في تقويم التراث الفقهي والأصولي
الإمام ابن عاشور انموذجا

د. بشير بن مولود جحيش
جامعة الهدى، هيوستن، تكساس، و.م. أ

الملخص:

يهدف هذا البحث إلى بيان جانب من دور الإمام محمد الطاهر بن عاشور في تقويم التراث الفقهي والأصولي، حيث يناقش أبرز أسباب تدهور هذه العلوم والمتمثلة أساسا: في حدوث الانفصام النكد بين السلطتين السياسية والعلمية في الأمة عقب الخلافة الراشدة. والدعوى إلى غلق باب الإجتهاد وحجر النظر والنقد، التي أفضت لفتح باب التقليد وتقديس الآراء والمذاهب، والحجر على العقول والأفهام. وغياب الحوار العلمي وسوء التعامل مع المخالف. والغفلة عن مقاصد الشريعة تأسيسا وتدوينا وإعمالا، والتي تعدّ سببا رئيسا في ضعف وتراجع البحث والتطوير في مجالي الفقه وأصوله. ومن ثمّ يأتي ابن عاشور مصرحا بالدعوة لتأسيس علم مقاصد الشريعة حتى أضحى مصدرا يُستنجَدُ به في التعامل مع الملمّات والقضايا الشائكة في حياة الأفراد والمجتمع والأمة.

Abstract:

This research aims to explain a part of the role of Imam Ibn Ashour in reforming the legacy of Islamic jurisprudence and its principles. It found that its deterioration resulted firstly from: The distinction between the scholars and rulers. Secondly, the claim to close the gate of Ijtihad and forbidding criticism. Thirdly, the absence of the constructive dialogue and poor dealing with other schools of thought. Lastly, The negligence of establishing, writing down and implementing the Objectives of Shari'a. Ibn Ashour then called for the establishment of "T**he Science of Shari'a Objectives**", As a result, this science has become a unique source of support in dealing with critical issues that face individuals, society and the Ummah.

مقدمة:

لقد برز همّ تقويم التراث الإسلامي بشكل عام، والتراث الفقهي والأصولي على الخصوص جليّا لدى علماء الإسلام المجدّدين في كل المراحل الفارقة في تاريخه الزاخر بالتحدّيات والإنجازات، سعيا لتمثل محاسنه والبناء عليها، ودفع نقائصه وتصحيح أخطائه، حتى تنطلق الأمة على بينّة هدى، ونقاوة فكر، وسلامة منهج نحو التأسيس والتكميل لمشاريع نهضة الأمة وتطورها، لكون البعد الإسلامي عقيدة وشريعة وأخلاقا المكون الرئيس لحركية التغيير والإصلاح في مسيرة الأمة الحضارية.

ويعدّ الإمام محمد الطاهر بن عاشور من الأعلام الذين يعدّهم التاريخ المعاصر من ذخائره، "فهو إمام متبحر في العلوم الإسلامية، مستقل في الاستدلال لها، واسع الثراء من كنوزها، فسيح الذرع بتحملها، نافذ البصيرة في معقولها ، وافر الاطِّلاع على المنقول منها، أقرأ وأفاد، وتخرجت عليه طبقات ممتازة في التحقيق العلمي، وتفرد بالتوسع والتجديد لفروع من العلم ضيقها المنهاج الزيتوني، وأبلاها الركود الذهني، وأنزلتها الاعتبارات التقليدية دون منزلتها بمراحل، فأفاض عليها هذا الإمام من روحه وأسلوبه حياة وجدة، وأشاع فيها مائية ورونقا، حتى استرجعت بعض قيمتها في النفوس، ومنزلتها في الاعتبار هذه لمحات دالة — في الجملة– على منزلته العلمية، وخلاصتها أنه إمام في العلميات لا ينازع في إمامته أحد"[1].

فهو أحد أعلام الفكر الإسلامي الذين عملوا على التنظير للتجديد الفكري والمؤسسي في المحيط الإسلامي في مرحلتين متغايرتين: مرحلة الاستعمار الفرنسي الذي خيّم على منطقة المغرب العربي خصوصا، عاملا على طمس معالم الإسلام والعروبة فيها. ومرحلة الدولة الوطنية التي غيّبت المشروع التجديدي والإصلاحي الذي تبنّاه رجاله طيلة المرحلة الاستعمارية. وقد عاش الإمام المرحلتين كلتيهما بما حوتاه من آلام وآمال، باذلا جهده في الإصلاح والتجديد والتنظير لما يراه فعالا في حياة الأمة ومستقبلها، مواجها جحافل التقليد فكرا؛ من خلال تحرّره من الأفكار المنغلقة على المذهب والشيخ واقعا،

---

[1] - الإبراهيمي، الشيخ محمد البشير، آثار الإمام محمد البشير الإبراهيمي، جمع وتحقيق الدكتور أحمد طالب الإبراهيمي (بيروت: دار الغرب الإسلامي، ط1، 1997م)، ج3، ص549.

وبعث روح الإصلاح والتجديد سارية في أعرق مؤسسة علمية في المغرب العربي –جامعة الزيتونة– التي ما فتئت تمد أمتنا بمصابيح تكشف عتمة الظلام بنور العلم والهدى قروناً[2].

تقويم التراث الفقهي والأصولي وتشكلاته في فكر ابن عاشور:

لقد حضر همّ تقويم التراث الإسلامي وخصوصا الفقهي والأصولي، وإصلاح المنظومة التعليمية والتربوية، وتحديث المؤسسات بقوة لدى ابن عاشور خصوصا في كتبه "**مقاصد الشريعة الإسلامية**"، "**أليس الصبح بقريب**"، "**والتحرير والتنوير**". وقد تميز ابن عاشور – رحمه الله – في جهده التوجيهي والتقويمي بوضوح الرؤية، وعظمة الرسالة، في رباطة جأش، وقوة حجة، ووضوح بيان، وشخصية علمية موسوعية متميزة، ويشفع له في ذلك إنتاجه العلمي الغزير الذي غطّى مختلف حقول المعرفة الإسلامية.

فهو اللغوي والأديب في "**أصول الإنشاء والخطابة**[3]"، و"**موجز البلاغة**[4]"، و**تصحيح أخطاء وتحاريف في اللغة**[5]، **وشرح المقدمة الأدبية لشرح الإمام المرزوقي على ديوان الحماسة لأبي تمام**[6]، **والواضح في مشكلات شعر المتنبي**[7]. وهو المفسِّر البارع الذي تخلص من التقليد وانطلق مستقصيا مقاصد القرآن وكليات الشريعة من خلال "**تحرير المعنى السديد وتنوير العقل الجديد من تفسير الكتاب المجيد**[8]". وهو الأصولي وعالم المقاصد الذي سعى لتأسيس علم يقلّل الخلاف ويضيّق مسائله ويجمع الخصوم في سِفره "**مقاصد الشريعة الإسلامية**"، و"**حاشية التوضيح والتصحيح**

---

[2]– أنظر: بشير بن مولود جحيش، التنظير المقصدي لحفظ المال، الإمام ابن عاشور نموذجا، رسالة دكتوراه، ص 11، الجامعة الإسلامية العالمية، ماليزيا 2002.

[3]– محمد الطاهر بن عاشور، أصول الإنشاء والخطابة (تونس: مطبعة النهضة، 1920م).

[4]– محمد الطاهر بن عاشور، موجز البلاغة (تونس: المطبعة التونسية، دت).

