مجلة الحكمة للدراسات الاسلامية
Issn : 2353- 034X E-issn : ….-…..
المجلد: 01، العدد: 01 (2014)، ص: 07 - 29

آليات الوسطية في التشريع عند الشيخ محمد الطاهر ابن عاشور

الدكتور: عارف عليمي*

*** تمهيد :**

لقد نزل الشيخ ابن عاشور - باعتباره فقيها مالكيّا من جهة و رائدا من روّاد الإجتهاد الديني والإصلاح الفكري والحضاري- المصلحة المرسلة منزلة هامّة في مصنفاته ، واعتمد عليها بشكل جدّي في فتاواه وأحكامه.

و في تعريف المصلحة يقول ابن عاشور : " المصلحة مفعلة من الصلاح وهو حسن الحال، والمفعلة تستعمل بمعنى ما كثر فيه الشيء، المشقّة منه وهي هنا مجاز بتنزيل القوّة منزلة الكثرة والعلاقة اللّزوم بين الكثرة والقوّة لقول العرب إنّما العزّة للكاثر. وبتنزيل مقارن المعنى منزلة الحال فيه للمشابهة مجازا فاجتمع فيها مجاز مرسل واستعارة . ثمّ صارت حقيقة عرفيّة ومثلها في ذلك مظنّة لكنها بالكسر على خلاف القياس. و معنى كونها مرسلة أنها مطلقة عن شهادة الشرع لها باعتبار أو إلغاء. وعرّفها الأبياري وغيره بأنّها الوصف المناسب لتعليل حكم غير مستند إلى أصل معيّن في الشرع، بل إلى المصلحة العامة اللاّزمة في نظر العقل قطعا أو ظنا قريبا منه، فلذلك لا تدخل في التعبّدات على التحقيق وهو مختار الشاطبي في الموافقات ، وشرطها أن تكون في غير مرتبة التحسين وأن لا يعارضها دليل شرعي أو مقصد من مقاصد الشريعة وأن تكون عامّة. هذا صريح مذهب مالك رحمه الله ولا يخالف في أصل اعتباره منصف "[1]. يظهر من خلال هذا التعريف ربط ابن عاشور بين المصلحة والمنفعة القائمة وفق التعليل اللّغوي على حجّة القوّة وهي أساسها العقل الذي ييسّر اختبار ما ينفع الناس ويدرأ ما

* باحث و أكاديمي تونسي مهتم بقضايا الفكر الإسلامي الحديث والمعاصر و حوار الحضارات والأديان-كلية الآداب والعلوم الإنسانية بصفاقس ، مخبر البحث :مقاربات الخطاب-

يضرّهم ثم يربط ابن عاشور بين فهمه للمصلحة وفهم الإمام مالك لها مؤكدا التزامه بالمذهب المالكي في اعتبار المصلحة باعتبارها لا تنافي شرعا أو أصلا من أصول الدين .

*** تحقيق المصلحة للمنفعة ودرؤها للمفسدة [2] :**

و يذهب ابن عاشور في تعريف المصلحة إلى مقابلتها بالمفسدة إذ يقول في كتاب المقاصد:" ويظهر لي أن نعرّفها بأنّها وصف للفعل يحصل به الصلاح أي النفع منه دائما أو غالبا للجمهور أو للآحاد.وقد لاح من التعريف أن المصلحة قسمان: مصلحة عامّة وهي : ما فيه صلاح عموم الأمّة أو الجمهور ولا التفات منه إلى أحوال الأفراد إلاّ من حيث إنّهم أجزاء من مجموع الأمّة مثل : حفظ المتمولات من الإحراق و الإغراق ... و هذا هو معظم ما جاء فيه التشريع القرآني، ومنه معظم قروض الكفايات كطلب العلم الديني والجهاد و طلب العلم الذي يكون سببا في حصول قوّة للأمّة.

و مصلحة خاصّة و هي : ما فيه نضع الآحاد باعتبار صدور الأفعال من آحادهم ليحصل بإصلاحهم صلاح المجتمع المركب منهم ... وهو بعض ما جاء به التشريع القرآني ومعظم ما جاء في السنّة من التشريع،وهذا مثل حفظ المال من السرف بالحجر على السفيه مدة سفهه ، فذلك نفع لصاحب المال ليجده عند رشده أو يجده وارثه من بعده"[3].

*** تأصيل المصلحة ضمن القرآن والسنة:**

وبذلك تتأطر المصلحة عند ابن عاشور ضمن ما ناشده القرآن والسنة وهذا ما يضفي عليها الكثير من الشرعيّة ويربطها بالنص التأسيسي، ثم يفصل ابن عاشور هذه المصلحة إلى عامة تمثل رابطا للأمّة وتعكس مبدأ الأمميّة والعالميّة في التشريع الإسلامي ، ومصلحة خاصة تحقق نفعا للمسلم في حياته وتجنّبه الوقوع في بعض المفاسد . وبذلك تؤمن المصلحة صلاح عموم الأمّة

وأفرادها ، ومن هنا كانت ضروريّة للتشريع . وهي من جهة أخرى تكتسي شرعيّة باعتبار نفعها ، ويستشهد ابن عاشور بقولة لعز الدين ابن عبد السلام في الفصل الثالث من قواعده : " و اعلم أن تقديم الأصلح فالأصلح ودرء الأفسد فالأفسد مركوز في طباع العباد ، ولا يقدّم الصالح على الأصلح إلاّ جاهل بفضل الأصلح أو شقي متجاهل لا ينظر إلى ما بين المرتبتين من التفاوت "[4].

*** المصلحة و الفطرة الإنسانيّة :**

ثم يؤكد انبناء الشرع على المصالح و طلب المنافع و هو ما تأصّل في الإنسان بالفطرة بقوله : "التشريع كلّه جلب مصالح، لأنّ طرف المفسدة المغمور في جانب المصلحة الغامرة أو طرف المصلحة المغمور في جانب المفسدة الغامرة لا يؤثر في نظام العالم شيئا . و إذا تعطّل حصول الأثر بوجود مانع من تأثير المؤثر لم يبق عبرة بوجود المؤثر "[5].

