

مشروع تجديد أصول الفقه أو إمكان الرؤية المقاصدية



رشيد بنعلي
باحث مغربي

مؤمنين بلا حدود
Mominoun Without Borders
للدراسات والأبحاث www.mominoun.com

الملخص:

إنّ راهنّة تجديد علم أصول الفقه من خلال الدعوة إلى تأسيس علم جديد يمكن من تجاوز ثغرات وهنات مآلاته بما هو سيرورة تاريخيّة، دعوى تجد لها صدى كبيراً يتردّد من خلال كم هائل من الدراسات، القديمة منها والحديثة، وقد شغلت هذه القضية اهتمام الكثير من علماء المغرب المالكيين، كما شغلت غيرهم، بمن فيهم الطاهر ابن عاشور الذي اختار تسمية "مقاصد الشريعة" للعلم الجديد، وهي التسمية التي اعتمدها علّال الفاسي أيضاً، وهما النموذجان اللذان نرتئي الوقوف عند مشروعيهما لما لهما من خصوصية، كونهما ينتميان معاً لنفس الحقبة التاريخية تقريبا، والبقعة الجغرافية الثقافية، كما ينتميان لنفس المذهب، وبالتالي يمكن إيجاد لحمة رابطة بينهما.

إنّ مشروع تجديد علم الأصول لأجل مسايرة متطلبات العصر مشروع نهضوي يحمل في ثناياه رغبة في الخروج بالمجتمع الإسلامي من حالة الركود، غير أنّه مع ذلك يواجه ثقل التاريخ وثقل الموروث المعرفي، مما يستدعي ويتطلب الكثير من الحسم والجرأة من النظار والمفكرين.

إنّ رفع شعار التجديد أو المقاصد لا يكفي من أجل إعادة موقعة العلم، وبالتالي الأمة في سياق حضاري متقدم، وهذا ما يحاول هذا البحث الوقوف عنده، من خلال مقارنة مقارنة بين أعلام فقهية كبيرة لكن تم التغاضي عنها وإقصاؤها من النقاش الأصولي؛ وذلك لأسباب غير علمية. من هنا كان اختيار نماذج غطاها النسيان عن قصد لأجل بيان حدود النظر داخل الأبعاد المذهبية خصوصا منها المالكية.

يقف هذا البحث على حدود الأفكار التي قدّمها كل من ابن عاشور وعلّال الفاسي بما هي لبنات أساس في طريق التجديد والنهضة، وكيف أنّ التغاضي عنها جعلنا نكرّر باستمرار نفس لازمة السجال دون القدرة على الخوض في مسار الإصلاح مسارا تقديميا. لذا، يسائل هذا البحث بالأساس الرؤى والمنظورات، كما يسائل الآليات بما هي شرط أساس في كل عمليّة بناء.

مقدمة

يتخذ موضوع تجديد علم أصول الفقه حيّزا كبيرا من انشغالات المفكرين والفقهاء والعلماء، بل إنّه صار مطلبا ملحا نجد صدها يتردّد في كل مكان، غير أنّ هذا المطلب يواجهه سوء فهم مركّب وعميق يحول دون جعله يطفو على سطح الوعي الفقهي الإسلامي بشكل سلس. ومع ذلك، تتنازل كل يوم دراسات تحمل عناوين تعكس هذا الوعي القلق إزاء وضع الفقه الراهن ووضع التاريخي، حيث تتفاوت قيمة هذه المنشورات بين الدراسات الأكاديمية عالية القيمة، وبين كتابات لا تتجاوز مستوى التكرار في وثوقيّة أقرب إلى التزمّت والانحصار في سجن الماضي منها إلى التواصل ضمن أبعاد حديثة ومحدثة.

نقف في هذا البحث عند أحد الموضوعات التي تستأثر بكثير من الاهتمام العلمي في مجال أصول الفقه، وهو «مقاصد الشريعة»، حيث يتم التعامل معه بوصفه المجال المنقذ لهذا العلم من ورطته التاريخية الكامنة في وضع تعطيل الاجتهاد. بعبارة أخرى، تشكّل موضوعة مقاصد الشريعة الإطار النظري المستقبلي لعلم الفقه بكلّ تفرعاته، غير أنّ هذه التسمية فقدت بعدها الموجّه، إذ أضحت تطلق دون دلالة واضحة على مضمون معيّن أو منهجية محدّدة. لهذا ارتأينا العودة إلى بعض الاجتهادات العلمية التي تناولت البعد المقاصدي في صيغة تجديدية، وهي الاجتهادات التي تستحضر في نفس الآن ماضي الممارسة الفقهية ومستقبلها على ضوء مستجدّات العصر الحديث.

لقد وقع اختيارنا على علّمين اثنين، الطاهر ابن عاشور من خلال مؤلّفه «مقاصد الشريعة الإسلامية»، وعلال الفاسي من خلال مؤلّف «مقاصد الشريعة الإسلامية ومكارمها»، مع استحضار لأبي إسحاق الشاطبي الحاضر ضمناً في كلّ نقاش حول مقاصد الشريعة عند كل من نظر في الموضوع.

والغرض المباشر لهذا البحث، هو الوقوف على مدى الجراءة النظرية في تناول قضية تجديد علم الأصول وتأسيس علم جديد هو مقاصد الشريعة، وحقيقة هذا التناول عمليا من خلال هذه المشاريع وغيرها.

غالبا ما يتم اعتبار أبي إسحاق الشاطبي المؤسس الفعلي لعلم مقاصد الشريعة. لذا، لا تجد نصا أو مقالا أو بحثا أو دراسة إلاّ ويتوقّف عنده مطولا، بل إنّنا أحيانا نجد دراسات لا تقوم سوى بإعادة سرد ما قدّمه الشاطبي بوصفه أرقى ما يمكن تحصيله في هذا الباب. لكنّ قراءتنا لمتن الشاطبي في شموليته، والقصد هنا كتاب «الموافقات»، تجعلنا نقدّم وجهة نظر أخرى تتأى قليلا عن هذه النزعة التمجيدية، ولهذا السبب تحديدا توقّفنا عند الطاهر ابن عاشور لأنّه تعامل مع مشروع الشاطبي بحسّ نقدي عال قلما نجده في باقي الدراسات.

فكيف يقدّم ابن عاشور تصوّره عن المشروع المقاصدي، وهل نتلمّس عنده ملامح تأسيس فعلي وحقيقي لهذا المبحث العلمي في استقلال عن علم أصول الفقه وتاريخه، أم إنّ مطلبه الذي أعلنه يظلّ بعيد المنال، على اعتبار أنّه أعلن من خلال مؤلّفه تأسيس علم مستقل هو: «مقاصد الشريعة» متجاوزاً علم أصول الفقه أو هو النسخة المحيئة لهذا العلم.

الفصل الأول: دعوى انفصال المقاصد عن أصول الفقه: الطاهر ابن عاشور

1- من علم الأصول إلى التأسيس للمقاصد:

في سياق تتبّعه للمسار الذي اتخذه تطور علم أصول الفقه إلى أن استقر عند المحطة المقاصدية، يتطرّق الطاهر ابن عاشور إلى من تبّنوا الدعوى القائلة بكون علم الأصول قطعي وموجّه بمقاصد شرعية تجعل منه علماً مستقلاً عن الفقه، وهنا يشير إلى عز الدين بن عبد السلام المصري الشافعي الذي تناول الأمر في كتاب القواعد، وشهاب الدين أحمد بن إدريس القرافي، وهو أيضاً مصري مالكي في كتابه المسمّى الفروق، ومن خلالهما يرصد ابن عاشور المحاولات الأولى في تأسيس المقاصد الشرعية، وإن كانت دعوى قطعية الأصول تجد منطلقها مع أبي المعالي الجويني.

غير أنّه في هذا السياق، لا ينسى التوقّف عند من يصنّف رائد المقاصد الشرعية؛ أي الشاطبي، إلّا أنّ رأي ابن عاشور فيه يتّسم بنوع من المسافة النقدية التي قد تصل حدّ القسوة، رغم مظاهر التبجيل الذي ترفق العبارة، إذ يقول:

«والرجل الفذّ الذي أفرد هذا الفنّ بالتدوين هو أبو إسحاق إبراهيم بن موسى الشاطبي المالكي (..) وعنون ذلك القسم بـ«كتاب المقاصد»، لكنّه تطوّح في مسائله إلى تطويل وخط، وغفل عن مهمّات من المقاصد، حيث لم يحصل منه الغرض المقصود، على أنّه أفاد جدّ الإفادة، فأنا أقتفي آثاره، ولا أهمل مهمّاته، ولكن لا أقصد نقله ولا اختصاره»¹ على اعتبار أنّ قصده في هذا الكتاب خصوص البحث عن مقاصد الإسلام من التشريع في قوانين المعاملات والآداب التي يراها جديرة بأن تخصّ باسم الشريعة، لأنّ المقصد الأسمى الذي يميز الشريعة الإسلامية هو «حفظ نظام العالم وإصلاح المجتمع»، من هنا فتعريف الطاهر ابن عاشور للتشريع يتساوق وهذه الغاية العليا. لذلك، فهو يعرف التشريع بقوله: «فمصطلحي إذا أطلقت لفظ التشريع أي أريد به ما هو قانون للأمة، ولا أريد به مطلق الشيء المشروع، فالمندوب

1 نفس المرجع، ص 174

والمكروه ليس بمرادين لي. كما أن أحكام العبادات جديرة بأن تسمى بالديانة، ولها أسرار أخرى تتعلق بسياسة النفس، وإصلاح الفرد الذي يلتئم منه المجتمع. لذلك، قد اصطلحنا على تسميتها بنظام المجتمع الإسلامي، وقد خصصتها بتأليف سمّيته أصول نظام المجتمع في الإسلام². وهو بهذا التعريف، يكون مدركاً للتمييز بين الشرائع بما هي متعلقة بالمدينة والمجتمع، وبين الأخلاق الفردية الذاتية التي تُعنى بتهذيب النفس، لذلك فقد ميّز بين المستويين من خلال تأليف كتابين كما أشار إلى ذلك، بل إنه يذهب أبعد من ذلك حيث يحصر الأفعال المتعلقة بالتشريع في ثلاثة كما هو حال النظرية القانونية الحديثة والمعاصرة، وكما هو حال نظرية الأفعال المعاصرة، وهو ما يوافق نوعاً ما التحديد الذي وضعه الشاطبي نفسه في حصر أحكام العقل في ثلاثة، الوجوب والجواز والاستحالة³، وهي بذلك مخالفة لأحكام الشرع، على اعتبار أن أحكام الشرع مغايرة لأحكام العقل. فهل نفهم من هذا أن ابن عاشور يستثمر العدة المقاصدية للشاطبي في مداها الأبعد الذي لم يتبينه الشاطبي أو عمل على تقييده، لأن ابن عاشور وبغرض بيان هذا التخصيص يقول إنه لا يجد فيما تقدّم من مباحث ما يفيد في ذلك، لأنهم؛ أي الأصوليين، قد فرضوا جمهرة جدلهم واستدلّاهم وتعليلهم خاصة بمسائل العبادات وبعض مسائل الحلال والحرام في البيوع، وهو ما يفيد في بيان «أسرار التشريع» في أحكام المعاملات؛ فهي إن صلحت للآخرين من أصولي ومتكلم وفقه، فهي لا تصلح لفقيه المعاملات. لهذا، يرتئي ابن عاشور تجشّم عناء البحث عن أمثلة من مسائل الديانة والعبادات، وبالتالي قسّم الكتاب إلى ثلاثة أقسام تفي بغرضه⁴.

فالقسم الأوّل خصّصه لإثبات مقاصد الشريعة، ومدى احتياج الفقيه إلى معرفتها، وطرق إثباتها ومراتبها.

وفي هذا الباب، وبالنظر إلى تقرير نص القرآن، وفي علاقة بباقي الشرائع السابقة، يتبيّن أن الشريعة تهدف إلى صلاح الإنسان في العاجل والآجل دون تخصيص، وليس القصد بالآجل أمور الآخرة، لأنّ الشرائع لا تحدد للناس سيرهم في الآخرة، فالآخرة جعلها الله جزاء على أحوالهم في الدنيا⁵. وبذلك يكون ابن عاشور قد خطا الخطوة الأولى نحو القطع مع أحد مسالك التعليل في الفقه وأصوله والقائمة على افتراض الحكمة الغائبة القائمة على أصل صلاح الآخرة.

