الفصل الأول

التجديد عند الإمام ابن عاشور

عمار الطالبي(*)

مقدمة:

إنَّ البلاد التونسية كانت سباقة إلى تجديد الفكر، وتنوير الأذهان، وتحرير النفوس والأوطان، والدعوة إلى النهضة الاجتماعية، والسياسية والعلمية، فهذا محمود قبادو (توفي 1307هـ/ 1890م) الشاعر المجدد، صاحب الذكاء الوقاد، دعا إلى النهضة والحرية، ثم تلميذه خير الدين التونسي (توفي 1307هـ/ 1890م) العبقري صاحب كتاب "أقوم المسالك" الذي حدد فيه سياسته الإصلاحية في تأسيس المؤسسات، وتجديد التعليم، والشيخ سالم بوحاجب (توفي 1342هـ/ 1924م) صديق خير الدين وصاحبه في مذهب التجديد ومناصره الذي شاركه في تحرير " أقوم المسالك"[1] منكرا على الفقهاء في عصره الأخذ بظواهر النصوص لا بمعانيها ومقاصدها، وهو من المشرفين أيضا على النخبة المثقفة من الصادقيين الذين أصدروا جريدة الحاضرة (1305هـ/ 1888م) التي كان لها أثر بالغ في تحرير العقول، وبث الوعي السياسي التحرري، وهو الذي ألقى المحاضرة الافتتاحية لمعهد الخلدونية العصري (1314هـ/ 1896م)، وكانت له صلة بالشيخ محمد عبده، الذي زار تونس مرتين (1300هـ، 1322هـ).

(*) دكتوراه دولة في الفلسفة، أستاذ كرسي الفلسفة في جامعة الجزائر، ونائب رئيس جمعية العلماء الجزائريين. البريد الإلكتروني: info@albassair.org

(1) ابن عاشور، محمد الطاهر. **أركان النهضة الأدبية بتونس**، تونس: مكتبة النجاح، 1381هـ، ص17.

وكان الشيخ محمد بيرم من رواد الإصلاح، وعضواً في جمعية العروة الوثقى التي أسسها جمال الدين الأفغاني، في كلكتة بالهند، والشيخ محمد السنوسي (توفي 1318هـ/ 1951م) من هؤلاء الرواد، ومحمد البشير صفر الوطني المتميز، والسياسي المحنك، عرف الشيخ محمد عبده لما زار تونس، وكانت دروسه بالخلدونية تجديداً لطرق التعليم، وفتحا للدراسات العلمية التاريخية، وتكويناً للعقول المتحررة الواعية، كما كان لمقالاته السياسية والتاريخية أثرها في ذلك كله. وهذا الشيخ محمد الخضر حسين (توفي 1958م) الذي شغف بالحرية في السياسة وفي الرأي والتعبير، وعمل للإصلاح إلى أن تولى مشيخة الأزهر، لما له من مكانة علمية عالية، وسموّ أخلاقي، وهو من أصدر مجلة "السعادة العظمى" (1322هـ/ 1904م) فأدت وظيفتها في النقد، والدعوة إلى فتح باب الاجتهاد، الأمر الذي أثار عليه ما أثار من خصوم ألداء. وكان لمحاضرته عن "الحرية في الإسلام" والأخرى عن "حياة اللغة العربية" صدى واسع في البلاد التونسية، ولا ننسى أن نشير إلى الشيخ عبد العزيز الثعالبي المفكر السياسي الداعي إلى التحرر والتطور الذي نال الزعامة بحق، لا في تونس فحسب، بل في العالم الإسلامي عامة، وانضم إلى الشيخ محمد الخضر في العناية بمفهوم الحرية، وكتب في ذلك كتابا نُشر بالفرنسية، وهو "الروح الحرة في القرآن" مستعينا في ذلك بمن يحسن اللسان الفرنسي.

ثم جاء خاتمة هؤلاء الشيخ الإمام محمد الطاهر ابن عاشور نجما لامعاً، وشهاباً وارياً من الفكر، والذكاء والتجديد، فدعا إلى حرية الفكر واحترام آراء الآخرين، وأنكر اضطهاد الفكر، وأن الأمة التي تقبل التنوير، تنوير آراء المتعلمين والقارئين، إنما هي التي يسود فيها احترام حرية الرأي[2] وأول محاضرة باللسان العربي ألقاها عنوانها "أصول التقدم والمدنية في الإسلام" ألقاها أمام قدماء الصادقية (1342هـ/ 1906م) ونشرتها جريدة "حبيب الأمة"،[3] وختم مقاله في السعادة العظمى بهذه العبارة: "هذا أيها الناشئون على النقد، الباحثون عن الحكمة،

(2) ابن عاشور، محمد الطاهر. **مجلة السعادة العظمى**، العدد18، رمضان (1322هـ/ 1904م)، أشار فيها إلى أفلاطون وأرسطو، وابن سينا مما يدل على اهتمامه بالفكر الفلسفي.

(3) **جريدة حبيب الأمة**، السنة الأولى، العدد 12.

نبراس مبين، أقمناه بين أيديكم، ليضيء لكم مستقبلاً نيّراً، وعسى إن اهتديتم بضيائه (...) أن تسلكوا به طريق العقلاء (...) والله يضيء آراءكم بالحكمة."[4]

وعندما زار الشيخ محمد عبده تونس سنة 1903م كان ابن عاشور من أكبر المثقفين ملازمة له، وسنه 24 عاما، بمعية الشيخ سالم بوحاجب، وكان كما يصفه ابنه محمد الفاضل بن عاشور "من أبرز مدرسي الجامع الأعظم شباباً وذكاءً وعلماً وأدبا"[5] وتأييداً للفكر الإصلاحي، وألقى محمد عبده في زيارته هذه في الخلدونية محاضرة عنوانها "العلم وطرق التعليم". وابن عاشور من المؤيدين للشيخ محمد عبده في فتواه في لبس القبعة، وكتب في ذلك رسالة فقهية نشرتها المنار، تمثل وجهة نظر المالكية.

أولاً: ابن عاشور المجدّد

إن مناحي التجديد عند الشيخ الجليل متعددة، والذي نقصد إليه من هذه الورقة الإشارة إلى تجديده الواضح، واجتهاده الحقيقي في جانب مهم من الحياة العقلية في الحضارة الإسلامية، وهو المنهج الفقهي الذي يسميه ابن رشد (توفي 595هـ) "الكلام الفقهي" ذلك المنهج الذي أسس أصوله الأولى الإمام الشافعي (توفي 204هـ) وطوره الجويني (توفي 478هـ) وغيره إلى أن انتهى إلى أبي حامد الغزالي (توفي 505هـ) والعز بن عبد السلام (توفي 660هـ) والقرافي الصنهاجي أحمد بن إدريس (توفي 684هـ) والشاطبي (توفي 790هـ).

غير أن ابن عاشور، مع احترامه لهؤلاء الأعلام السابقين وجهودهم العلمية، رأى أن يؤسس علماً جديداً، ومنهجاً محدثاً، هذا العلم هو علم مقاصد الشريعة الذي رأى أن يفصله عن علم الأصول الذي يُعنى أكثر ما يُعنى بالأبحاث اللغوية، ودلالة الألفاظ، ويقع أصحابه في كثير من الأغلاط حين يقتصرون على اعتصار الألفاظ، فلا يزال الواحد منهم يحللها ويقلبها، ويهمل ما عدا ذلك من السياقات والقرائن التي تحف بالكلام ومقاماته، كما يقتصر بعض المحدثين على التفقه في الأخبار أو الآثار المروية وأخذها على ظاهرها، وينتهي علم الأصول إلى قواعد

(4) ابن عاشور، **مجلة السعادة العظمى**، العدد 18، رمضان (1322هـ/ 1904م).