و بذلك تستحيل الأوامر في الشرع نصا أو اجتهادا ، ضربا من الدعوة للنفع و المصلحة وتصبح جميع المنهيات مشتملة على المفاسد التي رتّبت في الشريعة بطريقة التدرّج إلى فواحش وكبائر و لمم ويستشهد ابن عاشور في ذلك بالقرآن: "الذين يجتنبون كبائر الإثم والفواحش إلاّ اللّمم ".[6]

و لعلّ ما ميز نظرة ابن عاشور للمصلحة هو ربطها بالفطرة الإنسانيّة أو الجبلة المتمكّنة في الإنسان، و بذلك تصبح المصلحة متأصّلة في صلب الكيان الإنساني ذاته لا يستطيع أن يحيى دونها أو خارج فلكها و هي تتطوّر بتطوّر الإنسان [7]

و حاجياته ، و هي ظاهرة وخفيّة ، منها ما اشتمل على معنى النفع مباشرا ومنها ما هو خفي لا يظهر للعيان و إنّما يدرك بالتأمّل والتبصّر. يقول ابن عاشور في فصل طلب الشريعة للمصالح :" المصلحة بأنواعها تنقسم قسمين : أحدهما ما

يكون فيه حظّ ظاهر للناس في الجملة يقتضي ميل نفوسهم إلى تحصيله ، لأنّ في تحصيله ملاءمة لهم . والثاني ما ليس فيه حظّ ظاهر لهم . ووصفت الحظ بأنّه ظاهر للتنبيه. على أنّ كثيرا من المصالح من القسم الثاني ليس الحظ فيه ظاهر للناس ولكن فيه حظوظا خفيّة يغفلون عنها [8]. مثال القسم الأوّل : تناول الأطعمة لإقامة الحياة ولبس الثياب ، و قربان النساء . و مثال الثاني : توسّع الطرقات وتسويتها ، وإقامة الحرس بالليل " [9].

*** علاقة المصلحة بمقاصد الشريعة الإسلاميّة :**

وبذلك يؤصّل شيخ الإسلام المالكي بتونس المصلحة المرسلة ضمن علم المقاصد ويخصّص لها بابا في كتاب المقاصد تحت عنوان :" أنواع المصلحة المقصودة من التشريع". وهو بهذا التصنيف يمنحها صفتين اثنتين أمّا الأولى فهي تأصّلها في الفكر الإسلامي والروح العامّة للشريعة الإسلاميّة، والسياق الثاني هو معنى الاستمرارية والتواصل الذي يفتحها على باب الاجتهاد و الاسترسال المرافق لتجدّد حياة الناس ومتطلّباتهم عبر الزمن . يقول الشيخ ابن عاشور مؤكّدا أنّ الفكرة فكرته بعبارات صريحة تنسب الكلام إليه (قد ثبت مما قرّرته) وهو ما يؤكّد رغبته الجامحة في تطوير مبحث المصلحة في مصنّفه ورغبته في تأطيرها ضمن علم المقاصد، وهو علم أسّس له الإمام الشاطبي في الموافقات و طوّره ابن عاشور حديثا ،" قد ثبت ممّا قرّرته في المبحثين قبل هذا أنّ مقصد الشريعة من التشريع حفظ نظام العالم وضبط تصرّف الناس فيه على وجه يعصم من التفاسد والتهالك. وذلك إنّما يكون بتحصيل المصالح و اجتناب المفاسد على حسب ما يتحقّق به معنى المصلحة و المفسدة" [10].

كشف ابن عاشور في التحرير والتنوير دور قصص القرآن في إبراز كيفيّة إقامة مصالح الناس. فعند تفسير سورة الكهف مثلا الآيات 99-101: " و نفخ في

الصور فجمعناهم جمعا (99) و عرضنا جهنّم يومئذ للكافرين عرضا(100) الذين كانت أعينهم في غطاء عن ذكري وكانوا لا يستطيعون سمعا (101) ".

و بذلك كانت المقاصد موجّهة إلى جلب المصالح و درء المفاسد. فيصبح اعتبار المصلحة من الأمور الضروريّة في نظر ابن عاشور بل إنّها ممّا به يتحقّق النفع للأمّة والمقصد العام للتشريع . وحتّى لا تظل المسألة غائمة يعمد ابن عاشور إلى تجزئة المصالح وتصنيفها إلى أنواع مختلفة وفق مدى حاجة الإنسان إليها . يقول شيخ الإسلام :

"و تنقسم المصالح باعتبار آثارها في قوام أمر الأمّة إلى ثلاثة أقسام : ضروريّة ، و حاجيّة وتحسينيّة .

و تنقسم باعتبار تعلّقها بعموم الأمّة أو جماعاتها أو أفرادها إلى : كليّة ، وجزئيّة . وتنقسم باعتبار تحقق الاحتياج إليها في قوام أمر الأمّة أو الأفراد إلى قطعيّة أو ظنيّة أو وهميّة "[11].

و من هذا التنوّع تتضح شموليّة المصلحة لحياة الإنسان من جهة ومكانتها في المبحث الأصولي من جهة ثانية ، فتتضخّم لتشمل كلّ شؤون الأمّة السياسيّة و الاجتماعية والثقافيّة و الاقتصادية وتتلبّس بالحاجيات الفرديّة للعبد المسلم . أمّا من ناحية صلتها بعلم الأصول فهي قد تصل في قوّتها إلى درجة القطع. وقد تضعف فتتدرّج نحو الظنّ والوهم إذا خاطبت المصالح الفرديّة للأشخاص ووافقت بعض الاجتهادات التي لا تستند إلى الشرع، فتتحوّل إلى ظنّ وهوى وهو ما يخالف الإيمان في الكثير من الأحوال .[12]

و بعد التعريف و ضبط الأنواع يميّز ابن عاشور المصالح إلى ثلاثة أصناف ضروريّة و حاجيّة وتحسينيّة، وهو بذلك لا يتجاوز كثيرا ما ذهب إليه أئمّة المالكيّة القدامى كالقرافي و الشاطبي وابن عبد السلام. وينوّع الأمثلة ويجدّدها

خاصّة فيما يشمل طبيعة عصره . ومن الأمثلة الجديدة التي يقدّمها عند ضبط المصالح الضروريّة التي منها حفظ العقل حديثه عن ضرورة منع السكر قائلا :" وبذلك يجب منع الشخص من السّكر ومنع الأمّة من تفشي السكر بين أفرادها وكذلك تفشي المفسدات مثل الحشيشة و الأفيون والمورفين والكوكايين والهيروين ونحوها ممّا كثر تناوله في القرن الرابع عشر الهجري"[13] وفي باب حفظ النسل يقول مقدّما مثالا لواقعه التونسي الجديد :" فيجب أن ... تحفظ إناث الأمّة عن قطع أعضاء الأرحام التي بها الولادة ومن تفشي إفساد الحمل في وقت العلوق[14] وقطع الثدي فإنّه يكثر الموتان في الأطفال بعسر الإرضاع الصناعي على كثير من النساء وتعذره في البوادي"[15].

