

مقاصد الشريعة الإسلامية

للشيخ محمد الطاهر بن عاشور

تحقيق ودراسة محمد الطاهر الميساوي (كوالالمبور: دار الفجر، وعمان: دار النفائص 1999).

مراجعة إبراهيم محمد زين*

مقدمات:

لا شك أن التعريف بالشيخ محمد الطاهر بن عاشور ونشر مؤلفاته وبيان موقعه من الحركة العلمية المعاصرة هو أمر في غاية الأهمية حتى لا تقوم الحركة العلمية بالدوران في حلقة مفرغة تتبدد فيها الجهود ولا يبني الخلف على ما تركه السلف ويعاد "إنتاج العجلة" مرة تلو أخرى دون طائل. وتزداد أهمية هذا الكتاب بسبب المقدمة الرائعة التي خطها الأستاذ محمد الطاهر الميساوي محاولاً التعريف - قدر الإمكان - بالشيخ محمد الطاهر بن عاشور وبيان موقع كتابه من حركة الإصلاح التي قادها في شأن إصلاح مؤسسة التعليم الإسلامي في تونس. وقد سعى الميساوي إلى إثبات الصلة بين كتاب المقاصد وكتاب أليس الصبح بقريب، وكيف أن هموم الإصلاح التي تشوّف ابن عاشور لإنجازها في بداية حياته العلمية قد انعكست بصورة إيجابية في كتاب مقاصد الشريعة كثمرة من ثمار ذلك الغرس المبكر.

وقد نجح الميساوي في بيان أن ابن عاشور كان يصدر في همومه وآرائه الإصلاحية عن رؤية تاريخية وحضارية شاملة لمصائر الاجتماع الإسلامي، بما في ذلك العلوم والمعارف (ص40). ورغم أن هذه دعوى عريضة إلا أن الميساوي - بما تجمع بديه ن خبرة وفهم عميق لأبعاد الإصلاح المؤسسي والعلمي الذي سعى ابن عاشور لإنجازه - استطاع أن يثبت معالم تلك الرؤية، وكيف أنها شكلت نسقاً كاملاً من المفاهيم استخدمها ابن عاشور في نقد العلوم

* دكتوراه في الدراسات الإسلامية من جامعة تامبل 1989، حاليًا نائب العميد للشؤون الأكاديمية وأستاذ مشارك في كلية معارف الحي والعلوم الإنسانية في الجامعة الإسلامية العالمية بماليزيا.

الإسلامية، وطرق توجه الدارسين إليها، وشروط إنتاج المعرفة والعلم وأهمية حرية المباحثة والنقد في هذا الصدد وأولويتها، في تقليل الخلاف، رغم أن الرأي السائد أن قفل الباب أمام حرية المباحثة والنقد والانكفاء على التقليد يؤدي إلى تقليل الخلاف، ولا مزية في أن ها رأي لا يسنده عقل ولا دليل من التجربة الإنسانية. وعلى ذلك فإن آراء ابن عاشور في إصلاح مناهج التعليم وبيان كفايات إصلاح الخلل في آحاد المعارف والعلوم الإسلامية، مثل علم الكلام والتفسير واللغة والمنطق والفقه وأصوله، هو إضافة جلييلة في طريقة فهم المنطق الداخلي لتلك العلوم والسعي لتجديدها، من خلال نظر كلي مثمر يربطها بمحور عصر المتعاطين لها، لا أن تقرأ بعصر من قاموا بإنتاجها لمواجهة مشكلات وهموم لا وجود لها. وعليه فإن في حركة العلم وتفاعله مع الواقع بونا شاسعا بين من يجتهد في فهم واقعه ويجد له حولا في نصوص الشريعة الخالدة وبين من يقبع في مقاييس عقيمة على حلول لمشكلات لا وجود لها. فالذي يكفر بعقل القرن التاسع أو العاشر الهجري هو في حقيقة الأمر - كما قال ابن عاشور - "عالة عليهم (أي على أهل القرن التاسع أو العاشر) في العلم والعبارة والصورة والاختيار أيضا" (ص 41). ومن كانت تلك حقيقته لا يرجى منه تطوير العلوم ولا فهم واقعه. فإن كان ذلك كذلك فإن حقيقة تطوير العلوم وبث الحياة فيها يقتضي نظرا في الواقع واقتناصا للعبارة والصورة ملائما لذلك الواقع. ولا يعني ذلك بحال من الأحوال تصور الواقع كما هو والوقوف على ذلك، ولكن تصويره وفهمه من وتحريره ليوافق مقصد الشارع. ومن هنا يتضح لنا الدور الحيوي الذي تقوم به "فكرة المقاصد" بحسبانها قضية جوهرية في سبيل الإصلاح.

بعد هذه الملاحظات العامة لا بد من الإشارة إلى بعض القضايا التي أثارها الميساوي في مقدمته لكتاب ابن عاشور "مقاصد الشريعة" وقد أراد الميساوي أن يجعل من هذه الدراسة والتي عنوان لها بـ "الشيخ محمد الطاهر بن عاشور والمشروع الذي لم يكتمل" أقول أراد الميساوي أن يجعل المدخل الطبيعي لفهم كتاب المقاصد لابن عاشور الدراسة القيمة التي قام بها لكتاب ابن عاشور.

