بحوث ودراسات

خطاب التكليف من ضيق مقاصد الشريعة إلى سعة مقاصد القرآن

حسن القصاب*

الملخص

يسلّم هذا البحث بأن الانسان محور الاهتمام في أيّة حضارة. فيسعى، على هذا التسليم، إلى النظر في الحضارة الإسلامية التي توسم بأنها حضارة فقه، من حيث اعتبار الإنسان المكلّف وتقديمه والاحتفال به عند الكشف عن المقاصد، مع الاقتناع بأن مراعاة أحوال المكلفين وقدراتهم هي السبب في اختلاف الأدلة الشرعية وليس تفاوت أنظار المجتهدين المقاصديين. ويسلك البحث مسلك المجادلة بين القواعد المصوغة في أحكام المكلف في علم الأصول، ومطلق النظر المأذون به في القرآن الكريم. ويصل إلى استنتاجات مبنية على نتائج تلك المقابلات تعود على قواعد معرفة المقاصد بالاستفهام.

الكلمات المفتاحية: خطاب التكليف، مقاصد الشريعة، مقاصد القرآن، استقراء المقاصد.

The Discourse of "*Taklif*" (Religious Duty Assignment): from the Narrowness of *Maqasid of Shari'ah* to the Open Horizions of the Qur'anic Intents.

Hasan Al-Kassab

Abstract

This paper assumes that Man is the center of importance in any civilization. Accordingly the paper seeks to test this assumption in the Islamic civilization which is often labeled as a civilization of jurisprudence, as far as Man as a "responsible person" in jurisprudence who deserves due importance in identifying intents of shri'ah. We are convinced that conditions and capabilities of the "*mukallaf*" (responsible person), not the differences among scholars of Usul, are the reason behind the differences of the *shar'iah* evidence. The paper adopts an argumentative method that compares the rules formulated according to *Maqasid* of *Shari'ah* with the open horizons provided by the Qur'anic intents.

Keywords: Discourse of "*taklif*" (religious duty assignment); Intents of Islamic Law (*Maqasid* of *shari'ah*); Intents of the Gracious Qur'an; Induction of Maqasid.

---

* دكتوراه في أصول الفقه من جامعة محمد الخامس الرباط، وماجستير قانون الأعمال باللغة الفرنسية من جامعة دوي فرنسا. أستاذ التعليم العالي مؤهل بكلية الشريعة بمدينة أكادير منذ ٢٠١١. البريد الإلكتروني: kassabhassan@hotmail. Fr

تم تسلم البحث بتاريخ ٢٠١٦/١٠/١٥م، وقُبل للنشر بتاريخ ٢٠١٧/٣/١٥م.

مقدمة:

مقاصد القرآن هي مطلق المقاصد والغايات والمصالح المتاحة من القرآن المعجز لكل ناظر متدبر، توافر فيه شرط فهم الخطاب. ومقاصد الشريعة هي العلمُ نفسُه المهتم بالمقاصد والغايات والمصالح التي بنيت عليها الشريعة كما توصل إليها العقل المسلم المتخصص –الفقهاء– استناداً إلى مقدماته المنهجية. أما خطاب التكليف فيعمّ في هذا البحث مطلق الخطاب الواصل بسَنن الرسالة، فيتسع مفهوم الخطاب في هذا البحث للأحكام التكليفية الخمسة، لكنه يشمل أيضا خطاب التدبر والاعتبار والاستبصار.

لا يُخشى تعقيبٌ إن قيل؛ إن الحضارة نتاج تأثيرات إنسانية؛ لأنه المعنى الذي يشي به ابتداء المفهوم اللغوي الحائم حول معنى التغيير وإحداثه. بل هو قاعدة "أقل ما قيل" التي تسلّم بها كل نظريات الحضارة؛ فابن خلدون وتوينبي أو غيرهما في ذلك سواء، وإن اختلف السياق وموقف النظر وعقيدة الباعث. وينبني على ذلك أن منجزات الحضارات ليست إلا مظاهر لتحرر الفاعل المتحرك الذي هو الإنسان، وسمو اعتباره في الحضارة التي يفعل فيها وينفعل.

ولمّا كانت الحضارة الإسلامية حضارة فقه –كما عبر الجابري–، فإنه يلزم سبر هذا البعد الحضاري في العناية بالإنسان ومدى اعتبار رفاهيته وتقدير قدرته وخصوصيته، حتى في امتثاله للتكاليف التشريعية التي يفترض أنها كلفة تُمتثل من غير نقاش. فهو استفسار إذن عن الكيف الذي تُستوعب به حركة هذا الفاعل الحضاري (المكلَّف) في ثوابت السياق الحضاري الإسلامي.

ولا بساطَ أمثلَ للتحقق من ذلك الاستيعاب من بساط "علم مقاصد الشريعة". ليس بالنظر إلى الاحتفال العارم به وبريق التلفظ بمسمّاه، وإنما لكونه هو أيضا نتاج حركة حضارية، أي مظهر حضاري. غير أننا إذا ما استحضرنا القاعدة المركزية في نظريات الحضارة من التمييز بين أسس الحضارة ومظاهرها، فإن كون مقاصد الشريعة نتاجاً يحتم الانتباه إلى افتقارها إلى مواءمة الأساس الباعث والمتيح لتلك الحركة، وهو في الحضارة

الإسلامية القرآن الكريم من غير شك؛ ليس من جهة عدم المخالفة، بل من جهة القدرة على استشراف المتاح.

ونبدأ في تتبع المواءمة بالفرضية المثبطة؛ إذ يقوى ظنٌّ أن علم مقاصد الشريعة ببريق البناء النظري وإحكامه -كعلم الأصول قبله-، إنما احتفل بالدليل الدّال مهتمّاً بضبطه وتطويعه. بينما أُهمل الإنسان المدلول،حتى حُجب علم المقاصد -بحسب هذا الزعم- عن ساطع القرآن الكريم الذي يجعل الإنسان -كل إنسان- مخدوماً لا خادماً، حتى في تكليفه وابتلائه.

ولـمّا كانت هذه الدعوى جريئة حتى ليَظهرُ أنها تفتقد إلى الرزانة العلمية، فإن الالتفات إليها قبل اعتبارها رهين بعيار قضايا التكليف على مقاصد الشريعة، كما وردت في بنائها النظري من علم مقاصد الشريعة. كما تُعيّر على مقاصد القرآن المتاحة لكل نظر ولو من غير خبير ولا مختص، بسبب الإذن العام بالتدبر في كتاب الله المسطور.

يساعد في هذه المحاولة وجود بناء نظري مسبق بخصوص التكليف وقضاياه، وهو ما رسمه علماء أصول الفقه. فبه إذن تختبر أبعاد مقاصد الشريعة المتحركة في طباقها كما في انزياحها عن مقاصد القرآن الكريم. وهي قضايا مناسبة لاختبار الكفاءة التفسيرية لما تأثّل نظريا عن مقاصد المكلفين، خاصة عندما تصطدم بظنية الدليل الشرعي وبحركة اللفظ القرآني العصي على التنميط والتقعيد والقول الواحد.

لذلك تتعرض هذه المحاولة لثلاث قضايا موجّهة:

- الأولى في بعض المعالم المُشكِّكة في وفاق مقاصد القرآن ومقاصد الشريعة.
- الثانية لعرض قضايا مشكلة في مباحث التكليف كما سلّم بها رواد علم المقاصد، ثم مقارنتها بالسعة المتاحة من مقاصد القرآن العامة.
- الثالثة محاولةٌ في تفسير أسباب انفصام مقاصد الشريعة عن مقاصد القرآن مع محاولة بيان ما يحجب ذاك الفصام من آفاق.

أولاً: لمحات من الوصال والفصام بين المقاصدَين

تصح الانطلاقة من التصريح الذي يماثل بين مقاصد الشريعة ومقاصد القرآن، فينطلق منه كثير من خبراء المقاصد بوصفه مسلّمة لا تحتاج التفاتاً، بما مفاده أن "ليس هناك مقاصد للشريعة سوى مقاصدِ الكتاب والسنة."[١] ولعله تصريح مستند إلى عبارة من الشاطبي في وصف كتابه في المقدمة بأنه: "في بيان مقاصد الكتاب والسنة" باعتماد الاستقراءات الكلية، من غير اقتصار على الأفراد الجزئية.[٢]

والذي يعنينا من مفهوم تلك المسلّمة أن تمحضت تهُمة الذهنية التجزيئة للمفسرين ومن على شاكلتهم ممن حادوا "منهجياً"، بوصفهم محجوبين عن المقاصد الكبرى بسبب انغماسهم في شرح ألفاظ القرآن الكريم، وأن منتهى علمهم ومبلغ حظهم المقاصدُ التفصيلية للآيات؛ "إذ بيان المعاني والحِكَم المقصودة من كل آية، وكل جملة وكل لفظة قرآنية، هو غرض المفسر من تفسيره."[٣]

لكن لا بأس تحققاً أن نرجع إلى من عانى ومارس وبحث في القرآن عن المقاصد استقراءً لا تنظيراً.

فهذا برهان الدين البقاعي ينبهنا أن نظن استغناء المقصد الجامع عن المقصد الجزئي؛ فهما عنده وإن كانا في الظاهر غير متماثلين، لكنهما متكاملان "فلا سورةَ في القرآن أعظمُ من الفاتحة، لأنه لا مقصود أعظم من مقصودها. وهي جامعة لجميع معاني القرآن، ولا يلزم من ذلك اتحاد مقصودها مع مقصوده بالذات، وإن توافقا في المآل، فإنه فرق بين الشيء وبين ما جمع ذلك الشيء."[٤]

---

[١] الريسوني، أحمد. **مقاصد المقاصد، الغايات العلمية والعملية لمقاصد الشريعة**، بيروت: الشبكة العربية للأبحاث والنشر، ٢٠١٣م، ص٧.

[٢] الشاطبي، أبو إسحاق. **الموافقات في أصول الشريعة**، تحقيق: عبد الله دراز، بيروت: دار الكتب العلمية، ط١، ١٤١١هـ، ج١، ص٢٣.

[٣] الريسوني، **مقاصد المقاصد، الغايات العلمية والعملية لمقاصد الشريعة**، مرجع سابق، ص٩.

[٤] البقاعي، برهان الدين إبراهيم. **مصاعد النظر للإشراف على مقاصد السور**، تحقيق: عبد السميع محمد أحمد حسنين، الرياض: مكتبة المعارف، ط١، ١٤٠٨هـ، ج١، ص١٤٩.

