الفصل الأول

الاتجاه المقاصدي لدى الأستاذ الإمام محمد الطاهر ابن عاشور

دلالاته واستحقاقاته

جمال الدين دراويل(*)

مقدمة:

نشأ الأستاذ الإمام محمد الطاهر ابن عاشور (1879–1973) في المناخ الفكري المتولّد عن التيّار الإصلاحي التونسي في القرن التاسع عشر، الذي تزعّمه الوزير المصلح خير الدين باشا التونسي (توفي 1890) بمعاضدة المتنوّرين من علماء جامع الزيتونة الشيوخ محمد بيرم الخامس (توفي 1889) وسالم بوحاجب (توفي 1924) ومحمد السنوسي (توفي 1900)، ومحمد النّخلي (توفي 1924) وغيرهم.

وكان أبرز ما تمخض عن هذا التيّار نظريّا كتاب "أقوم المسالك في معرفة أحوال الممالك" الصّادر سنة 1867، والذي يعدّ البيان الفكري للحركة الإصلاحية التونسية. وتمحور هذا المؤلّف الذي كتبه الوزير خير الدين بمساعدة الشيخين محمد بيرم الخامس وسالم بوحاجب، حول معالجة مسألة الحرّية في مستوييها الفردي والجماعي، وتحليل ما يمكن أن تجنيَه الدولة في المجتمعات العربية

(*) رئيس تحرير مجلة"الحياة الثقافية" تصدر عن وزارة الثقافة بتونس. البريد الإلكتروني:
cabinet4.culture@email.ati.tn

obeikan.com

الإسلامية -على غرار الدولة الأوروبية- من دوحة الحرّية،[1] كي تنهض من سِنتِها الحضاريّة الطويلة، وتعرف طريق التقدّم، وتستأنف دورها في تنشيط الحركة الحضارية التي لا تعرف التوقّف.

كما كان من الثّمار العملية لهذا التيار تأسيس المدرسة الصّادقية سنة 1875 (نسبة إلى باي تونس محمد الصادق الذي تولّى من 1859-1882) ذات التوجّه الليبرالي المنفتح والاتجاه التحديثي، إدراكا أنّها المؤسسة التي يمكن التعويل عليها في إنتاج النّخب الجديدة التي ستتولّى مسؤولية الحراك الفكري والاجتماعي، ونحت المستقبل الأفضل للبلاد التونسية. وقد تتلمذ الأستاذ محمد الطاهر ابن عاشور على أركان هذه الحركة الإصلاحية أمثال الشيخ سالم بوحاجب ومحمّد النّخلي، كما تغذّى من التيّار الإصلاحي المشرقي؛ إذ التقى بالشيخ محمد عبده (توفي 1905) في زيارته الثانية إلى تونس سنة 1903 التي جاءت تعبيرا عن التحام الفكر الإصلاحي في المغرب بنظيره في المشرق، بالنظر إلى الارتباطات العضوية والموضوعيّة بينهما.

وكان ابن عاشور من أبرز المتابعين للشيخ محمد عبده والمواكبين لأنشطته والملتفّين حوله،[2] وهو الذي ألقى خطاب استقبال الشيخ محمد عبده الذي أبدى فه تأثّره البالغ بأفكاره وإعجابه الكبير باتّجاهه الإصلاحي.[3] تولّى الأستاذ ابن عاشور أعلى المناصب العلمية والدينية والقضائية على الإطلاق: نال رتبة مدرّس من الطبقة الأولى سنة 1905 ورئاسة مجلس القضاء الشرعي المالكي سنة 1923 ورئيس الإفتاء المالكي سنة 1927 وشيخ الإسلام المالكي، وشيخ جامع الزيتونة وفروعه سنة 1932.[4]

---

(1) انظر هذا الاستعمال في:
- خير الدين التونسي، **أقوم المسالك**، قرطاج: بيت الحكمة، 2000م، ص102.

(2) ابن عاشور، محمد الفاضل. **الحركة الأدبية والفكرية بتونس**، تونس: الدار التونسية للنشر، 1970م، ص75.

(3) جريدة **الحاضرة**، تونس: 22 سبتمبر 1903.

(4) قرين، أرنولد. **العلماء التونسيون 1873-1915**، ترجمة: حفناوي عمايرية وأسماء معلّق، تونس: بيت الحكمة، ط1، 1995م، ص278.

وقد اقترن تاريخ تجديد التفكير الديني في البلاد التونسية خاصّة والعالم العربي الإسلامي عامّة، في النصف الأول من القرن العشرين، بشخصية الأستاذ ابن عاشور كما ارتبطت مسألة إصلاح التعليم وتحديثه باسمه، وكان طيلة هذه الفترة التاريخية وإلى آخر حياته الشخصية العلمية التي أقرّ بكفاءتها الموافق والمخالف.