2 نفس المرجع، ص 175

3 أبو إسحاق الشاطبي، الموافقات، الجزء الأول، دار الفكر العربي، الطبعة الثانية سنة 1395 هـ/ 1975م، ص 29

4 نفس المرجع، ص ص 175، 176

5 نفس المرجع، صفحة 180

2- المقاصد فعل اجتهاد:

يحدّد ابن عاشور نواحي اجتهاد المجتهد في خمس، على اعتبار أنّ الاجتهاد هو الفاعلية التي تسمح ببلوغ المقاصد وتصنيفها، وذلك على مستويات:

الناحية الأولى، وهي ما يمكن اعتباره المستوى الأدنى والمتعلّق بالاستعمال اللغوي، وتحديد الاستعمال اللغوي الشرعي المنوط بفهم مدلولات أقوال الشريعة، مع الإحاطة بالقواعد اللفظية التي يشتغل بها الاستدلال الفقهي، لأنّ الفقيه يحتاجه لأجل بيان دلالة الألفاظ على الأحكام بجهة الجزم، وهذا الجانب مكفول في علم أصول الفقه.

الناحية الثانية، وهي متعلّقة بـ «البحث عما يعارض الأدلة التي لاحت للمجتهد»، [وهي الكيفية المسماة في المنطق بالتشكيك الجدلي]، وهي أيضا الكيفية التي تجعل من نظر الأصولي عبارة عن مناظرة، لأنه يفحص الأدلة جدلا؛ وذلك باستحضار دليلين متعارضين قصد الترجيح بينهما، فيفيد في رفع التعارض عبر اللجوء إلى الترجيح بين الدليلين أو الأدلة، والقصد هنا تحقيق القدرة على الخروج من حالة الظن إلى اليقين والقطع أو في الغالب إلى غلبة الظن، وذلك بما ثبت لديه من استقراء مجمل قد يتجاوز نصية دليل، ليرجّح دليلا آخر.

أمّا الناحية الثالثة، فهي القياس ومتعلّقه ملء الفراغ الذي يتركه سكوت الشرع عن أحكام بعض القضايا. من ثمة، يقوم الفقيه برّد الحكم الذي ورد في أقوال الشارع على حكم ما لم يرد فيه حكمه فيه، وذلك بالاستناد إلى العلل المنوطة بالتشريع على حسب ما تفضي إليه مسالك التعليل، فيفيد في إثبات العلل في الأقيسة، وقد يحتاج في إثبات العلل معرفة – قبلية- بمقاصد الشريعة، (أو في سياق آخر العكس)، وذلك بتخريج المناط (مناط الحكم)، أو تنقيحه عبر فتح دلالاته اللفظية على ما يمكن أن تشملها، على اعتبار أنه يقرر في اختيار الأدلة المناسبة للأحكام وفق العلة التي يراها ملائمة للوضع.

ومن خلال المستوى الرابع، ينيط ابن عاشور بالفقيه مهمة الحفاظ على الشريعة، وهو النحو الذي يسمح باستنباط حكم الفعل، بلا سند من أدلة الشريعة، ولا من خلال نظير قياس، بمعنى اعتمادا على اجتهاده الحر، عبر استقراء الأدلة النصية، لأن ذلك ما يضمن المصالح المرسلّة. وفيه قال الأئمة بضرورة مراعاة الكليات الشرعية، وهو بذلك يؤسس لسلطة الفقيه بعيدا عن سلطة النص.

أما الناحية الخامسة، فتتضمن نوعاً من التقرير بالتسليم لغائية الشريعة، وهي الغائية الغائبة التي لا تدركها عقول النظار، ولا يستطيعون إزاءها استخلاص منطقات تعليل الأحكام، فيقرّون بصدها كونها تصنّف ضمن باب المسلم به لغرض تعبدية⁶.

أما النتيجة التي ينطلق منها الطاهر ابن عاشور فيما يخص مكانة المكلف من مقاصد الشريعة وأصولها، وجواباً عن سؤال هل من الضروري على المكلف أن يحيط بتعليل الأحكام كما هو حال المجتهد، فموقفه منها يصدر عن تصور مجمل حول مراتب الناس الفكرية فطرة، فمعرفة مقاصد الشريعة ليست مطلوبة من جميع المكلفين، وهي القضية التي اتفق فيها كل من نظر في قضايا الأصول والمعرفة من فقهاء وفلاسفة، حتى أننا نذكر التمييز الشهير بين الجمهور وبين الخاصة أولاً، وبين أهل الحل والعقد وبين عموم الناس ثانياً. والسبب في ذلك حسب ابن عاشور كون «معرفة مقاصد الشريعة نوع دقيق من أنواع العلم، فحقّ العامي أن يتلقّى الشريعة بدون معرفة المقصد لأنّه لا يحسن ضبطه ولا تنزيله⁷»، إذ يصير دور المكلف هو التقليد، لأنّ المقاصد موكولة للنظار المجتهدين دون غيرهم، وهو ما لا نجد فيه اختلافاً مع ما يقول به الشاطبي في هذا الشأن⁸، وإن كان يعتبر أنّ على المكلف أن يتقيد بمقاصد الشريعة في كل أفعاله، نيّة وفعلاً. والنتيجة في الختام أنّ هناك إقراراً بتفاوت المتلقين، سواء كانوا علماء مجتهدين أو مجرد مقلّدين.

3- طرق إثبات المقاصد:

يبين الطاهر ابن عاشور بعد ذلك الطرق التي يتم بها بلوغ إثبات أعيان المقاصد الشرعية في مختلف التشريعات. وكيفية بناء استدلال يعين مقصداً من تلك المقاصد، وكيف يمكن أن يكون هذا الاستدلال موضع توافق بين مستنطبيه وبين متلقيه. من ثمة يكون باباً نأمن به الاختلاف بين المقلّدين⁹، لأنّ الوضع الذي نحن عليه، أنّ إثبات المقاصد الشرعية ليس يكون بنفس الأدلة المألوفة؛ أي الأدلة التي تسعف في إسناد الأحكام، والتي تعتبر أصولاً بجهة ما، وذلك لأنّ اليقين والظنّ القريب مفقودان فيها، وهي القضية التي تناولها

6 نفس المرجع، ص 183-184

7 «وليس كلّ مكلف بحاجة إلى معرفة مقاصد الشريعة، لأنّ معرفة مقاصد الشريعة نوع دقيق من أنواع العلم، فحقّ العامي أن يتلقّى الشريعة بدون معرفة المقصد، لأنّه لا يحسن ضبطه ولا تنزيله، ثم يتوسع للناس في تعريفهم المقاصد بمقدار ازدياد حظهم من العلوم الشرعية لنلا يضعوا ما يلتقون من المقاصد في غير مواضعه، فيعود بعكس المراد. وحق العالم فهم المقاصد، والعلماء -كما قلنا- في ذلك متفاوتون على قدر القرائح والفهم». نفس المرجع، ص 188

8 «واعلم أنّ المخالفة لعمل الأولين فيما تقدم ليست على رتبة واحدة، بل فيها ما هو خفيف، ومنها ما هو شديد (...) ولكن المخالف على ضربين: أحدهما أن يكون من أهل الاجتهاد، فلا يخلو أن يبلغ في اجتهاده غاية الوسع، أولاً، فإن كان كذلك فلا حرج عليه وهو مأجور على كل حال، وإن لم يعط الاجتهاد حقه وقصر فيه فهو آثم حسبما بينه أهل الأصول، والثاني أن لا يكون من أهل الاجتهاد، وإنما أدخل نفسه فيه غلطاً أو مغالطة، إذ لم يشهد له بالاستحقاق أهل الرتبة، ولا رأوه أهلاً للدخول معهم، فهذا مذموم»، أبو إسحاق الشاطبي، الموافقات، الجزء الثالث، دار الفكر العربي، ط 2 سنة 1975، ص 75

9 محمد الطاهر ابن عاشور، مقاصد الشريعة الإسلامية، تحقيق: محمد الطاهر الميساوي، دار النفائس - الأردن، ط 2، 1421 هـ / 2001 م، ص 189

بالتدقيق في البداية حين انتقد الدعوى القائلة بقطعية أصول الفقه وقطعية مقاصد الشريعة. فحتى أدلة القرآن أغلبها «ظواهر». أمّا أدلة السنة، فأغلبها أخبار آحاد. دليل ذلك، أنّ القرآن بين يدي جميع المجتهدين، وكل يستنبط منه حكما مختلفا.

لهذا، يتوقف الطاهر ابن عاشور عند رصد طرائق الاستدلال، والتي يعدّها طرقا متعددة، بوصفها تسمح بالتدليل على مقاصد الشريعة.

أول هذه الطرق، طريق استقراء الشريعة في تصرّفاتهما، وهو أعظم الطرائق، وهو نوعان:

- النوع الأول، وهو أعظمها؛ استقراء الأحكام المعروفة علّها، وهو القائم على استقراء تلك العلل باستخدام طرق العلّة المعروفة. فهل يقول ابن عاشور بأنّ طرق استخراج العلّة واضحة معروفة، أم إنّ قصده الطرق المتعارف عليها؟ لأنّ الاستقراء الشرعي شبيه بالاستقراء المنطقي عند ابن عاشور، فمن خلال أدلة أحكام كثيرة نستنبط مقصدا شرعيا، كما هو الحال في المنطق، حيث يتم الانتقال من مجموع الجزئيات إلى استنتاج الكلي.

- النوع الثاني، ويقوم على استقراء أدلة أحكام اشتركت في علّة، حيث يحصل لنا اليقين بأنّ تلك العلّة مقصد الشارع¹⁰. مثال ذلك، ما تحصّل من أنّ مقصد الشارع: عدم قبض الطعام وتسهيل تداوله.

ثانيها، (الطريق الثاني)، هو أدلة القرآن الواضحة الدلالة التي يستبعد أن يكون احتمال المراد منها غير ما هو ظاهر بحسب دلالتها بحسب الاستعمال اللغوي العربي. مثال ذلك، عدم قبول اعتبار «كُتِبَ عليكم الصيام»¹¹ بدلالة ظاهرة تفيد: الكتابة. على اعتبار أنّ المعنى هو وَجِبَ. بعد ذلك، يورد ابن عاشور مجموعة من الآيات التي تحدّد مقاصد شرعية بشكل صريح، على اعتبار أنّ المعنى الذي يحدّد للمقصد الشرعي ليس فقط التكليف، إنّما المصلحة الإنسانية في بعديها الآني والآجل.

ثالثها، (الطريق الثالث)، وهي السنّة المتواترة، وهذا الطريق لا يوجد لها سوى مثال إلا في حالين¹²:

- الحال الأول، وهو المتواتر المعنوي الذي تحصّل عبر مشاهدة عموم الصحابة يقومون به عن الرسول، فيؤدي ذلك إلى حصول علم بتشريع يشهد به عموم المشاهدين. وفيه يتحدّد المعلوم من الدّين

10 نفس المرجع، ص 192

11 سورة البقرة، آية 183

12 نفس المرجع، ص 194

بالضرورة، والعمل الشرعي القريب من درجة المعلوم بالضرورة. وفيه ما يتحصّل من مجموع مشاهدات أعمال الرّسول، لمن صاحبه، فيتحصّل لديه معنى، يسمح له باستنباط حكم بلا دليل، إذ يصبح دليل نفسه. كمثال ابن برزة الذي ترك الصلاة وتبع فرسه، وكمثال، مالك مع شريح في القول: بعدم الحبس في الفرائض، فمالك يستند إلى مشاهداته لعمل أهل المدينة، في حين يستند شريح إلى ما يراه في الكوفة.

- الحال الثاني، ومنه التواتر العملي الذي أشرنا إليه من مثال أبي برزة، بمعنى النتيجة الحاصلة من كثرة مشاهدة أعمال رسول الله، وما يعقل منها حكمة في المقصد.