(5) ابن عاشور، محمد الفاضل. **الحركة الأدبية والفكرية في تونس**، تونس: الدار التونسية للنشر، 1972م، ص75.

لا تتسم بالقطعية واليقين، ولذلك نجده ينتقد القدماء، مثل أبي المعالي الجويني، ويبين أن اعتذار أبي المعالي عن إدخال ما ليس قطعيا في أصول الفقه، أنه: "اعتذار واهٍ؛ لأننا لم نرهم [الأصوليين] دونوا في أصول الفقه أصولا قواطع، يمكن توقيف الواقف المخالف عند جريه على خلاف مقتضاها، كما فعلوا في أصول الدين، بل لم نجد القواطع إلا نادرة مثل ذكر الكليات الضرورية (...) وما عدا ذلك، فمعظم أصول الفقه مظنونة."[6]

وأبطل جواب أبي الحسن الأنباري (توفي 618هـ) في شرحه للبرهان[7] ونقد طريقة الشاطبي في موافقاته في الاستدلال على قطعية أصول الفقه، وأنه: "لم يأت بطائل"[8] وصرح برأيه في هذا المجال بوضوح: "وأنا أرى سبب اختلاف الأصوليين في تقييد الأدلة بالقواطع، هو الحيرة بين ما ألفَوْه من أدلة الأحكام، وبين ما راموا أن يصلوا إليه من جعل أصول الفقه قطعية كأصول الدين السمعية، فهم قد أقدموا على جعلها قطعية، فلما دونوها وجمعوها، ألفَوْا القطعي فيها نادرا ندرة كادت تذهب باعتباره في عداد مسائل علم الأصول، كيف وفي معظم أصول الفقه اختلاف بين علمائه؟!"[9] ما عدا بعض القواعد التي صدرت عن أئمَّة الدين، اتسمت بالقطعية، إلا أنها متناثرة ووقعت عند الاستدلال على أمور جزئية.

لكنه يشير إلى من وصفهم بأنهم أفذاذ حاولوا ذلك، مثل: عز الدين عبد العزيز ابن عبد السلام في كتابه "قواعد الأحكام في مصالح الأنام"، وشهاب الدين أحمد إدريس القرافي في كتابه "الفروق"، حاولوا تأسيس المقاصد الشرعية متجاوزين الأبحاث اللفظية ودلالاتها، وبيّن أن "الرجل الفذ الذي أفرد هذا الفن بالتدوين أبو إسحاق إبراهيم بن موسى الشاطبي، في القسم الثاني من كتابه "الموافقات" وعنونه بـ"كتاب المقاصد" غير أنه انتقد محاولته هذه؛ لأنه "تطوّح في مسائله إلى

(6) ابن عاشور، محمد الطاهر. **مقاصد الشريعة الإسلامية**، تحقيق: محمد الحبيب ابن الخوجة، قطر: وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، 1425هـ/ 2004م، ج3، ص17-18.

(7) المرجع السابق، ج3، ص20.

(8) المرجع السابق، ج3، ص21.

(9) المرجع السابق، ج3، ص22.

تطويلات، وخلط، وغفل عن مهمات من المقاصد، بحيث لم يحصل منه الغرض المقصود، على أنه أفاد جد الإفادة،"[10] وكانت محاولته في المقدمة الأولى من مقدماته أن يسلك طريقة أخرى لإثبات قطعية أصول الفقه بإرجاعها إلى كليات الضروريات والحاجيات والتحسينات، غير أنه لم تستقم له تلك الطريقة لأنه استدل فيها: "بمقدمات خطابية، وسفسطائية، أكثرها مدخول، ومخلوط غير منخول."[11]

وعجب ابن عاشور من منهج إمام الحرمين ومذهبه في تردده في الأخذ بالمصالح المرسلة "على جلالة علمه ونفاذ فهمه،"[12] ويرى أن أبا حامد الغزالي أيضا تردد في اعتبارها تأثرا بالإمام الشافعي في الرسالة، فيما يبدو. أما موقفه فهو أنه "لا ينبغي الاختلاف بين العلماء بتصاريف الشريعة، المحيطين بأدلتها في وجوب اعتبار مصالح هذه الأمة، ومفاسد أحوالها عندما تنـزل بها النوازل، وتحدث لها النوائب، وأنه لا يترقب [العالم] حتى يجد المصالح المثبتة بالتعيين، أو الملحقة بأحكام نظائرها بالقياس،"[13] فلا موجب للتردد بعد التأمل في اعتبار هذه المصالح، بل هي أجدر وأولى من قياس جزئيات المصالح؛ لأنها قد يتطرق إليها الاحتمال، ذلك لأن أدلة هذه المصالح الكلية قامت على أجناسها بالاستقراء قطعيا، أو ما يقرب من القطع، وأن أوصاف الحكمة واضحة فيها لا تحتاج إلى استنباط، ومن أنكر هذا فمثابته مثابة من أنكر القياس نفسه كالظاهرية، ومن الواضح أن اهتمام الشيخ الجليل إنما هو بمصالح الأمة إذا أصابتها محن: محن الاستعمار والانحطاط، والضعف السياسي، والحروب، كما كان الحال في القرن التاسع عشر وأوائل القرن العشرين، في العالم الإسلامي، ومنه تونس.

ولذلك وجب الأخذ بهذا النوع من المصالح، ولا ينتظر، عندما تنـزل بها النوازل، وتحدث لها النوائب، كما قال، وهذا الموقف يشبه موقف كبار الفقهاء في القرن الثامن الهجري، قرن المحن والضعف، وطمع العدو في أرض المسلمين في الأندلس والمغرب، كما فعل الشاطبي، وابن خلدون، وفي المشرق كما فعل ابن

(10) المرجع السابق، ج3، ص28.
(11) المرجع السابق، ج3، ص142.
(12) المرجع السابق، ج3، ص142.
(13) المرجع السابق، ج3، ص247.

تيمية (توفي 728هـ) وابن القيم (توفي 751هـ) والطوفي (توفي 716هـ) في اعتبار مصالح الأمة، والإقدام على مراعاتها وتنفيذها ما دامت مرسلة لم يمنعها الشرع في نصوصه، واتضح أمرها في إصلاح الأمة، فإذا كانت مصالح محضة أخذ بها، وإذا تعارضت مع مصالح أخرى أو مفاسد تعين الاجتهاد في الراجح من المرجوح؛ لأن أحوال الناس والعدل بينهم أفرادا وجماعات في حال السلم تختلف عن أحوال إجراء المصالح السياسية والحربية، في حال الحرب والخوف عند مواجهة العدو؛ إذ ليس في أوقات الحرب متسع للتأمل والنظر في جزئيات المصالح، بل هو وقت للخروج من المضائق، يقتضي البدار إلى دفع الضر، وجلب المصالح بصرف النظر عما يمكن أن يلحق ذلك من الأضرار الجزئية، أو فوات بعض المصالح الجزئية. وبيّن أن هناك فرقا واضحا بين حالة دفع العدو المهاجم النازل بأرضنا، وحال القصد إلى مهاجمته من حيث اتساع الوقت للتأمل والدرس وموازنة المصالح.