ثم إن "حركة" اللفظ القرآني ما هي إلا اعتبار لحال المخاطب المكلف، ولتنوعه تنوع الخطاب؛ فلا مقاصد أسمى من تتبع هذه التصاريف وتذوق تفلتها، في كشف قواعدها العصية على التقعيد. فهذا أبو حامد الغزالي يحسن الإفصاح عن هذا التنوع لما نبّه في آداب تدبر القرآن أن كلام الله ﷻ "بحسب مشاهدة الكلمات والصفات يتقلب في اختلاف الحالات وبحسب كل حالة منها يستعد للمكاشفة بأمر يناسب تلك الحالة ويقاربها؛ إذ يستحيل أن يكون حالة المستمع واحداً والمسموع مختلفاً؛ إذ فيه كلام راض وكلام غضبان وكلام منعم وكلام منتقم وكلام جبار متكبر لا يبالي وكلام حنان متعطف لا يهمل."[٥]

وعليه فإن ذلك التحقير للتفريع والتحول والتقلب في التفسير بتقلب أحوال اللفظ المعجز، هو بساط المقاصد على التحقيق. لأنه يسعى إليها بالتأسيس لا بالتحليق. بل إن التفسير[٦] هو الأنسب والأوعب لمقاصد الشريعة لأنه الغرض منه حقيقة. ونختمي في ذلك بتصريح قوي للعز ابن عبد السلام حين جعل مراد علم التفسير حقيقة هو "الوقوفُ على مقاصد القرآن، المفيدُ للأمور الدينية."[٧]

ويشجع على المضي في هذا الاعتبار للمخالفة ما نجده من رواد المقاصد القريب عهدنا بهم –خاصة ابن عاشور ورشيد رضا–؛ فقد كشفا مقاصدَ للقرآن غير محققة في كتب المقاصد. ولعل أهمها تنبههما إلى ساطع خطاب التكليف الجماعي في القرآن الكريم، ثم تنبيههما إلى لزوم الاحتفال به أكثر مما يحتفى به خطاب الأفراد الذي لم تخرج عنه مقولات عموم الأصوليين. فالفضل في إتاحة ذاك التنبيه هو مرة أخرى لعلم التفسير؛ إذ فيه اندحرت عندهما بعض المقولات الأصولية؛ فصرحا أحياناً و أضمرا أحايين أن علم المقاصد نفسه يلزمه أن لا يذهل كذهول أصول الفقه عن آفاق التكليف الرحبة.

---

[٥] الغزالي، أبو حامد. **إحياء علوم الدين**، بيروت: دار المعرفة، ١٤٠٣هـ/١٩٨٣م، ج١، ص٣٣٢.

[٦] لسنا نقصد أن ما ورد بكتب التفسير هو الموئل في هذا الكشف، فلا يخفى على أحد ما تحمله طيات كثير منها من ترّهات، وتأويلات مضحكة مبكية. بقدر ما نقصد أن هذا العلم –الذي لا أصول له كما أثر عن الإمام أحمد– هو المجال الطبيعي لذلك الكشف.

[٧] ابن عبد السلام، عز الدين. **قواعد الأحكام في مصالح الأنام**، بيروت: دار المعرفة، ج٢، ص١٩٠.

أشار محمد الطاهر بن عاشور إلى القضية في غير موضع وغير ما مرة، لكن نكتفي بما ورد في المقدمة الرابعة من مقدمات تفسيره لبيان مقاصد القرآن، مستدلاً بقول الله تعالى ﴿وَنَزَّلْنَا عَلَيْكَ الْكِتَابَ تِبْيَانًا لِّكُلِّ شَيْءٍ وَهُدًى وَرَحْمَةً وَبُشْرَىٰ لِلْمُسْلِمِينَ﴾ (النحل:٨٩). بأن كان المقصد الأعلى من القرآن الكريم صلاح الأحوال الفردية والجماعية، وأما الصلاح العمراني فهو أوسع من ذلك كله؛ لأنه لحفظ نظام العالم الإسلامي على وجه يحفظ مصالح الجميع.[٨]

ولقد انجلى له ذلك أيضاً في معرض بيان مقاصد القرآن الثمانية التي انتهى إليها استقراؤه. بخاصة في المقصد الثالث الذي هو التشريع، حين انتبه إلى أنها أحكام خاصة وعامة؛ وفي المقصد الرابع الموسوم بسياسة الأمة الذي قال فيه باب عظيم في القرآن، القصدُ منه صلاح الأمة وحفظ نظامها. وأيضاً في المقصد السادس الذي هو التعليم بما يناسب حالة عصر المخاطبين، وما يؤهلهم إلى تلقي الشريعة ونشرها.

أما رشيد رضا؛ ففارس آخر استفاد وانتبه إلى تنوع التكليف بتنوع الخطاب وأن منه عامّاً وخاصّاً، وأن كثيراً من العام مغفول عنه، ففي تفسيره قول الله تعالى ﴿أَتَأْمُرُونَ النَّاسَ بِالْبِرِّ وَتَنسَوْنَ أَنفُسَكُمْ وَأَنتُمْ تَتْلُونَ الْكِتَابَ أَفَلَا تَعْقِلُونَ﴾ (البقرة: ٤٤) قال رحمه الله: "الخطاب عام لليهود الذين كان هذا حالهم، وعبرةٌ لغيرهم؛ لأنه منبئ عن حال طبيعية للأمم في مثل ذلك الطور الذي كانوا فيه، ولذلك كان القرآن هدايةً للعالمين إلى يوم الدين، لا حكايةَ تاريخ يقصد بها هجاء الإسرائيليين، فلتحاسب أمة نفسها في أفرادها ومجموعها؛ لئلا يكون حالها كحال من ورد النص فيهم، فيكون حكمها عند الله كحكمهم؛ لأن الجزاء على أعمال القلوب والجوارح، لا لمحاباة الأشخاص والأقوام أو معاداتهم."[٩]

ومهما يكن من هذه الإشارات التي لم يقصد منها إلا وجه الشاهد على أن الإذن العام في تدبر القرآن أرحب وأسعف في اكتشاف مقاصد تضيق عن الحد المشاد به

[٨] ابن عاشور، محمد الطاهر. **التحرير والتنوير**، تونس: الدار التونسية للنشر، ١٩٨٤م، ج١، ص٣٨.

[٩] رضا، محمد رشيد. **تفسير القرآن الحكيم "تفسير المنار"**، القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٩٠م، ج١، ص٢٤٧.

تنظيراً. ثم إن المفسرين، وهم منغمسون في تجزيئيتهم وذهولهم عن المقاصد طوعاً وكرهاً، إنما تزيّوا بزي القرآن وأذعنوا لحركة اللفظ فيه، التي تأبى التنميط والتقعيد الساذج البسيط. فنسي من نسي من الأصوليين المهتمين بالقول الواحد وترجيح الأقوى من الأدلة على القوي، أن التفلت نفسه مقصد القرآن.

وفي هذا الخضم، نضطر أن نعود إلى تنبه محمد الطاهر ابن عاشور؛ إذ قلب تهمة تفكيك الألفاظ وإهمال السياق والغفلة عن تنوع الخطاب إلى الأصوليين أنفسهم. قال: "ومن هنا يقصر بعض العلماء، ويتوحَّل في خضخاض من الأغلاط حين يقصر في استنباط أحكام الشريعة على اعتصار الألفاظ، ويُوجِّه رأيه إلى اللفظ مقتنعاً به، فلا يزال يُقلِّبه ويحلله ويأمل أن يستخرج لبه، ويهمل ما قدمناه من الاستعانة بما يحف بالكلام من حافات القرائن والاصطلاحات والسياق."[١٠] ليتابع أن الغفلة عن أسباب الورود وعن المقام الخاص بكل آية وحديث، تؤدي إلى كثير من الاضطراب والحرج على المسلمين، وهو ما أوقع في مشكلات كثيرة لم تزل –على حد تعبير ابن عاشور– "تُعْنت الخلق وتُشجي الحلق."

وما أكثر ما يكرّ نبهاء علم المقاصد على قاعدة التطابق بين مقاصد الشريعة ومقاصد القرآن بالنقض، فيقرّون متجردين بضيق المقولات الأصولية في حفظ المقاصد نفسها، مقارنة بثمرة المتاح من القرآن الكريم ومقاصده،كما في معنى حفظ العقل، "ومعلوم أن علماء التشريع –أعني الفقهاء والأصوليين– مجمِعون على أن حفظ العقل هو أحد المقاصد الكلية الضرورية للشريعة الإسلامية. ومما لا شكّ فيه، أن كل ما هو مقصد للشريعة، فهو مقصد للقرآن وأصلُه في القرآن. غير أن ما أعنيه الآن مختلف عن مرادهم بحفظ العقل، الذي ينصرف غالباً إلى الحد الأدنى الضروري للعقل، ويكاد ينحصر عندهم في تحريم المسكرات والعقوبة عليها. فما أعنيه ليس متعلِّقاً بحفظ أصل العقل، وإنما أعني: تقويم منهج التعقل والتفكير."[١١]

وحتى لا تحجبنا الوسيلة عن المقصد، فإن الذي يعنينا من تصريح المقاصديين أنفسهم، هو أنهم لما خاضوا في التفسير نظروا في القرآن فوجدوه لا ينضبط للهدف

[١٠] ابن عاشور، محمد الطاهر. **مقاصد الشريعة الإسلامية**، تونس: الدار التونسية للنشر، د.ت، ص٢٤.
[١١] الريسوني، **مقاصد المقاصد، الغايات العلمية والعملية لمقاصد الشريعة**، مرجع سابق، ص٢٠.

المسبق، فيصعب منه استخراج المقاصد الأصلية التي قالوا هي ما تكرر من القرآن، وأن السنة النبوية ليست مظنة لها ابتداء. فكانت فيما يظن بداية انفصام من جهة مجال النظر.