إنّ ابن عاشور بذلك يجري حديثه عن المصلحة المرسلة بطريقة تتقاطع مع مشاغل عصره و مستجدّاته. و منها قضيّة الإرضاع الاصطناعي وقطع النسل و الإجهاض و غيرها من القضايا التي فرضتها التكنولوجيا الحديثة وتطوّر الطب في عصره ويبدي موقفا فيه الكثير من التحفّظ لا من منظور ديني فحسب بل من منظور واقعي و اجتماعي ، فتعذّر الإرضاع في البادية مسألة واقعيّة و اعتبار ابن عاشور لهذه المسألة يؤكّد احترامه للمنحى الاجتماعي والتاريخي في إفتائه و تعامله مع المصالح المرسلة و من هذا المنطلق يربط شيخ الإسلام المالكي بين المصلحة المرسلة و الحوادث الجديدة بقوله:"فمتى حلّت الحوادث التي لم يسبق حلولها في زمن الشارع ولا لها نظائر ذات أحكام متلقّاة عرفنا كيف ندخلها تحت تلك الصور الكليّة فنثبت لها من الأحكام أمثال ما ثبت لكلياتها ، ونطمئنّ بأنّنا في ذلك مثبتون أحكاما شرعيّة إسلاميّة .و هذا ما يسمّى بالمصالح المرسلة . ومعنى كونها مرسلة أنّ الشريعة أرسلتها فلم تنط بها حكما معيّنا ولا يلغى في الشريعة لها نظير معيّن له حكم شرعي فتقاس هي عليه فهي إذن كالفرس المرسل غير المقيّد "[16]

وبهذا التدقيق يؤكّد ابن عاشور ارتباط الاسترسال في المصلحة بمعنى الانسجام مع مبدإ التطوّر التاريخي فيما لا نص فيه دون الخروج عن حدود التشريع الإسلامي .

ويستدلّ ابن عاشور باجتهاد التابعين لإثبات المصلحة المرسلة بقوله معلّلا الحاجة إلى المصلحة عند غياب النص القطعي و الإجماع : " ونحن إذا افتقدنا إجماع سلف الأمّة من عصر الصحابة فمن تبعهم نجدهم اعتمدوا في أكثر إجماعهم فيما عدا المعلوم من الدين بالضرورة ، إلى الاستناد إلى المصالح المرسلة العامة أو الغالبة بحسب اجتهادهم الذي صير تواطؤهم عليه أدلّة ظنية قريبة من القطع"[17].

و يستشهد في ذلك بدعوة أبي بكر إلى جمع القرآن بعد أن استشرى القتل يوم اليمامة خوفا على ضياع القرآن بضياع حفظته .

ويختم ابن عاشور فصل المصلحة المرسلة في كتاب المقاصد بالتأكيد على دور المصلحة المرسلة في فتح آفاق تطوير التشريع الإسلامي أمام الفقيه، وتيسير النظر في النوازل الجديدة بل إنّها الحافز على إصلاح أمر المسلمين في عصر نأى بهم عن مجدهم التليد وعن مبرّرات النص ودواعيه بحكم التطوّر التاريخي ومقتضيات العصر الجديد . يقول ناظر جامع الزيتونة: " هذا جماع القول في المصالح المقيدة شرعا ولإطالة الكلام في ذلك فائدة عظيمة ليتعلّم مزاول هذا العلم أن طريق المصالح هو أوسع طريق يسلكه الفقيه في تدبير أمور الأمّة عند نوازلها ونوائبها إذا التبست عليه المسالك . وإنه إن لم يتبع هذا المسلك الواضح والحجّة البيضاء فقد عطل الإسلام عن أن يكون دينا عاما وباقيا "[18].

إنّ اعتماد المصالح بالنسبة للفقيه وفق هذه النظرة السلفيّة والمتحرّرة في آن، هو رهان حفظ الدين و استرسال نفوذ الإسلام في نظر ابن عاشور فهو رغم

نظرته المتعقلة والمجوزة لمعنى التطوّر و الاسترسال في التشريع بعيدا عن سلطان النص و الإجماع ، يبقى حبيس النظرة الدفاعيّة عن دوام الإسلام وصلاحيته لكلّ زمان ومكان وهذا الأمر يمكن تبريره بطبيعة العصر الذي انتمى إليه ابن عاشور ،فقد كان الدين مهدّدا من المستعمر الغازي والحضارة الإفرنجيّة الغالبة بفعل تطوّرها العلمي والتكنولوجي، ثم من جهة انتماء ابن عاشور إلى زعامة الفقه المالكي وتوليه مناصب دينيّة وفقهيّة هامّة في هذا المجال.

وارتباط المصالح بالعقل أمر لا بدّ منه لإجرائها . ومن المصالح في نظر شيخ الإسلام ما أدركته العقول بيسر حيث يسهل فيها التمييز بين المنفعة والمفسدة ، ومنها ما تطلب النظر والتمحيص لالتباس المنفعة والمفسدة فيها، فيصبح الجزم باعتبارها مصلحة مسلكا صعبا يتطلّب دقّة النظر والجرأة على إجراء الأحكام والكثير من الجهد ممّا لا يدركه إلاّ الفقيه الفطن والمقبل على أخطار الاجتهاد بروح التجديد والرغبة في الإضافة .

يقول ابن عاشور: " وللمصالح والمفاسد تقسيم آخر باعتبار كونها حاصلة من الأفعال بالقصد أو حاصلة بالمآل وهو تقسيم يستدعي حذق الفقيه . فإنّ أصول المصالح والمفاسد قد لا تكاد تخفى على أهل العقول المستقيمة . فمقام الشرائع في اجتلاب صالحها ودرء فاسدها مقام سهل و الامتثال إليه فيها هيّن و اتفاق علماء الشرائع في شأنها يسير. فأمّا دقائق المصالح والمفاسد وآثارها ووسائل تحصيلها و انخرامها فذاك المقام المرتبك وفيه تتفاوت مدارك العقلاء اهتداء وغفلة وقبولا وإعراضا. فتطلع فيه الحيل والذرائع، وفيه التفطن للعلل وضدّه ، وفيه ظهر تفاوت الشرائع وفازت شريعة الإسلام فيه بأنها الصالحة للعموم والدوام ، وسيظهر ذلك في مبحث الحيل ومبحث سد الذرائع"[19].

ويتوسع الشيخ ابن عاشور في مسألة ربط المصلحة والتشريع بالعقل والفطرة التي تطلب الصلاح والمنفعة بشكل تلقائي زرعه الله في قلب الإنسان

الذي فطره على الصلاح ونبذ الفساد أيا كان مصدره . ووفق هذه النظرة الإيمانيّة المرجّحة لمبدأ العقل والتفكير في مسائل التشريع يسترسل ابن عاشور قائلا:" الإنسان عقل تخدمه الأعضاء ولولا العقل لما كان الإنسان إلاّ بهيمة ضعيفة ... فأعماله جارية في الصلاح والفساد على حسب تفكيره، وقد عبّر عن التفكير في اصطلاح الشريعة بالقلب قال الله تعالى: " إنّ في ذلك لذكرى لمن كان له قلب " (سورة ق، 37) وفي الحديث الصحيح عن النعمان بن بشير (رض) قال : سمعت رسول الله (ص) يقول :" ألا و إن في الجسد مضغة إذا صلحت صلح الجسد كلّه وإذا فسدت فسد الجسد كلّه ألا و هي القلب " أراد بالقلب العقل سواء قلنا: إن القلب هو كلّ العقل وهو ظاهر الآيات والآثار النبويّة. ونسب إلى مالك وإلى بعض الفلاسفة ورأيت نسبته لأرسطو ،أم قلنا إن كل العقل هو الدماغ وهو قول الأطباء والفلاسفة "[20].