[5]– المجلة الزيتونية، مجلد 8، عدد 2، ص134–136، أفريل 1952م. عدد4،ص 165–169، ماي 1953 م . مجلد 9، عدد 6، ص344–347، جوان 1955م.

[6]– محمد الطاهر بن عاشور، شرح المقدمة الأدبية لشرح الإمام المرزوقي على ديوان الحماسة لأبي تمام (تونس: دار الكتب الشرقية، دت)

[7]– محمد الطاهر بن عاشور، تحقيق كتاب الواضح في مشكلات شعر المتنبي، لأبي القاسم الأصفهاني (تونس: تونس: الشركة التونسية للتوزيع، 1968).

[8]– ابن عاشور، محمد الطاهر، التحرير والتنوير (تونس: دار سحنون للنشر والتوزيع، 1997م).

لمشكلات التنقيح على شرح الفصول من الأصول للقرافي[9]". وهو المحدث الفقيه المستدرِك من خلال "**النظر الفسيح عند مضائق الأنظار في الجامع الصحيح[10]**"، و"**كشف المغطى عن المعاني والألفاظ الواقعة في الموطأ[11]**". وهو المربي والمؤرخ والمجدد للعلم ومناهج التعليم من خلال "**أليس الصبح بقريب**". وهو عالم الاجتماع والسياسة في التنظير لـ "**أصول النظام الاجتماعي في الإسلام**"، و"**نقد علمي لكتاب الإسلام وأصول الحكم[12]**".

ولعل أبرز ما قصد إليه ابن عاشور في مشروعه العلمي الممتد هو التأسيس لعلم مقاصد الشريعة، باعتبار هذا المسلك التأسيسي يهدف إلى تفعيل منظومة المقاصد في الاجتهاد المعاصر فهما وتنزيلا. وفي مساق هذا التأسيس كان لابد من النظر بعين ناقدة إلى التراث الفقهي والأصولي للأمة، وتمييز غثّه من سمينه، والكشف عما وقع فيه من اختلالات منهجا ومضمونا، وبيان آثار كل ذلك على مسيرة الاجتهاد وإحكام الواقع بمنهج الشريعة الأغرّ.

ذلك أنّ كل محاولة للتجديد لابد أن تكشف عن مواطن القوة في تآليف السابقين فتزيدها قوة، وتتخذها لبنات لإكمال البناء، وما فيها من ضعف وقصور تسعى لإصلاحه، وتجاوز ما كان اجتهادا مبنيا على عرف قد تغيّر أو مصالح قد تبدّلت.

---

[9]– محمد الطاهر بن عاشور، حاشية التوضيح لمشكلات كتاب التنقيح، وبهامشه كتاب تنقيح الفصول للقرافي (تونس: مطبعة النهضة، 1922م).

[10]– محمد الطاهر بن عاشور، النظر الفسيح عند مضائق الأنظار في الجامع الصحيح (تونس، طرابلس: الدار العربية للكتاب، 1979م).

[11]– محمد الطاهر بن عاشور، كشف المغطى من المعاني والألفاظ الواقعة في الموطأ (تونس: الشركة التونسية للتوزيع، الجزائر: الشركة الوطنية للنشر والتوزيع، 1975م).

[12]– محمد الطاهر بن عاشور، نقد علمي لكتاب الإسلام وأصول الحكم لعلي عبد الرازق (القاهرة: المطبعة السلفية، 1925).

وفي هذا المقام يؤكد بن عاشور أن القواعد التي أرساها السلف خادمة فكر لا مستعبدة أفكار، و"متى استأسرت القواعد الأفكار بان خطأ النظر"[13]. بل إننا متى اقتصرنا "على ما أسسه لنا سلفنا، ووقفنا عند ما حددوا، رجعنا القهقرى في التعليم والعلم، لأن اقتصارنا على ذلك لا يؤهلنا إلاّ للحصول على بعض ما أسّسوه، وحفظ ما استنبطوه. فنحن غلبنا بما فاتنا من علومهم ولو قليلا. أمّا متى جعلنا أصولهم أسسا لنا نرتقي بالبناء عليها، فإنّا لا يسوؤنا فوات جزء من تعلماتهم متى كنا قد استفدنا حظا وافرا قد فاتهم".[14] وفي هذا المساق وضع ابن عاشور قاعدة ذهبية في التعامل مع تراثنا العلمي قائلا: "ولقد رأيت الناس حول كلام الأقدمين أحد رجلين: رجل معتكف فيما شاده الأقدمون، وآخر آخذ بمعوله في هدم ما مضت عليه القرون، وفي كلا الحالتين ضرّ كثير. وهنالك حالة ينجبر بها الجناح الكسير، وهي أن نعمد إلى ما أشاده الأقدمون فنهذبه ونزيده، وحاشا أن ننقصه ونبيده، عالما بأنّ غمط حقهم كفران للنعمة، وجحد مزايا سلفنا ليس من حميد خصال الأمة"[15].

ولعل نظرا دقيقا من ابن عاشور في مخلفات عصور التقليد هيّأته لإرسال إشارات فذّة للكشف عن مواطن قصور مناهج ومضامين التأليف الأصولي والفقهي، سعيا لكشف أسبابه، وبيان آثاره السيئة على الاجتماع الإسلامي بشكل عام، ومن ثم السعي للنهوض به من عثراته، والمضي به قدما نحو تحقيق الإسهام في التنمية المتكاملة للأمة. وإنّ قراءة فاحصة في كتابات ابن عاشور وهو يسعى لتقويم التراث الأصولي والفقهي تهدينا لجملة من الأسباب التي كشفها وبثها فيها، تلك الأسباب التي أدّت بلا ريب إلى تراجع كبير في ريادة علمي الفقه والأصول، ولعل أبرزها:

أولا: الانفصام النكد بين القيادتين السياسية والعلمية في الأمة

---

[13]- ابن عاشور، أليس الصبح بقريب، ص 179.

[14]- المرجع نفسه.

[15]- ابن عاشور، التحرير والتنوير، مج 1ج 1 ص 7.

لقد كان الارتباط بين الأمراء والعلماء محكما ومتينا عهد الخلافة الراشدة، فلا غرو أن كان الحكام هم خيرة علماء الأمة، بدءاً بالخلفاء الأربعة، وعمالهم على الأقاليم، والقائمين على القضاء والفتوى. فلم يكن هناك فصل بين الطرفين، بل لقد كانوا على منهج النبي – صلى الله عليه وسلم – المؤيّد "بالسلطان النصير، الجامع بين العلم والقلم والهداية والحجة، ومعنى القدرة والسيف للنصرة والتعزيز"[16]. ومع ذلك كان إذا نزل أمر ذو بال استُدعي كبار رجال العلم للتداول فيه والخلوص إلى حكم مرضيٍّ ناهض بمصالح الأمة الحقيقية. وبدأ الأمر يذوى ويذبل بسبب حصول الخلافات السياسية بين الصحابة، وعدم التوصل إلى حلّ سلمي في إطار الحوار البنّاء لحلحلة المشاكل السياسية العالقة، ثم صار هذا المسلك العنيف في حل الخلافات السياسية مهيَعًا متّبعاً في مراحل لاحقة، وبعنف أشدّ في مواجهة الخصوم السياسيين بتهمة شقّ عصا المسلمين، وبدافع إخضاعهم لسلطة وليّ الأمر، باعتبار حق الطاعة هو الواجب الأوكد على الرعية، وبدأ تغييب الحقوق بمفهومها الواسع، وحلَّت الشدّة والنكال بكبار علماء الأمة المشهود لهم بالعلم والحكمة والقيادة العلمية للأمة، ولا ريب أن في أئمة العلم الأوائل آية بيّنة على ذلك، مثل محنة الإمام مالك والشافعي وأحمد.