وفي هذا الإطار قال تلميذه الشيخ عبد الحميد بن باديس (توفي 1940) بشأنه وبشأن الشيخ محمد النخلي القيرواني "عرفت هذا الأستاذ [ابن عاشور] في جامع الزيتونة وهو ثاني الرّجلين اللّذين يُشار إليهما بالرّسوخ في العلم، وبالتحقيق في النظر والسموّ والاتّساع في التفكير، أوّلهما: العلاّمة الأستاذ شيخنا محمد النّخلي القيرواني -رحمه الله- وثانيهما: الأستاذ شيخنا محمد الطاهر ابن عاشور. وكانا كما يشار إليهما بالصّفات التي ذكرناها، يُشار إليهما بالضلال والبدعة وما هو أكبر من ذلك؛ لأنّهما كانا يحبّذان آراء الأستاذ محمد عبده في الإصلاح ويناضلان عنها ويبثّانها فيمن يقرأ عليهما."[5]

ويمكن القول إن الأستاذ ابن عاشور كان آخر العلماء الكبار الذين أنجبتهم المؤسسة التقليدية (جامع الزيتونة)، ممّن توفّرت فيهم صفات المعرفة الموسوعية والتبحّر والتبسّط في التأليف، والنّظر المستقلّ والمنـزع الاجتهادي، ولم يمنعه رسوخ قدمه في الثقافة التقليدية أن ينفتح على مكتسبات الثقافة الحديثة (كان قارئا بالفرنسية)،[6] ويطّلع على منابعها، على خلفيّة عدم التعارض بين الثقافتين، وعلى أساس أنّ المعرفة قوامها التراكم والتطوّر والتجاوز، وأنّ التثاقف سنّة إنسانية وناموس حضاري لا يجحده إلاّ من كَلَّ نظره وضعفت بصيرته وضاق أفقه.

فلا غرو أن يكون الاتّجاه المقاصديّ في التشريع بما ينطوي عليه من نـزوع إلى تحرير المبحث الفقهي من أسر الأطر المغلقة للثقافة التقليدية من جهة، وإتاحة المجال أمام الاجتهاد وإعمال العقل والانفتاح على مكتسبات الفكر

(5) **جريدة البصائر**، الجزائر: السنة1، العدد16، 24 أفريل 1936م.

(6) ابن الخوجة، محمد الحبيب. **محمد الطاهر ابن عاشور وكتابه مقاصد الشريعة**، قطر: وزارة الأوقاف دولة قطر، 2004م، ج1، ص157.

الإنساني التي تتراكم بلا توقّف بحسب إسهامات كلّ الثقافات البشريّة والتجارب الحضاريّة من جهة ثانية، أبرز اهتماماته. ويجدر التذكير بأنّ علم المقاصد نوع دقيق من المعارف الدينية والحقوقية، يذكر في تاريخ الثقافة العربية الإسلامية مقترناً بالعزّ ابن عبد السّلام (توفي 1262) والشهاب القرافي (توفي 1285) وأبي إسحاق الشاطبي (توفي 1388) الذين أقرّ ابن عاشور باستفادته من أعمالهم دون التقيد بها،[7] كما يذكر في العصر الحديث بمونتسكيو Montesquieu (توفي 1755) صاحب المؤلّف الرائد روح الشرائع L'esprit des lois، على ما بين المؤلّفات القديمة وكتاب مونتسكيو من اختلاف في المرجعيات.

فما هي دلالات المنـزع المقاصدي لدى الشيخ ابن عاشور؟ وما هي استحقاقات هذا المنـزع في نظره؟

أولاً: الاتجاه المقاصدي: الوعي باكتمال شؤون الحياة خارج النصّ لا داخله

انطلق ابن عاشور من أنّ الله جعل الإنسان خليفه في الأرض، وأناط به إعمارها وتدبير شؤونها "وركّب فيه العقل الذي هو الآلة الوحيدة لذلك التدبير"[8] وذهب بناء على ذلك إلى أنّ "الإنسان سلطان العالم الأرضي،"[9] بما تنطوي عليه هذه العبارة من شحنة دلالية تحيل إلى شبكة من المفاهيم، كإعمال العقل والمسؤولية والفعل والتمكين. وأسّس لهذه الحقيقة بناء على أنّ الخلافة "هي القيام بما أراده الله من العمران بجميع أحواله وشعبه.. ولا شكّ أنّ ذلك لا يقوم إلاّ بالعلم"[10] و"دون احتياج إلى التوقيف في غالب التصرّفات."[11]

فمسؤولية الحياة وشؤونها لا ينبغي أن توكل إلى النصّ بذريعة احتوائه على الكلّي المعرفي (كلّ الحلول لكلّ المشكلات) كما استقر في الثقافة التقليدية،

(7) ابن عاشور، محمد الطاهر.**مقاصد الشريعة الإسلامية**، تونس: الشركة التونسية للتوزيع، 1928م، ص7–8.

(8) ابن عاشور، محمد الطاهر. **أليس الصبح بقريب**، تونس: الشركة التونسية للتوزيع، 1967م، ص103.

(9) ابن عاشور، محمد الطاهر. **أصول النظام الاجتماعي في الإسلام**، تونس: الشركة التونسية للتوزيع، 1977م، ص103.

(10) ابن عاشور، محمد الطاهر. **تفسير التحرير والتنوير**، تونس: الدار التونسية للنشر، 1984م، ج1، ص4.

(11) المرجع السابق، ص413.

ومن ثمّ انبرى ابن عاشور إلى دفع وهم احتواءِ المطلق العقدي (القرآن والسنّة) للكلّي المعرفي، وردّ التأويل المتداول بأنّ الكتاب هو القرآن الكريم في آية: ﴿مَّا فَرَّطْنَا فِي ٱلْكِتَٰبِ مِن شَىْءٍ﴾ [الأنعام:38] معتبرا أنّه تأويل بعيد وأنّ "الكتاب هنا بمعنى المكتوب، وهو المكنّى عنه بالقلم المراد به ما سبق في علم الله وإرادته الجارية على وفقه"[12] في إشارة إلى أنّ القرآن الكريم لا يمثّل نهاية المطاف المعرفي كما يتوهّم، إذ لو كان الأمر كذلك لانتفى دور العقل الذي هو مناط التكليف، وآلة تدبير شؤون الاستخلاف والقيام بمقتضيات الإعمار والإثمار.