العقل هو سبيل تمييز الصالح من الفاسد في مجال الأعمال وهو ما تميّز به البشر ترفده الفطرة التي تطلب دائما ما ينفع البشر بهدي إلهي إيماني ، ورغم هذا النفس الديني في تحليل ابن عاشور لمصدر المصلحة الذي تأسست عليه الشريعة الإسلاميّة، و الذي نفسره بحكم انتماء ابن عاشور إلى جماعة الفقهاء وعلماء الدين ، فهو يتناول مبحثا من داخل الفكر الديني الذي يدافع عنه الرجل في سياق تاريخي فرض عليه هذا الموقف . لكن الأهم من كلّ ذلك هذه النظرة المستنيرة لدور العقل في فكر ابن عاشور وفي موقفه من المصلحة فالعقل قوام التشريع ، به التفطن إلى مقاصد الدين وبه التمييز بين الصالح والفاسد من الأعمال وهو أداة إجراء المصالح المرسلة للعباد ضمانا لتواصل التشريع وانسجامه مع الواقع .

يتضح لنا من خلال كل ما سبق أن المصلحة المرسلة قد حضيت في مدوّنة الشيخ ابن عاشور باهتمام خاص ، نظرا لاتصالها بالمنحى العقلاني والاجتهادي الذي آمن به الرجل طريقا إلى التحديث والخروج من مأزق الجمود الذي وقع فيه الفكر الإسلامي لفترة طويلة . فالمصلحة أداة للتطور الضامن لمنافع العباد واستمراريّة حضور الشريعة الإسلاميّة عبر الزمن دون انصراف عن شؤون الواقع ومشاغل الناس سبيلها في ذلك ما يقبله العقل وترجّحه الفطرة .

2-الاستحسان أداة للترجيح العقلي و الاجتهاد:

*** تمهيد :**

لقد تنوّعت مصنفات الشيخ محمد الطاهر ابن عاشور فشملت القرآن و علومه و السيرة و الفقه واللغة والإصلاح و الأدب ،لكن الدراسات المتعلّقة بأصول الفقه تكاد تقتصر على بعض الحواشي والتعليقات انحصرت خاصة في مصنفين اثنين، و هما حاشية التوضيح و التصحيح لمشكلات كتاب التنقيح لشهاب الدين القرافي[21] و كتاب أمالي على مختصر خليل و هو أثر لازال مخطوطا. و لذلك لم يكن الاهتمام النظري بالتصنيف في أصول الفقه لدى الشيخ ابن عاشور من مشاغله فكأنّ المصطلحات قد استقرّت منذ أوائل أعلام الفقه الإسلامي و أصوليي المذهب المالكي على وجه الخصوص . بل إن التعريفات التي وردت متناثرة في بقية كتبه و منها كتاب التحرير و التنوير و مقاصد الشريعة الإسلامية وأصول النظام الاجتماعي في الإسلام وسائر مصنفاته الاصلاحية الأخرى تكاد تؤكد ما ذهب اليه السلف في تعريف هذه المصطلحات الأصولية ، ومنها مصطلحات الأصول الفرعيّة من استحسان ومصلحة وعرف .

لم يكن ابن عاشور إذا مهتما بالتعريفات بقدر اهتمامه بالتطبيقات، وخاصة الفتاوى وإصدار الأحكام الفقهيّة وكأنّه بذلك يقرّ بأنّ التشريع الإسلامي

فعلا أكثر منه قولا وهو ممارسة واقعيّة تاريخيّة قبل أن يكون ضبطا لأصول نظريّة.

و لعلّ مجال الإضافة لدى ابن عاشور هو حضور هذه الأصول الفرعيّة في فتاواه وانصهارها في فهمه المخصوص لمقاصد الشريعة الإسلاميّة فكأنّ هذه المقاصد ومجالات الاجتهاد في التشريع الإسلامي تتأسس على الأصول الفرعيّة أساسا ، فلا تطوّر للتشريع خارجها ، بل إنّها المجال الذي يسمح فيه للفقيه بالنظر في القضايا التي لم يرد فيها نص أو إجماع ، وهي الأداة التي يمكن أن يلج من خلالها الشرع الإسلامي إلى روح هذا العصر الجديد الذي انفتحت فيه الحضارة الإنسانيّة على تجارب الحضارة الأوروبيّة المتطوّرة والمتسمة خاصّة بنمط تكنولوجي وعصري جديد سرى في حياة المسلمين بفعل احتكاك الحضارات ، وبفعل الغزو الاستعماري الذي سوّق تقاليد وأعراف حياتيّة جديدة منها ما يستجيب لشرع المسلمين ومنها ما يخالفه.

*** الإستحسان :**

لقد اعتمد الشيخ محمّد الطاهر ابن عاشور عند تعامله مع المبحث الفقهي كما هو الشأن في كتاب التحرير و التنوير، خلال مقاربة تفسير القرآن ، و حتّى في مبحثه الإصلاحي مبدأ الانطلاق من المدوّنة السلفيّة و مواقف القدامى في المسألة المدروسة ، ثم تقديم رأيه الذي يشمل في الكثير من الأحيان الإضافة أو التصويب أو التفسير. بل إنّه لمن قصر النظر التسرّع في الحكم على آراء ابن عاشور في كتب الحواشي والمختصرات خاصّة في مجال الفقه وأصوله واعتبارها من قبيل الاجترار أو التوسّع في آراء علماء السلف وتقليدهم.[22]

و يظهر ذلك من خلال متابعة تأطير ابن عاشور وتقديمه للمصطلحات الفقهيّة والأصوليّة ، ويتجلى هذا الأمر عند تعريف الاستحسان ،

حيث ينطلق ابن عاشور من التأصيل التاريخي لهذا المصطلح فيربطه بمواقف الفقهاء منه وتثمينهم له كما فعل الأحناف والمالكيّة أو استهجانه كما فعل علماء الشافعيّة. يقول في ذلك : " تقع هذه العبارة كثيرا في الاستدلال للفروع من كتب الحنفيّة وقد وقعت أيضا في مواضع من كتب فروع المالكيّة في حكاية أقوال مالك رحمه الله و أصحابه وقد أكبرها الشافعيّة على الحنفيّة حتى نقلوا على الشافعي رحمه الله أنّه قال " من استحسن فقد شرع " و أحسب أن الشافعي قد قال هذه الكلمة بعد أن تطلّب بيان المراد من الاستحسان عندما ذكروه في أدلّة الفروع وبعد أن عرضهم به على عداد أسماء الأدلّة المتعارفة في الأصول والجدل ، فلم يجد مقنعا فجزم أنّه عذر اعتذر به لمخالفين حين عجزوا عن الاستدلال فلذلك قال ما قال على أنّ الشافعي استند إلى الاستحسان في بعض أقواله "[23].