ودفع هذا المسلك العنيف إلى عزلة العلماء الربانيين عن ساحة التوجيه في المجالات المهمة في الأمة، و اعتزل أكثرهم المعترك الحقيقي في رسم سياسات الدولة، واشتغل بالتوجيه العام لأفراد الأمة. وإن كان هذا التوجه قد أسفر عن التفرغ لتأسيس العلوم وتطويرها، بيد أنّه في نفس الوقت قد حرم الدعم الأقوى للدولة للعلماء الأكفاء لتطوير العلوم والتسامي بها، مما جعل من ليس بكفؤ لأولئك الأحبار يتجاسر على التدوين تقربا للسلطان وطرحا لإشكالات لا حاجة للأمة في شغل زمانها بها، وإضاعة جهودها وأموالها في سبيلها، فكانت جهود كثيرة تبذل في بحث "ألفاظ المؤلفين على تأييد المذاهب والآراء

---

[16]– ابن تيمية، تقي الدين عبد الحليم، السياسة الشرعية في إصلاح الراعي والرعية، تحقيق بشير عيون (الرياض: مكتبة المؤيّد، ط2 .1993م) ص187.

لباعث التعصب والتحزب، وهذا هو الفساد الذي ظهر ابتداءً في الفقه والعقائد، وهل فتنة خلق القرآن إلا مسألة سخيفة لولا التهويل على المخالف والتنابز بالألقاب واللوازم"[17].

لقد حصل الانفصام بين العلماء والحكام، ولجأ العلماء إلى القاعدة الشعبية للأمة، توجيها وإرشادا وتشييدا لمؤسسات بديلة تنهض بتوفير بعض المصالح العامة للأمة، إذ يبيّن ابن عاشور متحدثا عن تشّكل بيت مال المسلمين وتطوره ونهوضه بالمصالح العامة قائلا: "ثمّ أخذ الأمر في التراجع، وقلّت الموارد، ولم يقلع ولاة الأمور عن إسرافهم، فانتدب أهل الخير من المثرين إلى تسديد مصالح بما وقفوه من الأوقاف على مختلف المصالح العامة، ولم ينازعوا ولاة الأمور فيما يتلفونه، وتلك همّة إسلامية"[18].

غلبة البعد الفردي والنظر التجزيئي في البحث الفقهي والأصولي:

ولعل من أبرز الآثار السلبية للانفصام النكد بين السلطتين السياسية والعلمية هيمنة الاهتمام بقضايا الأفراد لدى العلماء على حساب قضايا الأمة الكبرى كفقه المعاملات ونظريات الدولة وسياساتها، ومن ثمّ هيمنت على الاجتهاد التشريعي النظرة التجزيئية. ويعتبر ابن عاشور هذا الأمر سببا مهما من أسباب تخلف الفقه أساسا قائلا: "صرفهم – أي الفقهاء – جلّ همهم إلى فقه العبادات، فأكثروا فيه التخريج مع أن طريق العبادات التوقيف، وتقصيرهم في فقه المعاملات من النوازل والأقضية، فتركوه محتاجا إلى **أصول وكليات** ... وكان الواجب ألا يكون طريق التفقه واحدا في نوعي الفقه المذكورين، فإن شؤون الدين والعبادات أوغل في جانب الأثر، لأن كثيرا منها التعبدي الذي لا يدخل فيه القياس دخولا قويا، بخلاف الأقضية والنوازل.."[19].

ولذا فقد تقزم البحث في القضايا الكلية للأمة، ومن ثمّ أهمل إلى حدّ بعيد الاهتمام بالخطابات الموجهة للأمة باعتبارها مكلفا، وهو غالب خطابات القرآن الكريم الخالدة. ولعل من اللافت للنظر في هذا المقام ما نلحظه في أصول الفقه في تحديد الفروض

---

[17]– ابن عاشور، أليس الصبح بقريب، ص178.

[18]– ابن عاشور، أصول النظام الاجتماعي، ص196.

[19]– ابن عاشور، أليس الصبح بقريب، ص202.

الكفائية، وذكر الأمثلة عليها، إذ لا تخلو هذه الأمثلة من كونها نماذج خادمة للأفراد فقط، كما يبدو أن التكاليف العينية أعظم شأنا من الكفائية، بينما عند التحقيق فالتكاليف الكفائية أخطر وأعظم في حياة الأمة وبقائها وتطورها. كما يتضح البعد الفردي في التنظير الأصولي والفقهي في مسائل الرخص ورفع الحرج، فأغلب الأمثلة المدرجة سواء في الأصول أو في الفقه آيلة في محصلتها للتخفيف عن الفرد، وفي هذا المقام يفصح ابن عاشور عن هذا التقصير قائلا: "غير أنّي رأيت الفقهاء لا يمثلون إلا بالرخصة العارضة للأفراد في أحوال الاضطرار. ونحن إذا تأملنا الرخصة وجدناها ترجع إلى عروض المشقة والضرورة، صحّ لنا أن ننظر إلى عموم الضرورة وخصوصها"[20]. وهنا يدلف ابن عاشور لبيان أنواع الضرورات التي تلحق بالأمة أفرادا وجماعات فتستدعي نظرا تشريعيا خاصا، فالضرورات حسب تقسيم ابن عاشور:

1. **ضرورات عامة مضطردة:** كانت سبب تشريع عام في أنواع التشريعات مستثناة من أصول كان أصلها المنع، مثل السلم والمغارسة والمساقاة، فهذه مشروعة باطراد، وكان ما تشمل عليه من ضرار وتوقع ضياع المال مقتضيا منعها لولا أن حاجات الأمة داعية إليها، فدخلت في قسم الحاجي..فكان حكمها حكم المباح باطراد.

2. **الضرورات الخاصة المؤقتة:** التي جاء بها القرآن والسنة، كقوله تعالى:{فمن اضطر غير باغ ولا عاد فلا إثم عليه إنّ الله غفور رحيم} البقرة:173. وقد اقتُصِر عليها في التنظير التشريعي في تمثيل الرخصة. وهناك بين ذينيك القسمين قسم ثالث مغفول عنه وهو:

3. **الضرورة العامة المؤقتة:** ويحدِّد ابن عاشور هذا القسم من الضرورة المستدعي حكم الترخيص وذلك "بأن يعرض للأمة أو طائفة عظيمة منها ما يستدعي إباحة الفعل الممنوع لتحقيق مقصد شرعي مثل سلامة الأمة، وإبقاء قوتها، أو نحو ذلك"[21].

---

[20]- ابن عاشور، مقاصد الشريعة الإسلامية، ص 272.

[21]- المرجع السابق، ص 272 . 273.