فمعاني الحياة وشؤونها وتغيّراتها أعقد وأدّق من أن تكتمل داخل النّص، وأن تدّعي منظومة امتلاك أسرارها والإحاطة بمختلف جوانبها. والإنسان مدعوّ على الدّوام إلى النظر والبحث للكشف عن نواميس الكون وقوانين العمران البشري فـ"كم في هذا العالم من نواميس مغفول عنها"[13] كما قال ابن عاشور.

فمعرفة ما في الكتاب المنظور كما في المسطور، أشكل وأوسع من أن تدرك أسرارها وتفتح مغاليقها ويكشف عن منطوياتها بصفة كلّية، والمعرفة -أية معرفة- لا تولد مكتملة، وإنّما يتحّقق اكتمالها في نسق تصاعدي، يتمّ من طور تاريخي إلى طور بحسب زيادة قدرة العقل البشري على النظر والبحث والكشف، من جيل إلى جيل، ومن ثقافة إلى ثقافة، ومن تجربة حضاريّة إلى أخرى.

وعلى ذلك بيّن ابن عاشور أنّ "استقراء آيات كثيرة من الكتاب وأخبار صحيحة من السنّة، اقتضى الاعتبار في أدلّة الشريعة، وبذل الجهد في استجلاء مراد المشرّع، وذمّ أمما في وقوفهم عند الظواهر وإعراضهم عن النّظر والاستنباط... وذمّ أيضا الذين أخذوا يسألون التوقيف (النصّ) في كلّ مسألة."[14]

وهذا الكلام ينطوي على وعي تامّ بأن شؤون الحياة وأحوالها ليست متضمّنة داخل النصّ، وإنما هي من أنظار العقل البشري، استقراء واستجلاء، وبحثاً وتحليلاً وصولاً إلى استنباط الأحكام التي بها يؤدّي الإنسان دوره، ويتناغم مع طبيعته

(12) المرجع السابق، ج7، ص217.
(13) المرجع السابق، ج2، ص335.
(14) ابن عاشور، **مقاصد الشريعة**، مرجع سابق، ص140.

الإنسانية التي خلقه الله عليها وينسجم مع عصره، "فالجمود على المنقولات أبداً ضلال في الدّين وجهل مقاصد علماء المسلمين والسلف الماضين... ومن أفتى الناس بمجرّد المنقول في الكتب على اختلاف عرفهم وعوائدهم وأزمنتهم وأحوالهم وقرائن أحوالهم فقد ضلّ وأضلّ،"[15] كما قال ابن القيم، والنظر في مآلات الأفعال مقصود شرعا، فلا يحكم المجتهد على فعل من الأفعال الصّادرة على المكلّفين بالإقدام أو بالإحجام إلاّ بعد نظره إلى ما يؤول إليه ذلك الفعل، باعتباره مشروعا لمصلحة فيه تستجلب أو لمفسدة تدرأ.[16]

بناء على ما تقدّم دعا ابن عاشور إلى أن يستعيد العقل دوره الحقيقي في البحث والفهم، وفي تنـزيل الأحكام على الأوضاع الملائمة لمقصودها باعتبار العقل "أقوى عنصر في تقويم البشر، فبالعقل تأتّى للإنسان أن يتصرّف في خصائصه، وأن يضعها في موضع الحاجة إليها"[17] ومن ثمّ نبّه إلى أنّ إعاقة العقل عن القيام بالدور المنوط به يعدّ أكبر عامل من عوامل الاستلاب الذاتي المؤدّي إلى الخسران والموت الحضاريين حيث قال في تفسير آية: ﴿ٱلَّذِينَ خَسِرُوٓاْ أَنفُسَهُمۡ فَهُمۡ لَا يُؤۡمِنُونَ﴾ [الأنعام: 20] "خسروا أنفسهم: عدموا فائدة الانتفاع بما ينتفع به الناس وهو العقل والتفكير وحركة النفس في المعقولات لمعرفة حقائق الأمور."[18]

وذهب إلى أبعد من ذلك حين عدّ تعطيل العقل وهو آلة الاستخلاف ووسيلة الإعمار والإثمار، عن القيام بهذا الدّور خروجا من دائرة الحياة بما هي فعل وحركة وعطاء إلى دائرة الموت بما هو قعود وجمود واستكانة حين قال في تفسير آية: ﴿إِنَّمَا يَسۡتَجِيبُ ٱلَّذِينَ يَسۡمَعُونَۘ وَٱلۡمَوۡتَىٰ يَبۡعَثُهُمُ ٱللَّهُ ثُمَّ إِلَيۡهِ يُرۡجَعُونَ﴾ [الأنعام: 36] "الموتى استعارة لمن لا ينتفعون بعقولهم ومواهبهم"[19] فتعطيل العقل هو من جانب آخر خروج عن مسار الحركة الحضاريّة التي لا تتوقف، ولا تتعامل مع جنس دون

(15) الجوزية، ابن قيم. **أعلام الموقعين عن رب العالمين**، القاهرة: مكتبة الكليات الأزهرية، 1980م، ج3، ص78.

(16) الشاطبي، أبو إسحاق. **الموافقات**، بيروت: دار المعرفة، د.ت.، ج4، ص194.

(17) ابن عاشور، **التحرير والتنوير**، مرجع سابق، ج2، ص30.