يظهر من خلال هذه القولة اختلاف الأصوليين منذ القديم في شأن الاستحسان ، وهو ما يؤكّد الجدل المذهبي العميق والمتأصّل بين الدّاعين للاجتهاد والحكم بالعقل وبين الداعين إلى المحافظة والخوف على التشريع من التدخّل البشري . والطريف في موقف ابن عاشور هو تدخّله(وأحسب) لتبرير هذا الجدل المذهبي الذي احتدم بين الأحناف والمالكيّة من جهة والشافعيّة من جهة ثانية،ومردّه هذه العقليّة القياسيّة التي مارسها الشافعي على هذا الأصل الذي حاول أن يوجد له ما يبرره بين الأدلّة الشرعيّة السائدة لكنّه عجز فذهب إلى إنكاره. ثمّ يمضي ابن عاشور ليبرز التناقض الذي وقع فيه الإمام الشافعي عندما وظّف الاستحسان في بعض أحكامه فكأنّه لا مناص للفقيه من استعمال العقل والإستئناس بالإستحسان في بناء أحكام تستجيب إلى مقتضيات حياتيّة جديدة.

ثمّ ينصرف ابن عاشور إلى تدقيق مصطلح الاستحسان كما ورد عند علماء الحنفيّة فيستند لقول الكرخي وهو من متقدّمي الحنفيّة والذي اعتبر

أنّ :" الاستحسان عندهم هو العدول عمّا حكم به في نظائر مسألة إلى خلافه لوجه أقوى منه" [24].

و يقلّل ابن عاشور من شأن هذا التعريف الذي صحّحه بعض المتأخرين من الأحناف الذين اعتبروا: "الاستحسان في كلام الفقهاء هو كل دليل غير قياس جليّ حتّى الكتاب والسنّة وهو اصطلاح غريب أجاب به في التلويح والاصطلاح وإن كان لا مشاحة فيه إلاّ أنّ مناسبة الاسم للمسمى مما يجدر بالمصطلحين اعتباره " [25].

ومرّة أخرى يعتبر ابن عاشور هذا التعريف قاصرا فهو من قبيل التلاعب بالمصطلحات دون تحديد دقيق للمفهوم، فالاستحسان وترك القياس الجليّ ضرب من ضروب التكرار لمسمى واحد دون توضيح للمقصد.

و لتدقيق المصطلح يستنجد بتعريف المالكيّة مستندا إلى القدامى ومنهم ابن خويز متداد و الباجي اللذان اعتبرا الاستحسان :" الأخذ بأقوى الدليلين " [26]. و في هذه الصيغة يكمن معنى الترجيح والمفاضلة وهما من آليات اشتغال العقل البشري وتدخّله في تشريع الأحكام. ويتقدّم ابن عاشور أكثر مع هذا المصطلح لدى علماء المالكيّة فيقول : " نقل أبو الحسن في شرح التهذيب في باب بيع الخيار عن الأبياري في شرح الاستحسان هو تقديم المصلحة المرسلة على القياس و لعلّ هذا جزئيّة عن تفسير الباجي و ابن خويز متداد. ورأيت لأبي الوليد الباجي في باب الوصيّة من الملتقى على الموطّأ عن أشهب رحمه الله أنّ الاستحسان تخصيص عن عموم العرف "[27].

و بهذا يربط ابن عاشور بين الاستحسان والمصلحة والعرف ربطا يؤكّد تناسل هذه الأصول الفرعيّة الإجتهاديّة للتشريع من بعضها البعض ، فما أدّى إلى منفعة أو ما استساغه الناس وألفوه عرفا وعادة يمكن استحسانه

وترجيح دليل على آخر به . وبعد هذا الغوص في آراء القدامى يتدرّج ابن عاشور ليصدح برأيه الشخصي من المسألة قائلا :" و الذي استخلصته من مواضع من كتب فقهنا المالكي أنّ الاستحسان قد أطلقه فقهاؤنا عل معنى ترجيح أحد الدليلين على الآخر بمرجع معتبر ليس في الشرع ما يخالفه وقد استقرّت لهم من هذا معاني خمسة وهي الأخذ بالعرف أو بالاحتياط أو ما استقرّ عليه عمل أهل العلم كالصحابة والتابعين أو ترجيح أحد الأثرين على الآخر أو عدول عن قياس و إن كان جليّا إلى الآخر، وإن كان أخفى منه لأنّ العدول إليه أولى بالاعتبار لمعضدات "[28].

يختم ابن عاشور من خلال هذه القولة تعريفه للاستحسان برأيه الخاص في الأمر، حيث يتجلّى هذا الفرع ضربا من ضروب الترجيح لمصلحة أو لعرف أو لقياس خفي على أمر آخر مع ضرورة مطابقته للشرع مقصدا ومنفعة وهذا ضرب آخر من ضروب الدعوة إلى الاجتهاد المشروط الذي يفهم من خلال تنزيل هذا التعريف ضمن السياق التاريخي والمرجعيّة السلفيّة التي تنضوي تحت خطاب ابن عاشور الذي لا ينادي بالاجتهاد البشري المطلق و المتحرّرمن قيود النص واللاّهوت، وهو ما تدعو إليه بعض التيارات العلمانيّة أو بعض مفكري اليسار الإسلامي .

ولتقريب المجرّد من الواقع ولإبراز مسار تطبيق الاستحسان في المسائل الفقهيّة يضرب ابن عاشور بعض الأمثلة نكتفي بذكر أحدها وتحليله :" فمن الأوّل (ويقصد الاستحسان بالعرف) استحسان الشفقة في الثمار مع ضعف ضرر الشركة فيها رعيا لعرف الناس في اجتنائها بطونا وعدم رغبتهم في شراء ما يتجمّع منها كلّ يوم "[29]. يؤكّد هذا المثال احترام الاستحسان لأعراف الناس في مسألة فلاحيّة تجاريّة في آن وهو ما يؤكّد ترابط الصلة بين الأصول الفرعيّة أي بين الاستحسان مثلا والعرف ، فاعتياد الناس على عزوف تجمّع الثمار كل يوم وجنيها

عند الحاجة إليها فقط ،أكّد مبدأ استحسان الشفعة فيها لضرورة عرفيّة وبذلك يتأكّد لنا مرّة أخرى أنّ غياب النص في نازلة من النوازل يجب تعويضه بأصل فرعي جديد . ولتثبيت هذا الأصل يقع التبرير له من منطلق عرفي كما هو الشأن في هذا المثال، أو نفعي مصلحي أو عقلي (قياس خفي) وإلاّ كان الاستحسان باطلا . وهو ما يؤكّد النهج التبريري لإعمال العقل لدى الأصوليين القدامى والمحدثين فلا اجتهاد مطلقا خارج حدود التبرير من النص أو من خارجه .