ولعل أهم القضايا التي أثارها الميساوي في دراسته هي محاولة بيان موقع ابن عاشور من حركة الإصلاح في تونس، وجره ذلك لمواجهة قضية في غاية الحساسية، وهي وصف ابن عاشور بالعمالة للإدارة الفرنسية بسبب شائعة مفادها أن ابن عاشور قد أصدر فتوى موالية للمتجنسين بالجنسية الفرنسية من مسلمي تونس استجابة للإدارة الاستعمارية، وقد بين الميساوي فساد تلك الفرية وعدم صحتها، لكن ذلك لا ينفي بأية حال من الأحوال أن ابن

عاشور كان جزءا من طائفة العلماء التي لم تر بأسا في التعامل مع الإدارة الاستعمارية والاعتراف بها، فأفضل ما يمكن أن يحظى به ابن عاشور من وصف هو أنه قد ثبت تورطه مع الإدارة الاستعمارية واعترافه بها، ولكننا يمكن أن نجد له العذر في ذلك وننظر في جملة أفعاله ونقومها بحساب خدمتها لمصالح المسلمين أم أنها كانت سجلا من العمالة الصريحة للإدارة الاستعمارية. أما مجرد أخذ حادثة واحدة وتضخيمها وجعلها تحتمل أكثر مما تبدو في سياقها التاريخي فذلك أمر أقرب للدعاية منه إلى الدرس التاريخي المحقق. والقضية الثانية هي محورية موقع الحرية في مشروع ابن عاشور الإصلاحية وتعويله كثيرا على أهمية المباحثة والنقد ونبذته للتقليد. ولا شك أن هذه القيم كفيلة بإحداث الإصلاح المنشود لو أحسن استخدامها وفهمت كل أبعادها ويبقى السؤال المحوري: هل أدرك ابن عاشور كل هذه الأبعاد في مشروعه الإصلاحية؟ وكيف يمكن أن يفهم تعاونه مع الإدارة الاستعمارية ومن ثم دولة ما بعد الاستعمار في تونس - التي من الصعب وصفها بأنها الدولة النموذجية التي كان يدعو لها؟ نقول: كيف يمكن لنا أن نفهم مآلات كلامه عن الحرية في كتبه وبين ممارسته العملية؟

أخيرا نلفت النظر إلى الطريقة التي حاول بها الميساوي الربط بين فكرة المقاصد وبين كفاءات إصلاح العلوم الإسلامية، ومحورية تلك الفكرة في إحداث علوم اجتماعية أو استئناف علوم جديدة تسعى لحل مشكلات الأمة الإسلامية، وإصلاح مؤسسات التعليم وطرائق إنتاجها للعلوم. نقول إن تلك الطريقة أعادت إثارة إشكالية القطع والظن ونقد القياس الجزئي والدعوة إلى قياس كلي على كلي حتى يتحقق اليقين المنشود. لقد قرأ الميساوي نص حسن الترابي في هذا الصدد وألبسه لبوس ابن عاشور وغفل عن حقيقة جوهرية وهي أن ابن عاشور قد أعاد أولا إشكالية قديمة نبه عليها الشاطبي من قبل وكذلك فإن ابن عاشور قد غلبت عليه نزعتة المالكية في محاولة الاستدلال على المصالح وإثبات قطعيتها بهذا السبيل من الاستدلال وبيان أن من يقبل قياس جزئي على جزئي يسعه - إن أدرك معنى المقايسة على حقيقتها - قبول قياس كلي على كلي، وهو الاستدلال المرسل والذي بهذه الكيفية يبلغنا اليقين المرجو في الاستدلال.

لا بد في خاتمة هذا التعليق على البحث القيم الذي قدمه الميساوي عن ابن عاشور من الإشادة بالدقة والجرأة التي كشف الميساوي بها تطفل الأستاذ علال الفاسي في كتابه مقاصد الشريعة الإسلامية ومكارمها على نص ابن

عاشور في كتابه مقاصد الشريعة. ومن ثم يحق لنا القول إن ابن عاشور هو الذي أعاد لهذا العلم نضارته بعد أن اندثر ولم يكتف على أهميته وإنما بين للمشتغلين بالعلم في الدائرة الإسلامية كيفية النهوض به وبيان مكانته.

غني عن البيان أن التعليق على دراسة الميساوي يجعلنا نؤكد مرة ثانية أن تلك الدراسة ليست إضافة إلى الكتاب وإنما هي مقدمات لازمة له، لكن يجب على القارئ الفطن أن ينتبه إلى مواطن الزلل فيها ويخرج منها راسخ القدم في فهم مقاصد ابن عاشور ومقاصد الميساوي.

القضايا الأساسية في الكتاب

آن لنا أن ننتقل إلى نص ابن عاشور لنقول: إن ابن عاشور—مثله مثل من سبقه في الكتابة في المقاصد—أراد أن يؤصل لعلم يكون نبراسا للمتفقهين، يرجعون إليه حال اختلاف الأنظار بينهم وتبدل الأعصار. ومن قبل سعى الشاطبي في الموافقات للتوفيق بين مذهب ابن القاسم والإمام أبي حنيفة. ولا شك أن الغرض من التأليف في هذا العلم متكرر وإن تبدلت صورته. ولا بد من القول إن ابن عاشور لم يرد تلخيص كتاب الموافقات وإنما أراد تسجيل جملة من القواعد التي رأى ان الشاطبي قد قصر عنها. ويمكننا القول إنه أعاد النظر في التأليف في المقاصد وفق رؤية جديدة في إصلاح العلوم الإسلامية، فجاء في عبارته أكثر وضوحا وفي طريقته أعمدة خطة وأبعد غاية.