والسلف في اجتهاداتهم إنما اعتمدوا، غالبا، على المصالح المرسلة العامة أو الغالبة[14] مثل قسم المغانم من أرض العراق التي تركها عمر بن الخطاب لتكون ملكاً عاماً للأمة في أجيالها القادمة، وعده للنوائب، إذا حدثت، وقلت ميزانية الدولة؛ ويؤكد ابن عاشور باستمرار على أنَّ المراد بالمصلحة الكلية كل ما كان راجعا إلى عموم الأمة أو على جماعة كبيرة منها أو على قطر من أقطارها؛ مثل حماية الدولة وسيادتها، وحفظ الأمة من التفرّق وما إلى ذلك: "مما صلاحه وفساده يتناول جميع الأمة وكل فرد منها."[15]

وجه نقده أيضا للمتقدمين من الفقهاء الذين لم يعنوا عناية كافية بالمعاني والمقاصد، إلا بمسائل العبادات وبعض مسائل الحلال والحرام في البيوع، أما المعاملات فكادت تهمل من حيث بيان غاياتها ومقاصدها والحكمة منها.[16] وهذا لا يجدي الباحث في أسرار التشريع وحكمه في المعاملات وفقهها، ولهذا تجشم ابن عاشور البحث في هذا المجال لإيجاد أمثلة موضحة، وإن اضطر أحيانا إلى الاستعانة بمسائل من العبادات التي تومئ إلى المقاصد العامة. وقد ألَّف في هذا

(14) المرجع السابق، ج3، ص248–249.
(15) المرجع السابق، ج3، ص253.
(16) المرجع السابق، ج3، ص30.

المجال كتابه "مقاصد الشريعة الإسلامية" الذي يظهر فيه تجديده وإبداعه واجتهاده، وأصالته الفكرية بوضوح تام، فما غرضه إذن من تأليف هذا الكتاب؟

بيّن غرضه منه في مقدمته بأنَّ "هذا كتاب قصدت منه إلى إملاء مباحث جليلة من مقاصد الشريعة، والتمثيل لها، والاحتجاج لإثباتها، لتكون نبراساً للمتفقهين في الدين، ومرجعاً بينهم عند اختلاف الأنظار، وتبدّل الأعصار، وتوسلاً إلى إقلال الاختلاف بين فقهاء الأمصار، ودربة لأتباعهم على الإنصاف في ترجيح بعض الأقوال على بعض عند تطاير شرر الخلاف، حتى يستتب بذلك ما أردناه غير مرة، من نبذ التعصب والفيئة إلى الحق إذا كان القصد إغاثة المسلمين ببُلالة تشريع مصالحهم الطارئة متى نـزلت الحوادث، واشتبكت النوازل، وبفصل من القول إذا شجرت حجج المذاهب، وتبارت في مناظرتها تلكم المقانب."[17]

فهو يثبت هذه المقاصد بالاستدلال عليها بمنهج سديد، به يبرهن عليها لتكون مرجعا لهم عند الاختلاف، وعند تغيّر العصور والمجتمعات، ليقِلّ الاختلاف بين الفقهاء، كما أنّ فيه تدريباً لأتباع الفقهاء على الاجتهاد والإنصاف، والبعد عن التعصب الذي هو مراده وغايته دوما، وغاية كل من يريد من التشريع والاجتهاد فيه إغاثة الأمة برؤية مصالحها عند نـزول الكوارث، فلم يغب عنه أمر الأمة ومصلحتها في مجمل هذا الكتاب الفريد في بابه؛ وصرف فيه همته كما يقول إلى ذلك، لما رأى من مناهج الفقهاء في أدلتهم التي لا تنتهي إلى سمة الضرورة أو ما يقرب منها يذعن إليها العاقل، ويقتنع بها المتردد، والمكابر، كما هو منهج أصحاب العلوم العقلية، في استدلالهم المنطقي الفلسفي، واعتمادهم على الأصول الموضوعة، والبديهيات والأدلة الضرورية والمشاهدات.[18]

ولا يغني علم الأصول الفقهية عن ذلك لاختلاف أصحابه في أغلب مسائله فاختلفت فروع الفقه باختلاف أصوله، فعسر الرجوع فيها إلى وحدة الرأي، بالإضافة إلى هزال جمع من الأصوليين فيما ذهبوا إليه من الأدلة. كما أن معظم أصول الفقه لا تخدم مقاصد الشريعة وحكمتها، وإنما اقتصرت على محور استنباط

(17) المرجع السابق، ج3، ص5.
(18) المرجع السابق، ج 3 ص6.

الأحكام من الألفاظ باستعمال قواعد، وبعض الأوصاف التي يحكمون أنها المرادة من هذه الألفاظ حكما لها، وعللا، وأغلب هذه المباحث بعيد عن بيان حكمة الشريعة ومقاصدها العامة والخاصة،[19] وما وصل إليه بعض الفقهاء من مقاصد ضئيلة بقيت منسية، مهجورة، متفرقة في بطون بعض المؤلفات كمبحث المصالح المرسلة والأوصاف المناسبة في مسالك العلة، أو تخريج المناط، فهو يريد تأسيس علم جديد مستقل ليس هو علم أصول الفقه، وإنما هو "علم مقاصد الشريعة" وهو عبارة عن جملة من الكليات القطعية نلجأ إليها عند الاختلاف، لدفع المكابرة، وهي ما يؤخذ مما كرره القرآن وأكده تأكيدا ينفي عنه احتمال المجاز.[20] وأما المقاصد الظنية فالوصول إليها من السهولة بمكان بطريق الاستقراء مثل: "لا ضرر ولا ضرار"، فهو خبر آحاد، ليس بقطعي في نقله ومتنه.

ومن مقاصده في هذا الكتاب على حدِّ تعبيره؛ "خصوص البحث عن مقاصد الإسلام من التشريع، في قوانين المعاملات والآداب التي أرى أنها الجديرة بأن تخص باسم الشريعة"[21] لمراعاة مصالح الأمة فيها، و"لحفظ نظام العالم وإصلاح المجتمع،"[22] "وهو مظهر لعظمة الشريعة الإسلامية بين بقية الشرائع والقوانين والسياسات الاجتماعية،"[23] ولذلك حدد ما يعنيه بمصطلح التشريع فقال: "إني أريد به ما هو قانون للأمة، ولا أريد به مطلق الشيء المشروع،"[24] كما أنه لا يقصد إلى أحكام العبادات التي يرى أنها جديرة باسم "الديانة" تتعلق بتربية النفس وإصلاح الفرد، وبه يصلح المجتمع وسمى ذلك نظام المجتمع الإسلامي.[25]

ومن أعظم مقاصده في الكتاب: خصوص البحث في صلاح أحوال المسلمين في نظام المعاملات المدنية وهي ما يعبر عنه: "بجلب المصلحة ودرء المفسدة"،[26]

(19) المرجع السابق، ج3، ص10.
(20) المرجع السابق، ج3، ص143.
(21) المرجع السابق، ج3، ص28.
(22) المرجع السابق، ج3، ص28.
(23) المرجع السابق، ج3، ص28.
(24) المرجع السابق، ج3، ص29. فالمندوب والمكروه لا يدخلان في مجال القانون عنده، ولا يقصد إليهما.
(25) وألف فيه كتابه: أصول النظام الاجتماعي في الإسلام.
(26) ابن عاشور، **مقاصد الشريعة الإسلامية**، مرجع سابق، ج3، ص199.

مثل مقصد التيسير الذي قامت عليه أدلة مستقرأة من عموميات متكررة، وكلها قطعية؛ لأنها نصوص قرآنية قطعية المتن، متضافرة في المعنى، لا مجال فيها للاحتمال.