أما من جهة وسيلة النظر، فإن ما يجعل مقاصد الشريعة تنفصم عن مقاصد القرآن -بحسب الزعم المهيمن على هذا البحث- أن علماء المقاصد قد تركوا مباحث التكليف على ما دبّجه الأصوليون، وأولهم الشاطبي نفسه. فإنه كما قال محمد الفاضل ابن عاشور: "ولم يأت في كتاب الأحكام بجديد"، وأنه ظل يردد المقولات نفسها التي وردت عند الأصوليين في معنى الرخصة وغيرها إلا ما كان من عمق النظر وسمو البيان، وكذلك حصل منه في القسم الرابع وهو قسم الأدلة والقسم الخامس قسم الاجتهاد فلقد رجع إلى النطاق الضيق من علم أصول الفقه الذي كان ينتقده أولاً في مقدمته."[١٢]

بل إن هذا الذي لحظه محمد الفاضل بن عاشور على الشاطبي يُلحظ على والده أيضاً، فضلاً عن أن يلحظ على الدراسات الجامعية والبحوث الأكاديمية المقامة على أعمال الرُّواد؛ فحتى إذا اختص بعضها بمقاصد المكلف بياناً وشرحاً وتعميقاً، فإنما يقع ذلك بتسليم مطلق بما سطر في علم الأصول عن أحكام التكليف.[١٣]

فإلى تلك المباحث إذن، نستفسرها وقد علقنا عليها كل اضطراب. لعل بالتمثيل ببعض قضاياها يقوى هذا الزعم الذي انطلقنا منه أو يخبو.

ثانياً: قضايا مشكلة في التكليف بين منطلقات مقاصد الشريعة وآفاق مقاصد القرآن

لا يُعمينا ادعاء الفصام عن الإشادة بما اختص به المقاصديّون عن عموم الأصوليين من التنبه إلى القدر المشترك في التكليف بين المقاصدَين.

---

[١٢] ابن عاشور، محمد الفاضل. **محاضرات**، تونس: النشر الجامعي، ١٩٩٩م، ص٣٦٣-٣٦٤.

[١٣] وتلك قضية أخرى ليست هذه المحاولة موضوعاً لها، فيُكتفي منها هذه الإشارة من غير طلب استدلال إلى حين.

إن فقهاء المقاصد –لله درّهم– قد اكتشفوا من القرآن أن التكليف عام وخاص، وأنه أعمق مما سطر في قصد المكلف؛ إذ في القرآن الكريم معايير أخرى للتكليف لا تسعها شروط التكليف الواردة عند الأصوليين، وشرط القدرة منها خاصة. فلقد وقفوا على قضايا قوية، كما في مسألة النية التي تصيّر العمل تكليفاً أي امتثالاً؛ فيعلِمنا الشاطبي أن "العلم إذا تعلق به القصد تعلقت به الأحكام التكليفية، وإذا عري عن القصد لم يتعلق به شيء منها".[١٤]

وبهذا، فالشهادة بتأثير المكلف في التكليف ناصعة، ما دام مدار التكليف على "أن يكون المكلف عبداً لله اختياراً كما هو عبد لله اضطراراً."[١٥] ليتحصل من ذلك أن التكليف العام هو الذي لا فرق فيه بين المكلفين، وأهم خصائصه أن الاختلاف فيه غير جائز لعصمة مصدره وقطعية دلالته. لذلك فأحكام هذا التكليف لا تخرج عن حالين: أمرٌ ونهي. فيكون التعبير فيها بالإلزام مقبولاً. أما التكليف الخاص فهو ما تسعه مقاصد القرآن؛ إذ مقتضاه أن جميع المكلفين لا يخرجون عن قسمين؛ قوي وضعيف من حيث إيمانه أو جسمه في كل عصر ومكان. وبعبارة عبد الوهاب الشعراني "فمن قوي خوطب بالتشديد والأخذ بالعزائم، ومن ضعف منهم خوطب بالتخفيف والأخذ بالرخص، وكل منهما حينئذ على شريعة من ربهم وتبيان."[١٦] وهو ما عبّر عنه الإمام الشاطبي جلياً فيما فصّله في معاني قصد الشارع من دخول المكلف تحت التكليف، وكذلك فعل في المسألة الخامسة من مقاصد وضع الشريعة للإفهام بمقتضاها؛ إذ نجده يصرّح بوجود تراتبية في التكليف. قال: "فليس من له مزيد فهم كمن لا مزيد له، ولكن الجميع جار على أمر مشترك، والاختصاص فيها هبات من الله لا تخرج أهلها من الأمر المشترك."[١٧] فأصحاب التكليف الخاص –كما لحَظ– يدخلون مع غيرهم في التكليف العام، ويمتازون بزيادات في ذلك الأمر المشترك ذاته. وهذه الزيادات هو ما يستخلصه المجتهدون من الإجمال الواقع في الشريعة، بدليل قول الشاطبي نفسه: "إن ذلك المزيد أصله الأمر المشترك."[١٨]

---

[١٤] الشاطبي، **الموافقات**، مرجع سابق، ج٣، ص١٠.

[١٥] المرجع السابق، ج٢، ص٢٨٨.

[١٦] الشعراني، عبد الوهاب. **الميزان الكبرى**، بيروت: دار الفكر، د.ت، ج١، ص٦٣.

[١٧] الشاطبي، **الموافقات**، مرجع سابق، ج٢، ص٧٠.

[١٨] المرجع السابق، الصفحة نفسها.

ومع ذلك فإن العين لا تخطئ أن حجاب المقولات الأصولية كثيف. وأول ذلك أن هذا التنبّه من علماء المقاصد إلى تنوع التكليف، لم يثن عن التمسك بالتعريف الرائج عند الأصوليين من أن "التكليف هو إلزام بما فيه كلفة."[١٩]

فبغض النظر عن تأثر تعريف الأصوليين نفسه بالاختلاف اللغوي في معاني التكليف، فإن أول ما يثير فيه أن التعبير بالإلزام يضيق عن معاني التكليف الواسعة، لأنه يخرج أحكام المندوب والمكروه التي لا إلزام فيهما إن التُزم التعريف. بينما التعبير بالخطاب يدخلهما؛ إذ إن كلاً من المندوب والمكروه مأمور بهما على التحقق. ثم إن الأهمية القصوى التي يكتسيها تعريف التكليف بأنه خطاب الأمر أو النهي هو إتاحته تقسيم التكليف نفسه إلى تكليف عام وتكليف خاص الذي تقدم تنبّه رواد المقاصد إليه، وهو تقسيم من صميم مقاصد القرآن كما قد يتضح. وهو التقسيم الذي عبّر عنه ابن عاشور أيضا بالأحكام العامة والخاصة، فكانت تلك إضافته الخاصة في صرح علم المقاصد، وهو الذي انبرى للمقاصد الجزئية للأبواب الفقهية المختلفة.

وعلى كل حال، فإن الاعتبارات التي اقتضاها التمييز بين المقاصدَين في التكليف لن تتميز بوضوح إلا بالتطرق إلى مباحث شروط التكليف كما يقدمها الأصوليون، معتمدِ علماء المقاصد في مباحث التكليف التفصيلية.

١. شروط التكليف بين مقاصد الأصوليين ومقاصد القرآن:

إن الإلحاح على الجانب العملي في ادّعاء السّعة في مقاصد القرآن يجعلها مخالفة حتماً لكثير من تفريعات جمهور الأصوليين، فكل الشروط التي تكلفها الأصوليون في هذا القسم تحصيل حاصل، ولا تعدو أن تكون ترفاً نظرياً، مادام الجميع متفق على أن الحرج مرفوع في الشريعة. فإن الله تعالى قال: ﴿وَمَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ﴾ (الحج:٧٨)، وأما من شروط المكلّف، فإن مقاصد القرآن بما يشهد لها صريح القرآن المجيد لا تحتفظ لنا فيها من بين شروط الأصوليين كلها إلا بشرطي القدرة والفهم.

---

[١٩] الجويني، أبو المعالي عبد الملك. **البرهان في أصول الفقه**، تحقيق: عبد العظيم الديب، القاهرة: دار الأنصار، ط٢، ١٤٠٠هـ، ج١، ص١٠١-١٠٢.

وشرط الفهم يقصد به عند الجميع أن المكلف مطالب بالعمل على قدر فهمه للشريعة،[٢٠] لقول الله تعالى: ﴿فَٱتَّقُواْ ٱللَّهَ مَا ٱسْتَطَعْتُمْ﴾ (التغابن: ١٢) وقوله: ﴿لَا يُكَلِّفُ ٱللَّهُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا﴾ (البقرة: ٢٨٦) ووجه الدلالة: "أن التكليف مشروط بالقدرة، فما عجز عنه المكلف من العلم –فيما عدا المعلوم ضرورة– لم يكن حكما لله في حقه، فلا يقال: أخطأه."[٢١] فإن الله ﷻ لم يكلف أحداً بالعمل إلا بقدر فهمه كائناً من كان، ولم يكلف أحداً بما فهمه غيره أبداً. وعلى هذا التوسيع فإن شرط الفهم يجعله من شروط القدرة.

وعليه، فإن القدرة نوعان؛ قدرة جسمانية وقدرة إيمانية. لأن جميع المكلفين لا يخرجون عن قوي وضعيف من حيث إيمانه أو جسمه في كل عصر وزمان.[٢٢] فالقدرة هنا تختلف عن معناها في بحوث الأصوليين؛ فهم بحثوها في شروط التكليف أو ما يسمونه "شروط المكلف به"، بينما موضعها الطبيعي أن تكون من شروط المكلَّف؛ ذلك أن اشتراط القدرة في التكليف –كما تقدم– أمر بدهي لا فائدة علمية تحته ولا عملية.

ومع ذلك فإن قيمة هذا التقسيم للقدرة لن تظهر واضحة إلا بالتطرق الى مسألة ثانية، وهي البحث في اختلال هذه الشروط نفسها، أو ما يسميه الأصوليون بـ: "عوارض الأهلية". ولقد بحث جمهور الأصوليين من خلال مبحثين؛ أولهما مبحث اختلال شروط المكلفين، ويلخصونه في العوارض التي تطرأ على الأهلية التي جعلوها نوعين سماوية وكسبية.[٢٣] وثانيهما مبحث اختلال شروط المكلف به –وهو الأقرب لما يعنينا–؛ إذ فيه يعرضون للمسألة الشهيرة "بالتكليف بالمحال"، وفيما إن كان التكليف به ممكناً عقلاً أم

---

[٢٠] الشعراني، الإمام عبد الوهاب. **الدرر المنثورة في زبدة العلوم المشهورة**، تحقيق: عبد الحميد آل حمدان، بيروت: دار ابن زيدون، ط١، ١٩٩٤م، ص٣٦.

[٢١] ابن تيمية، تقي الدين أحمد. **الفتاوى الكبرى**، المنصورة: دار الوفاء للطباعة والنشر، ط٢، ج ١٩، ص١٢٤.

[٢٢] الشعراني، **الميزان الكبرى**، مرجع سابق، ج١، ص٦٣.