(18) المرجع السابق، ج7، ص154.

(19) المرجع السابق، ص208.

جنس، ولا لغة دون لغة ولا ديانة دون ديانة، ولا ثقافة دون ثقافة؛ إذ هي حركة تعدّدية مفتوحة أبوابها للجميع كلّ حسب قدرته على فهم قوانينها، وبلائه في العمل بمقتضيات هذا الفهم واستحقاقاته في مواقع الوجود الفعلي.

ولفت ابن عاشور النّظر إلى أنّ من أكبر المعوّقات التي حالت دون أن يكون الإسلام عامل دفع للحياة ومحرّكاً للتقدّم، ارتكازه في المستوى التشريعي على مبدأ القياس الذي فهم على أنّه قياس الشاهد على الغائب، وأصبح ذلك من مقوّمات العقل الفقهي القديم. وشدّد على أنّ فهم القياس على هذا النّحو ذريعة إلى تلبّس الحقيقة بالوهم؛ إذ "هو قياس يصادف الحقّ تارة ويخطئه تارات؛"[20] لأنّه يؤدي في أحيان كثيرة إلى مزلّة الخلط بين التشريع العام والتشريع الخاص.[21]

وهذا النّظر هو الذي جعله ينكر المنـزع المنسوب إلى الإمام علي بن أبي طالب – رضي الله عنه – في كيفية ضبط حدّ السّكران، الذي اعتمد فيه على قياس الشاهد على الغائب وعدّ شارب الخمر "إذ سكر هذى، وإذا هذى افترى، فأرى أنّ عليه حدّ الفرية،" فقال ابن عاشور: "هذا منـزع غريب؛ لأنه يقرّ إقامة حدّ مع الشكّ في حصول مسبّبه اعتبارا بالظنّة."[22]

ومن ثمّ ذهب إلى أنّ حقيقة القياس هي الاجتهاد وعمل العقل في "تأويل ظواهر الأحكام على محامل صالحة لمختلف أحوال الناس... فلا يجدر بحال أن يكون معنى صلوحيّة التشريع للبشر، أنّ الناس يُحملون على اتّباع أحوال أمّة خاصّة مثل أحوال العرب في زمان التشريع، ولا على اتّباع تفريعات الأحكام وجزئيات الأقضية المراعى فيها صلاح خاصّ ممن كان التشريع بين ظهرانيهم، سواء لاءَمَ ذلك أحوال بقية الأمم والعصور أم لم يلائم... إذ لو كان هذا هو معنى صلوحيّة الشريعة لكلّ زمان ومكان، لما كان هذا من مزايا شريعة الإسلام وخصائصها، فالشريعة ليست بنكاية... والأهم في نظرها إمكان تحصيل

(20) المرجع السابق، ج22، ص213.
(21) ابن عاشور، **مقاصد الشريعة**، مرجع سابق، ص92.
(22) المرجع السابق، ص92.

مقاصدها في عموم الأمّة وخاصّة الأفراد، ولا يتمّ ذلك إلاّ بسلوك طريق التيسير والرّفق."[23]

كما بيّن أن من أسباب الاستلاب الذاتي للمسلمين في المستوى العقائدي "خطأ اللّجوء إلى القدر في أعذارهم وخطأ التخلّق بالتوكّل في تقصيرهم وتكاسلهم،"[24] وتناول بالتحليل مفهوم المشيئة الإلهيّة الذي تدور حوله مسألة القضاء والقدر، واضعا هذا المفهوم في دائرة ما يمكن للعقل فهمه، وإدراكه وتحليله باعتبار المشيئة الإلهيّة تفهم من خلال "تأثير الزّمان والمكان، وتكوين الخلقة وتركيب الجسم والعقل ومدى قابليّة الفهم والتفّهم وتسلّط المجتمع والبيئة والدّعاية."[25]

فعلى قدر تقدّم العقل في الكشف عن القوانين المتحكّمة في هذه العناصر المكوّنة للمشيئة الإلهيّة (الزمان/ المكان/ تكوين الخلقة/ تكوين العقل/ قابلية الفهم والتفهّم/ تسلّط البيئة/ الدّعاية)،[26] وسيره وفق ما تقتضيه النتائج المتوصّل إليها بعيدا عن التأثيرات الذّاتية والخارجيّة، يتسنّى للإنسان أن يكون معبّراً عن المشيئة الإلهيّة ومترجماً لها على أرض الواقع. وهكذا يتحوّل مفهوم القدر من المجال المتعالي إلى المجال الطبيعي القابل للدّراسة والفحص، حيث قوى الإنسان وقدراته ومواهبه وعمادها العقل، هي المحدّد الأساس، ومن ثم تتحدّد مركزيّة دور الإنسان في صنع تاريخه، وتنكشف مسؤوليته على صعوده أو نكوصه،نجاحه أو فشله، وهو ما يؤهّله للخروج "عن داعية هواه حتى يكون عبدا لله اختيارا (حالة التّعقّل)، كما هو عبد الله اضطراراً (حالة التّلقائيّة)، على حدّ قول الشّاطبي."[27]

في ضوء ما تقدم يتبيّن أنّ الاتجاه المقاصدي لدى الأستاذ الإمام ابن عاشور ينطوي على دعوة لاستعادة الإنسان مركزيته في النشاط الحضاري، والعقل دوره في المجالين العقائدي والتشريعي من أجل إعطاء الإنسان، بما هو منطلق،

(23) المرجع السابق، ص93.
(24) المرجع السابق، ص100.
(25) ابن عاشور، **التحرير والتنوير**، مرجع سابق، ج22، ص213.
(26) الشاطبي، **الموافقات**، مرجع سابق، ج2، ص168.
(27) المرجع السابق، ج29، ص414.