يستشهد ابن عاشور هنا بالشاطبي في الموافقات الذي يقدم الرؤية بالشكل الآتي، حيث يتساءل الشاطبي، كما يورده ابن عاشور عن الكيفية التي تسمح بتمييز مقصود الشارع بما ليس مقصوده؟

والجواب عند الشاطبي أنّ النظر يستوجب تقسيما عقليا ثلاثيا:

- أحدها، (ليس على الترتيب) وهو رأي الظاهرية الذين يعتبرون أنّ مقصد الشارع يظل غائبا عنّا، ولا يمكننا معرفته إلاّ بورود نص، بالتالي لا بد من حمل النصوص على الظاهر مطلقا، بذلك تصير عنده مقاصد الشريعة هي ما تقرّره ظواهر النصوص حصرا.

- التصرّ الثاني، وهو القائل بأنّ مقصد الشارع ليس متعلّقا بالظواهر ولا يستخلص منها، إنّما متعلّقه أمر آخر وراء هذا الظاهر، وهو مقصد مطّرد في جميع الشريعة، وهو رأي الباطنية الذي يعتبره 'الشاطبي' قاصدا لإبطال الشريعة من خلال إبطال الظاهر منها.

- أمّا التصرّ الثالث، وهو الجامع للأمرين، حيث «لا يخلّ فيه المعنى بالنص ولا العكس»، وهو الذي يضمن انتظام «الشريعة على نظام واحد لا اختلاف فيه ولا تناقض»، وهي الصيغة التي اعتمدها أكثر العلماء حسب ما يقول الشاطبي¹³.

هكذا يخلص الشاطبي إلى كون تحقيق مقاصد الشريعة يتمّ من جهات:

إحداها، الأمر والنهي ابتداء وصراحة، بما هي أوامر أو نواهي مجردة تقتضي الامتثال. وثانيها، اعتبار العلل التي تسند الأمر والنهي لما لها من مصلحة ومقصد. ثم الثالثة، تكمن في ترتيب الشارع للأحكام وفق مقاصد أصلية ومقاصد تابعة، وبذلك فهي تتراتب من حيث ما هو منصوص وما هو محال عليه وما

13 نفس المرجع، ص 196

هو مستقراً من النصوص. فكانت النتيجة أنّ ما لم ينص عليه الشارع، فشأنه هو مقصود الشارع¹⁴؛ أي أنّ كل القضايا في نهاية المطاف متعلقة بمقصود الشارع إن نصاً أو إهمالاً. وبذلك، فنحن أمام وضع يمكننا وسمه كونه يرفض فكرة «الفراغ التشريعي»، ومنه نستنتج لماذا أفرد الشاطبي في بداية متن الموافقات حيزاً كبيراً للمباح.

4- التأصيل السلفي للمقاصد الشرعية:

وتحت عنوان «طريقة السلف في رجوعهم إلى مقاصد الشريعة» مع العمل على «تمحيص ما يصلح لأن يكون مقصوداً لها»¹⁵، يقدم ابن عاشور هذا المبحث بوصفه ينتزّل منزلة طريق من طرق إثبات المقاصد الشرعية. لكنّه لا يعتبره من عدادها، لأنّه لم يجد عليه حجة في كل قول من أقوال السلف، ورغم تصريح البعض من السلف بما يراعيه من مقصد، فإنّه في الختام لا يعدّو أن يكون رأياً من صاحبه لا أكثر، وهو بالتالي لا سند له.

لكن ما يغلط الناظر فيها، كون مناط الحجة فيها أنّها ولكثرة تواترها أنبأت بأنّهم يقتضون مقاصد الشريعة، على اعتبار أنّ أقوالهم دالة لنا، بما نحن مستقرّين، على أنّ مقاصد الشريعة واجبة الاعتبار جملة، وهي الوضعيّة التي تشغل الناظر في الأصول بكثرة تكرار الأمثلة والشواهد، حتّى أنّه يتيه بين القضايا وبين خلاصاتها، وبين أمثلة ونماذج المدارس الأصولية والمذاهب.

وعند هذا المستوى، يتوقّف الطاهر ابن عاشور لمناقشة العلاقة بين اللفظ والدلالة والسياق، ليخلص إلى أنّ الاكتفاء بالدلالة اللفظية مصدراً للتشريع، فيه كثير من الإجحاف في حق الشرع، لأنّ ذلك يفصل بين العناصر المشكّلة للحكم، مستدلاً على ذلك بعدد من الوقائع التي اختلفت في تأويلها الصحابة الأوّلون، بل إنّّه يذهب إلى حد التمييز بين دلالة المكتوب، والملفوظ، والمشافه به، ليصل في النهاية إلى أنّ الاكتفاء بالنصيّة ممثّلة في الحديث، خطأ كبير، مستشهداً بقول للشافعي وآخر لأحمد بن حنبل، حيث يعتبر ذلك الكلام غير مقبول وربّما حيد به عن مقصده.

وفي هذا السياق، يقرّ بأنّ الظاهرية قد قصرت كما هو حال بعض المحدثين الذين يقتصرون في التفقّه على الأخبار فقط؛ بمعنى أنّ ابن عاشور ينتقد نزعة «الحديث»، وهو ربّما لم يصل في نقده إلى الغاية

14 نفس المرجع، ص ص 195-196

15 نفس المرجع، ص 197

القصوى منه، لكنّ فهمه يسمح بوضع اليد على مكن العطب في الفقه وأصوله، وهو الاستناد إلى الخبر بوصفه شرطاً مطلقاً للصحة¹⁶.

واستئنافاً لهذا النظر، يتوقف عند شواهد واستشهادات تفيد بأنّ الصدر الأول «كانوا يسألون رسول الله إذا عرضت لهم الاحتمالات، وكانوا يشاهدون من الأحوال ما يبصرهم بمقصد الشارع»¹⁷. بمعنى أنّ الأحكام لم تكن متروكة لأفهامهم مطلقاً، بل كانت مقيدة سواء بالحكم المباشر من الرسول أو من خلال استخلاص الشواهد عنها من أحوالهم فيما يوافق مقصد الشارع حسبهم، ومنه نستنتج أنّ الصدر الأول استصدر الأحكام من الرواية وقياساً، وأنّ الناظم فيها كان هو المقصد الشرعي الذي يستنبطونه حالاً وسياًقاً.

وعلى هذا الأساس، تتحدّد مهمّة الشارع حسب ابن عاشور بشكل قبلي بوصفها أساس النظر الأصولي في بعده المقاصدي المطلوب من الناظر في المقاصد، حيث إنّ «ما يهمّ الناظر في مقاصد الشريعة [هو] تمييز مقامات الأقوال والأفعال الصادرة عن رسول الله (صلى الله عليه وسلم) والفرقة بين أنواع تصرّفات»¹⁸.

بمعنى أنّ النظر المقاصدي حسب ابن عاشور لا يخرج عن إمكان تقرير ما تحقق عن رسول الله. وليس القصد منه استخلاص استقرائي يؤسس لمنظور شرعي غائي؛ أي موجّه بمقاصد تستمد من الغاية الأسمى للشرع. بالتالي لا يعدو من منظوره أن يكون المطلوب هو تحديد مراتب أفعال الرسول، وذلك لأنّ له «صفات كثيرة صالحة لأن تكون مصادر أقوال وأفعال منه؛ فالناظر في مقاصد الشريعة بحاجة إلى تعيين الصفة التي عنها صدر منه قول أو فعل. وأول من اهتدى إلى النظر في هذا التمييز والتعيين العلامة شهاب الدين أحمد بن إدريس القرافي في كتابه «أنوار البروق في أنواع الفروق»، فإنه جعل الفرق السادس والثلاثين بين قاعدة تصرف رسول الله (صلى الله عليه وسلم) بالقضاء وقاعدة تصرفه بالفتوى - وهي التبليغ - وقاعدة تصرفه بالإمامة»¹⁹.

16 «وفي هذا المقام ظهر تقصير الظاهرية وبعض المحدثين المقتصرين في التفقه على الأخبار. [وظهر بطلان ما روي عن الشافعي من أنه قال: «إذا صح الحديث عن رسول الله فهو مذهبي»، ... وشواهد أقوال الشافعي في مذهبه تقضي بأن هذا الكلام مكذوب أو محرّف عليه، إلا أن يكون أراد من صالحة تمام الدلال بما شرحناه وسلم من المعارضة بما حذرنا منه». نفس المرجع، ص 204، «وكذا ما نقله الشاطبي في الاعتصام عن أحمد بن حنبل من أنه قال: «إن الحديث الضعيف خير من القياس». وهذا لا يستقيم لأنّه إن كان به ما في القياس من احتمال الخطأ، فإنّ الحديث الضعيف احتمال الكذب، وهذا احتمال له أثر أقوى في زوال الثقة بالحديث الضعيف من أثر احتمال الخطأ في القياس، فنجزم أن أحمد بن حنبل قد حلف عليه القول»، ص 205

17 نفس المرجع، ص 206

18 نفس المرجع، ص 207

19 «إن رسول الله (صلى الله عليه وسلم) هو الإمام الأعظم، والقاضي الأحكم، والمفتي الأعلّم، فهو إمام الأئمة وقاضي القضاة وعالم العلماء. فما من منصب ديني إلا وهو متصف به في أعلى رتبة، غير أن غالب تصرفه (صلى الله عليه وسلم) بالتبليغ، لأنّ وصف الرسالة غالب عليه. ثم تقع تصرّفات: منها ما يكون بالتبليغ والفتوى إجماعاً، ومنها ما يجمع الناس على أنه بالقضاء، ومنها ما يجمع الناس على أنه بالإمامة، ومنها ما يختلف فيه لتردده بين رتبتي فصحاء، فمنهم من يغلب عليه رتبة ومنهم من يغلب عليه أخرى»، يرد عند الطاهر ابن عاشور في صفحة 207

وبناء عليه، تتحدّد مقامات أفعال وأقوال الرسول في ثلاثة مستويات، يسمّيها القرافي فروقا على حسب ما يورده ابن عاشور. وهي: **مقام التبليغ** من أمر ونهي وإباحة، والتي لا تقتضي من المكلف إلا الامتنال. ثم **مقام الإمامة** الذي يقضي بالأّ يتصرّف فيه أحد إلا بأمر الإمام؛ لأنّ مقاميّ التبليغ والإمامة متفاوتان من حيث المقتضيات التي تلزم عنهما. أمّا المقام الثالث، فهو **مقام القضاء** الذي لا يجوز لأحد التصرّف وفقه إلاّ بحكم حاكم مثله مثل الإمامة مع اختلاف طبيعة الموضوع، ممّا يعني أنّ المقام الأوّل هو الذي يخاطب المكلف بشكل مباشر في حين تتوسّط بين المكلف والتشريع مقتضيات الإمامة والقضاء.

ويتم رصد هذه الفروق الثلاثة من خلال مسائل حصرها القرافي في أربع:

تتعلق المسألة الأولى بقضايا ك: بعث الجيوش، وصرف الأموال في جهاتها، وجمعها من محالها، وتولية الولاة، وقسمة الغنائم. فهذه الأفعال متى قام بها الرسول عُدَّت من أفعاله من باب الإمامة دون غيرها. أمّا ما يتعلق بالفصل في دعاوى الأموال وأحكام الأبدان سواء اعتمد فيها البيّنات (من الدلائل) أو النكولات ونحوها، فتكون معلومة كونها تصرفاً يصدر عن مقام القضاء دون الإمامة. وكلّ ما تعلّق بالعبادات من قول وفعل الرسول، فهو من مقام الفتوى والتبليغ، وهي مستويات تتحدّد مقاصدها دونما خفاء، إلّا أنّه ليست كلّ الأقوال والأفعال بما هي محدّدة للأحكام كذلك، إذ هناك مواضع يظل فيها نظر واختلاف وتباين. ومنها (حصراً):

تتلخص المسألة الثانية في قول الرسول: «من أحيأ أرضاً ميتاً، فهي له».