[٢٣] ولا حاجة إلى تفصيل هذه العوارض بنوعيها لوضوح آثارها، ولترددها في كتب الأصول. انظر على سبيل التمثيل:
– التفتازاني، سعد الدين. **التلويح على شرح التوضيح لمتن التنقيح**، القاهرة: المطبعة الخيرية، ط١، ج٢، ص١٦٩.
– الزنجاني، أبو المناقب محمود. **تخريج الفروع على الأصول**، تحقيق: محمد أديب صالح، بيروت: مؤسسة الرسالة، ط٢، ص٩٥

لا.[٢٤] وخلاصة مباحثهم فيه وما عليه أكثرهم أن التكليف بما لا يطاق غير جائز عقلاً ولا سمعاً، لأنه عبث. لقوله تعالى: ﴿لَا يُكَلِّفُ ٱللَّهُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا﴾ (البقرة: ٢٨٦). وقوله تعالى كذلك: ﴿لَا يُكَلِّفُ ٱللَّهُ نَفْسًا إِلَّا مَآ ءَاتَىٰهَا﴾ (الطلاق: ٧). وحتى من جوّز من الأصوليين ذلك، فإنه لم يأت بما ينبغي الاشتغال بتحريره والتعرض لرده؛ ذلك أن كثيراً ممن قال بالجواز وافق على امتناع الوقوع، فقال: "يجوز التكليف بما لا يطاق مع كونه ممتنع الوقوع."[٢٥] وبهذا فإن الخلاف في مجرد الجواز خلاف لفظي لا تترتب عليه أيضاً أية فائدة عملية.

وجملة القول، إننا نظن أن هذا الذي أطال فيه الأصوليون من تلك العوارض في رفع التكليف ليس إلا جزئيات شاذة مقارنة مع ما تزخر به الشريعة من تنويع في خطاب التكليف؛ ويكفي التأمل في قوله تعالى: ﴿قَالَتِ ٱلْأَعْرَابُ ءَامَنَّا ۖ قُل لَّمْ تُؤْمِنُوا۟ وَلَٰكِن قُولُوٓا۟ أَسْلَمْنَا﴾ (الحجرات: ١٤). ليتعذر الاقتناع بشروطهم؛ إذ تلك المباحث العقلية التي تناولها الأصوليون في عوارض الأهلية، وفي التكليف عامة، لا تستطيع أن تفسر وقائع متكررة من فعل رسول الله ﷺ، وتمييزه في الخطاب بين الصحابة من جهة القدرة بنوعيها، حتى صار منهم صغار وكبار، كما هو معلوم.[٢٦]

ولعل بهذا يتضح أن تنزيل التصورين –مقاصد الشريعة ومقاصد القرآن– إلى محك الممارسة يجعل نظرة الأصوليين إلى التكليف لا تقوم –بحسب هذا الاعتبار– كفايةً وصفية أمام الانسجام والسعة اللذين يزخر بهما خطاب الشريعة.

---

[٢٤] الشوكاني، محمد بن علي. **إرشاد الفحول إلى تحقيق علم الأصول**، تحقيق: محمد سعيد البدري، بيروت: مؤسسة الكتب الثقافية، ط١، ص٢٩.

[٢٥] المرجع السابق.

[٢٦] كما في مسألة البيعة مثلاً؛ إذ نجد من بايعه ﷺ على السمع والطاعة في المنشط والمكره والمعسر والميسر؛ كما في بيعة عبادة بن الصامت ﷺ، ومنهم من بايعه ﷺ على النصح للمسلمين فقط، كبيعة جرير رضي الله عن الجميع. (انظر كتاب الأحكام في صحيح البخاري، وكتاب الامارة وكتاب الايمان من صحيح مسلم، وكذا كتاب البيعة من سنن النسائي). فهل يفسر نقص بيعة جرير ﷺ عن بيعة عبادة ﷺ بالعوارض السماوية الكسبية بتقسيم الأصوليين؟ وهل يستقيم أن نفسر سبب اختلاف بيعة جرير عن بيعة عبادة بعوارض الجنون والعته والنسيان، أم بعوارض الجهل والسكر والإكراه...؟!

وإن شئنا مزيد سبر واستفسار، فإن توسيع مفهوم القدرة يحيل على قضية أخرى مترتِّبة، وهي قضية تأثير المشقة في التكليف. وبصددها نستذكر تقسيم المشاق البديع عند الشاطبي، فيعنينا منه خاصة جعلُ مشقةِ مخالفة الهوى المقصودةَ بالتكليف، كما يعنينا منه أيضا القسم الثالث وهي المشقة الزائدة على المعتاد التي قال فيها بحق إنها غير مانعة من التكليف.[٢٧] فقد كان ذلك منه منسجماً محكماً؛ لأن الإجمال في الشريعة إنما جعل مراعاة لأصحاب العزائم من المكلفين بالمشقة الزائدة لقدرتهم عليها؛ مما يعني أن المشقة الزائدة على المعتاد مقصودة في حق صاحب العزيمة، غير مانعة من تكليف المكلف الضعيف.

ولسنا نجد ذلك عند جمهور الأصوليين، إلا ما كان من إضافة خلاف فكري نظري إلى الخلاف الفقهي الحاصل ممارسة؛ من قبيل الخلاف في جواز التكليف بالمحال أو في جواز تكليف الكفار بفروع الشريعة.

لكن ذلك التنبّه مرة أخرى من الشاطبي، الزائد عما عند عموم الأصوليين لا يستلزم ثمرة فارقة، وهو استدراك يلزمنا أن نعرج على مبحث متفرع منهجياً عن مفهوم القدرة، ألا وهو مبحث الرخصة والعزيمة، فهو كالضوء الكاشف لها. خاصة أن مباحث عوارض الأهلية تعد القوائم التي يقوم عليها النظر في الرخص.

٢. مبحث الرخصة بين مقاصد الشريعة ومقاصد القرآن:

تتفق أو تكاد جميع تعريفات الأصوليين على أن الرخصة: "ما استبيح لعذر مع بقاء الدليل المحرم."[٢٨] ومع ذلك نجد أغلبهم يتعقب هذا التعريف بما يفيد عدم الاطمئنان. وسبب ذلك أنهم كانوا مقيدين ابتداء بما حدّوا به تعريف العزيمة؛ إذ بسببه بقيت الرخصة عندهم تطلق على ما شرع لعذر شاق، استثناء من أصل كلي يقتضي المنع مع الاقتصار على مواضع الحاجة إليه. فصارت العزيمة بذلك راجعة إلى أصل كلي ابتدائي، والرخصة راجعة إلى جزئي مستثنى من ذلك الأصل الكلي.

---

[٢٧] الشاطبي، **الموافقات**، مرجع سابق، ج٢، ص٩١-٩٤.

[٢٨] السرخسي، أبو بكر. **أصول السرخسي**، تحقيق: أبو الوفا الأفغاني، بيروت: دار المعرفة، ١٩٧٣م، ج١، ص١٧.

وقد ردد الشاطبي وغيره من علماء المقاصد هذا بوصفه مسلّماً، متمسكين فيه بشرط "قيام السبب المانع" في حدّ الرخصة، مع أنه مؤثر في انسجام البناء النظري في قصد المكلف الذي قالوا إنه يسع كل مكلف. كما أنه موهن للتمييز المهم عندهم بين مقاصدَ أصليةٍ وأخرى تبعية، خصوصا بجعل الرخص من أحكام الوضع على طريقة المتكلمين، التي هي طريقة أغلب المقاصديين.

إن إلحاق الأصوليين المتكلمين الرخصةَ والعزيمة بالأحكام الوضعية فرع عن تصورهم للمكلفين، وأنهم لا يتفاوتون في القدرة على مباشرة التكليف، وأن هذا التفاوت –إن حصل– فهو في حكم الطارئ العارض، بما يعني أن اتصاف الفعل والترك بإحداهما ثابت بخطاب الوضع، وذلك على اعتبار أن فيهما تعلقاً بفعل المكلف زائداً على الأحكام الخمسة.

إن هذا أمر لا تشهد له مقاصد القرآن؛ إذ يرد فيها مفهوما الرخصة والعزيمة بما يرادف مطلق التخفيف والتشديد، فالمكلف ملزم بالرخصة أو بالعزيمة بحسب قدرته بصريح الآية: ﴿لَا يُكَلِّفُ ٱللَّهُ نَفْسًا إِلَّا مَآ ءَاتَىٰهَا﴾ (الطلاق: ٧). حيث تكون القدرة الإيمانية والتفاوت فيها المعيار الأساس والثابت في تمييز المكلفين. ذلك أن مفهوم القدرة الذي تقدمه يُخرج هذه المباحث من الأحكام الوضعية إلى الأحكام التكليفية.

ومما يوضح أيضاً دخولها ضمن الحكم التكليفي، أن الأصوليين أنفسهم عندما يتحدثون عن الحكم بالإطلاق فإنما يقصدون التكليفي منه؛ فلا نجدهم يعرضون لخطاب الوضع إلا عند التقسيم العقلي أو عند ترتيبهم لمباحث تصانيفهم. بمعنى أن هذا التقسيم لم يستثمر عملياً، بل إن له تأثيراً عكسياً على نظرتهم للرخصة والعزيمة. الشيء الذي نتج عنه بعض الضيق إلى تعريف الرخصة كما تقدم.

والغالب أن الوقوف على هذا الضيق في حدّ الرخصة هو ما جعل بعض الأصوليين يعدلون تعريفهم للحكم ككل، خصوصاً الحنفية منهم؛ فقد قسّموا الحكم الشرعي كله إلى رخصة وعزيمة، وقد ظهر ذلك جلياً عند السرخسي والبزدوي.[٢٩] بل يصرح أحد

[٢٩] المرجع السابق، ج١، ص١١٠.