النشاط الحضاري. وغايته ما به "إصلاح عقله وإصلاح عمله وإصلاح ما بين يديه من موجودات العالم (البيئة)،"[28] فتتقدّم حياته إلى الأفضل كينونة وتملّكا، عبر تنمية شخصيته وتنشيط قدرته على البحث والكشف عن قوانين الضرورة، وتفسير ظواهر الحياة ونواميس الكون بغاية الإعمار والإثمار، وإقامة النظم الناجعة، وانتهاج سبل المعاش الناجحة (مادّيا) وبلوغ أعلى درجات الكمالات الإنسانية من جهة التواصل والتحاور مع الآخر أخذا وعطاء (معنويا).

على هذا الأساس جاءت القراءة المقاصدية للتشريع لدى الأستاذ ابن عاشور، تجاوزا لاستحواذ النظرة النصيّة، والحرفية التي اتخذتها بعض المدارس الفقهية سياجا إنقاذيا موهوما تجاه زحف حقائق التحول الهادرة في المجتمع الإنساني، فكانت عاملا من عوامل توقّف الحياة في المجتمعات العربية الإسلامية، بتوقّف آلة تحريك هذه الحياة ودفعها إلى الأفضل، وهو العقل.

واللاّفت للنظر أنّ ابن عاشور كان على بيّنة أنّ الإشكالية في هذا المقام، ليست في أن يأخذ الإنسان لنفسه حقّ التصرّف في ما هو من خصائص الذات العليّة، كما يثير توهّما من اتّخذ المنـزع الحرفي الظاهري سبيلاً لحماية الشريعة والعقيدة من "أهل البدع والأهواء،" بل الإشكالية عنده أن يستعيد الإنسان التصرّف فيما أناطه الله به من أمانة الاستخلاف، وما هو مطالب به من مسؤولية إعمار الأرض وإثمارها، على خلاف ما أشاعته الثقافة التقليدية من عقليّة الاطمئنان والوثوق والرضا بالموجود، وإيثار "برد اليقين" على البحث إزاء ما يتغيّر ويتحوّل، ليمتزج بذلك الانغلاق السياسي (الاستبداد والحكم الفردي المطلق) بالانغلاق الفكري (التعصب وغلق باب الاجتهاد)، وهما من أبرز بواعث السلبية التي وضعت خمائر "الفكر الارتكاسي" الذي انتهى بالمجتمعات العربية الإسلامية إلى السقوط في هوّة التخلف، وحفير الاستعمار. على أنّ آثار هذا التفكير ما زالت تفعل فعلها في المجتمعات العربية الإسلامية، وتربك مسيرتها التنمويّة إلى يومنا هذا.

(28) الملاحظ أن هذه مجالات العلوم بمختلف اختصاصاتها (فلسفة/ فيزياء/ كيمياء/ إحياء/ إنسانيات).

ثانياً: الاتجاه المقاصدي: الشروط والاستحقاقات

كان المنـزع الذي أعطى العقل البشري الدور الموكول إليه نظراً وتساؤلاً وبحثاً وتحليلاً وتركيباً، قياماً بمسؤولية فهم الحياة وإعمارها وجعلها قابلة على الدوام أن تتقدم، وراء اهتمام ابن عاشور بعلم مقاصد الشريعة ولمّ شتاته وجعله علماً قائماً بذاته له قواعده ومنطلقاته وأهدافه ليخطو بذلك خطوة سديدة نحو إنشاء علم في أصول الأصول[29] والعمل على تدريسه لأول مرّة في جامع الزيتونة في بداية الثلاثينات من القرن العشرين، بوصفه علماً مستقلاً قائما بذاته.

والهدف الأسمى من علم المقاصد -كما بيّن ابن عاشور- هو "وضع أدلّة ضرورية أو قريبة من الضروريّة ينتهي إليها الفقهاء في حجاجهم، وعند اختلافهم كما ينتهي أهل العلوم العقليّة في حجاجهم، المنطقي والفلسفي إلى الأدلّة الضروريّة، والمشاهدات والأصول الموضوعة فينقطع الحجاج."[30]

وهكذا يتحوّل علم المقاصد الذي يبحث في فلسفة التشريع، وغاياته البعيدة "مرجعا بين العلماء عند اختلاف الأنظار وتبدّل الأمصار ودربة على الإنصاف عند تطاير شرر الاختلاف، حتى يستتبّ ما أردناه غير مرّة من نبذ التعصّب والفيئة إلى الحق."[31] فالمرجع في الرؤية المقاصديّة لم يعد ظاهر النصّ ومستواه السطحي الأوّلي، بل مقصده البعيد الذي يتوصّل إليه بالنظر العميق في النّصوص والبحث المقارن بينها، وفهم ملابسات الواقع بوصفه إطار تنـزيل الأحكام المستنبطة من هذه النصوص وتحقيق المصلحة المرادة من هذه الأحكام.

وقد دعا ابن عاشور إلى أن تتمّ هذه العملية الاجتهادية في أُطُر مَجْمَعِيَّة[32] تتعاضد فيها أنظار أهل الفقه من جهة، وأهل الاختصاصات المتّصلة بالمسائل محلّ البحث من جهة ثانية، ليتحقّق إمداد الناس بالمعالجات التشريعية التي

(29) ابن عاشور، **مقاصد الشريعة**، مرجع سابق، ص63.