وفي هذا المقام يذكر ابن عاشور نماذج قليلة من الرخص التي أعملها الفقهاء ودونوها في كتبهم، نتيجة اقتضاء أحوال وظروف خاصة في أزمنة وأمكنة متعددة، ومن ذلك الكراء المؤبد الذي جرت به فتوى علماء الأندلس في أرض الوقف حين زهد الناس في كرائها للزرع، لما تحتاجه أرض الزرع من قوة الخدمة ووفرة المصاريف، وزهدوا في كرائها للغرس والبناء لقصر المدة التي تكترى أرض الوقف لمثلها، ولإباية الباني أو الغارس ان يبني أو يغرس ثم يقلع ما أحدثه في الأرض. فأفتى بعض علماء الأندلس بكرائها على التأبيد، ورأى أن التأبيد لا غرر فيه لأنها باقية غير زائلة[22].

ثانيا: دعوى غلق باب الإجتهاد وحجر النظر والنقد:

لقد ظهر علم الفقه في فجر الإسلام، فكان الصحابة – عليهم الرضوان – يعملون ملكاتهم الغريزية في فهم الخطاب الشرعي. وكان لطول صحبتهم النبيّ – صلى الله عليه وسلم – ومخالطتهم له أعظم الإفادة في قوة إدراك مقاصد التشريع وأسراره، فتمثلوا كل ذلك وبيّنوه للناس. وقد اشتدت الحاجة إليه بعد وفاة النبي – صلى الله عليه وسلم – "ومع حدوث الحوادث، وسعة السلطان، ولما كان أصل دين الإسلام هو القرآن وأن فيه تبيان كل شيء، وكان المراد بذلك أنَّ فيه أصول الأحكام وكلياتها والإشارة إلى مقاصد الشريعة في الخلق، وفي ذلك مقنع من تنبيه المجتهد إلى ما يأخذ ويدع، أخذوا يستنبطون منه تفاريع الأحكام في جميع الشؤون التي تدعوهم إليها الحاجة"[23]. ثمّ اشتدت الحاجة إلى تدوين تلك الآراء في الاستنباط ليحفظ على الناس زمنهم من العود إلى عمل قد سبق إنجازه. ومع كثرة الآراء والاجتهادات المختلفة في النوازل، احتاج الناس إلى وضع قواعد وأصول لضبط عملية فهم واستنباط الأحكام الشرعية، وأن يُجمع فيها ما يحقق الاتفاق بين الآراء، بعد أن كانت تلك القواعد موكولة لنباهة المجتهدين. وقد حبا الله الإمام الشافعي المطلبي . رحمه الله . بفضل تدوين علم الأصول وضبط قواعده في القرن الثاني للهجرة، و"اتسع في الثالث

---

[22]– أنظر: المرجع السابق، ص 273.

[23]– ابن عاشور، أليس الصبح بقريب، ص196.

والرابع، ثمّ توقف عند ذلك الحد، لاقتصار المؤلفين فيه على النقل، لا بانتزاع جديد، أو نقد سديد، أو بحث عن تلك الأصول ولو للتأييد"[24].

وهكذا بدأ التأسيس لمرحلة جديدة في تاريخ التفكير الإسلامي، حيث بدأ الترويج لغلق باب الاجتهاد، والدعوى لتقليد العلماء الفطاحلة من السلف، وشاعت مقولة **"ماترك الأول للآخر شيئا"**. ومن ثم بدأ عقل الأذهان بدل عصفها، وحظر الاجتهاد، ورمي من رام ذلك بمحاولة إحداث مذهب جديد، وشقّ العصا، وإحداث الفرقة بين المسلمين. وقد آلت نتيجة غلق باب الاجتهاد وحظر النظر في التعليل والترجيح إلى نقيض قصد مقرّريه، يبيّن هذا ابن عاشور بقوله: "والحقيقة أن غلق باب الاجتهاد هو المانع من تقليل الخلاف، أو توحيد المذهب"[25]. وقد كان من لوازم هذا المسلك الخطير تبني خيار التقليد، وهو "شنشنة قديمة أضرت العلوم الإسلامية، وقضت بالتفرقات الاعتقادية والفقهية، وقديما نعى الغزالى وأبو بكر الباقلاني وغيرهما على التقليد، ولكنَّ الأكثرين اعتادوا ألاّ يصيخوا إلى كلام العظماء إلاّ حيث جارى أهواءهم"[26].

ولا شك أنّ اتبّاع خيار التقليد أدّت إليه أسباب شتّى لعلّ من أبرزها: **الإعجاب بآراء المتقدمين وتنزيهها عن الخطأ**: وقد أضرّ الاكتفاء بتآليف السابقين وتنزيهها عن الخطأ، وعدم تنقيح ما شابها من خطأ، وعدم البناء على ما أسسوه. يجمل ابن عاشور موقفين رئيسين لسالكي هذا المنهج الضارّ فمنهم "من ينقل كل ما وصل إليه، ومنهم من يرتقي فيزين تأليفه بالنقل عن العلماء المشاهير مثل الغزالي، وعبد القاهر، وابن العربي. ولكن قلما تجد من نسج على منوال هؤلاء العظماء، مع أن تقليد العظماء سنة فطرية، ولكن التقليد إذا صافحه الضعف والفتور تعلق بسفاسف الأمور، ومع ذلك يمرون بالمواضع المشكلة في كلام المتقدمين فلا ينقحونها"[27].

---

[24]- المرجع السابق، ص173.

[25]- المرجع السابق، ص199.

[26]- المرجع السابق، ص180.

[27]- المرجع السابق، ص173

ومن العوامل التي أسهمت في الإقناع بالتقليد وتبنّيه منهجا في التسليم بأفهام السابقين: تداخل العلوم وارتباط بعضها ببعض، ثمّ طموح النفوس للمشاركة في كل العلوم. ونظرا لضيق العمر واتساع العلوم، لم يحصل التمكن ولا من علم معيّن، وذلك لإهمال الإختصاص الذي كان ديدن السابقين فبرزوا في اختصاصاتهم التي ركزّوا عليها، فكان هذا دافعا للمشتغلين بعلوم الشريعة إلى تبنّي مذاهب السابقين وتقليدها وتقديسها حتى "عدّوا فهم كلامهم – أي كلام السابقين – نهاية العلم، وصارت مخالفتهم معدودة من الهوس، فلم يسع الناس إلاّ خدمة كلامهم وتطويل المسودات بالمناقشات في أفهامهم، ولذا أصبح المبتكر عرضة للاضطهاد، ناهيك بالمعترض على بعض المتقدمين"[28].

ثالثا: غياب الحوار العلمي وسوء التعامل مع المخالف

لقد كان لشيوع التقليد مذهبا في الفهم والممارسة أخطر الأثر في سيطرة العقلية الأحادية وإلغاء الآخر فكريا تمهيدا لإلغائه ونفيه جسديا، وغاب الحوار العلمي النزيه الباحث عن الحقيقة في تجرد وموضوعية، واستبدل بمصادرة الآراء، والشتم والتنابز بالألقاب، ورمي المخالف بما لا يليق من الأوصاف والأقوال. ويرى ابن عاشور أن ذلك حصل من "جرّاء القاصرين على الاتسام بيسم العلماء المحققين، وبعضها من حسد الأكفاء وغرض إطفاء مواهب المعاصرين، وبعضها من تعصبات أتباع العلماء ومريديهم. كانت هذه الأسباب داعية لكل ذي سلطان أو اتصال بقوة، أو إيواء إلى ركن شديد إلى أن يوقفوا الناس عندما بلغ إليه العلماء المتقدمون، فحجروا النظر وخوفوهم عواقب القول بالرأي، وألقوا في نفوس الحكام والملوك أنّ الخروج عن ذلك قيد شبر هو كإلحاد في الدين وكفران لفضيلة العلماء الماضين . من خلال .كلمات لفقوها، وأحاديث وضعوها، ورهبانية في تقديس الأقدمين ابتدعوها"[29].