وبالجملة، فإنه قصد إلى تدوين أصول قطعية للتفقه في الدين، بأن عمد إلى أصول الفقه المتعارفة، وأعاد النظر فيها نظرا نقديا، ينفي عنها ما ليس منها، ويُبقي على ما هو مهم من المدارك الفقهية المقاصدية، وأعاد صياغة ذلك العلم وسماه: "علم مقاصد الشريعة"، ولكنه فيما يرى يبقي علم أصول الفقه على حاله، وما يفيده من طرق الاستدلال الفقهي، غير أنه يؤكد أن أصول الفقه أيضا يجب أن تكون قطعية، وأن لا يدوّن فيها إلا ما هو قطعي بالضرورة أو بالنظر القوي[27] في برهانه، وهذا ما لم يذهب إليه الشاطبي، ولا غيره، ولا زعم أنه ينشئ علما جديدا مستقلا عن علم أصول الفقه.

وبذلك يكون ابن عاشور هو الذي نهج هذا المنهج الفريد وانفرد به عن بقية المجتهدين.

إن المتأخرين من الفقهاء "أفسدوا الفقه"[28] على حدّ تعبير أحمد القباب الفاسي (توفي 778هـ) وكما أشار المقري الجد (توفي 759هـ) وهما شيخا الشاطبي- إلى أن هؤلاء الفقهاء: "اقتصروا على حفظ ما قلّ لفظه، ونـزر حظه، وأفنوا أعمارهم في حل ألغازه ولم ترد لغوزه في اللسان، وفهم رموزه، ولم يصلوا إلى ردّ ما فيه إلى أصوله."[29] وأهملوا العناية الكافية بالمقاصد والمصالح، فكان ذلك نقصا واضحا في علم أصول الفقه، إلا ما ندر. فاهتموا بالوسائل، وقصَّروا في المقاصد، لهذا كله وهب ابن عاشور نفسه لهذه الغاية لسدّ هذا النقص بطريقته الخاصة.

---

(27) المرجع السابق، ج3، ص22-23.

(28) الونشريسي، أحمد بن يحي. **المعيار المعرب والجامع المغرب عن فتاوى علماء أفريقيا والأندلس والمغرب**، بيروت: دار الغرب الإسلامي، ط1، 1401هـ/ 1981م، ج11، ص142.

(29) المرجع السابق، ج11، ص374. وانظر أيضاً:
الصغير، عبد المجيد. **الفكر الأصولي وإشكالية السلطة العلمية في الإسلام**، بيروت: دار المنتخب العربي، ط1، 1415هـ/ 1994م، ص466-467.

ثانياً: مقاصد الشريعة العامة عند ابن عاشور ومنهج إثباتها

يحدد المقاصد بأنها: "المعاني والحكم الملحوظة للشارع في جميع أحوال التشريع أو معظمها، بحيث لا تختص ملاحظتها بالكون في نوع خاص من أحكام الشريعة فيدخل في هذا أوصاف الشريعة وغايتها العامة، والمعاني التي لا يخلو التشريع عن ملاحظتها"[30] ويدخل في ذلك أيضا ما يلاحظ من الحكم والمعاني في أنواع كثيرة من الأحكام.

وبيّن المعيار أو الضابط الذي يضبطها بأن تكون ثابتة ظاهرة مطردة في ضبطها لا تختلف سواء كانت معاني حقيقية تدركها العقول في مناسبتها للمصلحة أو ضررها إدراكا مستقلا، مثل أن العدل نافع، وأن الاعتداء على النفوس ضار، وأن الأخذ على يد الظالم فيه مصلحة للمجتمع، وحدد هذه الضوابط ومعانيها تحديدا واضحا؛[31] لأن كل شريعة شرعت لها مقاصد أرادها مشرعها، وثبت بالأدلة القطعية في الشريعة "أن الله لا يفعل الأشياء عبثا"[32] ويحصل اليقين بهذه المقاصد باستقراء أدلة من القرآن والسنة الصحيحة، فتبين أن أحكامها منوطة بحكم، ومؤسسة على علل ترجع للصالح العام للمجتمع ولأفراده،[33] وهذا الغرض هو الذي أهمه في الكتاب كله: "عسى أن تنفتح به بصائر المتفقهين إلى مدارك أسمى."[34]

وانتهى إلى القول: "بأن لنا اليقين بأن أحكام الشريعة كلها مشتملة على مقاصد الشارع وهي حكم ومصالح ومنافع، ولذلك كان الواجب على علمائنا تعرّف علل التشريع ومقاصده، ظاهرها وخفيها"[35] وإذا كان لا مندوحة لنا أن نضطر إلى إثبات أحكام تعبدية لم نصل إلى مقاصدها، فإن ذلك عنده "لا يكون في أبواب المعاملات المالية والجنائية، أما هذان فلا أرى أن يكون فيهما التعبدي، وعلى الفقيه استنباط

(30) ابن عاشور، **مقاصد الشريعة الإسلامية**، مرجع سابق، ج3، ص165.
(31) المرجع السابق، ج3، ص165 وما بعدها.
(32) المرجع السابق، ج3، ص35–36.
(33) المرجع السابق، ج3، ص37.
(34) المرجع السابق، ج3، ص553.
(35) المرجع السابق، ج3، ص159.

العلل فيها؛"[36] لأن "معرفة مقاصد الشريعة نوع دقيق من أنواع العلم، وحق العالم فهم المقاصد، والعلماء متفاوتون في ذلك على قدر قرائحهم، ودقة فهومهم،"[37] وعلى قدر حظهم من التمكن من العلوم الشرعية.[38]

وإذا كان غرضنا ربط أحكام الشريعة بمعان أو مقاصد وأوصاف، فليس معنى ذلك أن نربطها بأوصاف شكلية، وأسماء صورية لا حقيقة لها، ولهذا وقع بعض الفقهاء في أخطاء فإذا ذكر عندهم "خنـزير البحر" حكموا عليه بالتحريم مثلا، أو حكموا على المشعوذ بالقتل باعتباره ساحراً.[39] وإذا كانت الأحكام مرتبطة بأوصافها، ومنوطة بها، فإنها تتغير بتغير هذه الأوصاف، فتغير الأوصاف عنده يتبعه تغير الأحكام. والتغير سنة إلهية في المجتمعات لا تتخلف، ولهذا فالاجتهاد يتغير، وليس في الإمكان الثبات على حال واحد، وخاصة في المعاملات.

أما العبادات فمبنية على مقاصد قارَّة إلا ما يستثنى كالرخص، بخلاف المعاملات فإنها معرضة للتغير باستمرار، باختلاف الأزمنة والأمكنة والأحوال، فالبقاء فيها "على حكم لا يتغير حرج عظيم على كثير من طبقات الأمة، ولذلك كان دخول القياس في العبادات نادرا، وكان معظمه داخلا في المعاملات"[40] كما أن أحكام المعاملات مسوقة في القرآن غالبا بصفة كلية عامة ما عدا الإرث مثلاً.

شعر الإمام ابن عاشور في هذا القول بأن "يكثر منكروه، ويعشو مبصروه؛"[41] لأنهم ربما فهموا من ذلك تغير الشريعة في أصولها ومتنها، وتغيير ما ألفوه يصعب عليهم، فيتركونه. وهذا في غاية الأهمية من حيث تجدد الاجتهادات بتجدد الأوضاع والأحوال بتجدد العصور، واختلاف الأزمنة بما يطرأ عليها من تغيرات وتحديات لم تكن في الحسبان من قبل، ولذلك كان الاجتهاد مبدأ الحركة في الإسلام كما ذهب إلى ذلك الفيلسوف محمد إقبال، ولأنه من مقاصد

(36) المرجع السابق، ج3، ص159.
(37) المرجع السابق، ج3، ص51.
(38) أما العامي فليس مطالباً بذلك.
(39) المرجع السابق، ج3، ص306.
(40) المرجع السابق، ج3، ص389.
(41) المرجع السابق، ج3، ص386.