وقد قسم كتابه إلى ثلاثة أقسام أولها في طريق إثبات المقاصد أو ما يعرف عند البعض بمسالك المقاصد، ولعل الطرق الثلاثة الأولى التي ذكرها أوضح بكثير مما كره الإمام الشاطبي وأوفى في تحقيق الغرض مما قام به الإمام الشاطبي في ها الصدد. ثم نظر في طريقة السلف في الرجوع إلى مقاصد الشريعة ولكنه لم يعدها من طرق إثبات المقاصد. ورغم أن هذا القسم قد حرر لإثبات أن للشرعة مقاصد للتشريع، إلا أن الجزء المتعلق ببيان طرق إثبات المقاصد الشرعية قد نال حظا أوفر في التدوين، لكن بالنظر في الفصل الذي عقده لبيان انتصاب الشارع للتشريع نرى أن ابن عاشور قد أبعد النجعة في محاولة استقصائه للأحوال والقرائن الحافة بتصرفات النبي صلى الله عليه وسلم وحال انتصابه للتشريع، ولئن ميز المحققون من قبل بين ثلاث صفات يصدر عنها النبي صلى الله عليه وسلم في أقواله وأفعاله، هي: مقام الإمامة، والقضاء، والفتوى، فقد عد ابن عاشور جملة أخرى من أحوال رسول اله صلى الله عليه وسلم لم يحققها

العلماء من قبل مثلما فعل هو وبين التفصيلات الدقيقة لذلك الأمر. ورغم أنه يرى أن الحال الغالب على التصرفات النبوية هو حال التبليغ إلا أنه ميز فيها جملة من الأوصاف هي: التشريع، والفتوى والقضاء، والإمارة، والهدى، والصلح، والإشارة على المستشار، والنصيحة، وتكميل النفس، وتعليم الحقائق العالية، والتأديب، والتجريد عن الإرشاد (12 153).

ولعل هذه الأحوال التي ذكرها ودل عليها من كتب السنة هي السبيل القويم في معرفة معنى المقاصد في السنة النبوية، فالدخول إلى السنة النبوية من هذه الزاوية المقصدية في النظر يفيد مثيرا في رفع الخلاف وتخييري مواضعه بدقة منهجية قل أن تجد لها نظيرا في كتب المشتغلين بهذا الفن من العلوم. فهو لم يقف عند حد قسمة السن إلى تشريعية وغير تشريعية، وإنما بين الراتب المختلفة بينها، فبين حال التشريع وبين حال التجرد عنه في جملة كثيرة من الأحوال لا بد من إعطائها وضعها المحدد حتى يرفع التخليط وسوء الفهم. وها الموقف المقصدي الذي اتخذته ابن عاشور في هذا القسم من كتابه اقتضاه النظر في طرق إثبات المقاصد أولا، ثم النظر في قضايا اللغة المتصلة بإثبات مسالك التقصيد، ثم النظر في تصرفات النبي صلى الله عليه وسلم حال انتصابه للتشريع وطريقة السلف في ها الصدد. هذه المجالات الثلاثة لا شك في أن اجتماعها في القسم الأول من الكتاب يبني رؤية مهجية واضحة في شأن وضع المقاصد في مقام الاحتجاج والإثبات.

وأردف ذلك ابن عاشور بالحديث في مسألتين هما أدخل في هذا القسم من غيره وهما : مراتب مقاصد الشريعة من حيث الظن والقطع، ثم مسألة تعليل الأحكام وخلو بعضها عن التعليل، وكان لا بد له في ها المقام من انتقاد طريقة الإمام الشاطبي في إلحاق القطع بأصول الفقه، ولعل ذا من جملة النقد الذي وجهه ابن عاشور للشاطبي بعد أن بين طريقته في بناء اليقين عن جملة من الاستقراءات الكلية بكيفيات دقيقة بينها، وبن كيفية إفنائها إلى اليقين، وأن القواعد التي تأتي إليها بهذه الطريقة لا بد وأنها قطعية، خلافا للمقدمات السفسطائية التي بني عليها الشاطبي حجته في بيان أن أصول الفقه قطعية، لكن الذي نجح فيه ابن عاشور هو بيانه أن تلك القواعد القطعية إنما يلجأ إليها النظار عند الاختلاف، وهي في باب علم المقاصد لا علم أصول الفقه، الذي و في باب التشريع ومناطه الظن أو الظن الغالب لا القطع. ومرة أخرى انتقد ابن عاشور الإمام الشاطبي نقدا مريرا في مسألة التعبد والتعليل واتخذ لنفسه موقفا

واضحاً في هذا الشأن "وإذا جاز أن نثبت أحكاماً تعبدية لا علة لها ولا يطلع على علتها، فإنما ذلك في غير أبوابا المعاملات المالية والجنائية". (ص 179).

لا شكل في أن جملة المبادئ التي قررها ابن عاشور في إثبات القطع تفي بالغرض، فالنظر في القرآن الكريم الذي هو قطعي الورد لمعرفة جملة من الأدلة المستقرأة التي لا بد أن تكون عمومات ومتكررة لا شك في أنه تبلغ تلك اليقين، ثم حسم ابن عاشور مسألة تعليل الأحكام جعله في موضع أرحب وأيسر لبناء نظرية في المقاصد حسمت قضايا مقدماتها الأساسية، فالقطع ليس مجاله أصول الفقه، إنما ساحته مقاصد الشريعة، وتعليل الأحكام في مجال المعاملات المالية والجنائية لا مرية فيه.

بذلك انتقل ابن عاشور إلى القسم الثاني من كتابه لبيان قضايا مقاصد الشريعة العامة، التي تمثل الجانب التنظيري في جهد ابن عاشور في مجال المقاصد. ويمكننا القول إنه قد ألعاد النظر في صياغة الإمام الشاطبي لأمر مقاصد المكلف بإدخال اعتبارات جديدة هي أهمية النظر إلى الجانب الاجتماعي وتحرير نظرية المصلحة على هذا الأساس وتكييف نظام الشريعة بالنظر في قضايا الفطرة والسماحة والحرية والمساواة، ثم التعرض لمسائل مرتبطة بهذه القضايا، مثل نفي النكاهة عن الشرعة وإثبات عمومها، وأنها جاءت للتغيير والتقرير، وأنها قابلة للقياس عليها، وأن التشريع فيها منوط بالضبط وبالتحديد، ثم رأى جملة من مسائل أصول الفقه لها صلة بهذا القيم كمسائل الخيل وسد الذرائع والرخصة والاجتهاد.