في هذه المسألة، هناك اختلاف بين العلماء حول تصنيف مقام هذا القول، هل هو من باب الفتوى بمعنى يصير جائزا لكل فرد أن يفعل ذلك بناء على قول الرسول، وإن لم يأذن له الإمام وهو مذهب مالك والشافعي، في حين يذهب أبو حنيفة إلى أن مقتضى الأمر مقام الإمامة بالتالي لا يجوز التصرف إلا بأمر الإمام في ذلك.

وتتلخص المسألة الثالثة في قول الرسول لهند بنت عتبة بشأن بخل زوجها أبي سفيان حين أخبرته: «إِنَّ أبا سفيان رجل شحيح، وليس يعطيني ما يكفيني وولدي، إلا ما أخذت منه وهو لا يعلم»، فقال: «خذي من ماله ما يكفيك وولدك بالمعروف»²⁰. وفي هذا اختلف العلماء في اعتبار هذا القول، هل يجيز هذا المسلك والفعل بما هو صادر عن طريق الفتوى فيكون بذلك مسوغاً لكل من ظفر بحقه أن يأخذه بغير علم خصمه

20 نفس المرجع، ص 209

به، أم إنَّ القول صدر من حيث مقام القضاء، بمعنى أنَّه خاص بمن صدر له فلا يجوز أن يصير عاما، بل يكون الشرط حكم القاضي فيه.

المسألة الرابعة متعلّقة بقوله: «من قتل قتيلا فله سلبه». وفي هذا يرى الشافعي أنَّه في مقام الفتوى، فلا يحتاج إذن الإمام، بينما يرى مالك أن ليس له ذلك إلّا بأمر الإمام. و«هذا حاصل كلام الشهاب القرافي» حسب ما يورده ابن عاشور في استشهاده²¹.

إنَّ المسكوت عنه في هذا التفصيل أنَّ الاختلاف القائم في تصنيف مقامات الأقوال بين العلماء والأئمة أساسه رأي كل واحد منهم كيف يستقرئ الأدلة والأسانيد التي تدعمه، على اعتبار أنَّ المقصود بالرأي هنا ما كان معضدا بعلّة أو بعلل، سواء كانت لفظا، أو فعلا أو سياقاً، وبالتالي فالغائب الأكبر هنا هو تحديد منهج التأويل ومقتضاه.

وبناء عليه، يميّز فقهاء الأصول كما فعل الصحابة الأوّل في أفعال الرسول ما كان جبلةً مما كان تشريعا. ويروون في هذا السياق أحاديث كثيرة ومواقف تبيّن كيف كان تعامل الصحابة مع أفعال وأقوال الرسول الصادرة عنه جبلةً. وفي هذا الصدد، يستطرد ابن عاشور في تعداد أحوال الرسول التي تصدر عنها أفعاله وأقواله، وقد بلغت عنده اثني عشر حالا، وهي: التشريع، والفتوى، والقضاء²²، والإمارة، والهدى، والصلح، والإشارة على المستشير، والنصيحة، وتكميل (تكملة) النفوس، وتعليم الحقائق العالية، والتأديب، والتجرّد عند الإرشاد²³.

إنَّ الفتوى والقضاء هي الممارسات التشريعية بامتياز. أمّا باقي الأفعال الأخرى، فهي من باب التفصيل في مستويات حضور شخص الرسول من خلال الفعل ليس إلّا، على اعتبار أنَّ فعل التشريع هو فعل وضع الحدود المنظمة لسلوك المكلف بشكل قصدي، حيث تضبط ما يجب عليه القيام به أو ما يجب الانتهاء عن فعله، وما لا يتأطر بأي منهما، سواء نظرا أو تطبيقا.

مما يعني خلاصة، أنَّ المقاصد الشرعية عند ابن عاشور مقاصد مستخلصة من أفعال الرسول، ولا يمكن أن تكون مستنبطة عقلا بناء على عملية استقراء للقواعد، بمعنى أنَّه يرفض مبدئيا أي انفصال عقلي

21 نفس المرجع، ص-ص 210-207. = يذكر في الهامش أن ما ورد من استشهاد القرافي بتصرف، وأظن القصد بتصرف من الشاطبي.

22 «والفتوى والقضاء كلاهما تطبيق للتشريع. ويكونان في الغالب لأجل المساواة بين الحكم التشريعي والحكم التطبيقي، حيث تكون المسألة أو القضية جزئيا من القاعدة الشرعية الأصلية، بمنزلة لزوم المقدمة الصغرى للكبرى في القياس. وقد يكونان لأجل عموم وخصوص وجهي بين الحكم التشريعي العام وحكم المسألة أو القضية، بأن يكون المستفتي قد عرض لفعله عارض أوجب اندراجه تحت قاعدة شرعية، لا لكون الفعل نفسه مندرجا تحت قاعدة شرعية، بمنزلة لزوم إحدى القضيتين لأخرى في قياس المساواة المنطقي بواسطة مقدّمة غريبة»، نفس المرجع، ص 214

23 نفس المرجع، ص 212

لهذه المقاصد. والأمثلة التي من خلالها يتم تنزيل هذه الفروق وهذه السمات تبين باللموس أنّ هناك فهما وتصوّراً متمركزاً حول ذاتية النص في لحظة تاريخية بعينها، حيث لا يتصوّر من خلال هذه الأمثلة أن تتحول مثل هذه القرارات إلى فعل ممأسس. فهل يصحّ هذا الاستنتاج أم أنّه سابق لأوانه؟.

5- مراتب مقاصد الشريعة بين القطع والظن:

بعد أن بيّن ابن عاشور مراتب أفعال الرسول الاثني عشر، وبيّن ما فيها من مقاصد تتفاوت حسب وضع الفعل من الطلب والإحاطة، وحسب سياقات الأفعال والوضعيات، على اعتبار تفاوت هذه الأفعال في الدلالة على المقاصد الشرعية، فإنّه انتقل إلى بيان مراتب «مقاصد الشريعة» نفسها، بين القطع والظن. وتوقّف عند مقتضى متحصل المقاصد نفسها بما أنها المعبرة عن غايات الشارع، وهي الأحكام، وبذلك تنطبع المقاصد بطابع الأحكام فتكون قطعية وتكون ظنية. وهو بهذا يكون مؤسساً على قوله السابق في كون مقاصد الشريعة كما هي أصول الفقه ليست قطعية بالضرورة.

لذلك يشترط ابن عاشور على الناظر طالب المقاصد الشرعية «أن لا يعين مقصداً شرعياً إلا بعد استقراء تصرفات الشريعة في النوع الذي يريد انتزاع المقصد التشريعي منه، وبعد اقتفاء آثار أئمة الفقه ليستضيء بأفهامهم وما حصل لهم من ممارسة قواعد الشرع. فإن هو فعل ذلك اكتسب قوّة استنباط يفهم بها مقصود الشارع»²⁴. وذلك لاحتمال الخطأ فيها، حيث إنّّه وارد بحدّة؛ بمعنى أنّ الشرط التاريخي في معرفة كل ما تقدّم يظلّ حاضراً، من هنا التساؤل كيف يمكن الانفصال والتخلّص من آثار هذا التاريخ، إذا كنا نجزم أنّه جزء من مشكلة الاجتهاد، أليس هذا الشرط أحد مثالب النظرية الأصولية؟ أو ليس في الإمكان استنباط مقاصد الشريعة رأساً من القرآن؟

إنّ شرط تعيين المقصد الشرعي عنده هو استقراء ما تقرر في الشريعة بخصوص النوع الذي يرد تقرير المقصد التشريعي منه. وترتهن صحّة المقصد وقوّة الجزم فيه بالنظر إلى حضور الأدلة المسندة له ووفرته²⁵. ومن المعاني التي نجدها عند ابن عاشور عن الاستقراء، كونه تكراراً لحكم في مواطن متعدّدة مختلفة، ممّا يسمح حسب وجهة نظره باستخلاص قاعدة كلّية بوصفها مقصداً شرعياً، غير أنّ السؤال الذي يظل قائماً:

24 نفس المرجع، صفحة 231

25 «ثم هو بعد الاضطلاع بهذا العمل العظيم لا يجد الحاصل في نفسه سواء في اليقين بتعيين مقصد الشريعة، لأنّ قوّة الجزم يكون الشيء مقصداً شرعياً تتفاوت بمقدار فيض ينابيع الأدلة ونضوبها، وبمقدار وفرة العثور عليها واختفائها»، نفس المرجع، صفحة 231

هل يجوز استنباط قاعدة كَلِّية شرعية بوصفها مقصدا شرعيا دون إسنادها إلى نص ما، بل عبر إسنادها إلى مدلول عقلي يؤسسه مدرك النص؟ وهو الإشكال الذي نستقدمه من العلوم التجريبية المعاصرة التي تعدّ مشكلة الاستقرار أكبر مشكلاتها المعاصرة.

إنّ التنصيص على أنّ الأدلة متفاوتة القلّة والكثرة حسب موضوعات التشريع، وذلك بحسب الزمان وبحسب أنواع التشريعات، يفضي بالباحث عن الأصول الشرعية ومقاصدها الكلية، إلى أن يجد نفسه أمام إحدى حالات ثلاث، إمّا القطع، أو الظنّ القريب من القطع، أو الظنّ. بمعنى أنّ ابن عاشور يفصل القول والنظر في قطعية علم أصول الفقه كما ادعى ذلك عدد من النظائر قبله بمن فيهم الشاطبي، غير أنّنا نودّ التساؤل هنا، هل القصد بالقطع قطعية الدليل بما هو نصّ، أو قطعية المنهج بما هو استقرار، أم أنّ القطعية تطلّ الحكم بما يقتضي من عمل أيّا كان وضع الدليل، بمعنى أنّ ثبوت الدليل في إحدى مراتبه الثلاث يقتضي قطعاً بوجوب العمل²⁶، والقصد من ثبوته هو ثبوته عند المجتهد عبر ربطه بين الفعل والدليل النصي.

يستدرك هنا ابن عاشور على كلّ من الجويني والشاطبي في دعواهما، أنّ علم الأصول قطعي²⁷. وهو الأمر الذي توقف عنده مطولا الباحث عبد المجيد الصغير معيدا قراءته وفق معطيات اجتماعية وسياسية يعدها السبب في التحوّل الأصولي²⁸، وفي سياق ذلك، يعتبر عبد المجيد الصغير أنّ الشاطبي يستمدد مشروع الجويني. معتبرا أنّ مقصود الجويني من القول بقطعية الأصول هي الأدلة السمعية بما هي قواطع، مستشهدا بشرح المازري، الذي يبين أنّ الجويني، قيد الكتاب والسنة بـ النصّ، وأطلق الإجماع بوصفه لا يرقى إلى مستوى «النص».

تبرز النزعة المنهجية التي يدعو إليها الجويني من خلال رده على من ينتقد تفصيل خبر الأحاد والأقيسة ضمن القواطع من الأدلة، فالقطع عبارة عن نتيجة يتوصل إليها الناظر عبر منهج، وليس متعلّقا بنص الدليل نفسه، من ثمة، فتح باب القياس وخبر الأحاد فيما قد يفيد من استخلاص للقطع منها، ومن ثمة أيضاً، يكون الاستقرار هو الطريق المنهجي لتحقيق القطع. ومنه نفهم لم كان التركيز عند كل الأصوليين

26 نفس المرجع، صفحة 232

27 «وإنّ أعظم ما بهم المتفقهين إيجاد ثلّة من المقاصد القطعية ليجعلوها أصلاً يصار إليه في الفقه والجدل. وقد حاول بعض النظار من علماء أصول الفقه أن يجعلوا أصولاً للفقه والجدل. وقد حاول بعض النظار من علماء أصول الفقه أن يجعلوا أصولاً للفقه قطعية فطفت بذلك كلمات منهم، لكنهم ارتبكوا في تعيين طريقة ذلك. وأحسب أن أول من حاول ذلك إمام الحرمين في كتاب البرهان، فإنّه قال في تفسير أصول الفقه: "إنّها القواطع في عرف الأصوليين"»، نفس المرجع، صفحة 232

28 «أمّا قواعد ومبادئ علم أصول الفقه، فلن تستطيع مسابرة هذا التراجع أو التكيف معه وضبط مساره. لذا كان لا بد من تأسيس قول أو اجتهاد جديد في الشريعة، يضمن القدرة على التكيف و"نخل الشريعة من مطلقها إلى مقطعها"، حتّى تسابر ظروف الانحدار الشامل والسريع. ولن يكون ذلك القول الجديد مؤسساً إلا على مقاصد شرعية عامة وعلى قواطع أدلتها، بدل أصول الفقه وظنية مسائله»، عبد المجيد الصغير، الفكر الأصولي وإشكالية السلطة العلمية في الإسلام، دار المنتخب العربي، الطبعة الأولى، بيروت 1415 هـ/ 1996 م، ص 382-383

على الاستقراء منهجا دون إثارة الخلاف حوله، وذلك عكس موقف بعضهم من القياس الذي يظل يدافع عن شرعيته باستمرار.