و نلاحظ من خلال تعريف ابن عاشور للاستحسان أنّه لم يتقيّد بشرح تعريف القرافي له في كتاب تنقيح الفصول ، بل إنّه قدم تعريفا مغايرا تماما لما قدّمه القرافي وكأنّ تعليق شيخ الإسلام ابن عاشور هو تصحيح أو إضافة و تقديم لرؤية حديثة لهذا الأصل الفرعي الذي ظلّ مسلكا هاما للمجتهدين في القديم والحديث لتوسيع دائرة التشريع في النوازل الجديدة التي يتطلّبها كلّ عصر . يقول القرافي معرّفا الاستحسان : "قال الباجي هو القول بأقوى الدليلين وعلى هذا يكون حجّة إجماعا وليس كذلك وقيل هو الحكم بغير دليل وهذا إتباع للهوى فيكون حراما إجماعا"[30].

بهذا الانزياح عن التعريف الموجود في كتاب التنقيح يؤكّد ابن عاشور رغبته الملحّة في تأكيد حضوره الشخصي في مبحث أصولي اعتقد الكثيرون أنّه قد تشكّل مع الشافعي تأصيلا، وعلماء المذاهب القدامى ، بناءا على القديم ، ومواصلة للسند الأصولي دونما تطوير. ولعلّ هذا المنهج هو الذي ميّز جلّ كتابات ابن عاشور في التفسير والحديث واللّغة والأدب والسيرة... [31]. و رغم دقّة المبحث وارتباطه بمسائل تشريعيّة قد تبدو في عصر ابن عاشور من المسائل المقدّسة والمستعصية على قاضي القضاة المالكيّة أو مفتي الديار أو ناظر جامع الزيتونة وهو أرقى بيوت العلم الإسلامي عصرئذ ، ورغم ما ثبت في ذهن جلّ الأصوليين والفقهاء

المحدثين من استقرار المصطلحات الأصوليّة والفقهيّة فإنّ ابن عاشور يقدّم إضافته شرحا أو تدقيقا أو من خلال ضرب بعض الأمثلة الجديدة ، حتى وإن كانت هذه الإضافة محدودة نظرا لطبيعة المبحث وتلبّسه بالخطاب الديني المقدّس فإنّ لابن عاشور فضل محاولة التجديد ونبذ الرتابة والاستكانة للجاهز.و يتنزّل الاستحسان عند شيخ الإسلام ابن عاشور ضمن الأصول الفرعيّة التي أحدثت جدلا وخلافا بين الفقهاء والمذاهب منذ نشأتها عند تدوين هذا العلم وذلك نظرا لارتباطها بالاجتهاد وإعمال الرأي فكان ينظر للمتشبث بالفروع على أنّه متنكّر لأصول التشريع ومنحرف عن المنقول نصا أو عملا، و في هذا ضرب من الاتهام والرفض . يقول ابن عاشور : " إن قواعد الأصول دوّنت بعد أن دوّن الفقه ، فوجدوا بين قواعده وبين فروع الفقه تعارضا، فلذا تخالفت الأصول وفروعها في كثير من المسائل على اختلاف المذاهب حتّى أصبحوا يقولون : طرد فلان أصله، والبخاري يعبّر بقوله : ناقض ،وفي الحقيقة ما خالف ولاطرد وإنّما تأصّل الأصل من بعد الفروع "[32].

نلاحظ من خلال هذه القولة نقدا مبطنا يوجهه ابن عاشور للقدامى في مواقفهم الداحضة للفروع فإذا كان اعتراف الأصولي ضربا من المروق عن الملّة (طرد فلان أصله) أو الكفر بالنص وادّعاء التشريع الذاتي ، أو وجها من وجوه التناقض فإن ابن عاشور يعتبره تأصيلا للأصل أي إثباتا لحيويّة الأصل عبر الزمن وتجدّده من خلال فروعه ليواكب تطوّر الواقع التاريخي عبر مسلك الإجتهاد . وهنا تكمن جرأة ابن عاشور وثقته في التوجّه الذي اعتمده وهو عدم الإطمئنان إلى مواقف علماء السلف والإنتصار إلى روح التجديد في التشريع حتّى وإن خالفت هوى القدامى وتوجهاتهم (و في الحقيقة) . ابن عاشور إذن متيقن وواثق من الخطإ الذي وقع فيه الأصوليون القدامى والذي انجرّ عن تهميشهم للإجتهاد والفروع ومن هنا تولدت دعوته إلى ضرورة فتح باب الإجتهاد من جديد ،عبر مسلك الأصول الفرعيّة الذي سينهض لدى الشيخ ابن عاشور رافدا من روافد

تطوير الخطاب الديني حتّى يقوم بوظيفته الإصلاحيّة وبدوره الحضاري باعتباره يثبّت دور الدين الإسلامي في بناء الحضارة الوطنية والعالميّة والخروج من التخلّف ، في عصر غدا فيه هذا السؤال ملحا بعد الغزو الإستعماري وسيطرة الأوروبيين على العالم العربي و الإسلامي وبذلك يربط ابن عاشور بين التخلّف الحضاري للمسلمين وبين فتور آليات التطوّر لدى الخطاب الديني من الداخل فكلّما سيطرت سلطة النصر والماضي وعطل باب الإجتهاد سرى الجهل والركود وقد ظهر ذلك خاصة في مناهج التعليم الزيتوني الذي ظلّ لفترة طويلة يشكو من التخلّف و الإبتزاز. يقول محمّد الطاهر ابن عاشور في هذا الصدد " إن غلق باب الإجتهاد وتحجير النظر حطّ من قيمة علم الأصول عند طالبه فأودع في زوايا الإهمال وأصبح كلمات تقال وبذلك قلّ تدريسه . ولقد أتى زمن على جامع الزيتونة ودروس الأصول تتضاءل فيه ...لولا أن قيّض الله لهذا العلم محمّد العزيز بوعتّور الوزير الأكبر فجعل الأصول مادة الدرس في مواد مناظرة التدريس من الطبقة الثانية . قصدا إلى صرف عناية الناس إليه ، فانتعش بذلك علم الأصول في جامع الزيتونة بعد أن ذوت زهرته ."[33]

***الخاتمــة:**

و من هذا المنطلق صنّف ابن عاشور الإستحسان ضمن مبدإ التجديد والإجتهاد، باعتباره موقفا عقلانيّا فيه الترجيح والإختيار لأمر ما على حساب أمرآخر قبله العقل مراعاة لمصلحة أو لعرف أو لنص أو إجماع . وبذلك يعلّي ابن عاشور من الإستحسان رافدا للنهضة والتجديد وينزّله ضمن آليات التحرّر من سلطة الجمود و الإكتفاء بالنص والأصول الثابتة وهو ما سيتجلّى أيضا من خلال بعض فتاواه واجتهاداته .