ولا يمتري أحد في أهمية هذا القسم من كتاب المقاصد ورغم تشعب قضاياها ومسائله إلا أن ثمة وحدة موضوعية تكتنفه. وبعد أن فرغ ابن عاشور من بيان الصفة الضابطة للمقاصد الشرعية جعلها تنقسم عنده إلى نوعين: حقيقية وعرفية عامة، ويجب أن يتحقق في هذين النوعين جملة من الأوصاف هي الثبوت والظهور والاطراد والانضباط.؟ ويلحق بهذين النوعين نوعان آخران قريبان منهما حي يلحق بالحقيقة المعاني الاعتبارية القريبة من الحقيقية، ويلحق بالعرفية العامة المعاني العرفية الخاصة، وبعد هذه لا تبقى إلا الواهم التي لا تنبني عليها المقاصد. وليجعل نظام الشريعة قائماً على الفطرة - حيث إن المقصد العام للتشريع عنده قائم على مسايرة حفظ الفطرة - ربط بين الفطرة والعقل، واستشهد في هذه المجال بالشيخ الرئيس ابن سينا في كتاب النجاة.

ثم انتقل ابن عاشور لبيان أن السماح أول أوصاف الشريعة وأكبر مقاصدها في مباحث تثير كثيرا من الإشكالات، حيث يقول: "إن حكمة السماح في الشريعة أن الله جعل هذه الشريعة دين الفطرة. وأمور الفطرة راجعة إلى الجبله فهي كائنه في النفوس، سهل عليها قبولها. ومن الفطرة النفور من الشدة والإعنات" (ص198).

نقول لا شك في أن رفع الحرج أمر لا مريه فيه، فقد تضافرت النصوص على تأكيد هذا المعنى ولكن من نص ابن عاشور السابق لا يبدو واضحا عنده من الذي يُعرّف الآخر؟ هل السماح هي التي تُعرّف الفطرة وتدل عليها أم أن السماح ملائمة للفطرة؟ أيهما أعم من الآخر؟

لعل الفصل الذي عقده ابن عاشور عن "المقصد العام من التشريع" هو لب جهده التنظيري في شأن المقاصد، وقد توصل إليه بسبيل يفضي إلى القطع، حيث إنه قام باستقراء موارد الشريعة الإسلامية، واستبان له من كليات دلائلها ومن جزئياتها المستقرأة، أي أنه في الأدلة الواردة على سبيل كلي تعاضدها الجزئيات ولا تتخلف عنها، يقول: "إن المقصد العام من التشريع فيها هو حفظ نظام الأمة واستدامة صلاحه بصلاح المهيمن عليه، وهو نوع الإنسان. ويشمل صلاحه صلاح عقله وصلاح عمله وصلاح ما بين يديه من موجودات العالم الذي يعيش فيه" (ص200).

وهذا التقصيد العام الذي لخصه ابن عاشور بدقة يشمل مستوى نظام الأمة ومستوى النوع الإنساني الفرد، ولا يجعل العلاقة بين الفرد والأمة علاقة تضاد وإنما النظام لأجل الفرد، لكن بتحديد صلاح الفرد في مستويات ثلاثة: هي: صلاح عقله وعمله وموجودات العالم الذي يعيش فيه، وهو من بعد يفصل في كيفية تحقيق هذه المصالح. ثم مجرد ابن عاشور نظره لبيان نظرية عميقة ودقيقة في المصلحة ويجعلها على مراتب خمسة، هي: مصالح أو مفاسد محققة مضطربة، الضرر أو النفع يكون غالبا وواضحا، حالة التداخل بين المصالح والمفاسد، المساواة بين النفع والضرر، أن تكون إحداها منضبطة والأخرى مضطربة. ورغم أن ابن عاشور قد اعتمد كثيرا على العز بن عبد السلام في نظره المصلحي، إلا أن الإضافة الحقيقية له تكمن في ربطه لمستوى المصالح والمفاسد بنظريته العامة في المقاصد. وجعله ذلك يسعى إلى اتخاذ جملة من التقسيمات باعتبارات مختلفة كل اعتبار فيها يتعلق بمستوى من مستويات النظر، فمن حيث أثرها في قوام أمر الأمة تنقسم إلى ثلاثة أقسام: ضرورية وحاجية وتحسينية، وباعتبار تعلقها بعموم الأمة أو جماعاتها أو أفرادها تنقسم إلى كلية وجزئية، وأما من حيث تحقق الاحتياج إليها في قوام أمر الأمة أو الأفراد فهي تنقسم إلى قطعية ووظيفية ووهمية.