ثم كان للتقليد في نظر ابن عاشور أكبر الأثر في امتناع أوبة المخطئين إلى الحقيقة، مما أسهم وبقوة في عدم قبول الحوار وحسن التعامل مع المخالفين، وذلك لكون "التقليد في

---

[28]– ابن عاشور، المرجع السابق، ص180.

[29]– المرجع نفسه

العلوم هو الذي ينشيء الإعجاب لعالميها بما علموا لأنهم ما قلدوا إلاّ حتى غالطوا أنفسهم وظنّوا أنّ ما علموه منزّه عن الطعن والخطأ، فأصبحت مناظرتهم وانصياعهم عما علموا شيئا عسيرا. والبؤس العظيم للأمة إذا تداخلت العوائد والعلوم، وموهت بعض العوائد الضالة بطلاء الدين أو الأصول. أما إن كان نظريا يتلقى عن دليل وبحث في إثبات صحته فإنّه يهيء المرء إلى تجويز الخطأ، ثم إلى الاعتراف به إن كان"[30].

ثمّ إنّ سوء التفاهم في الخلافيات، والتسارع إلى التنابز بالألقاب، وإشاعة التشنيع يجعل فيئة الغالط إلى الحق عسيرة، وذلك لأجل الحمية التي تنشأ في أعماقه فتحول بينه وبين الأوبة إلى الحق مهما لاح لناظره، ومن ثمّ يلجّ في الخصومة، وتتباعد الآراء وتتفرق المذاهب شيعا وأحزابا. هذا وإن مما صار متداولا بين المشتغلين بعلوم الشريعة من سلاطة لسان ابن حزم حتى على كبار علماء الأمة، فأساس مردّه لما تعرض له ابن حزم والمذهب الظاهري في الأندلس من قدح ولمز وغمز حتى من كبار علماء عصره، ومن ثمّ جاءت ردة فعله قوية وشديدة، كلفته متاعب شتى في حياته رحمه الله. وتلك نفس المعاملة التى تعرض لها المبدعون من علماء الأمة كالغزالي وابن رشد وغيرهم في عصور مختلفة.

بل إن ابن عاشور ذاته يصرح بحادثة وقعت قريبا من عهده، فيذكر أن الشيخ أحمد بن شعا من كبراء أتباع الشيخ محمد الشريف السنوني صاحب زاوية جغبوب من بلاد برقة، الوافد على تونس سنة 1293هـ، وكان يرى رأي مقلده من وجوب اتباع ظاهر الحديث، وكان يقبض يديه في الصلاة وهو مالكي المذهب، كيف أفتى العلماء بتضليله وتهددوا الامير محمد الصادق بأي ثورة إن **لم يقتله أو يسجنه**، وأفتى الشيخ محمد بن معاوية شيخ الإسلام، وتحرج الأمير ووزيره خير الدين حتى تخلص منه بأمره الرجل بمفارقة البلاد.

ويذكرني هذا الموقف الذي ذكره ابن عاشور بكلام الإمام الشوكاني عن معاناة العالم المحقق المتكلم بالحق في زمن الإنحطاط العلمي وسطوة المقلدين حتى صار "لا ينجو من شرهم، ولا يسلم من ضرهم، وأما عرضه فيصير عرضة للشتم والتبديع والتجهيل

[30]- المرجع نفسه

والتضليل."[31] ونظرا لاشتداد وطأة المقلدين على أهل الإبداع والتفكير الحر، فقد أحجم كثير من العلماء عن الإفصاح عن نبذ التقليد، وكما يقول الشوكاني:" فمن ذا ترى ينصب نفسه للإنكار على هذه البدعة الشنعاء، ويقوم في الناس بتبطيل هذه الشنعة مع كون الدنيا مؤثرة، وحب الشرف والمال يميل بالقلوب على كل حال"[32]. ثمّ يؤكد الشوكاني أن سكوت العلماء عن كشف هذه البدعة سكوت تقية لا موافقة عليها، ومع ذلك فإنهم لا يتركون ما أخذ الله عليهم ببانه إذا حصلت لهم مكنة تصريحا أو تلميحا وتلويحا. حتى إن بعضهم يترك وصية بعد وفاته، فهذا الإمام ابن دقيق العيد يروي عنه أحد تلاميذه أنه طلب منه ورقة وكتبها في مرض موته، وجعلها تحت فراشه، فلما مات أخرجوها فإذا هي في تحريم التقليد مطلقا.[33]

رابعا: الغفلة عن مقاصد الشريعة تأسيسا وتدوينا وإعمالا

يعد علم أصول الفقه الذي دَوّنَ قواعده الإمام الشافعي في رسالته الغراء علم المنهج الناهض بضبط عملية استنباط الأحكام الشرعية، وقد سار هذا العلم بعد الشافعي سيرا حثيثا، بناء وترتيبا وتطويرا على أيدي عمالقة العلماء، إلا أنَّ الأمر لم يستمر على وتيرة التجديد والتطوير والتوسيع الذي حصل في القرنين الثالث والرابع، بل"توقف عند ذلك الحدّ لاقتصار المؤلفين فيه على النقل، لا بانتزاع جديد، أو نقد سديد، أو بحث على تلك الأصول ولو للتأييد"[34].بل إنَّ الزمان قد أوجد أناسا كما يقول ابن عاشور:"فيما بعد القرن الثامن يمجدون ويخضعون ويقلدون وهم لا يفهمون، وهذا كان عونا كبيرا على استفحال التقليد والبعد عن الحقيقة والنقد"[35].

---

[31]– الشوكاني، محمد بن علي، القول المفيد في أدلة الإجتهاد والتقليد، تحقيق عبد الرحمان عبد الخالق (الكويت: دار القلم ، ط3 سنة 1983م)، ص50.

[32]– المصدر نفسه.

[33]– انظر الشوكاني، القول المفيد، ص50.

[34]– انظر ابن عاشور، أليس الصبح بقريب، ص173.

[35]– المرجع نفسه، ص167.

ولم يكن للبحث المقصدي مجاله اللائق به في التنظير الأصولي، وذلك" لكون معظم مسائل أصول الفقه لا ترجع إلى خدمة حكمة الشريعة ومقصدها، ولكنها تدور حول محور استنباط الأحكام من ألفاظ الشارع بواسطة قواعد تمكن العارف بها من انتزاع الفروع منها، أو من انتزاع أوصاف تؤذن بها تلك الألفاظ، ويمكن أن تجعل تلك الأوصاف باعثا على التشريع، فتقاس فروع كثيرة على مورد لفظ منها باعتقاد اشتمال تلك الفروع على الوصف الذي اعتقدوا أنه مراد من لفظ الشارع، وهو الوصف المسمى العلة"[36].