(30) التركي، عبد المجيد. **مناظرات في أصول الشريعة الإسلامية بين ابن حزم والباجي**، بيروت: دار الغرب الإسلامي، ط1، 1986م، ص512.

(31) ابن عاشور، **مقاصد الشريعة**، مرجع سابق، ص5.

(32) المرجع السابق، ص5.

تستأنف بها حياتهم مسارها الطبيعي، فيستجيب المسلم لدوره ويباشر الحياة على النحو الذي يتناغم مع إنسانيته وينسجم مع عصره، في إطار عالم واقعيّ له قوانين مدركة بالعقل، ومسالك واضحة المعالم بيّنة الدّروب، لا في عالم قدْسيّ محاط بسياج الموانع والمحرّمات والمعوّقات الذاتيّة التي جعلت الزّهد في الدّنيا محمودا وقصر الأمل في الحياة فضيلة، والإقبال عليها دليلاً على ضعف في الدّين والإيمان،[33] مغلقة بذلك بوّابات الإبداع والابتكار وروح المبادرة أمام المسلمين. على أنّ ابن عاشور جعل للاتّجاه المقاصدي استحقاقات وشروطاً، لا يكون قابلا للتّحقق في مواقع الوجود الفعلي، إلاّ بتمثّلها فهماً وتنـزيلاً، وهي تدور حول أقطاب ثلاثة:

1. **ما يتعلق بعلماء الشريعة:**

تقدّم أنّ الاتّجاه المقاصديّ جاء ردّا على استحواذ النظرة النصيّة والمذهبيّة الضيّقة على العقل الفقهي التقليدي، الذي غدا فيه الفقه استرجاعا للمعارف الفقهية القديمة، والتي استحالت من خلاله أقوال الرجال بغثّها وسمينها، نصوصا علت عند بعضهم على النصوص المؤسسة (القرآن والسّنة الصحيحة)، وجعلت الكرخي الحنفي يقول "الأصل أن كلّ آية تخالف قول أصحابنا، فإنّها محمولة على النسخ أو على الترجيح، والأولى أن تحمل على التأويل من جهة التوفيق."[34]

وهكذا صُرِفت الأنظار عن النظر في القرآن، وصحيح السّنة والبحث في حيثيات الواقع واستحقاقاته، بوصفه محل جولان فعل الإنسان، لتصبح مدوّنة المذاهب، إن لم نقل بعض الكتب والمختصرات بعينها المرجع والملاذ، اعتقادا أنها قصارى ما بلغته الأنظار ومنتهى ما وصلت إليه المدارك. وكذا تحوّلت المذاهب والفرق إلى أديان جديدة، وغلّق باب الاجتهاد بعد وسيع مكان ومديد زمان، وفتّحت بوّابات التعصب المذهبي، وتصدّر المقلّدة منابر التوجيه والتربية والقضاء. فأصبحت الحياة الفكرية والعلمية في المجتمعات العربية الإسلامية أشبه بالأرض الموات، فسبقتها المجتمعات الأوروبية سبقا بعيدا.

---

(33) المرجع السابق، ص141.

(34) الغزالي، أبو حامد. **إحياء علوم الدين**، بيروت: دار المعرفة، ج4، د.ت.، ص216 و452.

أمّا في المنـزع المقاصدي فـ" يجب أن يكون الرائد الأعظم للفقيه هو الإنصاف، ونبذ التعصّب لبادئ الرأي أو لسابق اجتهاد أو لقول إمام أو أستاذ، فلا يكون حال الفقيه في هذا العلم (المقاصد) كحال صاحب ابن عرفة (عيسى الغبريني) الذي قال في حقّ ابن عرفة ما خالفته في حياته فلا أخالفه بعد مماته، بحيث إذا انتظم الدّليل على إثبات مقصد شرعي، وجب على المتجادلين فيه أن يستقبلوا قبلة الإنصاف، وينبذوا الاحتمالات الضّعاف."[35]

على هذا الأساس تكون للمعرفة القائمة على الحجّة والدّليل، والمؤسسة على النظر الفسيح، والبحث المقارن، والرؤية المنفتحة على الواقع ومستلزماته، والتاريخ وتطوّراته، سلطتها على الجميع وتصبح المذاهب تبعا لها لا حجّة عليها؛ ويستعيد العقل دوره في المبحث التشريعي ضمن فاعليّة لا تعرف التوقّف بوصف الحركة والتغيّر هما الطابعان المميّزان للحياة، ومن منطلق توق الإنسان الدّائم للأفضل، وسعيه الذي لا يتوقّف لبلوغ أعلى درجات التمدّن والتّحضّر.

وتدخل حركة الفقه والتشريع في مسار اجتهادي دائم ديمومة حركة الحياة وحركة التاريخ، مسار يشرّع للتنوّع والاختلاف، وينبذ التعصّب والانغلاق ويعي أنّ الحقيقية نسبية الإدراك، نسبيّة التحقّق.

2. **ما يتعلق بروح الشريعة ومقصدها العام**:

عدّ ابن عاشور أن النّظر في موارد الشريعة (قرآنا وسنّة صحيحة وسيرة عمليّة للرسول ﷺ ولأصحابه) ينتهي إلى أنّ "المقصد العام في التشريع، إنّما 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."[36] وهنا نقف على قراءة تجعل التشريع في خدمة الإنسان، ومن أجل إعطائه ما به كماله (المادّي والمعنوي) وصلاح حاله (في المعاش والمعاد)،

(35) الخنّ، مصطفى سعيد. **أثر الاختلاف في القواعد الأصولية في اختلاف الفقهاء**، بيروت: مؤسسة الرسالة، ط2، 1982م، ص9.