والغرض الذي من أجله توسع ابن عاشور في مناقشة قضايا المصلحة وبيان صورها المتعددة واعتباراتها المختلفة ليس هو مجرد التفقه في الأحكام ولا قياس النظائر على جزئياتها لأن هذين الغرضين يقعان في مجال عمل الفقيه، ولكن غرضه معرفة صور كثيرة من "المصالح المختلفة الأنواع المعروف قصد الشريعة إياها حتى يحصل لنا من تلك المعرفة يقين بصور كلية من أنواع هاته المصالح" (ص225). وبذلك يستطيع الممسك بعلم المقاصد إدراج الحوادث التي لم يسبق حلها في زمن الشارع ولا لها نظائر ذات أحكام متلقاة منه تحت تلك الصور الكلية ويثبت لها أمثال ما ثبت لكلياتها وبذلك يتزل علينا برد الاطمئنان كما يرى ابن عاشور " ونطمئن بأننا في ذلك مثبتون أحكاما شرعية إسلامية" (ص225). ولو أن ابن عاشور اكتفى بالفقرة السابقة ولم يعقب ذلك بقوله في الفقرة التي تلي تلك: "وهذا ما يسمى بالمصالح المرسله" (ص225) لكان لنا وصف جهده التنظيري بأنه قد نقل القياس من كونه مقايضة بين جزئي وجزئي إلى كونه أداة فعالة في ضبط تبدل الأحوال وإثبات صلاحية الشريعة لكل زمان ومكان؛ بسبب أن مادة القياس وصورته التي بينها سابقا تُعني بالصور الكلية والمعاني الكلية التي جاءت بها الشريعة في كلياتها، وبذلك تنضبط آحاد الأحكام تحت تلك المعاني والصور، لكن ابن عاشور قد غلبت عليه نزعة المالكية فأراد نفض الغبار عن المصالح المرسله وبيان أنها قياس كلي على مصلحة كلية ثابت اعتبارها في الشريعة باستقراء أدلة الشريعة الذي هو قطعي أو ظني قريب من القطعي. فلئن قبل الشافعية القياس الذي هو قياس جزئي على جزئي فمن باب أولى أن يقبل الاستدلال المرسل الذي أعاد تعريفه ابن عاشور على نسق وبكيفية مقصدية، ونعى على كل من إمام الحرمين وتلميذه الغزالي في التردد في قبول الاستدلال المرسل. ولا شك أن جعل المقاصد نوعا من أنواع القياس الواسع يؤصل القول فيها ويردها إلى أصل يؤلف بين الأنظار المختلفة، لكنه مرة أخرى يثير الحساسية الشافعية القديمة حول الاستصلاح. ورغم أن ابن عاشور قد بين مشكلة القياس الجزئي وأنه لا يبلغ القطع ولا الظن القريب من القطع، إلا أن طرح المشكل المقصدي في هذا الإطار يضعف من إمكان جعل المقاصد سبيلا يؤتم به حال اشتجار الخلاف. ولذلك انطلق الشاطبي من قبل من مسلمة أن الاستدلال المرسل مقبول لدى الشافعي، أي أن الأمر ليس في موضع خلاف بين العلماء وإنما هو من باب ما يبنى عليه، ولعل تلك طريقة ذكية من الشاطبي لإيجاد القبول لطريقته بين العلماء.

غني عن البيان أن ابن عاشور قد أجاد في الاستدلال على موضوع المصالح بطريقة أراد بها أن يحصل للعالم ملكة يعرف به مقصود الشارع، ولعل هذه الملكة لا تتأتى إلا باختلاط نهج قويم تتكاتف أصوله الكلية وتركيبه

الممارسة المقصدية وإدامة النظر في كليات الشريعة. ويختتم ابن عاشور هذا الفصل القيم بالتنبيه على تقسيم رابع للمصالح والمفاسد باعتبار كونها حاصلة من الأفعال بالقصد أو بالمآل. ويرى ابن عاشور ألا خلاف في أصول المصالح والمفاسد ولكن تبدو خبرة الفقيه وحذقه لفنه في هذا المجال الذي يسميه ابن عاشور بأنه "المقام المرتبك" (ص 230). فما لم تتكون تلك الملكة يصير الحديث عن المصالح والمفاسد أمرا نظريا لا طائل من ورائه وهذا الأمر جعل ابن عاشور يتوسع في بيان هذا الجانب بالنظر في مبحثي الحيل وسد الذرائع. وجملة المباحث التي جاءت بعد هذا الفصل هي من باب التفصيل لنظريته في المصلحة من جوانب عدة حتى تتكون للمتفقه في هذا الجانب الملكة التي ذكرها.

أما القسم الثالث من هذا الكتاب فتبدو أهميته بسبب النظر التطبيقي الذي لم يوله الإمام الشاطبي الأهمية التي رآها ابن عاشور فيه. حيث إن مجرد الحديث عن المقاصد كجهد تنظيري لا يجدي ولكن تبدو أهميته في صناعة فقه مقصدي. ونقول: رغم التباس مبحث المقاصد والوسائل بمبحث سد الذريعة الذي طور فيه ابن عاشور ما ذكره العز بن عبد السلام في القواعد وما أضافه القرافي على كلام العز، نقول رغما عن ذلك فإن اختيار ابن عاشور لهذا الجانب ليفتح به مجال الفقه المقصدي هو إضافة لها قيمة غاية في الأهمية في مجال الفقه المقصدي الوليد. وقد يرى البعض أن ابن عاشور قد ادعى أن ثمة خلافا نوعيا بين تناوله لهذا الأمر وبين تناول الآخر إلا أنه لم يأت بأمر يخرج عن دائرة ما كان مألوفاً عند المجتهدين من قبله، ولعل محاولته لتلخيص كلام الشاطبي بألفاظ جديدة، دلالة واضحة على شمول كلام الشاطبي وعدم قدرة ابن عاشور على الخروج عن وفاضه والوقوف عند حدود الدعوة وعدم تجاوزها إلى معان جديدة، ولكن ما يمكن أن يقال إن ابن عاشور -عودة على بدء- جعل القسمين الأول والثاني من كتابه هذا دائرين في معنى مقاصد الشرع، التي تواز عند الشاطبي مقاصد المكلف، ثم القسم الثالث والأخير عن المقاصد الشرعية الخاصة في أبواب المعاملات، وهي في معنى مقاصد المكلف عند الشاطبي، ولا شك أن هذا القول له ما يسنده ولكنه نبي على نظر سطحي لجهد ابن عاشور ولا أحد ينفي استفادة ابن عاشور من الشاطبي، ولا أحد كذلك ينفي النقلة النوعية التي أحدثها ابن عاشور في إعادة ترتيب مباحث المقاصد وفصلها عن علم أصول الفقه، وفي محاولته الجريئة لبناء فقه مقصدي قصر عن فعله الإمام الشاطبي. ويبدو واضحا أن الشاطبي في تحليله لنظرية المصلحة وترتيبها جعل الفرد هو محور التحليل أما ابن عاشور فقد أظهر وعيا عميقا في تحليله لأطراف العلاقة المتبادلة بين الفرد والأمة. ولقد قصر ابن عاشور في إبراز جانب الإيثار وصلته بمهوم المصلحة الذي أظهر الإمام الشاطبي درة فائقة في إيجاد

مجال للإيثار وفق النظر المصلحي. لكننا نقول إن ابن عاشور قد راعى ها الجانب في مقاصد أحكام التبرعات التي رأى أنها قائمة على أساس المواسة بين أفراد الأمة الخادمة لمعنى الأخوة والتي هي لا شك مصلحة جلييلة.