متأخري علماء الأصول وهو الإمام الزركشي بعدم رضاه عن تقسيم الحكم إلى تكليفي ووضعي، وقال إنه إنما اعتمده متابعة للجمهور.[٣٠]

لكن أقوى تصريح ما جاء من القرافي قبله، وذلك حين قال وهو يتعقب تفسير الرازي للرخصة. "ومع هذا الاحتراز لم يسلم الحد من الفساد لأن في الشريعة رخصاً لم أُلهم لها حالة إنشائه؛ مثل: الإجارة رخصة من بيع المعدوم الذي لا يقدر على تسليمه، والسلم رخصة بالنسبة إلى المرئي والقراض والمساقاة لجهالة الأجر فيهما؛ فلا يكون حدي بهذا الاعتبار جامعاً."[٣١]

ثم خلص رحمه الله منصفاً إلى النتيجة الآتية، وهي من روائع الأدلة على التجرد العملي، قال: "والذي تقرر عليه حالي في شرح المحصول وها هنا أني عاجز عن ضبط الرخصة بحد جامع مانع، أما جزئيات الرخصة من غير تحديد فلا عسر فيه، إنما الصعوبة في الحد على هذا الوجه!"[٣٢]

فلعله لا يحتاج إنعام النظر، أن نلحظ الحاجة الملحة هنا إلى ما سبقت الإشارة إليه من انقسام التكليف إلى عام وخاص؛ لأن تطرق الاحتمال إلى الدليل علامة على التوسعة فيه، باستنباط حكم الرخصة للضعاف وحكم العزيمة للأقوياء. إعمالاً لمفهوم القدرة والتفاوت فيها بحسب الاستطاعة، لقوله تعالى: ﴿فَٱتَّقُواْ ٱللَّهَ مَا ٱسْتَطَعْتُمْ﴾ (التغابن:١٢). فيكون اختلاف المجتهدين مقصوداً شرعاً لتنوع المكلفين واستيعابهم. لكن هذه النتيجة ما تزال محتاجة لتأييد.

أول من يفيدنا في ذلك تنبّه الشاطبي نفسه إلى ضيق مفهوم الرخصة الأصولي عن اعتبار أحكامٍ، من مثل القراض والمساقاة وبيع العَريَّة؛ فهذه كلّها رخص لا ينسحب عليها التعريف الأصولي الذي بمقتضاه تزول الرخص بزوال العذر الطارئ، ومع ذلك فهي رخص قارّة باتفاق.

---

[٣٠] الزركشي، بدر الدين. **البحر المحيط في أصول الفقه**، الجيزة: دار الكتبي للنشر، ١٤١٤هـ، ج١، ص٨٧.
[٣١] القرافي، شهاب الدين. **شرح تنقيح الفصول في اختصار المحصول**، بيروت: دار الفكر، ص٧٥-٧٦.
[٣٢] المرجع السابق، الصفحة نفسها.

غير أن الشاطبي لم يَعْدُ أن ينبّه إلى ذلك مرة أخرى، وإن حاول تخريج هذا الحرج بصرف هذا النوع من الرخص إلى معناها العام؛[٣٣] إذ بقي يؤكد في كتاب الموافقات أن الرخص استثناء من دليل كلي ابتدائي!

ومن المؤيدات أيضاً تنبّه محمد الطاهر بن عاشور[٣٤] الذي لحَظ الفقهاء لا يمثّلون إلا بالرخصة العارضة للأفراد في أحوال الاضطرار، مشيراً إلى قسم الرخص التي ذكرها الشاطبي، ثم قال: "وبين القسمين قسم ثالث مغفول عنه وهو الضرورة العامة المؤقتة، وذلك أن يعرض الاضطرار للأمة أو لطائفة عظيمة منها تستدعي الفعل الممنوع لتحقيق مقصد شرعي، مثل سلامة الأمة وإبقاء قوتها... ولا شك أن اعتبار هذه الضرورة عند حلولها أولى وأجدر من اعتبار الضرورة الخاصة."[٣٥]

فهذه على العموم، بعض إشارات مؤيدة وغير مانعة من الشك في ضيق الحد الأصولي، لكنها مؤيدات من غير أثر إن لم نقف على الحاجة الملحة إلى تعديل معنى الرخص. وهذه مسألة يشهد له اضطراب آخر في قضية تهمّم بها علماء المقاصد وهي تعيين المكلفين بالواجب الكفائي.

٣. الواجب الكفائي بين أصول مقاصد الشريعة وآفاق مقاصد القرآن:

إذا كان الواجب الكفائي هو: "كل مهم ديني يراد حصوله، ولا يقصد به عين من تولاه."[٣٦] فإن عدم تعيين الشروط الواجبة فيمن يقوم بهذا الواجب يجعل هذا "المهم" نفسَه غامضاً مبهماً، وهو ما لا يصح فيه بدلالة الشرع والعقل، وإلا صار التكليف به عبثاً.

قال شيخ المقاصد: "طلب الكفاية يقول العلماء بالأصول إنه متوجه على الجميع، لكن إذا قام به بعضهم سقط عن الباقين. وما قالوه صحيح من جهة كلي الطلب، وأما

[٣٣] الشاطبي، **الموافقات**، مرجع سابق، ج١، ص٢٢٨.
[٣٤] وإن كان في الحقيقة لا يخرج عن عبارة الشاطبي.
[٣٥] ابن عاشور، **مقاصد الشريعة**، مرجع سابق، ص١٢٥.
[٣٦] الزركشي، **البحر المحيط في أصول الفقه**، مرجع سابق، ج١، ص٢٤٢.

من جهة جزئيه ففيه تفصيل،..لكن ضابط للجملة من ذلك أن الطلب وارد على البعض، ولا على البعض كيف كان، ولكن على من فيه أهلية القيام بذلك الفعل المطلوب لا على الجميع عموماً."[٣٧]

ولقد اضطر الشاطبي -فيما أظن- إلى هذا التوفيق، رغم تمسكه بمبدأ عدم ترتب الواجب الكفائي في الذمة،[٣٨] لأنه اهتدى إلى الخلل الممكن إذا ما اعتمدت صيغة الأصوليين من غير تعديل. لكن هذا الاهتداء مجرداً لا يمكّن من الانتفاع من مباحث الواجب الكفائي نفعاً يتحقق به المقصود من التكليف، الذي هو حصول الامتثال من جميع المكلفين مع مراعاة أحوالهم وقدراتهم حين الخطاب. على الاعتبار الذي يكون به الواجب الكفائي هو كل مهم ديني لا يقوى عليه مكلّف بمفرده، وأن التيسير الشرعي اقتضى أن تكلف به جماعة معينة مخصوصة.

ولعل الفقهاء كانوا أفصح من الأصوليين في التعبير عن المعنى العملي لهذا الواجب؛ فقد أوجز الفقيه الحنفي ابن عابدين هذا المعنى، بجعل فرض الكفاية "مفروضاً حقاً للكافة -والكافر من جملتهم- والأمر إذا عمّ خف، وإذا خصّ ثقل."[٣٩]

لكن. أمَا من رابط بين توسيع مفهوم الرخصة الذي مر بنّا بشواهده من القرآن الكريم، وهذا الخلل في تعيين المقصود بالواجب الكفائي؟

إن محاولات تحرير مفهوم الواجب الكفائي نفسها تستدعي هذا الاعتبار، ذلك أن الاضطراب كما تبيّن للشاطبي وغيره راجع إلى بنية النظر الأصولي في مباحث التكليف؛ بحيث لو وقعت الكفاءة التفسيرية المرضية لامتدّ نفعها ليكشف مقاصد القرآن في خطاب التكليف الجماعي. وهو فيه ناصع واضح، كما مرّ بنا من تنبّه رشيد رضا في مقاصد القرآن ومن اهتمام محمد الطاهر ابن عاشور به.

---

[٣٧] الشاطبي، **الموافقات**، مرجع سابق، ج١، ص١٧٦.

[٣٨] المرجع السابق، ج١، ص١٥٨.

[٣٩] ابن عابدين، محمد أمين. **حاشية رد المحتار على الدر المختار**، القاهرة: المطبعة المصرية، ١٢٨٦هـ، ج١، ص٣٣.

إن ثمرة النظر في خطاب التكليف الجماعي في القرآن الكريم هي أنه متعلق بما تستقيم به حياة المجتمع المسلم، من جهاد وتقوى وحسن خلق. وهو خطاب على تفصيل كذلك، لأن متأمل كتاب الله ﷻ يجد مطّرداً أن التكليف كلّما شق على المؤمن الفرد إلا خوطبت به جماعة من مرتبته وشاكلته، ولا يكون أبداً خطاباً عاماً غير معين؛ فالفرق واضح بين أمره ﷻ خاصةَ المؤمنين بالجهاد كما في قوله تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ ٱتَّقُواْ ٱللَّهَ وَٱبۡتَغُوٓاْ إِلَيۡهِ ٱلۡوَسِيلَةَ وَجَٰهِدُواْ فِي سَبِيلِهِۦ لَعَلَّكُمۡ تُفۡلِحُونَ ٣٥﴾ (المائدة: ٣٥)، وبين الأمر العام بالامتثال من عامة الناس كما في قوله ﷻ: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّاسُ ٱتَّقُواْ رَبَّكُمُ ٱلَّذِي خَلَقَكُم مِّن نَّفۡسٖ وَٰحِدَةٖ وَخَلَقَ مِنۡهَا زَوۡجَهَا﴾ (النساء: ١) وليس الخطاب العام للمؤمنين أيضاً كالخطاب الموجه لعامة المسلمين، كما يشهد لذلك قوله تعالى: ﴿قَالَتِ ٱلۡأَعۡرَابُ ءَامَنَّاۖ قُل لَّمۡ تُؤۡمِنُواْ وَلَٰكِن قُولُوٓاْ أَسۡلَمۡنَا﴾ (الحجرات: ١٤).

أما ما يخص خطاب الفرد، فالغالب الأعم أنه خطاب تدبّر في المآل وما يصلح به أمر آخرته، كما في قوله تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلۡإِنسَٰنُ مَا غَرَّكَ بِرَبِّكَ ٱلۡكَرِيمِ ٦﴾ (الانفطار: ٦). وقوله ﷻ: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلۡإِنسَٰنُ إِنَّكَ كَادِحٌ إِلَىٰ رَبِّكَ كَدۡحٗا فَمُلَٰقِيهِ ٦﴾ الانشقاق: ٦).

فإذا ما جمعنا التكليفَين الفرديَ والجماعيَ نجد منهج الإسلام الوسط مكتملاً بين طلب الآخرة وإصلاح الدنيا. فالآخرة جنة الفرد أو ناره، والدنيا مجال ابتغاء الوسيلة بالانتظام الجماعي المتعاون، الذي تعرِف فيه كل جماعة واجبها الكفائي.

والشاهد على ذلك من حديث رسول الله ﷺ: "المؤمنون تتكافأ دماؤهم وهم يد على من سواهم يسعى بذمتهم أدناهم لا يقتل مؤمن بكافر ولا ذو عهد في عهده."[٤٠]

فالواجبات الكفائية -إذن- أوامر شرعية موجهة إلى من توافرت فيه شروط الخطاب، بحسب القدرات من أقوياء وضعاف.