بل إن هذا المسلك في استنباط الأحكام من الألفاظ يعتبره ابن عاشور خادما للمقلدين في نصرة قناعاتهم المذهبية بعيدا عن حكمة التشريع ومقاصده فيقول:"تمكن تلك القواعد المتضلع فيها من تأييد فروع انتزعها الفقهاء قبل ابتكار علم الأصول، لتكون تلك الفروع بواسطة تلك القواعد مقبولة في نفوس المزاولين لها من مقلدي المذاهب. وقصارى ذلك كله أنها تؤول إلى محامل ألفاظ الشارع في انفرادها واجتماعها وافتراقها، حتى تقرب فهم المتضلع فيها من أفهام اللسان العربي القح، كمسائل مقتضيات الألفاظ وفروعها: من عموم، وإطلاق، ونص، وظهور، وحقيقة، وأضداد ذلك، وكمسائل تعارض الأدلة الشرعية: من تخصيص، وتقييد، وتأويل، وجمع، وترجيح ونحو ذلك. وتلك كلها في تصاريف مباحثها بمعزل عن بيان حكمة الشريعة العامة، ومقاصدها العامة والخاصة في أحكامها"[37]. ويخلص ابن عاشور إلى أن المنهج الأصولي في استنباط الأحكام الشرعية اقتصر على "ألفاظ الشريعة، وعلى المعاني التي أنبأت عليها الألفاظ، وهي علل الأحكام القياسية"[38].

ولم يأت ابن عاشور ببدع من القول في هذا الشأن فهذا الشيخ عبد الله دراز في مقدمته للموافقات يؤكد الأمر أيضا وهو يتحدث عن ركني استنباط الأحكام الشرعية وهما: **الاول**: علم لسان العرب، و**الثاني**:علم أسرار الشريعة ومقاصدها. ولما كان الصحابة– رضي الله عنهم– تمكنوا من الركنين كليهما بالغريزة والصحبة، فإن من جاء بعدهم ممن لم يحرز هذين الوصفين، فلابد له من قواعد ضابطة لمقاصد الشارع في تشريع الأحكام. وقد

---

[36]– انظر ابن عاشور، مقاصد الشريعة، ص106.

[37]– ابن عاشور، مقاصد الشريعة، ص106.

[38]– المرجع نفسه، ص107.

انتصب لتدوين قواعد استعمال اللسان العربي علماء بين مقلّ ومكثر وسميت (أصول اللغة). ونظرا لكون هذا الركن هو الحذق في اللغة العربية الماسّة في الإستنباط فقد كان غالب ما صنف في أصول الفقه، مع إضافة ما يتعلق بتصور الأحكام، وشيئا مما يتعلق بعلم الكلام ومسائله[39].

ثم يقرر دراز أن" الأجدر-في جمع ما دونوه- بالإعتبار من صلب الأصول، هو ما يتعلق بالكتاب والسنة من بعض نواحيهما، ثم ما يتعلق بالإجماع والقياس والاجتهاد"[40].غير أنه يعترض على هذا المنهج في التدوين الأصولي الذي اعتبره قد قصّر في الإعتناء بالركن الثاني في استنباط الأحكام وهو مقاصد الشريعة قائلا:"ولكنهم أغفلوا الركن الثاني إغفالا، فلم يتكلموا على مقاصد الشارع، اللهم إلا إشارات وردت في باب القياس، عند تقسيم العلة بحسب مقاصد الشارع وبحسب الإفضاء إليها، وأنها بحسب الأول ثلاثة أقسام: ضروريات وحاجيات وتحسينات...الخ. مع أن هذا كان أولى بالعناية و التفصيل، و الاستقصاء والتدوين من كثير من المسائل التي جلبت للأصول من علوم أخرى"[41].

بل إن الغفلة عن تدوين مقاصد الشريعة في الأصول اعتبرها ابن عاشور سببا مهما من أسباب تدهور علم الأصول [42]، ومن ثم فقد قاد هذا إلى إهمال النظر في مقاصد الشريعة في أحكامها، مما أضعف علم الفقه، وشعّب الخلاف بين المذاهب الفقهية وداخل إطار المذهب الواحد[43]. ولذا يعتبر ابن عاشور أن الأولى أن تكون مقاصد الشريعة" الأصل الأول في الأصول لأن بها يرتفع خلاف كبير"[44].

مدى حضور المقاصد في التنظير الأصولي والفقهي

---

[39]- انظر دراز، التعريف بكتاب الموافقات، للشاطبي، ج1 ص4-5.

[40]- المرجع نفسه ، ص5.

[41]- المرجع نفسه، ص5.

[42]- انظر ابن عاشور، أليس الصبح بقريب، ص204.

[43]- المرجع نفسه ، ص 200.

[44]- المرجع نفسه ، ص204.

وفي هذا المقام يجدر التنبيه إلى أنَّ تأكيد ابن عاشور على الإغفال الصارخ لتدوين مقاصد الشريعة في علم الأصول، أو تخصيصها بالبحث بوصفها فنّا مستقلا، ليس معناه الإهمال التام، أي أنه لم يلتفت إلى مقاصد الشريعة عبر المسيرة العلمية للأمة عبر تاريخها الزاخر، ولا هو إهمال من كل من كتب في علمي الأصول والفقه أيضا.

بل إن فطاحلة العلماء "صرحوا بفائدة النظر في مقاصد الشريعة مثل الغزالي وابن العربي والشاطبي"[45].وقد خصّها الشاطبي- رحمه الله- بجزء كامل في موافقاته، وكذا العزّ قبله في قواعده والقرافي في مدوناته. ومع ذلك لم يصخ العلماء عبر القرون الماضية لهذا التوجيه في الإجتهاد التشريعي. وكما هو معلوم فإن كتاب الشاطبي بقي مغيبا قرونا، إلى أن نفضت عنه الحركة الإصلاحية في بداية القرن الماضي غبار النسيان، وأخرجته للأمة علّها تفيد منه في إعادة رسم مسيرتها نحو التطوير ومواجهة التحديات القائمة.

ويعد الشاطبي الوحيد الذي أجاد وأفاد جدّ الإفادة في التنظير لهذا العلم، و التأسيس لهذا الركن الثاني في الفهم بتعبير دراز حيث يقول:" وقد وقف الفن – أي الأصول- عند حدود ما تكون منه في مباحث الشطر الأول (أي اللغة)، وما تجدّد من الكتب بعد ذلك، دائر بين تلخيص، وشرح، ووضع له في قوالب مختلفة. وهكذا بقي علم الأصول فاقدا قسما عظيما، هو شطر العلم الباحث عن أحد ركنيه، حتى هيأ الله سبحانه وتعالى أبا إسحاق الشاطبي في القرن الثامن الهجري، لتدارك هذا النقص، وإنشاء هذه العمارة الكبرى، في هذا الفراغ المترامي الأطراف، في هذا العلم الجليل."[46]

ويشير ابن عاشور إلى أن تلك الإشارات إلى مقاصد الشريعة في المدونات الأصولية قد" وردت في بعض مسائله أو في مغمور أبوابها المهجورة عند الدراسة أو المملولة، ترسب في أواخر كتب الأصول، لا يصل إليها المؤلفون إلا عن سآمة، ولا المتعلمون إلا الذين رزقوا الصبر على الإدامة، فبقيت ضئيلة منسية وهي بأن تعدّ في علم المقاصد حَرِيَّة"[47].ومن جملة

---

[45]- المرجع نفسه، ص 200

[46]- دراز، التعريف بكتاب الموافقات، للشاطبي، ص 5

[47]- انظر ابن عاشور، مقاصد الشريعة، ص107.

المواضع التي وردت فيها الإشارة إلى مقاصد الشريعة: مباحث المناسبة و الإخالة في مسالك العلّة، ومبحث المصالح المرسلة، والتواتر، والمعلوم من الدين بالضرورة..