و من الإجتهاد ضمان المصلحة وتحقيق المنفعة باعتبارها ضربا آخر من ضروب التطوير لعلم أصول الفقه و الخروج من مأزق الجمود و التخلّف وتحقيق المقاصد الفضلى للشريعة الإسلاميّة .

هوامش المقال:

1. حاشية التوضيح و التصحيح لمشكلات كتاب التنقيح (على شرح تنقيح الفصول في الأصول لشهاب الدين أحمد ابن إدريس القرافي المالكي(ت 614هـ)، ط 1، تونس، مطبعة النهضة ، 1922 ص 221
2. لمزيد التوسع في هذا المفهوم راجع :محمّد الطاهر بن عاشور ، مقاصد الشريعة الإسلاميّة ، ط1 ، القاهرة ، تونس، دار السلام،دار سحنون، 2006 ،ص 64-63
3. المصدر نفسه، ص 65.
4. المصدر نفسه ، ص 65.
5. محمّد الطاهر بن عاشور ، مقاصد الشريعة الإسلاميّة ، ص 70.
6. سورة النجم (33).
7. سهب ابن عاشور في ذكر المصلحة في تفسير التحرير والتنوير ليثبت تأصّل هذا المبدأ التشريعي الفرعي في النص القرآني مصطلحا واعتبارا لمقصد الشارع. يقول ابن عاشور: " وقد أكثر الإسلام شرح العقائد إكثارا لا يشبه فيه دين آخر ... والمظهر الثاني جمعه بين إصلاح النفوس بالتزكية وبين إصلاح نظام الحياة بالتشريع في حين كان معظم الأديان لا يتطرّق إلى نظام الحياة بشيء ، وبعضها و إن تطرّق إليه إلاّ أنّه لم يوفه حقّه ، بل كان معظم اهتمامها متطرقا إلى المواعظ والعبادات وقد قرن القرآن المصلحتين في غير ما آية قال تعالى :" من عمل صالحا من ذكر أو أنثى وهو مؤمن فلنحيينّه حياة طيبة و لنجزينّهم أجرهم بأحسن ما كانوا يعملون ". تفسير التحرير والتنوير - تفسير التحرير و التنوير، تونس، الدار التونسية للنشر، 1984–3 / 194-195 (تفسير سورة آل عمران) .

يظهر من خلال هذا التعريف أن الإسلام تميّز عن الشرائع الأخرى برعاية مصالح العباد ثم إنّه لم يقتصر في تشريعاته على العبادات بل إنّه راعى المعاملات

والحياة اليوميّة للناس. و إجراء المصالح لدى ناظر جامع الزيتونة يتمّ عبر السماحة والرأفة رفقة بالبشر فالإسلام في الشريعة لم يكن عنيفا في أوامره زاجرا ومتشددا. بل إنّ مراعاة المصلحة يعتبر في نظر هذا الفقيه المالكي ضربا من ضروب التخفيف والتيسير بل لعلّه شكل من أشكال الوسطيّة و الاعتدال في الدين الإسلامي. يقول في ذلك ابن عاشور ضمن تفصيله ميزات الشريعة الإسلاميّة عن سائر الشرائع السابقة فيؤكّد في المظهر السابع لهذه الميزات: " الرأفة بالناس حتّى في حملهم على مصالحهم بالاقتصار في التشريع على موضع المصلحة، ثم تطلب إبراز ذلك التشريع في صورة ليّنة ، وفي القرآن : " يريد الله بكم اليسر ولا يريد بكم العسر ". وفي الحديث:" بعثت بالحنيفية السمحة" ، "ولن يشاد هذا الدين أحدا إلاّ غلبه". فكانت الشرائع السابقة تحمل على المتابعة خاصّة ولم تكن بالتي يناسبها ما قدّر مصير البشر إليه من رقّة الطبائع وارتقاء الأفهام".المصدر نفسه ، 3/ 196.

ثم يفصل ابن عاشور أنواع الفوائد المتحققة من مراعاة الإسلام لمصالح العباد بقوله: " إنّ هذا كلّه إكمال لدينهم ، و إخراج لهم من أحوال ظلالة الجاهلية و أنّهم كما أيّدوا بدين عظيم سمح فيه صلاحهم فعليهم أن يقبلوا ما فيه من الشدة الراجعة إلى إصلاحهم : فالبعض مصلحته راجعة إلى المنافع البدنيّة ، والبعض مصلحته راجعة إلى الترفّع عن حضيض الكفر : و هو ما أهلّ به لغير الله وما ذبح على النصب و الإستقسام " المصدر السابق ،تفسير سورة المائدة،6/ 99.

ومع اللين عند تحقيق المصالح الترغيب والتدرّج في إجراء المصالح ولكن أيضا لإكمال الإصلاح قد يضطرّ الإسلام إلى إجراء الشدّة عند الاقتضاء . يقول صاحب التحرير والتنوير: " على عادة القرآن في تعقيب الشدّة باللّين". المصدر نفسه ،6/ 49.

7- يتعمد ابن عاشور تعريف المصلحة في تفسير التحرير والتنوير انطلاقا من درء المفسدة قائلا:" لمّا أمر الله المؤمنين بملاك المصالح ونهاهم عن ملاك المفاسد بما أومأ إليه قوله :" يعظكم لعلّكم تذّكرون " . فكان ذلك مناسبة حسنة لهذا الانتقال الذي هو من أغراض تفنّن القرآن، وأوضح لهم أنّهم قد صاروا إلى كمال وخير بذلك الكتاب المبين لكلّ شيء " . المصدر نفسه، تفسير سورة النحل، 14 /260

8- المصدر نفسه ،ص71

9- المصدر نفسه ،ص71-72.

10- محمّد الطاهر بن عاشور ، مقاصد الشريعة الإسلاميّة ،ص 76.