ولعلنا بهذا نكون قد استدعينا مرة أخرى التمييز الموسع للرخصة والمضيق للعزيمة، الذي يقوي اعتماده تأمل موارد الآيات الكريمة وحركة ألفاظها؛ لأن التكليف الجماعي

٤٠ النسائي، أحمد بن شعيب. **المجتبى من السنن المشهور بـ"سنن النسائي"**، دمشق: دار البشائر الإسلامية، ١٩٨٦م، كتاب: القسامة، باب: سقوط القود من المسلم للكافر، ج٤، حديث رقم٤٧٤٥.

هو تعيين مكلفين مخصوصين للقيام بمهمّ ديني لتوافر شرط ذلك القيام فيهم دون غيرهم. وما هذا الشرط إلا شرط القدرة الذي مرّ بنا آنفاً وأسسنا عليه.

بعد هذه الجولة في أحوال التكليف ومقارنة ما تتيحه مقاصد القرآن أو على الأقل ما تضيق به مقاصد الشريعة –كما خطها المقاصديون–، فإن عوداً على بدء لازمٌ، بالسؤال الملح: أين وقع الفصام، حتى عُني بالمكلّف في مقاصد القرآن، بينما وقفت مقاصد الشريعة بحسب ما اهتدى إليها العقل المسلم بمنهجه المرتضى دون ذلك، رغم ما يظهر من متانة صرح البناء النظري الذي انطلق منه؟

ثالثاً: محاولة في تعليل ضيق التكليف في مقاصد الشريعة

لا يستطيع أحدٌ الجزمَ السريعَ، لكن بعض إشاراتٍ تضعنا على الطريق. أولها التمسك بما قوي التسليم به عند الجميع من تنوع التكليف إلى عام وخاص، لكن ترتب عليه ما رأينا من تعديل في قضايا أصولية خطيرة في مباحث التكليف، تمنع على الأقل من التسليم بالنظر الأصولي العام، مع ما لذلك من تأثير لا نستطيع أن ندفع عن أنفسنا أنه مزعزع لرونق البناء النظري البديع لقسم مقاصد المكلف عند الشاطبي وعند من بعده؛ حتى إنها لتبدو قضايا مشيدة بالتحليق لا بالتأسيس، لمّا لم تضبط أحوال المكلف نفسه قبل كشف مقاصده بمعرفة طبيعته ابتداء وتتبع أحواله استقراء. وهذا الزعم على جسارته وجرأته ليستدعي حَكَماً يُفزع إليه، وهو الرجوعُ إلى المسألة الشهيرة "ما تعرف به المقاصد؟"

نشير بعض إشارات عجلى إلى القضية، لكن نقدم لها بتوطئة في ثمرة الظنون بالمتاح من النظر في آي الكتاب المجيد مقارنة بأصل النظر عند الأصوليين.

١. ثمرة الظنون:

إن أغلب الأصوليين عرف الظن بما يفيد الترجيح بين احتمالين، وما كان راجحاً من الاعتقادات مع احتمال المرجوح،[٤١] ولم يشذ الشاطبي عن ذلك لما قال: "...وأما الثاني،

[٤١] انظر تعريفات مشابهة في:

وهو الظني الراجع إلى أصل قطعي فإعماله أيضا ظاهر، وعليه عامة إعمال أخبار الآحاد، فإنها بيان للكتاب لقوله تعالى: ﴿وَأَنزَلْنَآ إِلَيْكَ ٱلذِّكْرَ لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ﴾ (النحل:٤٤)."[٤٢] لكن هل تشهد مقاصد القرآن بهذا التوجيه؟

لنعد إلى المفسرين الحائمين حول مقاصد القرآن دون أن يواقعوها. وهو عَوْد ليس المراد منه الركون والاعتماد عليهم، وإنما ليشهدوا ولو بوساطة على لزوم التوقف؛ فإنهم وجدوا لفظ "ظن" في القرآن الكريم المعجز يَرِد بمعانٍ تفيد في سياقات الشك، كما يفيد في أخرى معاني اليقين. فمن الأُولى قوله تعالى: ﴿إِن نَّظُنُّ إِلَّا ظَنًّا وَمَا نَحْنُ بِمُسْتَيْقِنِينَ﴾ (الجاثية:٣٢). وقوله سبحانه: ﴿بَلْ ظَنَنتُمْ أَن لَّن يَنقَلِبَ ٱلرَّسُولُ وَٱلْمُؤْمِنُونَ إِلَىٰٓ أَهْلِيهِمْ أَبَدًا وَزُيِّنَ ذَٰلِكَ فِى قُلُوبِكُمْ وَظَنَنتُمْ ظَنَّ ٱلسَّوْءِ وَكُنتُمْ قَوْمًۢا بُورًا ﴿١٢﴾﴾ (الفتح: ١٢)، وقوله عز من قائل: ﴿وَمَا يَتَّبِعُ أَكْثَرُهُمْ إِلَّا ظَنًّا ۚ إِنَّ ٱلظَّنَّ لَا يُغْنِى مِنَ ٱلْحَقِّ شَيْـًٔا﴾ (يونس: ٣٦) أما ما في معاني اليقين فكقوله تعالى: ﴿وَأَنَّا ظَنَنَّآ أَن لَّن نُّعْجِزَ ٱللَّهَ فِى ٱلْأَرْضِ وَلَن نُّعْجِزَهُۥ هَرَبًا ﴿١٣﴾﴾ (الجن: ١٢)، وقوله ﷻ: ﴿ٱلَّذِينَ يَظُنُّونَ أَنَّهُم مُّلَٰقُوا۟ رَبِّهِمْ وَأَنَّهُمْ إِلَيْهِ رَٰجِعُونَ ﴿٤٦﴾﴾ (البقرة: ٤٦) إلى غيرها من الآيات التي توقف على هذا التنوع في معاني الظن في القرآن الكريم.

وهو تنويع يدفع ثانية إلى تعقب حدّ الظن؛ إذ ليس في معانيه الواردة في القرآن الكريم ما يفيد تفاوت الظنون لتنضبط للقياس الذي بُني عليه التعريف، بقوامه أن الظن متى قُوي صار يقيناً ومتى ضعف لم يتجاوز حدّ الوهم. ولعل أهم ما انبنى على التنويع التنبّهُ الدقيق الذي هُدي إليه المفسرون حين نظروا في معاني الظن بحسب من صدر منه؛ فتتبعوا وروده في القرآن الكريم فوجدوا: "كل ظن في القرآن من المؤمن فهو يقين ومن الكافر فهو شك."[٤٣] بمعنى أن الظن يتأثر بالمكلّف فيتنوع، لا بفعل الترجيح بين معاني اليقين أو الشك، وإنما يكون شكاً أو يقيناً بحسب الظّان.

– البصري، أبو الحسين. **المعتمد في أصول الفقه**، تحقيق: خليل الميس، بيروت: دار الكتب العلمية، ١٤٠٣هـ، ج١، ص٦.

– الغزالي، أبو حامد. **المستصفى علم الأصول**، تحقيق: محمد عبد السلام عبد الشافي، بيروت: دار الكتب العلمية، ط١، ج٢، ص١٤٤.

– الزركشي، **البحر المحيط في أصول الفقه**، مرجع سابق، ج١، ص١٠٣.

[٤٢] الشاطبي، **الموافقات**، مرجع سابق، ج٣، ص١٨٤.

[٤٣] قال القرطبي إنه مروي عن الضحاك، انظر توسعاً أوفى:

وهذه مسألة تبدو في غاية الأهمية لفهم مصدر الخلاف في تعريف الظن؛ لأن تنبيه المفسرين إلى أن الظن يتنوع بتقلب المكلّف، تضعنا على أول الطريق في فهم أسباب الحرج الذي حاول الأصوليون تفاديه.

ويسند ما تقدم أن للمفسرين تحرراً في النظر زائداً على ما بمقدور الأصوليين؛ إذ لم ينزعجوا لعدم الاطّراد في تحديد معنى الظن، لأن الانضباط غير مشروط في تلقي كلام الله تعالى المعجز والمتعبد به. فالظن قد يَرِد من الكافر بمعنى اليقين كما في قوله تعالى: ﴿وَرَءَا ٱلْمُجْرِمُونَ ٱلنَّارَ فَظَنُّوٓاْ أَنَّهُم مُّوَاقِعُوهَا﴾ (الكهف: ٥٣) الذي يشهد لحصول التحقق من الكافر في هذا السياق، لكن تبقى مع ذلك القاعدة منسجمة، والطمأنينة لهذا المعنى حاصلة، باعتبار خصوصية كتاب الله تعالى الداعية إلى هذا النظر المخصوص. وعلى هذا فإن لعدول المفسرين في تعريف الظن عن المعنى المتبادر أسبابَه المفسرة التي يحكمها تعدد وروده في القرآن الكريم.

فالظنون إذن توسعة مقصودة لاعتبار المكلف واستيعاب أحواله بالخطاب، فيكون هو المؤثر في الدليل لا العكس، ويكون هو -أي المكلف- نفسه عيارَ ما تعرف به المقاصد.

٢. الاضطراب فيما تعرف به المقاصد الأصلية:

المبدأ السليم للمسألة ما تقرر في البناء النظري من أن المقاصد هي قصد الشارع وقصد المكلف، وأن بين القسمين تداخلاً احتُفي به في بناء الشاطبي. انطلاقاً من أن بعض أقسام الأول: (قصد الشارع في وضع الشريعة للإفهام، فقصد الشارع في وضع الشريعة للتكليف بمقتضاها) إن هي إلا تمهيد لبيان مقاصد المكلف. ليتمحض ما وضع قصداً من الشارع ابتداء لكشف المقاصد الأصلية الخالية من الحظوظ، وهي الأصلية القطعية التي تواترت على إثباتها طائفة عظمى من الأدلة والنصوص، فلا تحتمل تأويلاً، وهي ترجع لكليات الشريعة من الضروريات والحاجيات والتحسينات،[٤٤] وأن هذه لا

– القرطبي، أبو عبد الله محمد. **الجامع لأحكام القرآن**، القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، ط٢، ١٩٧٨م، ج١٨، ص٢٧٠.

[٤٤] الشاطبي، **الموافقات**، مرجع سابق، ج١، ص٢٩.

