي، كفُّ العوام عن القول في أمور الشريعة ومقاصدها، وخاصة في الأحوال التي تكون عاجزة عن ذلك، وفي الأحوال التي تخرج عن دائرة مسؤولياتها.

وتشكل مفاهيم الفكر المقاصدي روح الاجتهاد في الشريعة. والاجتهاد مقيد، كما لا يخفى، بمصلحة المجتمع؛ فلا يفتى في المستحدثات، وما تطرحه من إشكالات على مجتمع المسلمين قبل بذل الجهد المنهجي أولاً في تعقل الشريعة، بوصفه بناء يتعاضد على تكوينه الإفادة والاتساق، وقبل بذل الجهد المنهجي ثانياً في فهم الواقع المستجد والمتغير الذي يتوجه عليه خطابها المقاصدي. وأهم ما يجب على المجتهد الانتباه إليه في هذا الصدد هو وعيه الدقيق بالتمايز، ودون هذا الوعي يفتقر إلى النظرة الاتساقية– الشمولية للشريعة من جانب أول، وتنقصه القراءة الدقيقة للواقع المجتمعي من جانب ثانٍ. ويتمكن المجتهد، انطلاقا من شروط هذا الوعي ومعطياته، من الإدراك السليم للصلات التي تربط المستحدثات بالأحكام المنصوصة، فيقدم اجتهاداً للأولى في ضوء الثانية، وللثانية في ضوء الأولى.

ولما كانت طبيعة هذا الاجتهاد استفراغاً فكرياً، كما تحتمل نتائجه الصواب تحتمل أيضا الخطأ، كانت مصلحة الأمة بمجموعها الضامن الحقيقي للصواب في

أحكامه. ولا أعني مجموع العوام فيها، بل إجماع الخواص من علمائها؛ علّة ذلك أنّ المجتهدين مختلفون في استنباط الأهداف التي يقصدها الشارع من الخلق، فيما يصدره من أوامر ونواهٍ من جهة، وفي تنزيلها عند الإفتاء في الحوادث المستجدة على الأنظار من جهة ثانية. فعلى سبيل المثال إنّ الحفاظ على الدين الإسلامي في الاعتقاد والتشريع، وفي الأخلاق والآداب، هو المحور الذي تدور على خدمته كل أهداف الشرع، لكن لا يشك المرء أيضا فيما يتخذه الاجتهاد في هذا المقصد الأصلي من مظاهر جديدة في العصر الحاضر. من ذلك الاختلاف في أمر "تطبيق الشريعة"، خاصة أحكام المعاملات منها، والاختلاف في معنى الشورى المراد في المجتمعات الإسلامية المعاصرة، والاختلاف في تصور الجهاز السياسي الذي يتولى حماية الدين وحفظ بيضة الأمة.

يقود مفهوم التمايز في الفكر المقاصدي إلى حتمية استحضار سعة الأفق، شرطاً ضرورياً في تمثل فهم علماء المقاصد لمصالح حفظ النسل والمال والعقل. فلئن تولّى الشارع حفظ هذه المصالح من جانبي الوجود والعدم، كما قال الشاطبي،[٦٠] فإنّ تحديدها في الواقع وتنزيلها في الوجود الحي يتطلب سعة في آفاق تفكير الفقيه؛ سعة يستوعب من خلالها مراتبها المختلفة، ويتنبه من خلالها أيضا إلى المتغير الطارئ على أحوال الناس وأوقاتهم.

لا يكون حفظ النسل محصوراً في الأمور المانعة من اختلاط الأنساب، بل إنّ التمايز النقدي يحملنا على القول بأن المراد من حفظ النسل هو أيضا اجتهاد في الحفاظ على كل ما من شأنه التمكين للعيش الكريم، والرعاية المادية للأسرة المسلمة في حاضر دنياها ومستقبلها. كما أن تعليل الحفاظ على المال لا يكون بمصلحة عدم تضييعه في غير وجوه الحلال فحسب، بل يقوم أساساً على إجراءات وقتية تحفظه من الإتلاف، ومن الخروج إلى أيدي غير الدولة التي ينتمي إليها الفرد في حياته المعاصرة. وذلك ما

[٦٠] معنى جانب الوجود أن شطراً من أحكام الشريعة يحقق أركان هذه المصالح ويثبت قواعدها، أما جانب العدم فمعناه أن شطراً آخر من الأحكام يدرأ كل اختلال واقع أو متوقع فيها. ينظر:
– الشاطبي، أبو إسحاق. **الموافقات**، مرجع سابق، ج٢، ص٨، وما بعدها.

أدركه إدراكا كاملا الإمام ابن عاشور؛ لأنَّ من جهات توازن الأمم في علاقاتها جهة الثروة الاقتصادية، فبحسب "نسبة ثروة الأمة إلى ثروة معاصريها من الأمم تعد في درجة مناسبة لتلك النسبة في قوتها وحفظ كيانها وتسديد مآربها وغناها عن الضراعة إلى غيرها."[٦١]

والحفاظ على سلامة العقل لأنَّه مناط التكليف بأحكام الشريعة، أمر لا ينهض وحده في تفسير المقصد الشرعي من الحفاظ على العقل بوصفه ضرورة من الضرورات الخمس التي تستهدفها الشريعة. وإن الذي ينهض على هذا التفسير، خاصة في عصرنا الحاضر، هو إعادة الاعتبار لإمكانات هذا العقل النقدية، والتمكين المختلف لتوظيف إبداعاته، سواء عند التفكير في إشكالات المجتمع أو عند التفقه في مقاصد الشريعة.

تلك وجهة من النظر في ما يرسخه الفكر المقاصدي من فكر علمي عند التفكير في شريعتنا الإسلامية، وهي وجهة تفتقر إلى دراسات تطبيقة تخرج البحث في مقاصد الشريعة من دوائر الجدل النظري إلى حيِّز الإنتاجية العلمية والنجاعة العملية.

[٦١] ابن عاشور، **مقاصد الشريعة**، مرجع سابق، ص١٨٥.