ويذكر ابن عاشور أنَّ في الموسوعات الفقهية الكبرى- الكتب العالية بتعبيره - ذكر لمقاصد الشريعة ووضع لقواعد مهمة لها، لا توجد أصلا في كتب الأصول، وذلك يخص مقاصد أنواع المشروعات في طوالع الأبواب دون مقاصد التشريع العامة[48]. بيد أن هذه إشارات وومضات كان الأولى تأكيدها وتدعيمها وصرف الجهود في سبيل تطويرها وتدوينها، بدل اللجوء إلى حشو علم الأصول بأمور في حقيقتها وضعها في أصول الفقه عارية.

من آثار الغفلة عن مقاصد الشريعة على التدوين الأصولي والفقهي والممارسة الإجتهادية:

لقد تسبب إهمال النظر في مقاصد الشريعة وتبنيها في التدوين الأصولي في إدخال كثير مما لا يحتاج إليه علم الأصول، ولعلّ مردّ هذا التكديس لكثير من المسائل والعلوم في علم الأصول راجع حسب ابن عاشور إلى كون علم الأصول علم آلات الإجتهاد، ومن ثم حصلت رغبة متعاطية في تضمينه كل ما يحتاج إليه المجتهد، فقاد هذا التبرير إلى اختلاط العلم بعلوم كثيرة وتفاريع مملّة "فاختلط بالمنطق واللغة والنحو والكلام..وذكروا معاني الحروف والاشتقاق والوضع والترادف والدلالة والمنطق وغيرها وكلها مما يملّ متعاطي هذا العمل، **وهو عمل غير محمود في الصناعة**"[49].

وقد تنبّه الإمام الشاطبي- من قبل- إلى هذا المأزق في تدوين المتأخرين الذين حشوا أصول الفقه بمسائل لا تنبني عليها فروع فقهية، ولا آداب شرعية، ولا عون فيها على ذلك، معتبرا وضعها في أصول الفقه عارية. وأوضح وجهة ذلك بكون علم أصول الفقه "لم يختصّ بإضافته إلى الفقه إلا لكونه مفيدا له، أو محققا للاجتهاد فيه، فإذا لم يفد ذلك فليس بأصل له. ولا يلزم على هذا أن يكون كل ما انبنى عليه فرع فقهي من جملة أصول الفقه،

---

[48]- المرجع نفسه، ص107.

[49]- انظر ابن عاشور، أليس الصبح بقريب، ص 204.

وإلا أدى ذلك إلى أن يكون سائر العلوم من أصول الفقه.. فليس كل ما يفتقر إليه الفقه يعد من أصوله، وإنما اللازم أنّ كل أصل يضاف إلى الفقه لا ينبني عليه فقه فليس بأصل"[50].

وبناء على هذا المسلك التنقيحي للعلم يخرج عن أصول الفقه – كما يقرّر الشاطبي–كثير من المسائل التي تكلم عنها المتأخرون وأدخلوها في العلم منها: مسألة ابتداء الوضع، ومسألة الإباحة هل هي تكليف أم لا؟ ومسألة أمر المعدوم، ومسألة هل كان النبي صلى الله عليه وسلم متعبدا بشرع أم لا؟

كما أنَّه لا ينبغي أن يعدّ من مسائل الأصول ما ليس منها ثمّ البحث فيه في علمه الخاص به وإن انبنى عليه الفقه، كفصول كثيرة من النحو، نحو معاني الحروف، وتقاسيم الفعل والإسم والحرف، والحقيقة والمجاز..

كما يعتبر الشاطبي أنّ نصب الأدلة على صحّة بعض المذاهب أو إبطاله في المسائل التي ينبني عليها فقه، بيد أنه لا يحصل من الخلاف فيها خلاف في فرع من فروع الفقه، فوضعها أيضا في أصول الفقه عارية[51]. واعتبار وضع أمثال هذه المسائل في أصول الفقه عارية، معناه أنَّ جهودا عظيمة بُذلت فيما لا طائل تحته، ولعلّ إهمال النظر في مقاصد الشريعة وتدوينها أدّى إلى صرف تلك الجهود إلى أمور أخرى لو صرفت في التأسيس للمقاصد لأفادت الأمة منه إفادة عظيمة، ولذا فإن الغفلة عن مقاصد الشريعة أدّى إلى سلبيات كثيرة في الممارسات الاجتهادية، وفي التدوين الأصولي والفقهي.

ولعلّ أسوء ما حصل في التدوين الأصولي والفقهي ما برز في مؤلفات عصور التقليد من العودة إلى شرائع الآصار و الأغلال التي امتّن الله بوضعها عن هذه الأمة، ولعلّ ورود ذكر بعضها في القرآن للاعتبار وشكره تعالى على رحمته بهذه الأمة. وكان الأولى بدل صرف الجهود في مسائل مثل: هل شرع من قبلنا شرع لنا؟ وهل كان النبي صلى الله عليه وسلم مخاطبا بالشرائع السابقة قبل النبوة؟ أن يتوجه البحث إلى الكشف عن أسباب ورود تلك العينات من

---

[50]– الشاطبي، الموافقات، طبعة دار الكتب العلمية بعناية عبد السلام عبد الشافي، مج1، ج1، ص29.

[51]– المرجع نفسه، مج1، ج1، ص31,

أحكام الشرائع السابقة وخصوصياتها المرحلية، والاعتبار بها، بدل تثبيتها وجلبها أحيانا لدعم خطوط في الفهم و الاستنباط عقيمة، وبعيدة عن مقاصد الشريعة بل عائدة أحيانا على مقاصد الشريعة بالنقض. ولعلّ من الأمثلة البارزة في هذا المساق اللجوء إلى تشريع الحيل والمخارج باعتبرها "مخرجا شرعيا لمن ابتلى بحادثة دينية"[52]، وكأن التشريع الإسلامي مشقة وحرج وعنت وابتلاء، مما يقتضي التحايل عليه لرفع الحرج وتجاوز العنت والمشقة. والله تعالى قد فصّل كون الشريعة الإسلامية شريعة رحمة ويسر، وأنها شريعة قائمة على رفع الإصر والأغلال التي غُلّت بها الأمم السابقة، خصوصا أمة بني إسرائيل الذين قالوا سمعنا وعصينا، وقتلوا الأنبياء ولجّوا في السؤال والخصومة. بينما هذه الأمة أمة سمعنا وأطعنا، أمة لا يغلب عسر يسرين، أمة لاتحملنا مالا طاقة لنا به، إنَّها الأمة التي استقر في تشريعها رفع الحرج والمشقة والعنت، فأضحى التيسير والسماحة ورفع الحرج صفات شاهدة على صفاء هذه الشريعة الغرّاء، ومقاصد عظيمة من مقاصدها العامة. ويؤكد هذا كله كون "الشريعة ليست بنكاية"[53]، فقد عدّت هذه الخصائص التشريعية فضلا عن اعتبارها مناقب لهذه الشريعة الخاتمة محددات منهاجيه لهذا التشريع الخاتم.