(36) ابن عاشور، **مقاصد الشريعة**، مرجع سابق، ص19.

ذلك أنّ "الإسلام جاء لإعطاء الإنسان ما به كمال الإنسان من إنارة العقول والخلق الكريم. والدلالة على الأعمال الصالحة وإصلاح الفرد والمجتمع."[37] أمّا الثقافة التقليدية فتعدّ الإنسان خادماً للتشريع (خادم القرآن/ خادم السّنة/ خادم الشرع...). كما توسّع القراءة المقاصدية دائرة الاختيار البشريّ في إدارة شؤون الحياة بحسب تطوّر المعارف، ومقتضيات الزمان والمكان والمصلحة،[38] ومن خلال تضافر أنظار أهل الذكر من أهل العلم الشرعي، ومن المختصّين في المجالات التي تتعلّق بها أقضية الناس وشؤونهم؛ إذ إنَّ تعقّد حياة الناس وتشابك أقضيتهم في المجتمع المعاصر، يجعل نظر الفقيه وحده قاصراً على حسن تقديرها، وإصدار الحكم المناسب لها، إذ التشريع جاء لإعطاء الإنسان ما به تنتظم حياته، وتترشّد اختياراتُه ويتسدّد سير عمارته للأرض.

ولا مراء في أنّ الاجتهاد الجماعي الذي يصغي إلى آراء الخبراء في المسائل محلّ النظر والمداولة، أولى من جهة ضمان حسن تقدير المصالح ومن جهة إصدار الأحكام التي تراعي اليسر والرفق، فيكون في مادّة التشريع ما يفي بجعل حياة الناس سائرة دون حواجز أو منغّصات، فلا يرى المسلمون في موادّ التشريع وأحكامه تضييقا عليهم، فيأنسون بها ويلجؤون إليها، فتكون من مدعّمات انتظام العمران البشري ومن منشطات الحركة الحضارية، ولا تبقى حبيسة دفوف الكتب ورفوف المكتبات. من ثمّ يكون الاتّجاه المقاصديّ أنسنة للمبحث التشريعي وإمدادا للإنسان بالمعالجات التشريعيّة التي بها تتقدّم حياته وتزدهر مدنيّته، فيكون على الدّوام في قلب الحركة الحضاريّة لا على هامشها،متحكّما في تاريخه ومتحسّبا لمستقبله، قائما بدور الاستخلاف الذي ما أهّل له لولا تميّزه بالعقل.

(37) المرجع السابق، ص63.

(38) للمصلحة ضوابط ومحدّدات بها تعرف المصلحة الخالصة والراجحة والموهومة.

3. **ما يتعلّق بكيفية تعامل الفقيه مع التشريع:**

أكّد ابن عاشور أنّ "طريق المصالح أوسع طريق يسلكه الفقيه في تدبير أمور الأمّة عند نوازلها ونوائبها إذا التبست عليه المسالك، وإنّه إن لم يتّبعْ هذا المسلك الواضح والحجّة البيضاء، فقد عطّل الإسلام عن أن يكون ديناً عاماً وباقياً."[39]

وبالاستناد إلى المبدأ الأصولي (الإباحة الأصلية، أو الأصل في الأشياء الإباحة) الذي يمثّل "أوسع مجال لجولان حرّية العمل،"[40] خلص إلى أنّ النظر إلى المستحدث من آلات التّرفّه والزّينة، ووسائل نماء عمران الأرض، المترتبة عن حركة البحث العلمي والتّقدّم المعرفي اللّذين يميّزان النشاط البشري لبناء العالم، لا يتطلّب دليلا نصّيا من الشرع، فالمسلم غير محتاج "إلى تطلّب دليل على إباحة استعمال ما يستجدّ من الآلات والوسائل... بحيث لا يسأل عنها إلاّ جاهل بكيفيّة التشريع."[41]

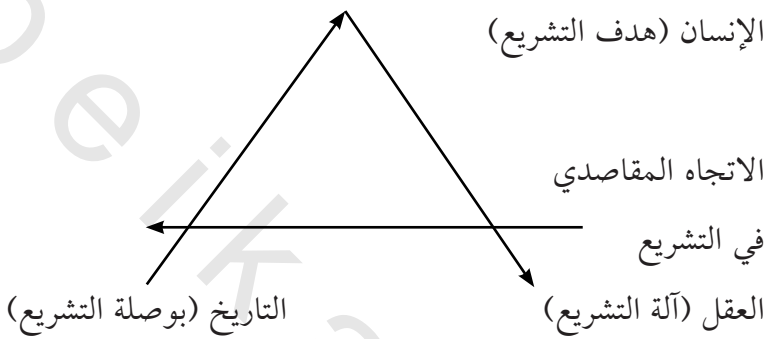
فالمجتمع البشري في سيرورة دائمة، وتحوّل متواصل. والزّعم بأنّ النصوص الدينية تنطوي على كلّ الحلول لكلّ المشكلات (على نحو ما ورد في المثل العربي: كلّ الصيد في جوف الفرا)، ينتهي -على حدّ قول ابن عاشور- إلى تعطيل الدّين وإقصائه عن أن يكون عاملا أساسيا لإمداد الحياة بما به تتقدّم الحياة، أو هو "ضلال" على حدّ قول ابن القيّم المتقدّم، والتعويل في تعامل الفقيه مع أقضية الناس، وما يحدث في المجتمع البشري من تحوّلات وتغيّرات، ينبغي أن يقوم على اعتبار التشريع في حقيقته، وجوهره عملية اجتهادية متواصلة مؤسّسة على المصالح وعلى جعل حياة الناس سائرة دون حواجز أو موانع، "فاستقراء الشريعة دل على أنّ السماحة واليسر من مقاصد الدّين."[42]