والفقه المقصدي الذي أراد ابن عاشور لا شك يبدأ ببيان نظرية في الحق الذي هو من أهم المداخل للفقه المقصدي. وكما ذكر ابن عاشور أن من مقاصد الشرعة رفع أسباب التغالب والتواثب والخطوة الأولى لإدراك ذلك السبيل هو تعيين مستحقي الحقوق للبدء في تحقيق تلك الغاية وقد جعل ابن عاشور طريق تعيين الحقوق قائما على مبدأين هما التكوين والترجيح، وعلى أساس هذين المبدأين انقسمت الحقوق عنده إلى تسع مراتب ثم ذيل بثلاثة تنبيهات تعين على تحقيق ذلك المقصد العام.

ولعل مجالات التطبيق للفقه المقصدي التي اختارها ابن عاشور تشمل جماع أحكام فقه المعاملات مثل أحكام العائلة والتصرفات المالية والمعاملات المنعقدة على الأبدان وأحكام التبرعات وأحكام القضاء والشهادة والعقوبات. ولا شك في أن الطريقة التي عالج بها أحكام نظام العائلة في الإسلام هي طريقة فيها تلخيص مقصدي لأبواب النكاح والطلاق والميراث، عن طريق النظر في آصرة القرابة وآصرة الصهر وآصرة النكاح، وبيان كيفية انحلال ما يقبل الانحلال من هذه الأواصر الثلاث. ولعل التحليل المقارن الذي قام به ابن عاشور بين نظام العائلة في الإسلام والجاهلية - كما وصفته النصوص القرآنية والحديثية- يدل على عمق فهم للنظامين وقدرة على التفريق المبدئي بينهما. ولعل الطريقة التي تناول بها ابن عاشور وضع المرأة في نظام العائلة فيها كثير من الحكمة والدقة والموازنة في فهم النصوص وفيها محاولة ظاهرة للمحافظة على عنصر الأدمية للمرأة والمساواة بينها وبين الرجل في أصل الحلقة، وعدم اعتبار عقد النكاح نوعا من الرق أو المهر معاوضة مالية لقاء الاستمتاع من قبل الرجل، ولكن النظر إلى المقصد من نظام العائلة وترتيب دور ل من الرجل والمرأة فيه، سعيا لتحقيق ذلك المقصد. فإن صح هذا النظر فلا شك أن من الرجل والمرأة فيه، سعيا لتحقيق ذلك المقصد. فإن صح هذا النظر فلا شك أن الفقه المقصدي لهذه الأحكام سيحدث إعادة تكييف لكثير من أحكام العائلة مميزا فيها بين ما هو ثقافي تاريخي وبين ما هو تشريعي مبدئي.

ويدو واضحا للناظر في كتاب ابن عاشور هذا قيمة المبحث الذي عقده لبيان مقاصد التصرفات المالية، وربط بينها وبين مقاصد الشريعة في المعاملات المنعقدة على الأبدان، ولأهميتها سنقوم بتلخيصها بنوع من الإسهاب، فقد رأى ابن عاشور أن معالجة مقاصد التصرفات المالية يقتضي وعيا بفهم أهمية الثروة في حفظ نظام الأمة من خلال

النصوص القرآنية والحديثية. وكيف أن انصراف المهمة إلى تحقيق الكمالات الروحية لا يتعارض مع جمع المال وإنفاقه في مصارف. فقد قرر ابن عاشور بأنه قد ثبت عند الأصوليين أن حفظ المال من الضروريات أما نظام نمائه وطرق دورانه راجع إلى مسائل الحاجيات. ثم تعرض بعد ذلك إلى مسألة حفظ أموال الأمة في مجموعها وحفظ أموال آحاد أفرادها وكيف ينحل التعارض في حال اعتبار مال الأفراد في صلته بمال الأمة. وتعرض ابن عاشور إلى قضية شائكة هي تعريف المال والتي جعلها في نهاية الأمر تتحدد بخمسة أمور يجب أن تتوفر في المال، وهي: إمكان ادخاره، والرغبة في تحصيله، وقابليته للتداول، ومحدودية مقداره، وإمكانية اكتسابه. ثم تعرض إلى قضية الكسب والتملك وجعل التملك مرتبطاً بأسباب ثلاثة هي: الاختصاص بشيء لا حق لأحد فيه، والعمل في الشيء مالكة، ورأس المال. وأعطى الأرض المكانة الأولى بينما جعل العمل ورأس المال وسائل حيث العمل مرتبط بالأرض ارتباط الوسيلة، ورأس المال هو وسيلة لاستدامة العمل. ثم أخيراً انتبه إلى أهمية رأس المال رغم كونه متولداً عن العمل وبين أن المقصد الشرعي في الأموال خمسة أمور، هي: الزواج، والوضوح، والحفظ، والثبات، والعدل.