الشريعة كما بين الإمام "مقصد التغيير والتقرير"، تغيير أحوال الناس[42] السيئة، وتقرير الأحوال الصالحة، وهو ما يسمى بالمعروف والمنكر، وذلك بالنظر إلى اختلاف أحوال الأمم، أيضا لتبقى لها أحوالها الخاصة مما لا يتعارض مع هذه المقاصد العامة.

وهو حريص أشد الحرص -وكان مسؤولا على تعليم العلوم الشرعية، ومفكرا في شؤون التربية في كتابه "أليس الصبح بقريب"- على مقصد من أهم هذه المقاصد وهو "بث علوم الشريعة" وإقامتها وتنفيذها، وذلك بتعليم علومها وتكثير علمائها وحملتها، وانتهى إلى أن ذلك "فرض كفاية على الأمة بمقدار ما يسد حاجتها ويكفي مهماتها في سعة أقطارها وعظمة أمصارها وتبليغها وحراستها، وإيقاع حرمتها في نفوس الأمة"[43] وهذا شرط في تكوين المجتهدين.

إن واجب الباحث عن المقاصد كما يراه الإمام ابن عاشور: "أن يطيل التأمل، ويجيد التثبت في إثبات مقصد شرعي"[44] وحذّر من التسرع والتساهل في ذلك، فلا يعيّن مقصدا ما إلاّ بعد استقراء التصرفات الشرعية في النوع الذي يريد أن يستقي منه مقصده الشرعي، ويرجع أيضا إلى اجتهادات أئمة الفقه ليستنير بممارساتهم وآرائهم، فيكسبه ذلك قوة استنباط بها يدرك المقاصد إدراكاً واضحاً، وقد يصل الباحث إلى علم قطعي أو قريب منه، وإن لم يصل إلا إلى ظن ضعيف فليرفضه[45] لباحث بعده يزيده فقها وربما كان أفقه ممن سبقه.

بعد أن استدل الإمام على أن للشريعة مقاصد أخذ في بيان الطرق التي تتبين بها أعيانها في مختلف التشريعات مستدلاً عليها استدلالاً يجعل المقصد متفقا عليه بين المجتهدين بالنسبة له ولمن بلغه من بعده، كما يمكن أن يكون موفِّقا بين المقلدين للمذاهب المختلفة،[46] ويوصي بالابتعاد عن طرق الاستدلال على

(42) المرجع السابق، ج3، ص298.
(43) المرجع السابق، ج3، ص520-521.
(44) المرجع السابق، ج3، ص138.
(45) المرجع السابق، ج3، ص138.
(46) المرجع السابق، ج3، ص52.

المقاصد المتعارفة عند أصحاب أصول الفقه، لعدم صلاحيتها للوصول إلى القطع أو الظن القريب منه إلا نادرا، فإذا كانت هذه الأدلة من القرآن، فهو متواتر المتن ومعظمها ظواهر، وفيها تكاد الأدلة تكون قريبة من النصوص (التي تدل على معنى واحد)، أما إذا كانت من السنة فهي أخبار آحاد لا تفيد القطع، ولا الظن القريب منه أيضا، فالمجتهدون لم يتفقوا على الأحكام التي استنبطوها، وهم يستندون إلى القرآن نفسه: أي الأدلة على الأحكام لا على المقاصد.

وبيّن أن الرائد الأعظم للفقيه يجب أن يكون "الإنصاف" في هذا المنهج ونبذ التعصب لبادئ رأي أو لاجتهاد سابق، أو لرأي إمام أو أستاذ، فلا يكون حاله كحال عيسى الغبريني، صاحب ابن عرفة (توفي 803هـ)، الذي قال في أستاذه: "ما خالفته في حياته، فلا أخالفه بعد وفاته"[47] فإذا قام الدليل وانتظم فأدى إلى مقصد شرعي فإنه يجب على المختلفين أن يسلكوا مسلك الإنصاف، وينبذوا ما عداه من الاحتمالات الواهية، وأعظم طريق في هذا المنهج هو استقراء تصرفات الشريعة، باستقراء الأحكام المعروفة عللها، وذلك باستقراء العلل التي ثبتت بمسالك العلة، فإذا وقع استقراء علل كثيرة متماثلة في أنها ضابط لحكمة متحدة، فإننا نجزم بأنها مقصودة شرعا منطقيا، كما نستنتج من استقراء الجزئيات مفهوما كليا تبعا لقواعد المنطق.

وبهذا فهو يستعمل الأدلة المنطقية في البرهنة على المقاصد، فاستقراء أدلة أحكام معينة مشتركة في علة ما يؤدي إلى اليقين بأن تلك الحكمة مقصد قصد إليه الشرع وأراده[48] وضرب لذلك أمثلة متعددة، فلا داعي لذكرها هنا لضيق المقام. وكذلك من طرق الإثبات إذا كانت أدلة القرآن واضحة الدلالة، بحيث لا يراد منها غير ظاهرها بحسب الاستعمال اللغوي، ولا يحتمل غير ذلك إلا احتمالا ضئيلا، فإذا اجتمع الأمران: قطعية المتن والظن الراجح في الدلالة، أدى ذلك إلى حصول مقصد شرعي يمكن أن يرفع الخلاف إذا حصل الجدل في هذه الموارد.[49]

(47) المرجع السابق، ج3، ص54-55.
(48) المرجع السابق، ج3، ص59.
(49) المرجع السابق، ج3، ص62.

ومن هذه الطرق التواتر المعنوي في السنة، والتواتر العملي كمشاهدةِ عامَّةِ الصحابةِ عملاً من أعمال الرسول ﷺ ومن تكرارها إذا استوى فيه جميع المشاهدين، ويرجع ذلك فيما يرى إلى المعلوم من الدين بالضرورة، ويرى أن طريقة السلف في إثبات المقاصد واجبة الاعتبار، وهكذا كما قال الشاطبي، فإن مقاصد الشريعة، أصلية أو تابعة، منها ما هو منصوص عليه، ومنها ما هو مشار إليه، ومنها ما استقرئ من النصوص. وبمقدار غوص المجتهد وتعمقه في البحث عن المقاصد، يكون أكثر إصابة، وتحققا منها.

أما طرق الضبط والتحديد بتمييز الحقائق التي يسميها المواهي والمعاني، فإنه وصل بالاستقراء إلى ست وسائل، فصّل القول فيها في كتابه.[50]

هذا؛ ويرى أن تصرّف المجتهد في فقه الشريعة لحاجته إلى معرفة غاياتها يكون بأوجه خمسة:

1. فهم النصوص بحسب الاستعمال اللغوي، والنقل الشرعي، باستعمال القواعد اللفظية في الاستدلال الفقهي على حسب طريقة أصول الفقه.
2. البحث عما يعارض الأدلة التي وصل إليها كي لا ترد بما يعارضها، وعند التعارض بجمع بين المتعارضين، أو يرجح أحدهما على الآخر.[51]
3. قياس ما لم يرد حكمه في نصوص الشرع على حكم ما ورد فيه، بمعرفة علل الشريعة، باستعمال طرق مسالك العلة المعروفة في أصول الفقه.
4. إعطاء حكم لفعل أو حادث جديد لا يعرف حكمه ولا نظير له يقاس عليه عند المجتهدين السابقين.
5. عدم القدرة على الوصول إلى معرفة حكمة بعض الأحكام وهو ما يسمى بالتعبدي.