إشكال فيها وتشهد لها مقاصد القرآن الكريم، مادامت تعرف بالصريح القاطع من القرآن ثبوتاً ودلالة. بينما المقاصد التبعية، فتلك التي روعي فيها حظ المكلف؛ إذ وجدوها تقع دون مرتبة القطع واليقين، حتى اختلفت حيالها الأنظار والآراء، أو ما اقتضى العقل ظنه، أو دلّ عليه دليل ظني.[٤٥]

بمعنى أن منتهى ما تعرف به المقاصد هو نظرٌ متجردٌ في الدليل الشرعي، وأن هذا الأخير –بحسب اطّراده وثبوته قطعاً ودلالة– تنكشف المقاصد الأصلية، وإلا فما دونها ظنيةٌ، للمكلف فيها حظ.

– شواهد من الاضطراب:

معلوم أنّ الشاطبي قد حدد الجهات الأربع التي تعرف بها المقاصد، فاشترط في المقصد الأصلي أن ينكشف بالأمر أو النهي الصريحين غير مستفادَين ظناً وتأوّلاً، كاستفادة النهي عن أضداد المأمور به مثلاً.[٤٦] ثم زاده علماء المقاصد تحصيناً لما نبّهوا إلى أن السُّنة ليست مظنةَ مقاصد قطعية، ومثّل الشاطبي لذلك بمسألة النيابة في الحج التي رد أخبار الآحاد الشاهدة لها، قائلاً: "وهذه الأحاديث –على قلتها– معارضة لأصل ثابت في الشريعة قطعي. كما تقرر أن خبر الواحد لا يعمل به إلا إذا لم يعارضه أصل قطعي."[٤٧] ثم علل محمد الطاهر ابن عاشور –بعده– صعوبة الاعتماد على السُّنة في كشف المقاصد الأصلية بندرة المتواتر بنوعيه فيها؛ التواتر المعنوي والتواتر العملي من مشاهدة عموم الصحابة للفعل المكرر من رسول الله ﷺ. فواضح أن هذا تعجيز يبعد آخبار الآحاد.[٤٨] لكن ذلك التقرير وذاك الحزم المعبر عنهما في الجهات التي تعرف به المقاصد، قد يتبددان إذا ما توقفنا عند الجهة الثالثة مما تعرف به المقاصد؛ تلك التي قال فيها الشاطبي: "سكوت الشارع عن الحكم مع أن موجبه الـمُقتضِي قائم...فهذا السكوت فيه كالنص."

---

[٤٥] ابن عاشور، **مقاصد الشريعة**، مرجع سابق، ص ٢٣٦.

[٤٦] الشاطبي، **الموافقات**، مرجع سابق، ج٢، ص٣٩٤.

[٤٧] المرجع السابق، ج٢، ص٣٦٧.

[٤٨] ابن عاشور، **مقاصد الشريعة**، مرجع سابق، ص ٢١٦–٢١٧.

فغير خفي هنا أنه عاد بالنقض على الأصل الأول، الذي هو مجرد الأمر والنهي الصريحين؛ إذ كيف يستقرأ سكوت الشارع مع توافر داعي البيان والتشريع؟ وكيف يكون نصاً وهو سكوت؟

إن مما يزيد الريبة أنْ ربط ابن عاشور أيضاً بهذه الجهة سبب تنوع المقاصد، وأن للشارع في شرع الأحكام مقاصد أصلية ومقاصد تبعية؛ فمنها منصوص عليه ومنها مشار إليه، ومنها ما استقرِئ من المنصوص. وليس يُخفي ابن عاشور هذه الحقيقة لـمّا صرح: "واعلم أن مراتب الظنون في فهم مقاصد الشريعة متفاوتة بحسب تفاوت الاستقراء المستند إلى مقدار ما بين يدي الناظر من الأدلة، وبحسب خفاء الدلالة وقوتها."[٤٩] على أنّ بلج هذه القضية عند ابن عاشور مفتاح لفهم إضافته الحقيقية في المقاصد، لأنه عرك محاولة استقراء المقاصد الجزئية للأبواب الفقهية فعركته، لكنه لم يسلَم –فيما نزعم– من التناقض في هذه المسألة، ولا سلم منها الشاطبي قبله. خصوصاً حين التمثيل للمقاصد بقسميها، مما يعجل بالاستنتاج أن علماء المقاصد اهتموا بالدليل، فأفلتوا –فيما نزعم وبحسب هذا التعليل– المكلفَ وأهملوه حتى انحصر النظر في المقاصد في أدلة الأحكام بغية التحكم في ظنياتها الغالبة، فوقع التناقض بين القواعد المقررة والشواهد المبنيِّة أولاً، قبل التنزيل عملاً.

ومن أمثلة ذلك، أننا إذا سلّمنا بالقاعدة في المقاصد التبعية "أن الخلاف فيها ممكن مسلّم" بسبب اختلاف المدارك في الظنون كما عللوا، فإننا لانعدم اضطراباً في التمثيل للمقاصد الأصلية نفسها، تلك التي نظن جميعا أنها سهلة الكشف لتواترها واطّراد علتها.

فلقد تقدم كيف أن الشاطبي وابن عاشور بعده قد جعلوا السُّنة غير مؤهلة للمقاصد القطعية، ومع ذلك فكثير مما أثبتوه من مقاصد قطعية إنما هو من فهمٍ في السُّنة لا من صريح في القرآن؛ ومن ذلك أن ما اشتُهر مقصداً أصلياً لقصر الصلاة سفراً من أنه رفع الحرج وأنه رخصة ومِنّة، ليس منصوصاً في القرآن الكريم؛ إذ ربطت فيه بالخوف من فتنة الكافرين ﴿وَإِذَا ضَرَبْتُمْ فِي ٱلْأَرْضِ فَلَيْسَ عَلَيْكُمْ جُنَاحٌ أَن تَقْصُرُوا۟ مِنَ ٱلصَّلَوٰةِ إِنْ خِفْتُمْ أَن يَفْتِنَكُمُ ٱلَّذِينَ كَفَرُوٓا۟ ۚ إِنَّ ٱلْكَٰفِرِينَ كَانُوا۟ لَكُمْ عَدُوًّا مُّبِينًا ﴿١٠١﴾﴾ (النساء: ١٠١). وإنا لا ننكر ذلك المقصد في قصر

[٤٩] المرجع السابق، ص١٦٠.

الصلاة، لكنه يعسر علينا إرجاع كشفه بما قال المقاصديون إلى الصريح من القرآن، بينما هو من السُّنة الظنية من غير إنعام نظر ولا كثير تأمل.[٥٠]

مثالٌ آخر أوضح في بيان المفارقة بين التنظير والتنزيل لهذه المقاصد القطعية؛ وهو ما ذكره شيخا المقاصد معاً من مقصد النكاح، بجعله أصلياً في حفظ النسل والنسب. قال الشاطبي يمثل للمقاصد الأصلية الجلية لجلاء الدليل "مثال ذلك النكاح فإنه مشروع للتناسل بالقصد الأول ويليه طلب السكن،"[٥١] مع أن صريح القرآن يشهد بالعكس. فمقصد حفظ النسب والنسل لم يذكره القرآن، ولا استُفيد من صريحه نتيجة استقراء. بل إن الأقرب أن جعل القرآن الكريم السكن مقصداً أصليا للنكاح بصريح قوله تعالى: ﴿وَمِنْ ءَايَٰتِهِۦٓ أَنْ خَلَقَ لَكُم مِّنْ أَنفُسِكُمْ أَزْوَٰجًا لِّتَسْكُنُوٓا۟ إِلَيْهَا وَجَعَلَ بَيْنَكُم مَّوَدَّةً وَرَحْمَةً ۚ إِنَّ فِى ذَٰلِكَ لَءَايَٰتٍ لِّقَوْمٍ يَتَفَكَّرُونَ ﴿٢١﴾﴾ (الروم: ٢١). فلا أحد قال إن الإنجاب من السكن، بل ظاهر القرآن أن الإنجاب قصد تبعي، بل هو وسيلة إلى السكن بدليل قوله تعالى: (ومن أنفسكم) أي خلق لكم من جنسكم إناثاً تكون لكم أزواجاً، كما تردد عند غير واحد من المفسرين. وإذ نتوصل إلى هذا، فإننا نستحضر الشاطبي في تنظيره؛ إذ يلح على أن: "العلل إن كانت معلومة اتبعت، فحيث وجدت وجد مقتضى الأمر والنهي من القصد وعدمه... وإن كانت غير معلومة فلا بد من التوقف عن القطع على الشارع أنه قصد كذا وكذا."[٥٢]

ولسنا نجد عند ابن عاشور أيضاً غير هذا التوجيه لمقصد النكاح، وإن بدا متعقباً، قال: "وأما حفظ الأنساب ويعبّر عنه بحفظ النسل، فقد أطلقه العلماء ولم يبينوا المقصود منه... فإن أريد به حفظ الأنساب أي النسل من التعطيل فظاهر عدّه من الضروري.. وإن أريد بحفظ النسب حفظ انتساب النسل إلى أصله.. فقد يقال إن عدّه من الضروري

---

[٥٠] عن يعلى بن أمية قال: سألت عمر بن الخطاب قلت (ليس عليكم جناح أن تقصروا من الصلاة إن خفتم أن يفتنكم الذين كفروا) وقد أمن الله الناس؟ فقال لي عمر: عجبت مما عجبت منه، فسألت رسول الله ﷺ عن ذلك، فقال: "صدقة تصدق الله بها عليكم، فاقبلوا صدقته." أخرجه مسلم في كتاب صلاة المسافرين وقصرها، باب صلاة المسافرين وقصرها، رقم الحديث ٦٨٦.

[٥١] الشاطبي، **الموافقات**، مرجع سابق، ج٢، ص٣٩٦.

[٥٢] المرجع السابق، ج٣، ص٣٩٤.

غير واضح.. فيكون حفظ النسب بهذا المعنى من الحاجي."[٥٣] فبهذا التردد لم نعد نستطيع القطع أيهما الأصلي وأيهما التبعي، لكن لا يخفى في ذلك تأثير خبر الآحاد (تكاثروا تناسلوا) وما تبعه من شرح معنى المباهاة بكثير من التكلف. وهذا يناقض مرة أخرى ما سطروه في طرق معرفة المقاصد.

فلا شيء منضبط إذن، حتى فيما ظن قطعياً سهلاً لا خلاف فيه. والأبعد في ذلك أنه يشكك في القوائم التي أقيم عليها بناء ما تعرف به المقاصد. فعلى أي استقراء وقفوا؟ بل هل وقع الاستقراء أصلاً؟

– طبيعة الاستقراء المقاصدي:

ما من شك في أن تقسيم المقاصد مبني على استقراء، لكننا لا نظنه الاستقراء الكامل بمعناه الأصلي المتبادر. خصوصاً مع التصريح بقلة القطع من المقاصديين أنفسهم، وإن رهنوا به المقاصد الأصلية القطعية؛ فما هو إلا استقراء كلي وليس عامّاً.