ولقد انتبه ابن عاشور إلى أهمية عمل الأبدان باعتباره أحد أركان الثروة وآلة استخدام ركنيها الآخرين (الأرض /رأس المال). معالقات عمل الأبدان هي أجرة الأبدان والمساقاة والمغارسة والقراض والجعل والمزارعة، وهي كلها عقود على عمل المرء ببدنه وعقله وعلى قضاء وقت عمره في ذلك ما عدا المغارسة.

وأقام موازنة دقيقة بين السماح باستغلال العملة (أي العمال) من قبل أرباب العمل أو استباحة أموال أرباب العمل ليأكلها العملة باطلاً رأى ابن عاشور أنه باستقراء ينابيع السنة في هذه المعاملات وتتبع مرامي علماء السلف وخاصة علماء أهل المدينة استخلص ثمانية مقاصد يبدو فيها أن ابن عاشور يسعى لنصفه العملة من أرباب الموال ومنع الاستغلال. ولعل فقده للمزارعة التي في تونس والتي تسمى بالخماس ووصفها بأنها مخالفة لمقاصد الشريعة تستحق منا الانتباه لفهم موقفه من تكييف العلاقة بين أرباب الأموال والعملة.

بعد ذلك انتقل ابن عاشور للنظر في مقاصد عقود التبرعات، وقد فهم ابن عاشور كما أدرك من قبل الإمام الشاطبي أنه ما من نظر مصلحي في إطار منظور ديني إلا ويواجه بمسألة الإيثار أو المواسة والتي تعطي النظر المصلحي إطاراً أخلاقياً قائماً على معنى الغيرية. وقد ربط ابن عاشور بين عقود التبرعات وبين معنى المواسة الصادر

عن الأريحية الدينية والخادم لمعنى الأخوة، وجعله ابن عاشور من باب المصالح الحاجية الجليلة وأنها أثر لخلق إسلامي جميل تتم به مساعدة المعوزين وإغناء المقترين وإقامة الجرم من مصالح المسلمين. ورأى ابن عاشور أن مجرد الصدقات ومطلق العطايا والتبرعات الموسمية هي ليست المقصودة من هذا الباب، وإنما المقصود نوع من التبرعات يقصد به الإغناء والتملك وإقامة المصالح المهمة الكائنة في الغالب بأموال يتنافس في مصالها المتنافسون ويتشاكس في الاختصاص بما المتشاكسون. لذلك رأى ابن عاشور أهمية الاحتكام إلى جملة من المقاصد الشرعية في عقود التبرعات حتى يراعى أمر قواعد الحقوق، ولخصها في أربعة مقاصد، هي: والتكثير منها لما فيها من المصالح العامة والخاصة، وأن تكون صادرة عن طيب نفس، والتوسع في وسائل انعقاده حسب رغبة المتبرعين، وأن لا يجعل التبرع ذريعة إلى إضاعة مال وارث أو دائن. وربما يرى بعضهم أن ابن عاشور لم يعط موضوع الإيثار أو المواساة في إطار نظريته القائمة على المصلحة الاعتبار المستحق. إذ أن الإيثار أو المواساة من باب القيم الغيرية التي لا يبدو ثمة توافق بينها وبين قم المصلحة.

بعد ذلك انتقل ابن عاشور لبيان مقاصد أحكام القضاء والشهادة والعقوبات. وقد ربط بين أمر تبليغ الشريعة وتنفيذها وحراستها، ولكنه فصل بين مناقشة أمور القضاء وأمور الولاية الكبرى وما يتعلق بها من شؤون وجعل الأخيرة من أمور السياسة الشرعية. وجعل البحث مركزا على أحوال المنوط بهم تنفيذها (أس الشريعة) في خصوص إيصال الحقوق إلى أصحابها على نحو ما رسمته الشريعة تأصيلا وتفريغا وهؤلاء هم القضاة وأهل شورايم وأعوانهم وما تتألف منه طرق أفضيتهم وهي البيئات والرسوم. من شرع في بيان موضع القاضي في كل لك وهو إبلاغه الحقوق إلى طالبها ولقيامه بذلك على أتم وجه يجب أن تتوفر فيه جملة من الشروط، هي: أصالة الرأي والعلم والسلامة من نفوذ غيره عليه والعدالة. ثم بين الشروط المرعية في أعوان القضاة وأخيرا عرج على كيفيات تعيين أصحاب الحقوق لأهلها وأهمية التعجيل بإيصال الحقوق لأهلها وموضوع الشهادة. وقد استقصى في كل ذلك السنة النبوية وسيرة السلف في هذا المجال، وأخيرا ختم مباحث كتابه ببيان المقصد من العقوبات. وأقول: رغم أهمية المقصد من العقوبات وسعة هذا الباب في الفقه الإسلامي إلا أن ابن عاشور قد جعله أقصر المباحث ولذلك جاء أقرب إلى الابتسار منه إلى المعالجة المكتملة لكل جوانب الموضوع. والمر الجوهري في هذا الجانب هو أن ابن عاشور قد كرر مقولته في أن القصد العام من التشريع هو حفظ نظام الأمة ويبيّن أهمية الربط بين ها المبحث ومبحث أن الشريعة ليست بنكاية وإنما هي

للإصلاح عليه فإن الزواجر والعقوبات والحدود قصد منها إصلاح حلا الناس. ولخص رأيه بأن مقاصد العقوبات هي: التأديب، وإرضاء المجني عليه، وزجر المعتدي.

لا شك في أن الطريقة التي نظم بها ابن عاشور مقاصد التشريع الخاصة والمساحات التي أفردتها لأي منها تدل على أهميتها عنده، ويبدو واضحا تعويله كثيرا على المذهب المالكي وترجيحه لترجيحات أهل الأندلس منهم وكفله بطريقتهم، وهو هنا لا يسعى للتوفيق، ولكنه يسعى لبيان انسلاكه في طريق تفكير معين. وأخيرا فإن عدم توسعه في باب العقوبات له دلالة مهمة في هذا الشأن الناشب عن الفقه المقصدي.