وأهم هذه الطرق: الطريقة الرابعة، التي تمثل فضاء المسكوت عنه، الذي يفتح بابا واسعا للاجتهاد للأجيال، باختلاف العصور، وهو ما يضمن دوام أحكام الشريعة وحركيتها، ومن ذلك المصالح المرسلة وحجيتها عند الإمام مالك. كما أن الفقيه يستطيع في قبوله للآثار أو رفضها الاعتماد على مقاصد الشريعة الثابتة. وبمقدار تعمق المجتهد في معرفة مقاصد الشريعة، تقل عنده مساحة ما يسمى بالتعبدي.

---

(50) المرجع السابق، ج3، ص346–349.

(51) المرجع السابق، ج3، ص40.

ومن الناحية المعرفية يرى أن هذا النوع من المعرفة، وهو مقاصد الشريعة دقيق يتفاوت فيه المجتهدون على قدر قوة قرائحهم، ولطيف أفهامهم، وكما يقول الدهلوي (توفي 1176هـ): "الأصول علم دقيق، ولا يخوض فيه إلا من لطف ذهنه، واستقام فهمه."[52] إن هذا النقد المعرفي لمناهج القدماء، مسلك إبستمولوجي واضح، إنْ من حيث المنهج وإنْ من حيث النتائج، وفي هذا يكمن التجديد في المعرفة والتقدم بها.

ويبدو أن الإمام ذو اطلاع واضح على الحكمة أو الفلسفة، كما يظهر ذلك في تفسيره للآية "ومن يؤتى الحكمة فقد أوتي خيراً كثيراً" أو من رجوعه إلى ابن سينا في كتابه النجاة[53] في تحديد معنى الفطرة، وإلى كلام الفلاسفة في الاستقراء وما يحتمل من قيام معارض لنتائجه ومقدماته وما يؤدي إليه ذلك من قوة الظن وضعفه، يقول: "كما تقرر في علم الحكمة."[54] فمنهجه منهج استقرائي منطقي، كما أنه يستعمل الاصطلاحات الفلسفية ومفرداتها، ويحددها، كما فعل في المعاني الحقيقية والاعتبارية كإدراك كون العدل نافعا والعدوان على الأنفس ضاراً،[55] مفرقا بين معنى ذلك في الحكمة وفي الأصول، ونقل أقوالا للحكماء،[56] وذهابه إلى أن إصلاح مبدأ التفكير الإنساني يؤدي إلى التفكير في أحوال العالم، بل إنه أشار إلى طريقة مهمة من مناهج الرياضيين والفلاسفة في البدء من الأشياء الواضحة للوصول إلى الأشياء الدقيقة العامة، وكذلك ينبغي أن يفعل الفقهاء: "إذ هي طريقة مثلى لجميع أهل المدارك العالية."[57]

أما اعتماده على العقل ومداركه في منهجه في إثبات المقاصد فواضح أشد الوضوح: "جعل الله هذه الشريعة مبنية على اعتبار الحكم والعلل التي هي من مدركات العقول لا تختلف باختلاف الأمم، والعوائد."[58]

---

(52) الدهلوي، **حجة الله البالغة**، القاهرة: دار التراث، (د.ت)، ص137.

(53) ابن عاشور، **مقاصد الشريعة الإسلامية**، مرجع سابق، ج3، ص180.

(54) المرجع السابق، ج3، ص147.

(55) المرجع السابق، ج3، ص165. (الهامش) ص171، هامش (3) في عدم اعتباره الأوهام والأخيلة في استقرائه للشريعة.

(56) المرجع السابق، ج3، ص198.

(57) المرجع السابق، ج3، ص314.

(58) المرجع السابق، ج3، ص59–276. أنجزه في 8 جمادى الأولى (1360هـ/ 1941م) بمنـزله بمرس

ثالثاً: هاجس الأمة عند الإمام

من يقرأ كتاب "مقاصد الشريعة" يشعر بأن معنى الأمة والاهتمام بها اهتماما شديدا في كل مقاصد الشريعة هاجس لا يفارقه، لا سيّما أنه أتم إنجاز هذا الكتاب في أثناء الحرب العالمية الثانية، والأمة ترزح في أغلال الاستعمار وقهره ولذلك يرى أن "طريق المصالح أوسع طريق يسلكه الفقيه في تدبير الأمة عند نوازلها ونوائبها إذا التبست عليه المسالك، وأنه إن لم يتبع هذا المسلك الواضح والمحجة البيضاء فقد عطل الإسلام عن أن يكون دينا عاما وباقيا."[59]

ونبّه إلى شيء مهم نجده في التشريعات المعاصرة يسمى "تشريعات الضرورة" أو "التشريعات المؤقتة" وبيّن الإمام ابن عاشور أن هذا النوع من التشريع غفل عنه الفقهاء: "وهو الضرورة العامة المؤقتة، وذلك أن يعرض الاضطرار للأمة، أو طائفة عظيمة منها تستدعي إباحة الفعل الممنوع لتحقيق مقصد شرعي مثل سلامة الأمة، وإبقاء قوتها أو نحو ذلك (...) وإنها تقتضي [الضرورة] تغييرا للأحكام الشرعية المقررة للأحوال التي طرأت عليها تلك الضرورة[60] وهذه الضرورة العامة أمر عارض يواجه بتشريع مؤقت ينتهي بانتهاء تلك الضرورة،[61] وهذا يدل على أن مصلحة الأمة تأتي في أولى الأولويات عنده.

وإذا كانت المقاصد تمثل فلسفة التشريع الإسلامي، كما يمثل علم الأصول منهجها، فإن ابن عاشور أقام هذه الفلسفة وربطها بالأمة في إقامة نظامها، ونجد لذلك نظيراً في فلسفة التشريع الغربي، وخاصة المدرسة التي تعنى بالقيم الأخلاقية والاجتماعية في التشريع. ومقصد التشريع في نظام الأمة عنده: أن تكون قوية مرهوبة الجانب، مطمئنة البال، وليس من شك "في أن أهم مقصد للشريعة من التشريع انتظام أمر الأمة، وجلب المصالح ودفع الضرّر والفساد عنها،"[62] ويرى

جراح المعروف بالعبدلية، انظر خاتمة كتابه ص553.

(59) المرجع السابق، ج3، ص257.

(60) المرجع السابق، ج3، ص358.

(61) العوا، محمد سليم. **دور المقاصد في التشريعات المعاصرة**، لندن: مركز دراسات مقاصد الشريعة الإسلامية، 2006م، ص35.

(62) ابن عاشور، **مقاصد الشريعة الإسلامية**، مرجع سابق، ج3، ص391.