إنّ هذا التوجه في النظر يتعزز بالاستشهاد الذي يورده ابن عاشور عن الأبياري، والذي نستخلص منه كون القطعية مرتبطة بالمنهج وليس بالنص، حيث يورد استشهاد الأبياري كآلآتي:

«قال الأبياري في شرح البرهان، مسائل الأصول قطعية ولا يكفي فيها الظن، ومدرکها قطعي ولكنه ليس المسطور في الكتب، بل معنى قول العلماء «إنها قطعية» أنّ من كثر استقراؤه وإطلاعه على أقضية الصحابة ومناظراتهم وفتاويهم وموارد النصوص الشرعية ومصادرها حصل له القطع بقواعد الأصول. ومن قصر عن ذلك، لا يحصل له إلا الظن. وإنما وضع العلماء هذه الظواهر في كتبهم ليبينوا أصل المدرك، لا أنها مدرك القطع، فلا تنافي بين كون هذه المسائل قطعية وبين كون هذه النصوص لا تفيد إلا الظن»²⁹.

وفي نفس السياق، يتطرق لموقف الشاطبي³⁰، المشار إليه آنفاً.

أمّا موقف ابن عاشور، فيمكن رصده من خلال تنصيصه بالقول: «على أننا غير ملتزمين للقطع وما يقرب منه في التشريع، إذ هو منوط بالظن؛ وإنّما أردت أن تكون ثلة من القواعد القطعية ملجأً نلجأ إليه عند الاختلاف والمكابرة، وأن ما يحصل من تلك القواعد هو ما نسميه علم مقاصد الشريعة، وليس ذلك بعلم أصول الفقه»³¹.

بمعنى، أنّ رفض ابن عاشور لمسألة قطعية أصول الفقه ذات بعدين؛ بعد مرتبط بطبيعة العلم نفسه، وبعد مرتبط بمنظوره عن «مقاصد الشريعة» التي يريد السعي إلى تحريرها بوصفها علماً مستقلاً عن علم الأصول، لتصير مقاصد للشريعة وليس مقاصد موجهة لعلم الأصول. بالتالي فالقواعد المطلوبة تحقيقها ستكون مرجعاً فيصلاً من الإشكالات الأصولية، لأنّ طبيعة علم الأصول كما تواتر إلينا في تاريخه علم سجالي لم يستطع الحسم في الخلاف الفقهي في شقيه (الأصول والفروع). لذلك، تكون هذه القواعد بما هي محايدة قادرة على الخروج بالقضايا المُشكّلة إلى الحل.

29 محمد الطاهر ابن عاشور، مقاصد الشريعة الإسلامية، تحقيق: محمد الطاهر الميساوي، دار النفائس - الأردن، ط 2، 1421 هـ / 2001 م، ص 234

30 «وأبو إسحاق الشاطبي حاول في المقدمة من كتابه عنوان التعريف طريقة لإثبات كون أصول الفقه قطعية، وهي طريقة لا يوصل منها إلا قوله: "الدليل على ذلك أنها راجعة إلى كليات الشريعة، وما كان لذلك فهو قطعي (أي لو تحققنا رجوع شيء معين إلى تلك الكليات)، وأعني بالكليات الضروريات والحاجيات". ثم ذهب يستدل على ذلك بمقدمات خطابية وسفسطائية، أكثرها مدخول ومخلوط وغير منخول»، نفس المرجع، صفحة 234

31 نفس المرجع، ص - ص 234 - 235

وتختلف القيمة الصديقة للمقاصد حسب ابن عاشور استنادا إلى طبيعة الاستقراء الذي يمارسه الناظر، فالمقاصد الظنية تستخلص من استقراء غير كبير لأدلة الشرع. أما المقاصد القطعية، فتستخلص عبر ما يؤخذ من متكرر المنصوص عليه من حكم في عدد من الآيات القرآنية، كمقصد التيسير المستخلص من استقراء لعدد كبير، إن لم نقل لمجموع الآيات المتعلقة بموضوع الفعل الإنساني، والتي تنص على مقصد التيسير.³²

من هنا نستطيع تبين ملامح موقف ابن عاشور من الاستقراء، لأن الأدلة وإن كانت كثيرة، حسب منظور الشاطبي، إلا أنها مع ذلك تظل أدلة جزئية، كما أن الدليل الذي تستند إليه مجرد خبر آحاد، ولا يمكن اعتباره بحال قطعياً. من هنا نتلمس وقوف ابن عاشور على إحدى أكبر المشكلات التي واجهت علم أصول الفقه وكبلته عن التقدم، وهي اشتراطه للدليل الشرعي أصلاً وسنداً للحكم. بذلك، خالف الأصوليون منطق الأشياء واشتراطوا وجود دليل نصي لكل واقعة، فكان أن اعتمدوا خبر الآحاد مخرجاً لهذا المأزق. طبعاً، لم يقل ابن عاشور ذلك، لكن يمكننا القول إنه كان على سكة هذا النظر.

6- موقف ابن عاشور من الاستقراء:

يمكننا تبين ذلك من خلال توقّفه عند بعض القضايا التي شغلت الأصوليين، وهي قضية التعليل، تعليل الحكم الشرعي ما بين التنصيص والاستنباط والاستقراء، وهي القضية التي تناولها ابن عاشور مباشرة بعد طرحه مسألة الاستقراء، قضية التعليل وعلاقتها بالعلم التعبدية.

إنّ متعلق فعل التعليل هو الاستدلال، و«إنّ الطريقة التي رسمها الفقهاء لأنفسهم في الاستدلال في الفقه وأصوله ألجأتهم بغير اختيار إلى الاقتصار على الاستدلال بالآفاظ الكتاب والسنة وأفعال النبي (صلى الله عليه وسلم) وسكوته وبالإجماع»³³. والمقصود من ذلك، أنّ الفقهاء قيدوا أنفسهم بما لا يفيدهم في الاستدلال والتعليل، وهو ما تمت الإشارة إليه سابقاً، حيث ألزمهم هذا الالتجاء إلى «خبر الآحاد»، فأفقد تعليلهم قوته القطعية، وأدخلهم في تنصيص فاسد الدلالة.

32 «ومثال المقاصد الظنية القريبة من القطعي ما قال الشاطبي في المسألة الثانية من الطرف الأول من كتاب الأدلة «الدليل الظني، إما أن يرجع إلى أصل قطعي مثل قول النبي (صلى الله عليه وسلم): لا ضرر ولا ضرار، فإنه داخل تحت أصل قطعي في هذا المعنى، فإن الضرر والضرار مبنوث منعه في الشريعة كلها في وقائع جزئيات وقواعد كلييات كقوله تعالى: (ولا تمسكوهن ضراراً لتعتدوا) (البقرة: 331)، (ولا تضاروهن لتضيّقوا عليهن) (الطلاق: 6)، وقوله: (لا تضار والدّة بولدها ولا مولود له بولده) (البقرة: 233)»، نفس المرجع، ص 237

33 نفس المرجع، صفحة 239

وبناء على هذا التوجه، تم تقسيم الأحكام إلى ثلاثة، قسم محدّد العلة أو مشار إليه بطريق غير مباشر، وقسم تعبدى غير معلل بالمرة، وقسم بينهما، وهو مثار النقاش³⁴.

ونتيجة لهذا النقاش بين الظاهر والفهم أو القياس أو الاجتهاد، أيّا كان الوضع، واستشهادا بواقعة الإرث التي تحضر فيها اجتهادات ابن عباس وعمر بن الخطاب، يصل ابن عاشور إلى نتيجة مؤداها ضرورة الفصل بين أحكام التعبد وأحكام المعاملات بسبب ما يحدث من عنت على المكلفين في ذلك.

هكذا، ينهى ابن عاشور أئمة الفقه عن الخلط بين الأحكام التعبدية وأحكام المعاملات، لأن الأولى ذات علل مخفية دقيقة، بينما علل الثانية معقولة مدركة، وبالتالي يؤدي الخلط بينهما أو اعتماد الأولى مرجعا في الحكم على الثانية إلى حصول عنت ومتاعب للناس، وذلك يتنافى مع المقصد الشرعي في رفع الحرج. وهو التعقيب الذي يدرج ضمنه ما قدمه أبو إسحاق الشاطبي أيضا معتبرا إياه قد جنح عن جادة المطلوب في هذا الباب³⁵.

يخلص ابن عاشور إلى «أن أحكام الشريعة كلها مشتملة على مقاصد الشارع»³⁶ بما أنها تعبير عن حكم ومصالح ومنافع، مما يقتضي من العلماء ضرورة استخراج عللها، لأنّ علل التشريع هي ما يحدد مقاصد الشريعة. وليس يقبل تبرير وجود علل ظاهرة وأخرى خفية تحت مدعى «الحكمة الإلهية» التي لا تدركها الأفهام. وبالتالي إذا ما تحقق عجز النظار في استخلاص العلل والحكم القائمة وراء الأحكام فقد «وجب عليهم ألا يتجاوزوا المقدار المأثور عن الشارع في ذلك الحكم، ولا يفرّعوا على صورته ولا يقيسوا، فلا ينتزعوا منه وصفا ولا ضابطا؛ لأن فوارق الأحوال المانعة من القياس تخفى عند عدم الاطلاع على العلة، ومن الفوارق مؤثر وغير مؤثر»³⁷.

بناء على ما سبق، يتبنّى ابن عاشور تصورا خاصا عن المقاصد الشرعية بوصفها البديل النظري والعملي الذي يستجيب لحاجيات المجتمع الإسلامي، جاعلا من فعل استنباط العلل الشرعية فعلا ضروريا

34 «وقسم متوسط بين القسمين، وهو ما كانت علته خفية واستنبط له الفقهاء علة، واختلفوا فيه، كتحريم ربا الفضل في الأصناف الستة، وكنع كراء الأرض على الإطلاق عند القائلين بالمنع على الإطلاق من الصحابة والتابعين. وفي إثبات هذا النوع من العلل خطر على التفقه في الدين. فمن أجل إلغائه وتقيده مالت الظاهرية إلى الأخذ بالظواهر، ونفوا القياس. ومن الاهتمام به تفننت أساليب الخلاف بين الفقهاء، وأنكر فريق منهم صحة أسانيد كثير ومن الآثار. ولقد نرى كثيرا من الفقهاء الذين جعلوا من أصولهم التمسك بظاهر لفظ الشارع، أو بالوصف الوارد عند التشريع، لم يسلموا من الوقوع فيما يشبه أحوال أهل الظاهر من الاعتبار بالتعبد»، نفس المرجع، صفحة 241

35 «واعلم أنّ أبا إسحاق الشاطبي ذكر في المسألتين: الثامنة عشرة والتاسعة عشرة من النوع الرابع من "كتاب المقاصد" كلاما طويلا في التعبد والتعليل، معظمه غير محرر ولا متجه. وقد أعرضت عن ذكره هنا لطوله واختلاطه، فإن شئت فانظر وتأمله، ثم أعرضه على ما ذكرته لك هنا»، نفس المرجع، صفحة 246

36 نفس المرجع، صفحة 246

37 نفس المرجع، صفحة 246

في مجال المعاملات بخلاف الوضع في التعبدات. بعبارة أبسط، إنّ المقاصد مرتبهة باستنباط العلل. فهل يكون في هذا الطرح منحى جديد مختلف عما سار عليه الأصوليون قبلا من السعي إلى استنباط العلل وضبط مناسبات الأحكام قصد تبين مقاصد الشارع؟

يعرّف ابن عاشور مقاصد التشريع العامة بـ «المعاني والحكم الملحوظة للشارع في جميع أحوال التشريع أو معظمها؛ حيث لا تختص ملاحظتها بالكون في نوع خاص من أحكام الشريعة»³⁸. ومن خلال هذا التعريف، يتبين أن القصد من المقاصد هو ما تمت ملاحظته، بمعنى أنّه مستنبط أو مستقراً. بعبارة أخرى، ليست المقاصد معلنة في الشريعة بصريح النصيص، بل إن الناظر بما هو مشرع من يلحظها في الأحكام الجزئية المتعلقة بمختلف النوازل، فيجملها في علل كلية موجهة للأحكام. غير أنّ هذه المقاصد حسب ابن عاشور متفرعة إلى نوعين مقاصد حقيقية وأخرى عرفية، ويقدم في ذلك تفصيلات. ويشترط لكل المقاصد بأنواعها خصائص محددة، وهي: الثبات، الظهور، الانضباط، والاطراد³⁹.