مراجعات في صناعة الفقه المقصدي:

إن إعادة انشر كتاب ابن عاشور والتوسع في الرجوع إليه بالجامعة الإسلامية العالمية بماليزيا له دلالات علمية وعملية يجب الوقوف عندها: أولى هذه الدلالات تتعلق بنوع الأسئلة التي سوف يعاد على أساسها قراءة النص: هل هي أسئلة ميتة لا تنتج علما ولا معرفة ولا تحاور النص في فاعلية تجعل من النص علامات ومواقف حية في سبيل الإصلاح الفكري؟ أم أنها تأتي إليه بعموم وقضايا سكت عنها النص عن وعي بعدم جدواها؟ ولعل أول الأمثلة على ذلك الخوض في شأن كون الإمام الشاطبي جاء بتعريف جامع مانع للمقاصد، وهل دلّ ابن عاشور ذلك التعريف وأضاف إليه ملامح تجعلنا نقول إنه قد اقتنص حدا جامعا مانعا في تعريف المقاصد أم لا؟ كل ذلك يدل على لبلادة الطبع وعدم القدرة على فهم النص واستنطاق فاعليته. فالذي لا مرية فيه هو أن الإمام الشاطبي وابن عاشور قد انتقدا النظرية الأرسطية في التعريف، ولذلك لا معنى للبحث عن تعريف جامع مانع، بل الأولى إدراك معنى المقاصد من خلال الممارسة المقصدية نفسها والقدرة على التمييز بينها وبين غيرها على سبيل الإدراك العام لا الحدي الفاصل.

تلك إذا هي العلامة الفاصلة بين من يتوخى إدراكا حديا فاصلا دون فهم للممارسة المقصدية، وإن كان ذلك الإدراك هو جملة من الرسوم والكلمات، وبين من يرى أن الوعي المقصدي لا يصير ملكة إلا لمن كان ريانا من علوم الشريعة. فصفة الرسوخ في العلم تقتضي علما وعملا وتنفر كثيرا من لجاجة اقتناص التعريف والوقوف عليه دون نفاذ إلى محتوى الممارسة العلمية والعملية.

واني هذه الدلالات تتعلق بإمكان إنشاء فقه مقصدي، أمكننا إنشاء فقه مقصدي؟ أم سيقف الحديث بنا عند حدود التنظير المقصدي؟ يبدو للعيان انه ليست ثمة إجابة واضحة لهذا الهمّ العلمي، فدون إنجاز مؤسسات للبحث العلمي وباحثون ناهجون وبرامج علمية وقناعات فكرية. ويفضل أن يدرس علم المقاصد على أنه نظام معرفي لخريجي الشريعة والقانون في مستوى الدرجة الجامعية الثانية والثالثة، ويركز التدريس والنقاش فيه على التراث المقصدي في المقام الأول ثم يصحب تدريب مقصدي على نصوص السنة النبوية. ويفضل أن يكون الموطأ هو المحور الأساس ليتدرب الدارس على تمييز البعد الاجتماعية التاريخي من التشريعي، ثم ينتقل الدرس من ثم إلى صحيح البخاري ومسلم من جهة وكتب السنن من جهة أخرى، ليكون الهمّ الأساس هو تمييز مستويات فهم السنة التي اقترحها ابن عاشور في كتابه. ولا شك في أن من العلوم المصاحبة في هذا الشأن، صناعة المنطق وعلم اللغة الدلالي. فإن توافر هذا النوع من التدريب العلمي سيكون الناتج مدونات جديدة في الفقه المقصدي تثري المدونات الفقهية ولا تكون بديلا عنها، وستكون بمثابة كتب الفتاوى في داخل المذهب والتي لم يقصد بها تجاوز المذهب بقدر ما قصد بها مواجهة الوقائع المستجدة. ولعل أفل سبيل لإحداث تراكم معرفي يعالج مشاكل واقعا ويخرجنا من أزمة التاريخ هو الدعوة لإنشاء فقه مقصدي، وهي دعوة تتجاوز الترقيع فنحن لسنا بحاجة إلى عرض الفقه في ثوب جديد، فالفقه عن فهم على حقيقته هو دائما صناعة واقعية ومتجددة. فهذه الدعوة في أصلها تفي بغرض تقنين الفقه وهي السبيل إلى إعداد جيل من المتفقيين ريان من علم الشرعة دون إثقال كاهله بمحفوظات لا تحركه لفهم واقعة والتعبير عنه وفقا لمقاصد الشريعة السّمحة.

وثالث هذه الدلالات أن هموم الإصلاح تتجه - في كثير من الأحيان - إلى كتاب بعينه فتعيد قراءته والاحتفال به، ولكن سرعان ما يؤدي ذلك إلى أن يظل جمهور الباحثين عاكفين عليه ينتظرون فتحا لن يأتي، بسبب انتفاء روح المباحثة والنقد، التي نبه عليها ابن عاشور نفسه، ويبيّن أنها السبيل الوحيد لرفع الاختلاف أو التقليل منه؛ فإن أمراض الفكر الديني العكوف والتقليد. وعليه فإن الاتجاه إلى الاحتفال بكتاب المقاصد لابن عاشور لا يعني بأي حال من الأحوال العكوف عليه، بل يعني تجاوزه عن طريق المباحثة والنقد، وأولى السبل إلى ذلك هو إتاحة الفرصة لإعطائه أمر من تأويل والسماح بتفعيله في واقع مؤسساتنا العلمية بأكثر من طريق.

ولا يسعني إلا أن أشيد بمقاصد الميساوي النبيلة في نشر هذا الكتاب وترويج تعاطيه بين حملة العلم والمتفقيين.