أن الفقهاء اهتموا بصلاح الفرد أكثر، ولكن إصلاح أحوال الجماعة وانتظام أمر جامعتها أسمى وأعظم."[63]

كما أنه ذهب إلى أن "جميع تصرّفات الشريعة تحوم حول إصلاح الأمة في سائر أحوالها بما في ذلك الزواجر والعقوبات وما هي إلا إصلاح لحال الناس"[64] "وأن من أكبر مقاصد الشريعة حفظ نظام الأمة، وليس يحفظ نظامها إلا بسد ثلمات الهرج والفتن والاعتداء، وأن ذلك لا يكون واقعا موقعه إلا إذا تولته الشريعة، ونفّذته الحكومة وإلا لم يزد الناس بدفع الشر إلا شراً؛"[65] لأن الوازع الديني له أثره في حياة الفرد والجماعة، بجانب الوازع الفطري، لذا يجب تقوية الوازع الديني، ولا ينبغي أن يهمله ولاة الأمور، ولكن إذا ضعف هذا الوازع أو أسيئ استعماله فإنه يأتي الوازع السلطاني، وازع تنفيذ القانون باستعمال السلطة الرادعة طبقاً للآية: ﴿لَقَدْ أَرْسَلْنَا رُسُلَنَا بِالْبَيِّنَاتِ وَأَنْزَلْنَا مَعَهُمُ الْكِتَابَ وَالْمِيزَانَ لِيَقُومَ النَّاسُ بِالْقِسْطِ وَأَنْزَلْنَا الْحَدِيدَ فِيهِ بَأْسٌ شَدِيدٌ وَمَنَافِعُ لِلنَّاسِ وَلِيَعْلَمَ اللَّهُ مَنْ يَنْصُرُهُ وَرُسُلَهُ بِالْغَيْبِ إِنَّ اللَّهَ قَوِيٌّ عَزِيزٌ﴾ [الحديد: 25]

بل إن الإمام أوسع نظرا وأفقا في أخذه بنظرة كونية عالمية في مقاصد الشريعة فإنها لا تقتصر على حفظ نظام الأمة: "إن مقصد الشريعة من التشريع حفظ نظام العالم وضبط تصرّف الناس فيه على وجه يعصم من التفاسد والتهالك."[66] كما نرى اليوم في الانحباس الحراري ودمار البيئة، وخطر الأسلحة النووية والبيولوجية التي يعم ضررها العالم ولا يقتصر على وطن دون آخر، ولا على أمة دون أخرى، فإن مصائر أمة واحدة لا تقرره أوضاعها الداخلية فحسب، وإنما يتقرّر جزء من مصيرها خارجها من أحداث العالم ومجرياته وقواه الدولية، ولذلك نشأت هيئة الأمم المتحدة، وغيرها. ونرى اليوم العولمة، وما تحدثه من الحدّ من السلطات الوطنية وفتح الأبواب للأسواق العالمية والشركات الكبرى والبنك الدولي وصندوق النقد

(63) المرجع السابق، ج3، ص391.
(64) المرجع السابق، ج3، ص549.
(65) المرجع السابق، ج3، ص549.
(66) المرجع السابق، ج3، ص230.

الدولي، وما إلى ذلك، فحفظ نظام العالم واستدامة صلاحه فيما يرى يتوقف على صلاح الإنسان في عقله وعمله: "وصلاح ما بين يديه من موجودات العالم الذي يعيش فيه."[67]

فلا يقتصر الأمر على صلاح الناس في أحوالهم الاجتماعية والسياسية والاقتصادية، وإنما يمتد إلى صلاح كل موجود في العالم برا وبحرا وجوا من الكائنات الحية وغيرها، فهذه نظرة لا نجدها في حدّ علمي عند قدماء الفقهاء، والفلاسفة، إلا ابن طفيل الذي دعا إلى الحفاظ على الحياة في النبات بأن لا ترمى بذور الفواكه حين استهلاكها، وإنما يحتفظ بها؛ لأنها أصول لهذه النباتات والأشجار التي تلد ثمراتها وذلك في قصة حي بن يقظان، ويرى الإمام ابن عاشور أن: "مصلحة نظام العالم في احترام بقاء النفوس في كل حال (...) وتأمين له من التساهل في خرم أصوله"[68] فهذا حق الحياة الذي هو حق من حقوق الإنسان، ولذلك ينبغي اليوم أن نجدد علم مقاصد الشريعة وأن نعالج فيه حقوق الإنسان وحريته، فإن الاجتهاد الحقيقي إنما هو الذي يحدد هذه الغايات وهذه الحقوق للحفاظ عليها والدفاع عنها، وصد ما يؤدي إلى العدوان عليها مما يناقضها، ويكون الموقف في ذلك كله موقفا وسطا لا يعطل النصوص، ويؤولها الإنسان على حسب هواه كما يفعل بعض المتغربين، ولا يأخذها على ظاهرها حرفيا كما يفعل أهل الظاهر المحدثون في التمسك بالألفاظ، والانغلاق فيها دون المعاني والمقاصد، ويكون هذا المنهج الوسطي العقلي مستندا إلى رد الفروع إلى أصولها والجزئيات إلى الكليات، والمتشابهات إلى المحكمات[69] طريقا وسطا بين الحرفية المغلقة، والتأويلية المطلقة. وهذا ما أراده في نظري الإمام ابن عاشور واجتهد من أجله.

(67) المرجع السابق، ج3، ص194. ويرى أن الله خلق الإنسان على أصول فطرية "لعمران العالم وهي إذن الصالحة لانتظام هذا العالم على أكمل وجه، وهي إذن ما احتوى عليه الإسلام الذي أراده الله لإصلاح العالم بعد اختلاله"، ج3، ص183.

(68) المرجع السابق، ج3، ص204.

(69) المرجع السابق، ص13-14.

رابعاً: الجدة في بعض المقاصد

إذا كان الإمام انتهى إلى اليقين بأدلته إلى أن المقصد الأعظم من الشرع هو جلب المصالح ودرء المفاسد بإصلاح وضع الإنسان ودفع فساده، وإصلاح العالم وأحواله، باعتبار ذلك قاعدة كلية[70] لا شكّ فيها، فإنه جاء بمقاصد جديدة أضافها إلى ذلك مثل المساواة بين أفراد الأمة في تطبيق الأحكام، والحقوق، ضعيفهم وقويهم لأنهم متساوون في الخلقة وفي حفظ الحياة،[71] وإنها سمحة بمعنى وسطية لا غلو فيها ولا تفريط فليس المقصود منها النكاية بالناس ولا إدخال الحرج عليهم.[72] فمما رواه البخاري: "أن الدين يسر ولن يشاد هذا الدين أحد إلا غلبه" و"أحب الدين إلى الله الحنيفية السمحة"[73] ودلت على هذا نصوص عديدة قرآنية وحديثية غير هذين النصين.

كما ذهب إلى أن التعبد أي عدم معرفة الحكمة في حكم ما لا يكون في المعاملات، وما أدعى فيه ذلك إنما يكون بسبب خفاء الحكمة أو دقتها، وهذا أمر كما بيّن أدى إلى متاعب كثيرة، وإضرار بالأمة،[74] ودعا إلى ضرورة البحث، والتمحيص لاكتشاف هذه الحكم والمقاصد، بالرجوع إلى أحوال الأمة التي وردت تلك النصوص فيها والنظر في ظروفها. وأما ما كتبه الشاطبي في التعبد والتعليل فإن معظمه في نظره "غير محرر، ولا متجه"[75] ومما جدد فيه وفي مقصده مقاصد التصرفات المالية، وأمر ثروة الأمة؛ لأن الشريعة "جاءت لحفظ نظام الأمة وتقوية شوكتها وعزتها."[76]

لذلك فإن ثروة الأمة لها في نظر الشريعة الدرجة العالية والمكانة السامية، وباستقراء الشريعة نجد الأدلة الكافية التي تشير وتصرح بالعناية بمال الأمة، وبأنها

---

(70) المرجع السابق، ج3، ص197.

(71) المرجع السابق، ج3، ص279–280.

(72) المرجع السابق، ج3، ص188، 189، 190، 192.