فمقاصد التشريع العامة هي ما تتجسد فيها المعاني الحقيقية بما هي مدركات العقول السليمة، والتي تتحدد قيمتها من خلال ملاءمتها للمصلحة أو العكس، وذلك باستقلال عن كل مرجعية قانونية أو غيرها. وأمثلة ذلك كثيرة. في حين تتحدد المعاني العرفية العامة، فيما تحقق عبر التجربة وما اشتهر لدى الجمهور استحسنه من خلال الممارسة.

خلاصة هذا الكلام، كون «المقاصد الشرعية معان حقيقية لها تحقق في الخارج وتلحق بها المعاني الاعتبارية القريبة من الحقيقة، ومعان عرفية عامة متحققة وتلحق بها معان عرفية خاصة تقرب من المعاني العرفية العامة»⁴⁰. مما يجعلنا، نستخلص أنّ ابن عاشور يرفض مقصد «الحكمة الغائبة» بما هي تعليل وغاية غير معلومتين. يظهر ذلك من خلال تمييزه بين المقصد الحقيقي والمقصد الوهمي. فكيف ذلك؟

لأجل تخليص المقاصد مما يعترئها من اشتباهات المقاصد الوهمية أو الموهومة حسب ما يرد في العنوان. حيث يقول الطاهر ابن عاشور في هذا الصدد: «ثم إنا استقرينا الشريعة فوجدناها لا تراعي

38 نفس المرجع، صفحة 251

39 «المراد بالثبوت أن تكون المعاني مجزوما بتحققها أو مظنوناً ظناً قريباً من الجزم»، «المراد بالظهور الاتضاح، حيث لا يختلف الفقهاء في تشخيص المعنى ولا يلتبس على معظمهم بمشابهة»، «والمراد بالانضباط أن يكون للمعنى حد معتبر لا يتجاوزه ولا يقصر عنه، حيث يكون القدر الصالح منه لأن يعتبر مقصداً شرعياً قدر غير مشكك»، «والمراد بالاطراد أن لا يكون المعنى مختلفاً باختلاف أحوال الأقطار والقبائل والأعصار»، نفس المرجع، ص ص 252-253

40 نفس المرجع، ص ص 254-255

الأوهام والتخيلات وتأمّر بنبذها، فعلمنا أن البناء على الأوهام مرفوض في الشريعة إلا عند الضرورة، ففضينا بأن الأوهام غير صالحة لأن تكون مقاصد شرعية»⁴¹.

يرفض ابن عاشور كما هو منصوص عليه اعتماد الشريعة على الأوهام؛ وذلك من خلال استقراء مقتضياتها، بالتالي فهو يعتبرها غير صالحة لأن تكون مقاصد، وهو في هذا يشير إلى ما آلت إليه أوضاع علم أصول الفقه والفقه من اعتبار قضايا افتراضية محددات تبني عليها أحكام فقهية. لكنها مع ذلك، قد تستخدم لأغراض خطابية في الوعظ والترغيب والترهيب. من قبيل التشبيهات المتخيلة التي يقدم بها الشارع مثالاته، «فعلى الفقيه أن يفرق بين المقامين، فلا يذهب يفرع على تلك الموعظ أحكاما فقهية [لأن ذلك من الجهالة]، كمن توهم أن الصائم إذا اغتاب أحدا أفطر لأنه قد أكل لحم أخيه. وقد تكون الوهميات في أحوال نادرة مستعانة بها على تحقيق مقصد شرعي حين يتعذر غيرها. ولعل ما ذكرناه من التيمم والاستقبال يرجع إلى ذلك فلتتفطن له»⁴².

7- هل تقوم مقاصد الشريعة على الفطرة:

تحت عنوان «إبتناء المقاصد على وصف الشريعة الإسلامية الأعظم وهو الفطرة»⁴³، يقدم ابن عاشور تصويره عن موقع الفطرة في التشريع، ومن خلاله تتبين بعض الإشارات التي يمكن أن نسلط من خلالها الضوء على تصور ابن عاشور خصوصا فيما يتعلق بالفطرة ومفهوم الدين في علاقة بالشريعة⁴⁴، وهي القضايا التي حقق فيها علال الفاسي نوعا من التجاوز بالنظر إلى سابقه وفي علاقة بالدراسات الإسلامية المعاصرة (حسب قراءتنا هذه).

غير أنه يخلص إلى أن «الوجدان الإنساني العقلي لا يدخل تحت الفطرة منه إلا الحقائق والاعتبارات، ولا يدخل فيه الأوهام والتخيلات لأنها ليست مما فطر عليه العقل، ولكنها مما عرض للفطرة عروضاً كثيراً حتى لازمت أصحاب الفطرة في غالب الأحوال، فاشتبهت بالفطريات»⁴⁵.

41 نفس المرجع، صفحة 255

42 نفس المرجع، صفحة 258

43 «الفطرة: الخلق، أي النظام الذي أوجده الله في كل مخلوق. فطرة الإنسان هي ما فطر -أي خلق- عليه الإنسان ظاهراً وباطناً، أي جسداً وعقلاً»، نفس المرجع، صفحة 261

44 «ومعنى وصف الإسلام بأنه دين «فطرة الله»، أن الأصول التي جاء بها الإسلام هي من الفطرة، ثم تتبعها أصول وفروع هي من الفضائل الذائعة المقبولة، فجاء بها الإسلام وحرص عليها، إذ هي من العادات الصالحة المتأصلة في البشر، والناشئة عن مقاصد من الخير سالمة من الضرر، فهي راجعة إلى أصول الفطرة، وإن كانت لو تركت الفطرة وشأنها لما شهدت بها ولا بضدها، فلما حصلت اختارتها الفطرة، ولذلك استقرت عند الفطرة واستحسنتها»، نفس المرجع، صفحة 264

45 نفس المرجع، صفحة 265

وفذهب ابن عاشر إلى حد اعتبار أن الفطرة المقصودة فف الشرع هف الفطرة فف بعدها العقلف، «فوصف الإسلام بأنه الفطرة معناه أنه فطرة عقلفة لأن الإسلام عقائد وتشرفعات، وكلها أمور عقلفة أو جارفة على وفق ما فدركه العقل وفشهد به»⁴⁶. مسشهدا فف ذلك بفصور ابن سفنا فف الموضوع فف كئاب النجاة، والفذف فعتبر ففه أن الفطرة هف الأصل الأول للإنسان بما هو عاقل قبل أن تلحق فكره المذاهب والمعتقدات، بل هف نتاج المشاهدات الحسفة بما هف تجربة احتكاك العقل بالواقع، ففث فكون العقل هو الففصل بفن الشك والفقفن، فما قبلته الفطرة كان صوابا وحقفة وما رفضته فهو مشكوك ففه، مع التنصففص على أن «لفس كل ما فوجهه فطرة الإنسان بصادق، إنما الصادق فطرة القوة الفف فسمى عقلا»⁴⁷.

كما أنه فمفز بفن الفطرة العقلفة والفطرة الذهنفة، والفرف بفنهما حسبه راجع لطبفة الموضوعات الفف ففعلق بها كل واحدة منهما، وذلك لأنها ففعامل مع الأمور الفف لا فكون محسوسة بالذات، بل هف مبادئ للمحسوسات. وهو بهذا الفمفز فسقط على الفطرة ما فصدق على الأقاوفل (المقدمات) من فمفزات بفن المشهور والضرورف والخطابف الجدلف. من ثمة كانت ضرورة الفمفز بفن الفطرة الفاسدة والفطرة السفلفة، وهو الففنبفه الذف افخذ ففزا عند ابن سفنا كما عند ابن عاشر، ففم إسناد هذه المهمة للعلماء ذوف العقول القادرفن على الفمفز.

ختاماف فصادر ابن عاشر أن الفطرة المقصودة فف القرآن هف الحالة الفف فلق الله علفها العقل الإنسانف قبل أن فطراً علفه المفاسد بسبب عوائد الأيام. ولفس المقصود بها كما سار فف الفهم كونها الحالة الأصل الفف هف الإسلام.

ثم فخلص إلى أن المقصد العام من الفشرفع فسافر الفطرة، وفدعو إلى حفظها كما فحذر من خرقها واختلالها. إلى أن فخلص إلى أن «القضاء بالعوائد فرجع إلى معنى الفطرة»⁴⁸، لأن شرطها ألا فخالف الأحكام الشرفة، من هنا كانت العوائد (الأعراف) فف موافقتها للشرع موافقة للفطرة.

وبالنسبة إلى ابن عاشر إن مقتضى الفطرة ففضف إلى ففدد «أول أوصاف الشرفة وأكبر مقاصدها»، وهو السماحة⁴⁹، وهو المعنى الراجع إلى الوسط والاعتدال، وشواهد ذلك كثرفة فف نصوص القرآن والأحاففث، كما فف ممارسات كبار رجال هذه الأمة. لأن الفوسط بفن الإفراط والففرفط هو أبلغ

46 نفس المرجع، صفهة 262

47 نفس المرجع، صفهة 262

48 نفس المرجع، صفهة 266

49 «فالسماحة: السهولة المحمودة ففما فظن الناس الفشرفد ففه، ومعنى كونها محمودة أنها لا ففضف إلى ضرر أو فساد»، نفس المرجع، صفهة 269

الكمالات ومنبعها. ومقتضى هذه السماحة إدراك الشارع لضعف الإنسان، لهذا فقد سلك المسلك السهل حتى يضمن عموم الرسالة ودوامها.

من هنا نصل إلى المقصد العام من التشريع، وهو المقصد الذي يتوصل إليه الاستقراء لمواد الشريعة، وقد تبين أنه «هو حفظ الأمة واستدامة صلاحه بصلاح المهيمن عليه، وهو نوع الإنسان»⁵⁰، ويمتد هذا الصلاح نحو العقل والعمل والعالم وما فيه من موجودات. وهو المقصد الذي يتناوله محمد عابد الجابري ضمن مؤلفه «العقل الأخلاقي العربي»، والذي يبين فيه كون القيمة الأخلاقية المركز في الثقافة العربية الإسلامية هي «العمل الصالح»⁵¹ مستندا في ذلك إلى ما قدمه العز بن عبد السلام؛ بمعنى أن ابن عاشور مسبق بهذه النظرة التي سنحاول بيانها من خلال مؤلفه.

ومن خلال النقاش الذي قدمه ابن عاشور حول قيمة «الصلاح»⁵²، بوصفه مقصدا عاما وأولا للشريعة، وحول الفطرة ومكانتها في تحديد هذا الصلاح، نخلص إلى أن غايته إعادة ترتيب الكليات الخمس بوصفها موجبات للمقاصد الشرعية الكلية، من ثمة تصبح هذه الكليات أساسها وأولها حفظ مصلحة الإنسان مطلقا، وبعدها تتحدد باقي المصالح الأخرى، لذلك قرر الفصل بين التعليل التعبدي بما هو حكمة غائبة، وبين التعليل في مجال المعاملات الذي يشترط حضور العلة إما ذكرا، وإما استنباطا، وهو نفس التقسيم الذي يشير إليه الجابري عن العز بن عبد السلام.