يدفع إلى هذا الظن أن شيخ المقاصد لم يجعل الاستقراء مما تعرف به المقاصد، وإن حاول الريسوني في دراسته أيما محاولة لنسبتها إليه عَنوة.[٥٤] ولسنا نظن عقلاً وقّاداً منظماً تنظيماً سليماً كعقل الشاطبي قد نسيَ أو ذهل عن مسألة خطيرة كهذه، حتى يحتاج من يكملها له أو يعتذر له.

إن الشاطبي قاصد فيما نعتقد ألا يدعي كشف المقاصد بالاستقراء، فهو القائل: "فاستدللنا بذلك على أن كل ما لم ينصّ عليه مما ذلك شأنه هو مقصود للشارع."[٥٥] ولعل ذلك ما قد دفع الريسوني في دراسته إلى أن يستغرب، بما يقرب من التهمة بالتناقض، بين جمع الشاطبي لاعتبار الظنون الغالبة جهةً لمعرفة المقاصد، واشتراط الصريح من الأمر والنهي غير المستفادَين في المقاصد القطعية.

---

[٥٣] ابن عاشور، **مقاصد الشريعة الإسلامية**، مرجع سابق، ص٢١٣.

[٥٤] الريسوني، أحمد. **نظرية المقاصد عند الإمام الشاطبي**، فيرجينيا: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ط٤، ١٤١٦هـ/١٩٩٥م، ص٢٨٢-٢٨٣.

[٥٥] الشاطبي، **الموافقات**، مرجع سابق، ج٢، ص٤١٠.

أما ابن عاشور فقد نص صراحة على أن الاستقراء جهة لمعرفة المقاصد. وهو تصريح مفهوم غير مشكل لاعتبارين، أولهما ما قد وقفنا عليه لما كشفنا مخالفة التنزيل عنده أيضاً للتنظير، والثاني أن ابن عاشور قد رام في مشروع لاحق استقراء القواعد الكلية للأبواب التي هي كلية باعتبار وجزئية بآخر، طلباً للقطعية التي دلّ عليها الشاطبي، ولم يسعَ إليها بالاستقراء؛ لأن الغاية تصريحاً كانت هي الوقوف على قواعد متفق عليها بين متقدمي الفقهاء مستخرجة من خلافهم، لكنها متحكِّمَة فيما يسير عليه المتأخرون في مناهج الفتوى. ليتحصل لنا من كل ذلك أن الاستقراء عند كليهِما مجازٌ غير حقيقة، وأنه استقراء بالواسطة.

وهي نتيجةٌ، الوصولُ إليها يشكك في كثير مما اشتهر من استفادة الشاطبي ومن بعده من الأصوليين؛ لأن الاستفادة من هؤلاء إنما تنفع بعد استقراء، وهذا لم يدّعه الشاطبي ولا رامه من الموافقات. بل إن نقد ابن عاشور للشاطبي لم ينصب على هذه الحيثية المشتركة؛ فسكوت الشاطبي عن الاستقراء العام تصريحٌ بعدم الاعتماد عليه في كشف المقاصد. كما أن تصريح ابن عاشور مخصَّص بعبارات أخرى منه تفيد أنه يقصد الاستقراء الكلي لا الحقيقي؛ فكثيراً ما يقول إني لا أقصد ما قصده الأصوليون.

وعلى كل ذلك. فإنه لكلامٌ دقيقٌ يستحق التوقف عنده، ما ذكره محمد الفاضل ابن عاشور بشأن أصول علم المقاصد عند الشاطبي والمؤثرات فيه؛ فقد نبهنا إلى أمر مهم هو أن المقاصد ليست تطويراً لأصول الفقه بل هي تطوير لعلم القواعد الفقهية: "فكان الذين تكفلوا ببيان غايات الفقه وحكمه وعلله والمصالح المعتبرة فيه إنما هم الفقهاء لا الأصوليون."[٥٦] ذلك أن الفقهاء هم الذين اتجهوا إلى البحث عما يسمى حكمة المشروعية، فبحثوا في تحكيم المصالح ووازنوا بين الأقوال الفقهية وما يكون منها أكثر تحقيقاً للمصالح.

ويدفعنا لاعتبار هذا القول إن النتيجة التي وقفنا عليها من تعذر الاستقراء بمعناه الحقيقي تلائم هذا التحليل من جهتين:

[٥٦] ابن عاشور، **محاضرات**، مرجع سابق، ص٣٦٢.

الأولى: طبيعة علم القواعد نفسه؛ فمجاله التغليب. فليس يمانع في الاستقراء الكلي المجازي، لأن القواعد الفقهية لا تنخرم بالاستثناء، بل إنه يشهد لها. بخلاف قواعد المقاصد، فهذه يلزمها الاستغراق لأنها مظنة قطع.

والثانية: إن شيوخ الشاطبي الثابتين في ترجمته هم علماء القواعد وليس علماء أصول الفقه. بل إن الشيخ الذي لزمه الشاطبي هو أبو عبد الله المقّري، وهو الذي سما بعلم الأصول القريبة –القواعد الفقهية–، فأفصح أن غرضه من كتابه البديع في القواعد تأصيل مبادئ كلية لا اختلاف فيها بين المذاهب، وأن يستخرج بالتبعية من تلك المبادئ الكلية طرقاً تطبيقية فرعية لما تسبب في اختلاف المذاهب. ولعل من أَثَرِهِ في الشاطبي ما يظهر لكلِّ مَن تأمل مقدمة الكتابين من تماثل غايات التأليف لديهما. ولعل الشاطبي هو العالم الفتّاح الذي رجاه الونشريسي لكتاب المقّري، فيما حكاه عنه صاحب نيل الابتهاج: "قواعد المقّري كتاب غزير العلم، كثير الفوائد لم يسبق إلى مثله لكنه يفتقر إلى عالم فتّاح."[٥٧]

ومهم يكن من أمرٍ، فهذه قضية أخرى أكتفي منها بوجه الشاهد في قضيتنا في التكليف، على أن مقاصد القرآن تلحّ علينا أن نتحرر من قيود مقاصد الشريعة المتشبثة بمقولاتٍ تهمل المكلف، بسبب الشغف بحلم الخروج بالرأي الواحد الذي لا يختلف فيه الشاطبي وابن عاشور عن غيرهما، وفق تنميط حالم بوحدة الأحكام وبوحدة الإنسان، مما ابتلي به العقل المسلم من أي موقع كان؛ حاكماً ومحكوماً، مجتهداً ومقلداً، فاعلاً ومنفعلاً.

فشتّان بين تلك المقاصد، وآفاق مقاصد القرآن الكريم، بالاعتبار الحضاري الذي أطّر هذا البحث في جملته. على أن النتيجة المهمة التي تبقى من كل ذلك، هي أن الاهتمام بمقاصد القرآن قد يفتح آفاق من إعادة تشكيل العقل المسلم في فعله الحضاري الذي طالما ظنه أساساً بينما هو مجرد نتاج ومظهر.

[٥٧] التنبكتي، أحمد بابا أحمد، **نيل الابتهاج بتطريز الديباج**، القاهرة: مطبعة المعاهد، ط١، ١٣٥١هـ، ص٢٥٤.

خاتمة:

وفي الختام، إن هذا البحث -بالرغم من كل ذلك السجال- لا يروم التقصّي والتحقيق ولا الهدم والتشكيك، بقدر ما يأمل أن يدل دلالة جديدة على طريق رصينة في الاحتفال بالمقاصد، بحيث يكون منطلق ذلك كلّه الإنسان المكلف باعثاً ومآلاً، في انسجام مع السَّنن الكوني في البناء الحضاري للأمم العظيمة الذي قوامه أن تُعيّر عظمتها بمدى حركة الفاعل الإنسان.

وإن المدخل السليم لذلك هو استثمار الإذن العام في تدبر القرآن الكريم من غير حجاب مقولات نظرية عقلية تُطبق عنوة على وحي معجز. ولقد وقفنا بعض وقوفٍ عند حركة اللفظ القرآني العصية على الضبط، ما دامت تلك حركة مقصودة في الوحي ذاتِه خدمةً للمكلفين، لتسعهم الشريعة كما وردت نقية في الوحي. كما وقفنا بالمقابل على عسر وصعوبة انطباق القواعد التي وإن توصل إليها النظر الأصولي بكفاءة عالية، إلا أنها ليست تسمو دائماً لاستيعاب كل خطاب التكليف في الوحي. فيُستفاد من ذلك النظر السامي، لكن دون الركون إليه كلية.

ولقد مُثل لذلك بجملة مباحث في التكليف، أولها كيف يقع الاضطراب ابتداء في الحد الأصولي الذي سلّم به علماء المقاصد وعولوا عليه في تشييد مقاصد المكلف، وكيف أن عوارض الأهلية واختلال شروط التكليف تضيق عن تفسيرها مقولات الأصوليين، مقارنة بالمتاح من النظر في القرآن الكريم المعتبر لأحوال المكلفين. ليتم الانتقال إلى مباحث الرخصة والعزيمة التي تنشط من عقالها الذي لا ينكر أي أصولي إذا ما اعتبر المكلف ابتداء قبل مقاصده. ولعل سنام ذلك التمثيل قد حصل بقضية تعيين المخاطب بالواجب الكفائي، مع ما لها من أثر مستقبلي على التأسيس الصلب لمعالم الشخص الاعتباري في التفكير الفقهي والتشريعي الإسلاميين، بتوجيهٍ لتمييز خطاب الجماعة من خطاب الفرد.

وتوج البحث ختاماً، بمحاولتين في بيان حاجة علم المقاصد لتعديل مباحث التكليف وفق المتبادر من مقاصد القرآن من غير تكلّف؛ الأولى في استثمار الظنية الغالبة

في القرآن الكريم وفي كل دليل شرعي، بدل التعرض لها بالترجيح والتغليب؛ والثانية في إثارة جديدة لما تعرف به المقاصد وفق هذا الاعتبار الذي جعل المكلّف لُحمة وسدى كل مقصد، مع ما استلزم ذلك من إثارة قضية الاستقراء، فيما إن كان قد وقع عملياً. خصوصاً بالوقوف على أمثلة يوردها الشاطبي وابن عاشور للمقاصد القطعية لم يتضح منها الانضباط لقواعد المقاصد، ليترجح أن لذلك الاستقراء معنى آخر يفتح باباً جديداً لأسئلة أخرى في بحوث قادمة.