ولذا فقد اعتبر ابن عاشور أنّ " إهمال المقاصد سبب خمود كبير للفقهاء، ومعولا لنقض أحكام نافعة، وأشأم منه ما نشأ عنه مسألة الحيل، التي ولع بها الفقهاء بين مكثر ومقلّ"[54]. ولذا فقد أولى ابن عاشور قضية التحيّل اهتماما في مقاصده، فعالجها مبينا المفهوم كما حصل تداوله في الممارسة الفقهية وعرفه قائلا: "اسم التحيّل يفيد معنى إبراز عمل ممنوع شرعا في صورة عمل جائز، أو إبراز عمل غير معتدّ به شرعا في صورة عمل معتدّ به"[55]. وقد فصَّل ابن عاشور قضية التحيّل محللا ومناقشا وناقدا، وخلص إلى القول أنه "إذا تقررت هذه الأنواع لدى من يستعرضها بفهم ثاقب، ويجعل المكابرة ظهريا، يوقن

---

[52]– عطية، جمال الدين، التنظير الفقهي، (مطبعة المدينة، ط1، دت)، ص166.

[53]– انظر ابن عاشور ، مقاصد الشريعة، ص239.

[54]– انطر ابن عاشور، أليس الصبح بقريب، ص200.

[55]– انظر ابن عاشور، مقاصد الشريعة، ص251.

بأنّ ما يجلب لصحّة التحيّل الشرعي من الأدلة إنما هي أدلة غير متبصر بها، ولا يعسر عليه بعدها تنزيلها منازلها، وإبداء الفروق بينها"[56].

وعبر مناقشة ابن عاشور لأدلة القائلين بجواز التحيّل واتضاح قصور استدلالاتهم في ذلك، فعلى الرغم من كل ذلك "فمن الغفلة أن يقاس على مثل هذه الحيل فتجعل أصلا للقياس عليها، مع تحقق أن الحيلة لا تشتمل على معنى وحكمة يصححّان القياس عليها، إذ يكون الاتفاق حاصلا على أن الحيلة مخالفة للحكم ومفوتة للمقصد، ولذلك سميت حيلة، فكيف تجعلها أصلا للقياس عليها، وكيف يلحق بها النظائر من يمنع القياس على الرُّخص"[57].

غير أن ابن عاشور وهو ينتقد هذا المسلك الترقيعي في النظر الاجتهادي، ويعمل على هدّ مسوغاته المعتبرة في حقيقتها معرضة لمقاصد التشريع وخصائصه للنقض، وكان الأولى بابن عاشور رحمه الله ألّا يقرّ بهذا المصطلح أصلا في النظر الاجتهادي، وأن يعرّيه مما ألصق به باعتباره تحايلا مشروعا، وهو في حقيقته داخل تحت مسائل رفع الحرج والتيسير والترخص. فالتحايّل في حقيقة أمره لا تشهد له مقاصد الشريعة ولا قيمها العليا ولا أدلتها الجزئية، التي غرم جمع من المقلدين بجلبها للتأسيس لهذا المسلك في الإفتاء.

الخاتمة: لقد خلص هذا البحث الرامي إلى بيان دور الإمام ابن عاشور في تقويم التراث الفقهي والأصولي إلى جملة من النقاط الرئيسة: أولها: جدارة وسعة علم الإمام وشجاعته التي مكنته من خوض غمار النظر والنقد والتقويم، فهو بحق عالم موسوعي متحرّر من قيود التقليد وربقة تقديس الآخرين، وتشهد له كتاباته الموفورة والدقيقة والعميقة في حقول شتى من المعارف العربية والإسلامية.

وقد أمعن الإمام في التنقيب عن أسباب تدهور هذه العلوم، ونثر أفكارا موفورة في كتاباته، وتبين من خلال هذا البحث أنّ مردّ ذلك إلى أربعة أسباب رئيسة.

---

[56]- المرجع نفسه، ص257.

[57]- المرجع نفسه، ص259.

أولها: حصول ذلك الانفصام النكد بين السلطتين السياسية والعلمية في الأمة عقب الخلافة الراشدة، مما أدّى إلى انكفاء العلماء الربانين عن التأثير في صناعة القرار السياسي وإدارة شؤون الأمة بفعالية، ومن ثم ضعف التأسيس والتطوير لصناعة الفقه والأصول ليشمل في مناهجه وطروحاته كل مناشط الأمة الحيوية العامة، بل نحا منحى التنظير لقضايا الأفراد والجزئيات.

ويرجع السبب الثاني إلى: **دعوى غلق باب الإجتهاد وحجر النظر والنقد** التي أفضت لفتح باب التقليد وتقديس الآراء والمذاهب، والحجر على العقول والأفهام، والتي أدّت في مجلها إلى نقيض القصد من توحيد المذهب وتقليل الخلاف.

أمّا السبب الثالث فيتمثل في **غياب الحوار العلمي وسوء التعامل مع المخالف،** والذي نتج من اتباع سياسة التقليد وحظر النظر والنقد، وقد أورث هذا المسلك منهجا عنيفا في التعامل مع المخالفين وصل حد القتل والسجن لأسباب صيغت في أشكال متعددة: من شقّ عصا الطاعة، وتفريق الأمة بأفكار خارجة عن المساق العام المتبع.

ولعل كل ما سبق قد أسهم وبطرق مختلفة في **الغفلة عن مقاصد الشريعة تأسيسا وتدوينا وإعمالا،** والتي تعدّ سببا رابعا ورئيسا في ضعف وتراجع البحث في مجالي الفقه والأصول. ولا يعني ذلك انتفاء الاهتمام بهذا المجال الحيوي في العلم الشرعي، بل إنّه حضر على استحياء في كتابات جملة من عباقرة العلماء ولكن بقي في أحشاء وذيول مباحث أخرى في العلم. ولعل الإمام الشاطبي رحمه الله هو أول من فصل في المقاصد في موافقاته، ومع ذلك بقي هذا العلم بتوصيف أحد علماء المقاصد المعاصرين "كامنا في علم أصول الفقه"[58]. ثم يأتي ابن عاشور مصرحا لا ملمحا بالدعوة لتأسيس علم مقاصد الشريعة قائلا: "**نعمد إلى ما هو من مسائل أصول الفقه غير مُنْزَوٍ تحت سرادق مقصدنا هذا من تدوين مقاصد**

---

[58]– الريسوني، أحمد، علم مقاصد الشريعة: من الولادة الكامنة إلى الولادة الكاملة،
http://www.raissouni.ma/index.php/articles/283/283.html

الشريعة، فنجعلَ منه مبادئ لهذا العلم الجليل: علمِ مقاصد الشريعة"[59]، وذلك من خلال كتابه الموسوم بمقاصد الشريعة، ومن ثمّ فقد وضع اللبنة الأساسية في التأسيس لهذا العلم، وتبعته كتب وبحوث ورسائل جامعة في الموضوع ذاته، ووضعت مقررات لتدريس هذه المادة بوصفها مادة مستقلة في حديقة علوم الشريعة الوارفة الظلال. ثمّ امتد الأمر لاستنباط قواعد المقاصد، وفقه التنزيل، وثمّر لعمل ذلك جمع من طلبة العلم وعلمائه، وأثمرت تلك الجهود أعمالا رائعة أفسحت للعقل المسلم مجالات أرحب، وأيدته بوسائل ومهارات وقواعد أنسب للتعامل مع مستجدات العصر، ومواجهة تحدياته.

[59] – ابن عاشور، مقاصد الشريعة الإسلامية، الطبعة الأولى للمركز المغاربي للبحوث والترجمة، 1425هـ/ 2004م، ص127.