وفي شأن ترتيب المصالح، يقدم ابن عاشور الموقف القائل بتعذر وجود المصلحة أو المفسدة الخالصة (حسب العز بن عبد السلام والشاطبي)، لأن الغالب الأعم هو الاختلاط والالتباس، لكن القصد هو بيان المصلحة وفق تراتبية تحدد الأصلح من الصالح، والأفسد من الفاسد، وعليها يجب أن يكون السلوك، ثم يستشهد بالعز بن عبد السلام، والشاطبي، ليعود بعد ذلك لانتقاد ذلك الموقف: «وقال الشاطبي في المسألة الخامسة من أول كتاب المقاصد من الموافقات «فالمصالح والمفاسد الراجعة إلى الدنيا إنما تفهم على مقتضى

50 نفس المرجع، صفحة 273

51 «والحق أن العز بن عبد السلام هو أكثر من أدرك، من علماء الإسلام، منزلة «العمل الصالح» أو المصالح»، بتعبير الفقهاء، في نظام القيم الذي أقره القرآن»، ص 595؛ «هكذا يحدد الغرض من كتابه «قواعد الأحكام في مصالح الأنام» بقوله: «والغرض بوضع هذا الكتاب بيان مصالح الطاعات والمعاملات وسائر التصرفات ليسعى العباد في تحصيلها، وبيان مقاصد المخالفات ليسعى العباد في درئها، وبيان مصالح العبادات ليكون العباد على خير منها، وبيان ما يقدم من بعض المصالح على بعض، وما يؤخر من بعض المفاسد على بعض»، ص 598؛ محمد عبد الجابري، العقل الأخلاقي العربي، مركز دراسات الوحدة العربية، الطبعة الأولى، بيروت مارس 2001.

52 «فقد انتظم لنا الآن أن المقصد الأعظم من الشريعة هو جلب الصلاح ودرء الفساد، وذلك يحصل بإصلاح حال الإنسان ودفع فساد؛ فإنه لما كان هو المهيمن على هذا العالم كان في صلاحه صلاح العالم وأحواله. ولذلك نرى الإسلام عالج صلاح الإنسان بصلاح أفراد الذين هم أجزاء نوعه، وبصلاح مجموعته وهو النوع كله. فابتدأ الدعوة بإصلاح الاعتقاد الذي هو إصلاح مبدأ التفكير الإنساني الذي يسوقه إلى التفكير الحق في أحوال العالم، ثم عالج الإنسان بتزكية نفسه وتصفية باطنه لأن الباطن محرك الإنسان إلى الأعمال الصالحة، كما ورد في الحديث "ألا وإن في الجسد مضغة إذا صلحت صلح الجسد كله، وإذا فسدت فسد الجسد كله، ألا وهي القلب"، تخدمه الأعضاء. ثم عالج بعد إصلاح العمل، وذلك بتقنين التشريعات كلها»، محمد الطاهر ابن عاشور، مقاصد الشريعة الإسلامية، تحقيق: محمد الطاهر الميساوي، دار النفائس - الأردن، ط 2، 1421 هـ / 2001 م ص 276

ما غلب، فإذا كان الغالب جهة المصلحة فهي المصلحة المفهومة عرفاً، وإذا غلبت الجهة الأخرى، فهي المفسدة المفهومة عرفاً. ولذلك كان الفعل ذو الوجهين منسوباً إلى الجهة الراجحة»⁵³.

إنّ سياق النظر في مفهومي المصلحة والمفسدة، بوصفهما موجّهين للفعل وبالتالي محددين للحكم، دعا الطاهر ابن عاشور إلى التمييز بين المصلحة والمنفعة، استناداً إلى نص الآية التي تعتبر الخمر والميسر متضمنين لمنافع للناس، لكنّهما تأكيداً ليساً بمصالح. من هنا وجب النظر في مفهومي المصلحة والمفسدة بما هما معياران يحدّدان حكم الفعل، في سياق نظرية الفعل⁵⁴.

8- خلاصة أولى واستنتاج:

خلاصة القول فيما تطرّقنا له مع الطاهر ابن عاشور أنّ للتشريع الإسلامي مقاصد ينشدها، ومتعلّقاتها هي قوانين المعاملات والآداب؛ بمعنى أنها متعلّقة بالعلاقات بين الأفراد من جهة وبالعلاقة الفرد بذاته من جهة ثانية، مع إقصائه للعلاقة مع الله عبر فعل العبادة بوصفها متعلّقة لفعل التشريع أو موضوعاً يقاس عليه. وأن الغاية القصوى منه هي «حفظ نظام العالم وإصلاح المجتمع»، مما يعني استحضار بعد الكونية في الإنسانية، لذلك فهو يقصي من دائرة النظر حكمي: النذب والكرهية، بوصفهما ذاتيين ولا يمكن أن يتعلّق بهما أي فعل تشريعي في بعده العام والكوني.

وعلى الرغم من بعد الكونية في التشريع، إلّا أنّ ابن عاشور يشترط في التعاطي معها شروطاً، أبرزها التمييز بين وضعية المكلف ووضعية المجتهد (الناظر) إزاءها، إذا جعل مهمة هذا الأخير الحفاظ عليها عبر استنباط أحكام الأفعال، ولو بلا سند مباشر من أدلة الشريعة ولا نظير قياس، أي أنّ ابن عاشور يفتح باب الاجتهاد على مصراعيه أمام المجتهد وبكل حرية عبر فعل استقراء الأدلة النصية؛ لأنه بذلك يضمن استمرار المصالح المرسلّة مراعاة لكليات الشريعة. إنّنا هنا أمام فعل تأسيس لسلطة الفقيه المجتهد تأسيساً فعلياً وليس بالتبعية.

وبناء عليه، فالفارق بين المجتهد والمكلف (المقلد) فارق في الدور العائد إلى الفرق في الطبيعة على أساس الفطرة، لهذا نجد ابن عاشور لا يزال يقرّ بتفاوت فطر الناس في تلقي المعارف، وهو التمييز الذي ساد وهيمن إلى حدود القرن السابع عشر، حيث أقرت الثورة الفرنسية ومعها الحداثة الفكرية والفلسفية المساواة

53 نفس المرجع، صفحة 282

54 نفس المرجع، صفحة 290

بين الناس في العقل. إننا مع الطاهر ابن عاشور لا زلنا في أحضان القرون الوسطى فيما يخص تصنيف الناس بناء على فطرهم وطبائعهم.

ومع ذلك، ينفصل هذا الأخير عن الطرح الأصولي الذي ساد مع الشاطبي تحديدا في اعتبار أصول الفقه قطعية، معتبرا أنّ إثبات مقاصد الشريعة لا يتم باعتماد نفس الآليات التي يعتمد عليها علم أصول الفقه في تتبع مسار الأدلة؛ أي أن المقاصد الشرعية لا تقوم بفعل «إسناد الأحكام» لأنها ليست أصولا وليست أدلة. لذلك، لم يكن شرط القطعية شرطا مقيما لأود هذا العلم (مقاصد الشريعة)، فالمقاصد مترتبة بتراتب مصادر الأدلة، ودليل ابن عاشور على ذلك كما أوردنا هو تفاوت قراءات وأفهام القرآن عند متلقيه، رغم كون نصوصه ثابتة.

لهذا ينتهج ابن عاشور طرائق للاستدلال يعتبرها ما يسمح بالتدليل على مقاصد الشريعة. أولها وأعلىها شأنًا، استقرار الأحكام المعروفة عللها باستخدام طرائق استنباط العلة المعروفة، مع التنصيص أنّه لم يتطرق للتفصيلات الأصولية في تمييز العلل وترتيبها، يليها أدلة القرآن الواضحة الدلالة، ثم السنة المتواترة.

وفي سياق ذلك، ينتقد منهج الأصوليين في استخلاص المقاصد اعتمادا على مبحث الدلالة؛ أي بوصفها نتاج العلاقة بين اللفظ والدلالة. معتبرا أن هذا المسلك في المنهج بوصفه مصدرا في التشريع إجحاف في حق الشريعة خصوصا في حال الاستشهاد بالأحاديث.

وعلى الرغم من أنّه لم يقدّم تمييزا واضحا بين «السنة» و«الحديث»، إلا أنّه أقر أنّ النظر في مقاصد الشريعة مرهون بتمييز مقامات الأقوال والأفعال النبوية، وبالقدرة على إقامة فصل بين أنواعها. ونتيجة هذا التوجه حصر ابن عاشور النظر المقاصدي فيما تقرر تحقيقا عن الرسول. بمعنى، أنّه ورغم جرأته لا يتوجه نحو تخليص المقاصد بوصفها غايات شرعية مستنبطة استقرار، بل الاستقرار مرهون بإسناد المقصد عبر تعيين الصفة التي عنها صدر قوله أو فعله.

من ثمة، كانت الفتوى والقضاء هي ما يجسّد هذه الفاعلية تنصيحا. انطلاقا من التعريف المقدّم لفعل التشريع بما هو عملية وضع الحدود والقواعد الكفيلة بتنظيم سلوك المكلف وفعله بشكل قصدي موجه نحو التطابق مع المقصد والغاية الشرعيين.

مما يعني أنّ رفض ابن عاشور لمسألة قطعية أصول الفقه راجع بالأساس إلى رفضه لذلك الارتباط بين علم الأصول وبين مقاصد الشريعة. فقد تلمس ملامح إحدى أكبر المشكلات في تاريخ أصول الفقه وهي خبر الآحاد والإعاقبة التي أحدثتها في مسار تقدم هذا العلم، غير أنّه لم يذهب في الأمر مذهباً بعيداً.

في الأخير يمكننا القول، إنّ تعريف ابن عاشور للمقاصد الشرعية كونها «المعاني والحكم الملحوظة للشارع في جميع أحوال التشريع»، نستنتج منه أن المقاصد هي ما تمت ملاحظته، إما استنباطاً أو استقراءً، بمعنى أنها ليست معطاة ولا معلنة في الشريعة، وبذلك فهي ليست مطابقة لنصوص الأدلة.

إنّنا أمام منظور تمكّن على الأقل من تحرير الفقيه والناظر من سلطة تاريخ الفهم، وجعله ملاحظاً بالمعنى التجريبي ومكنه من عدة نظرية قادرة على تحرير الناظر والشرع في نفس الآن من سلطة الخطاب القطعي الذي ساد في تاريخ علم أصول الفقه. غير أن الملاحظ أن هذا المنظور لم يستثمر بشكل جيد في القراءة المعاصرة لأصول الفقه. بالتالي نتساءل عن مدى استثمار هذا النمط من النظر من خلال نماذج لاحقة على ابن عاشور، ومنه التساؤل عن وضع نظرية المقاصد عند علال الفاسي بوصفه نوعاً ما امتداداً للمدرسة المالكية في الفقه وأصوله.

الفصل الثاني: الشورى والإجماع أساس المقاصد الشرعية عند علال الفاسي

1- مصادر التشريع الإسلامي والتوجّه المقاصدي:

إنّ قراءة أولى لما يقرّره علال الفاسي في مؤلفه «مقاصد الشريعة الإسلامية ومكارمها»، ورغبة منه في موقعة الموضوع ضمن سياقه التاريخي، تكشف أنّه يهتمّ بالتحوّل الذي عرفه الغرب المسيحي في علاقته بفعل التشريع، حيث اقتضت لحظة تاريخية معينة أن ينطلق الشارع الغربي من فرضية «القانون الطبيعي»، معتبراً أنّ مثل هذا المفهوم غامض، منتقداً بالتالي حاملي هذه النزعة في العالم العربي، ليصل إلى القول: «إذا كان هنالك قانون طبيعي فلن يكون التعبير عنه إلا في شريعة الإسلام⁵⁵». ومرد ذلك كونها «أسمى من الطبيعة ولأنّها التعبير عن الفطرة⁵⁶ الإنسانية كما أراد الدين أن تكون»⁵⁷.