(73) البخاري، **صحيح البخاري**، تعليقا، بعناية: محمود بن الجميل أبي عبد الله باب الدين يسر، كتاب الإيمان، القاهرة: مكتبة الصفا، 1423هـ/ 2002م ج1، ص20.

(74) ابن عاشور، **مقاصد الشريعة الإسلامية**، مرجع سابق، ج3، ص155.

(75) المرجع السابق، ج3، ص158.

(76) المرجع السابق، ج3، ص452.

بها قوامها، وقضاء حاجاتها، ودفع نوائب الفقر، وتفيد كثرة هذه الأدلة اليقين بأن المال له في نظر الشريعة حظ وافر لا يمكن الاستهانة به،[77] وحفظ المال وتوفيره وتنميته يكون بضبط طرق إدارته وتوزيعه والعناية بحفظه في تبادله مع الأمم الأخرى، وبقائه بيد الأمة فلا يبدد، ولا يترك المجال لأن ينهبه ناهب من الأمم الأخرى، ونبّـه إلى أنه من النادر أن تجد علماء الشريعة يبحثون في أمر الثروة وفقهها الذي يسمى اليوم الاقتصاد،[78] ولذلك رأى أن يشبع القول في هذا الغرض الجليل، وعدد خمسة أمور: الرّواج، والوضوح والحفظ، والثبات والعدل، وحدد هذه المعاني والمقاصد تحديدا واضحاً[79] لا نطيل فيه هنا.

ومن المقاصد التي أضافها الإمام ابن عاشور مقصد الحرية التي لا نجد الأصوليين عنوا بها في مقاصد الشريعة، ويذهب ابن عاشور إلى أن الحرية مبنية على مقصد المساواة، التي يلزم منها ويتفرع استواء أفراد الأمة في تصرفهم في أنفسهم،[80] بل إنه مقصد أصلي من مقاصدها، وإن كان الفقهاء أشاروا إلى أن "الشرع متشوف إلى الحرية" فالحرية عنده تقتضي أن يتصرف الشخص العاقل في شؤونه تصرفا لا يتوقف على إذن شخص آخر أو رضاه، فهي ضد العبودية التي قامت على الغلبة والقوة والأسر في الحروب، فهو يتصرف في شؤونه دون معارض، وهذان المعنيان من الحرية مقصود إليهما في النصوص الشرعية، وهما أمران اقتضتهما الفطرة، وناشئان عنها، وبهما يتحقق معنى المساواة، ودليل ذلك أيضا عنده "استقراء الشريعة التي دلت على أن أهم مقاصدها إبطال العبودية، وتعميم الحرية،"[81] ومن هذا الاستقراء "كثرة الأمر بعتق الرقاب الذي دلنا على أن مقصد الشريعة حصول الحرية"[82] وأكّد هذا بقوله: "فمن استقراء الشريعة وتصرفاتها حصل لنا العلم بأن الشريعة قاصدة بث الحرية،"[83] وعدد أنواع الحرية: الحرية في المعتقد، والتعبير والعمل، وفي العلم والتعليم، والتأليف، والبحث.

(77) المرجع السابق، ج3، ص452.
(78) وحقه أن يسمى المعايش؛ لأن الاقتصاد يدل في العربية على عدم الإسراف.
(79) المرجع السابق، ج3، ص460-485.
(80) المرجع السابق، ج3، ص372.
(81) المرجع السابق، ج3، ص373.
(82) المرجع السابق، ج3، ص61.
(83) المرجع السابق، ج3، ص379.

وذهب إلى أن العدوان على الحرية من أنواع الظلم: "واعلم أن الاعتداء على الحرية نوع من أنواع الظلم،"[84] وما يحدث في العالم من مظالم ناشئ عن العدوان على حرية الناس، فتنشب بذلك الحروب، وما يتبعها من مآس وكوارث، ولذلك فإن الإمام ابن عاشور يرى أن الإسلام جمع بين مقصدين: نشر الحرية، وحفظ نظام العالم.[85] وفصل القول في هذا المعنى في كتابه "أصول النظام الاجتماعي في الإسلام"، وذلك أن: "من مقاصد الشريعة رفع أسباب التواثب والتغالب"[86] سواء داخل المجتمع الإسلامي أو في العالم للحفاظ على أمنه وتعايش أممه، وهذا المعنى في غاية الأهمية في عصرنا هذا خاصة لتشابك مصالح الشعوب، وترابطها، وتعارضها أيضا، فيصبح الدفاع عن حقوق الناس أمرا ضروريا.

خامساً: القيم الأخلاقية والمقاصد

لم يتعرض الإمام ابن عاشور للقيم الأخلاقية بطريقة مباشرة هنا في مقاصد الشريعة، ولكن من الواضح أنه أعطى للوازع الديني أهمية بجانب الوازع السلطاني؛ أي السياسي، والذي أريد أن أشير إليه هاهنا هو أن الأصوليين اعتبروا أن الأخلاق تدخل ضمن التحسينات لا الضروريات ولا الحاجيات، وربما بدا هذا غريبا منهم وذلك لمكانة القيم الأخلاقية في حياة الناس الفردية والاجتماعية، وفي الثقافة والحضارة عموما، بل نرى بعض المدارس في فلسفة القانون لا تفصل الخلق عن القوانين، وإن كانت بعض الاتجاهات تفعل ذلك، فهم يرون أن القاعدة الأخلاقية غير القاعدة القانونية، فأنت لا تستطيع أن تلزم الناس بقانون يمنع الأنانية أو الحسد، أو أن تحاكمهم لأنهم لا يتصدقون.

ولكن النظر المقاصدي الفلسفي يمكن أن ينتهي إلى أن القيم الأخلاقية والدينية يصعب فصلها في تأثيرها في حياة الناس، فهي متشابكة ممتزجة، خاصة فيما يتعلق بالعلاقات بين الناس فتكون القيم المتمكنة في النفس وفي الضمير أرسخ تأثيرا في السلوك، لأن القانون يمكن أن يعتدي عليه الفرد بسهولة إذا رأى نفسه أنه لا

(84) المرجع السابق، ج3، ص383.
(85) المرجع السابق، ج3، ص374.
(86) المرجع السابق، ج3، ص410.

يقع تحت رقابة الشرطي مثلا، لكن القيم الدينية والأخلاقية تكوّن لدى الفرد رقابة داخلية تدعم التشريع، وتمنع المخالفات إذا تمكنت بالتربية والمرانة السلوكية، وعلى كل حال فهذا أمر يحتاج إلى مناقشة، وإعادة نظر في رأي الأصوليين، وربما أمكن القول بأن هذه المقاصد والمعاني والحكم التي ذهب إليها ابن عاشور وغيره باعتبارها فلسفة التشريع وغايته القصوى لا يمكن أن تنـزع منها بسهولة القيم الأخلاقية كما كان يفعل الفلاسفة إلى الستينات، من القرن الماضي، بين ما يسمى حكم القيمة، وحكم الموضوع؛ لأن هذا الرأي تراجع بعد ذلك تراجعاً واضحاً. إنَّ القيم الأخلاقية منفتحة على الآخر،[87] وليست منغلقة بحيث إنَّها تتسع للإنسانية قاطبة، وتتجاوز الإنسان إلى الموجودات الأخرى كما بين ابن عاشور، ولأنَّ الإنسان كائن أخلاقي، لا تتحقق إنسانيته إلا بأخلاقيته.

(87) عبد الرحمن، طه. **روح الحداثة**، الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، 2006م، ص218.

obeikan.com