وفي هذا السياق أكّد ابن عاشور أهمّية الإجماع بوصفه دليلاً شرعيّاً، ملاحظاً أن أصل الإجماع يعود في حقيقته، إلى المصالح لا إلى النصّ؛ إذ "لو انحصر

(39) ابن عاشور، **مقاصد الشريعة**، مرجع سابق، ص87.
(40) المرجع السابق، ص134.
(41) المرجع السابق، ص91.
(42) المرجع السابق، ص61.

مستنده في دليل الكتاب والسّنة، لكان ملحقا بهما ولم يكن قسيما لهما."[43] فكون الإجماع أصلا قائما بذاته، دليل على أنّه لا يرجع إلى النصوص بل إلى المصالح التي يقدّرها العلماء في كل عصر، وهذا ما يعطي للتشريع تاريخيته ويخرجه من دائرة السّكون والجمود.

في ضوء ما تقدّم يمكن للرّسم التالي أن يبيّن مقوّمات الاتجاه المقاصديّ:



ومع ما سبق، عدّ ابن عاشور -كما ذكر نجله الشيخ محمد الفاضل- أنّ "كتاب مقاصد الشريعة الإسلامية خطوة أولى ينبغي أن تعقبها خطوات."[44] فالمبحث التشريعي عامّة، والمقاصدي خاصّة منفتح كسائر المعارف الأخرى على الاغتناء بالجديد المتجدّد ممّا تصل إليه أنظار العلماء في سائر مجالات المعرفة؛ إذ لا ينبغي للفقيه التغاضي عنها بوصفها أدوات ضرورية لفهم الإنسان (فرداً ومجتمعاً) وفهم نواميس الكون وقوانين الطبيعة ونحلة المعاش وطبيعة العلاقات والمعاملات، ذلك أنّ الهدف الأسمى للتشريع إصلاح حال الإنسان مادّيا وأخلاقيّا، باستقامة أحوال معاشه،كما جاء التشريع لحفظ نظام الكون من الفساد والاضطراب. وهل يتحقّق هذا وذاك إلاّ بالتقدّم في فهم كلّ ما يتعلّق بالإنسان ونظام الطبيعة والكون من معطيات، على أنّ الإنسان ذاته بحكم ماهيته العقلية مجبول "على التغيّر والانتقال

(43) المرجع السابق، ص85.

(44) ابن عاشور، محمد الطاهر. **محاضرات**، تونس: مركز النشر الجامعي، 1999م، ص366.

من حال إلى حال"[45] كما أنّ العقل البشريّ لا يستطيع التحقّق كلّيا، وإنّما يتمّ تحقّقه في نسق تصاعديّ من خلال زيادة قدرته على التفكير والبحث والكشف.

على هذا الأساس يمكن للمبحث التشريعي أن يكون عامل دفع للحياة وتقدّم للمجتمعات، فيتسنّى للمسلمين الإجابة عن أسئلة عصرهم، واستئناف دورهم في تنشيط الحركة الحضارية وإغنائها والمحافظة على توازن مسيرتها.

خاتمة:

إنّ التوجّه المقاصديّ الذي انتهجه الأستاذ الإمام محمد الطاهر ابن عاشور المعدود من أساطين الاجتهاد الإسلامي المعاصر، ينطوي على وعي نقدي للأسس التي انبنى عليها العقل الفقهيّ القديم، وعلى هاجس تطوير البناء الفكري للمنظومة التشريعية الإسلامية على النّحو الذي يجعل من التشريع عامل تنشيط للحركة الحضارية، وعنصر تغذية لتقدّم المجتمع الإنساني، ويجنّب المسلم عواقب التعارض والصّدام بين النصّ والواقع، سعيا إلى تحقيق التوازن المطلوب بين موجبات الولاء لتعاليم الدّين من ناحية، والاستجابة لمقتضيات التواصل الواعي مع متغيّرات الزمان والمكان من ناحية ثانية، بما يتيح تحرير العقل الفقهيّ من أسر الأطر المغلقة للثقافة التقليدية والرّفع من قيمة أدائه بمدّه بالآلات المنهجيّة والمعرفيّة التي تمكّنه من امتلاك القدرة على مسايرة التحوّلات المتسارعة والانخراط القويم في مسار الحركة الحضارية التي لا تعرف التوقّف ولا تعترف بالجمود والقعود.

وكذا يكون المشروع الثّقافي للمسلمين إنساني الغاية، عقلانيّ المنطلق، في غير استعلاء عن هدي النّص، تاريخيّ النشاط والحركة، ينفتح على كلّ الثّقافات، وينهل من كلّ المعارف والخبرات والمهارات، وعياً أنّ "الإسلام لا يرضى للمسلمين أن يكونوا دون رتبة أمثالهم "وأنّ" الحكمة ضالّة المؤمن أنّى وجدها التقطها" وأنّ بناء العالم إنجاز جماعيّ ومشروع تعدّديّ.

(45) ابن عاشور، **التحرير والتنوير**، مرجع سابق، ج22، ص127.