11- و يتوسّع ابن عاشور في توضيح تنوّع المصالح في التحرير والتنوير عند شرح الآيات 92و93و94 من سورة طه التي جاء فيها: "قال: يا هارون ما منعك إذ رأيتهم ضلّوا (92) ألا تتّبعن فعصيت أمري (93) قال يا ابنؤمّ لا تأخذ بلحيتي ولا برّأسي إني خشيت أن تقول فرّقت بين بني إسرائيل ولم ترقب قولي (94)". يقول ابن عاشور مفسّرا :" وهذا اجتهاد منه في سياسة الأمّة إذ تعارضت عنده مصلحتان مصلحة حفظ العقيدة ومصلحة حفظ الجامعة من الهرج وفي أثنائها مصلحة حفظ الأنفس والأموال والأخوة بين الأمّة فرجّح الثانية ، وإنّما رجّحها لأنه رآها أدوم. فإنّ مصلحة حفظ العقيدة يستدرك فواتها الوقتي برجوع موسى و إبطاله عادة العجل حيث غيّبوا عكوفهم على العجل برجوع موسى بخلاف مصلحة حفظ الأنفس والأموال واجتماع الكلمة إذا انثلمت عبر تداركها ... وكان اجتهاده ذلك مرجوحا لأنّ حفظ الأصل الأصيل للشريعة أهمّ من حفظ الأصول المتفرّعة عليه لأنّ مصلحة صلاح الاعتقاد هي أهمّ مصالح الاجتماع الإسلامي " – المصدر نفسه ، تفسير سورة طه، 16/ 291 – 293 .و بهذا التفسير تظهر مراتب المصالح في نظر ابن عاشور التي يكون فيها الرجحان للمصلحة العامّة الحافظة لشرع الأمّة

وعقيدتها عموما وهو الذي به صلاح أمرها ثمّ يكون الإتجاه نحو المصالح الخاصّة والفرديّة بحسب الأهميّة . فكأنّ النفع العام أهمّ من النفع الخاص في إطلاق المصالح في نظر ابن عاشور وهو تمام البناء العمراني أو الإجتماعي الذي لا يتمّ إلاّ عبر قناة العقيدة . و بالقدر الذي أوضح فيه ابن عاشور في التحرير و التنوير معاني المصلحة و مراتبها استغلّ تفسير بعض الآيات لإبراز أشكال المفاسد التي ذكرت في قصص القرآن، ومنها قصّة فرعون لكشف العديد من المفاسد التي نهى عنها الإسلام .ففي شرح الآية الرابعة من سورة القصص التي جاء فيها: " إن ّ فرعون علا في الأرض وجعل أهلها شيعا يستضعف طائفة منهم بذبح أبنائهم ويستحيي نسائهم إنّه كان من المفسدين " . و للتوسّع في شرح معنى الفساد يقول الإمام ابن عاشور: " فحصل تأكيد لمعنى تمكّن الإفساد من فرعون ، ذلك أنّ فعله هذا اشتمل على مفاسد عظيمة . المفسدة الأولى التكبّر والتجبّر فإنّها مفسدة نفسيّة عظيمة تتولّد عنها مفاسد جمّة من احتقار الناس و الإستخفاف بحقوقهم وسوء معاشرتهم وبثّ عداوته فيهم ... المفسدة الثانية أنّه جعل أهل المملكة شيعا وفرّقهم أقساما ... المفسدة الثالثة أنّه يستضعف طائفة من أهل مملكته فيجعلها محقّرة مهضومة الجانب ... المفسدة الرابعة إنّه يذبح أبنائهم ... المفسدة الخامسة يستحيي النساء أي يستبقى حياة الإناث من الأطفال " المصدر السابق ، 20/ 66-69.

وبذلك يكشف ابن عاشور عددا من المفاسد الأخلاقيّة والسياسيّة و الإجتماعيّة مؤكّدا أنّ العدل قوام لصلاح الأمّة والتسامح والرفق أساس البناء الاجتماعي وكذلك القيم الأخلاقيّة الرفيعة تصنع التوافق بين الناس وتحقّق صلاح حالهم .

12- محمّد الطاهر بن عاشور ، مقاصد الشريعة الإسلاميّة ، ص 78 .

13- مشيرا إلى ظاهرة الإجهاض التي أسالت حبر العديد من الفقهاء والمفكّرين الإسلاميين تحريما وإباحة في عصر انتشار ثقافة تحديد النسل والتنظيم العائلي إبان بناء الدولة الوطنية.

14- المصدر نفسه، ص 79.

15- محمّد الطاهر بن عاشور ، مقاصد الشريعة الإسلاميّة، ص 83.

16- المصدر نفسه ،ص 83.

17- المصدر نفسه ،ص ص 85-86.

18- محمّد الطاهر بن عاشور ، مقاصد الشريعة الإسلاميّة ،ص 86.

19- محمّد الطاهر ابن عاشور ، أصول النظام الإجتماعي في الإسلام، القاهرة ، تونس، دار السلام ، دار سحنون، 2005 . ص 47.

20- العنوان الكامل لهذا الكتاب هو : حاشية التوضيح و التصحيح لمشكلات كتاب التنقيح على شرح تنقيح الفصول في الأصول لشهاب الدين أحمد بن إدريس القرافي (ت 614هـ) المالكي – مطبعة النهضة تونس 1922.

21- من ذلك ما جاء في كتابي حاشية التوضيح لمشكلات كتاب التنقيح للقرافي وأمالي على مختصر خليل .

22- ابن عاشور، حاشية التوضيح ، ص 228 .

23- محمد الطاهر ،ابن عاشور، حاشية التوضيح ،ص 228.

24- المصدر نفسه، ص 229.

25- المصدر نفسه، ص 229 .

26- المصدر نفسه، ص 229 .

27- محمد الطاهر ،ابن عاشور، حاشية التوضيح ،ص 229 .

28- المصدر نفسه ص 239.

29- محمد الطاهر ،ابن عاشور، حاشية التوضيح ، ص 238.

30- راجع تدخلات ابن عاشور في كتاب التحرير والتنوير عندما ينطلق من آراء وتفاسير القدامى للآية القرآنيّة ثمّ يدلي بدلوه في المسائل بكلّ ثبات وجرأة نافيا مقولة ليس بالإمكان أكثر مما كان أو الموقف المقدّس لما أقرّه القدامى في مسألة من المسائل فتكثر التدخّلات من نوع : وفي رأيي ، وأنا أذهب ، و أرجّح أن يكون الأمر...

31- محمّد الطاهر ابن عاشور ، أليس الصبح بقريب ، ط1 ، القاهرة ، تونس، دار السلام ، دار سحنون، 2006 ،ص 177.

نلاحظ من خلال هذه القولة نقدا مبطنا يوجهه ابن عاشور للقدامى في مواقفهم الداحضة للفروع فإذا كان اعتراف الأصولي

32- أليس الصبح بقريب ، ص 177