غير أنّ هذا التوجّه الذي سلكه علال الفاسي لا يعني الإغراق المعتاد من طرف الأصوليين في الدفاع عن مركزية النص بما هو أصل، بل نجده ينصّ على «أنّ المقاصد الشرعية تؤثر حتى على ما هو منصوص عند الاقتضاء⁵⁸». حجته على ذلك ما قام به عمر بن الخطاب من توقيف وتعطيل لبعض الحدود والأحكام المنصوص عليها عند تغيير أحوال الناس وأحوال الدولة الإسلامية؛ وذلك لأن مقاصد الشريعة

55 علال الفاسي، مقاصد الشريعة الإسلامية ومكارمها، الطبعة الخامسة سنة 1993، دار الغرب الإسلامي، ص 56

56 = والفطرة هي قوام الإنسانية بل هي الصفة الإنسانية نفسها، بما فيها من مروءة ومن عقل. نفس المرجع نفس الصفحة.

57 نفس المرجع، نفس الصفحة.

58 نفس المرجع، نفس الصفحة.

المستنبطة أولى في الاعتبار من الحكم المنصوص. وفي هذا السياق، يميز بين مفهوم «مقاصد الشريعة» ومفاهيم «العدالة» و«القانون الطبيعي»، مرد ذلك حسب الإلزام الذي تستمد المقاصد من المشرع الأساس الذي هو مصدر الخطاب الشرعي الأصلي، وليست مستمدة من سمو المبادئ التي تحتوي عليها⁵⁹.

وبناء عليه، يعرف علال الفاسي التشريع، مستحضرا منظوره عن المقاصد الموجهة لهذه الفاعلية، بمعنيين، عام وخاص، ويتلخص الفعل العام في قيام السلطة المختصة في الدولة-الإطار القانوني- بوضع أو استنباط قواعد ذات صبغة إلزامية بهدف تنظيم العلاقات المجتمعية وذلك عبر تحديد مجموعة من الإجراءات، وهو بهذا المعنى يعد مصدرا للقانون. غير أنه يحدد مصادر السلطة التشريعية في: الدين، والعرف، والقضاء، والفقه، وكل ما كان متعلقا بسلطة أو هيئة عليا مختصة، سواء كانت مؤسسة أو فردا.

وهنا نلاحظ نوعا من الفصل بين الدين وبين الفقه عبر التنصيص عليهما معا، فهل هو مجرد إطناب في القول أم إن المسألة متعلقة فعلا بمصدرين متباينين القيمة والأثر التشريعي.

أما المعنى الثاني؛ أي الإطلاق الخاص، فالمقصود به القاعدة القانونية ذاتها الصادرة عن السلطة المختصة، سواء كانت قاعدة أو نصا أو مجموعة قواعد. بالتالي سيكون لفظ التشريع مطابقا في دلالاته على ما يدل عليه لفظ القانون في خصوصه. ويعد هذا التمييز نوعا من الشواهد على تطور القانون في سياقه التاريخي⁶⁰. من ثمة، يشير علال الفاسي إلى كون التشريعات في كل الحضارات السابقة، اليونان، الرومان، الإنجليز، كانت عندهم خادمة لقضايا المجتمع، وبالتالي كانت قليلة ولم يكن يلجأ إليها إلا لتعديل ما يجب تعديله، بمعنى كان لديها دور تقويمي تكميلي. فهل يكون القول إن نفس الدور تلعبه أصول الفقه خصوصا من خلال آليتي القياس والاجتهاد، حيث يكون التشريع وسيلة إصلاح؟

بعد ذلك، يتوقف الفاسي عند عنصر السياسة الشرعية في الإسلام، ليقوم بسرد مجموعة من الخصائص المميزة للتشريع الإسلامي خصوصا فيما يتعلق بدور أمير المؤمنين منذ البدء، مروراً بالسلطين والملوك والخلفاء، على اعتبار أن الشرع نص على ضرورة احترامهم والامتثال لهم. مستشهدا هنا بمجموعة من الأحاديث التي يوردها دون سند، مع استحضار بعض الاستشهادات مما وقع في الإمبراطورية العثمانية ودول الشام وتونس ومصر، ومستشهدا بما قدمه ابن فرحون المالكي في هذا السياق، ليصل إلى النتيجة

59 = فالشارع هو الذي جعل المقاصد علامات على الحكم الذي هو خطاب الله المتعلق بأفعال المكلفين، نفس المرجع، نفس الصفحة.

60 علال الفاسي، مقاصد الشريعة الإسلامية ومكارمها، الطبعة الخامسة سنة 1993، دار الغرب الإسلامي، ص ص 56-57.

الآتية: «هكذا يلتقي التشريع الإسلامي في مراحل تطوره مع التشريع الوضعي في طريقة تطوره، وإن كان كل منهما يحتفظ بطابعه الخاص ومصادره المباشرة لإقامة العدل ونشر الإنصاف بين الناس»⁶¹.

وفي سياق معالجة التشريع الإسلامي من خلال أفقه المقاصدي، والتي يستحضر فيها الصيغة المقارنة التي اعتمدها، يتطرق لعلاقة الإسلام بالعقل والعدل، مبتدئاً معالجته لهذه العلاقة من النقاش الكلامي حول مبدأ العدل بما هو غاية التشريع الإلهي، معتبراً أن هذا النقاش عقيم وقد أدى إلى نتائج غير مقبولة كان المجتمع الإسلامي في غنى عنها. بذلك، جعل من السجال الكلامي بين الأشاعرة والمعتزلة والماتريدية، نقطة انطلاق عرج من خلالها على موقف ابن رشد بوصفه موقفاً يتجاوز هذا الجدل بتبني تصور مختلف عنهم، حيث يعتبر ابن رشد أن الجبر لا يمكن أن يكون خياراً أو وضعاً محضاً، كما أن الاختيار أيضاً لا يمكن أن يكون مطلقاً، بالتالي فالوضع الحق هو ما كان وسطاً بينهما، «فأفعال الإنسان تتوقف على عاملين؛ إرادة حرة ترتبط في الوقت نفسه بأسباب خارجة تجري دائماً على نمط واحد، وهذا ما يميل إليه العلم الحديث الذي لا ينفي حرية الاختيار، والذي يعترف بوجود القوانين المطردة في الطبيعة»⁶². وبناء عليه، كيف يمكن بناء مفهوم الحرية الخاص بالأفعال الإنسانية من خلال النظرية الأصولية في بعدها المقاصدي.

في ختام هذه المناقشة، يصل إلى استحضار موقف ابن حزم الظاهري، حيث مَّجَّد تصور ابن حزم للعقل واللعلم، لكنه انتقد موقفه من القياس في الشرع، ليصل إلى النتيجة الآتية: «أنه ليس هنالك في الإسلام أصل ديني فوق العقل أي يستحيل في العقل تصوره، على عكس ما في المسيحية اليوم. كما أنه ليس هنالك عقل فوق الدين، كما يزعمه بعض المعتزلة. وإنما هنالك دين مطابق للعقل وعقل مساعد للدين. وليس هنالك دين معارض للعلم وإنما هنالك علم مساعد لاكتشاف حقائق الكون ودلالاتها على خالقها»⁶³.

2- شرط قيام المقاصد: الفطرة أم الحكم؟

جواباً عن مسألة كون الإسلام دين الفطرة يتجاوز الفاسي التعريفات التي تربط بين معنى الفطرة والطبيعة، ليصل إلى اعتبار الفطرة هي الجبلة؛ أي بما هي مطلق الإنسان الذي يملك جملة من العقل، وقدرة على اكتساب المعرفة، واستعداداً للمدينة، ومرونة على الطاعة، وكل ذلك ليقوم بأفعال خاصة به بما هو إنسان تميزه عن غيره من الحيوانات. منها العادة ومنها العبادة⁶⁴.

61 نفس المرجع، ص 62

62 نفس المرجع، ص 65 / المرجع الوارد عند علال الفاسي، الدكتور محمود قاسم، مقدمة مناهج الأدلة.

63 نفس المرجع، ص ص 68-69

64 نفس المرجع، ص 70

تظهر قيمة هذه المقارنة أكثر حين يتطرق علال الفاسي لمسألة «تحقيق المناط في معنى كلمة الدين وما يدخل تحت عمومها من آحاد»⁶⁵، على اعتبار أن تعريفه للدين كونه «مجموع ما شرعه الله من أحكام سماوية منزلة على أنبيائه، وهو جامع للإيمان والإسلام والإحسان كما في حديث جبريل، «هذا جبريل جاء يعلمكم دينكم»(..) والدين عند الله هو الإسلام (..) والشرع فرع من فروع الدين؛ وهو دستور الفرائض والسنن والمباحات والمحرمات التي جاء بها الدين بأحكام عامة أو خاصة، منها المعاملات، ومنها دستور الحكم الشرعي والحكم السياسي في الأمة والدولة (..) والحكم هو الشرعة، لأن للحكم طريقاً لا ينفك عنه، وهو الله. وبما أن الحكم هو مناط السياسة ولا يقوم إلا بها، فالسياسة ملازمة للدين أي لا بد أن تكون السياسة تنفيذاً للدين طبق أحكام القرآن»⁶⁶.

ومن منطلق كونها ملازمة؛ أي السياسة، للدين فإنها تشمل أصولاً بما هي الأحكام الأساسية الشاملة للأسس العليا للحق والقانون، وهي بذلك تشكل المصدر الأصل في الاجتهاد والتفسير (الاجتهاد في الأحكام، وتفسير النص) كما تشمل فقه الأحكام العادية، وهي أصول ثابتة لا تتغير بتغير الأزمنة والأمكنة؛ وذلك لكونها موافقة للفطرة. كما تشمل قواعد تعد دعامة لهذه الأصول، وتقوم بوظيفة بيان الأصول الشرعية والقانونية لهذه الأحكام الأساسية. وعليها يعتمد الممارسون في بناء اجتهاداتهم ودراساتهم واستنباطاتهم، وهذه القواعد هي ما يسمح بتوسيع الأحكام وتفسيرها وتطويرها. ومن بين ما تشمله أيضاً «الفقه»، بما «هو مجموع الأحكام الأصلية وقواعد الشرعة التطبيقية»⁶⁷.

بعد ذلك، ينتقل علال الفاسي لبيان الفرق بين الدين والمنسك، معتبراً أن الدين واحد عبر تاريخ الرسائل السماوية (الرسالية) منذ نوح مروراً بإبراهيم وموسى وعيسى حتى آخر الرسائل كما هو منصوص. من ثمة، فالدين جامع للإيمان والمعاملات والعقائد، بينما ما يدل على كون المناسك مخالفة للمقصود من الشرع، والتي ترد دائماً بصيغة الجمع، قوله تعالى: (ولكل أمة جعلنا منسكاً ليعلموا اسم الله على ما رزقهم من بهيمة الأنعام، فإلهمكم إله واحد، فله أسلموا)⁶⁸. مما يعني أن لكل أمة منسكها الذي تتعبد به، مما يوصلنا إلى النتيجة القائلة بتعدد المناسك لتعدد الأديان، وتتعدد بالتالي الشرائع والمناهج. دليل ذلك قوله تعالى: (لكل جعلنا شرعة ومنهاجاً)⁶⁹. ومع ذلك لم يذهب علال الفاسي إلى المدى الذي يسمح به تمييزه بين الدين والمنسك، ليقر وحدة الدين أي «الإسلام» وتعدد مظاهره المنسكية التي هي العبادات المتمثلة في تعدد الملل.

65 نفس المرجع، صفحة 80

66 نفس المرجع، ص ص 80-81

67 نفس المرجع، ص 81

68 سورة الحج، آية 34

69 سورة المائدة، آية 48

لكنه مع ذلك أقر ضرورة احترام مختلف الأديان مع تمييز الدين الإسلامي، وإن كان هذا التمييز بين الدين والشرعة والمنسك مفتقد الوجود عند ابن عاشور إذا ما اعتبرنا أن المشترك بينهما هو تحرير الفقه وأصوله من الأثقال التي صارت تعيقه عن التطور، وهي أثقال مفهومية وتصورية أساسا مستثنين العامل السياسي والاجتماعي.

في ختام هذا التمييز يصل إلى التنقيص على كون مقصوده من كل هذا بيان الشرعة والمنهاج، على اعتبار أنه قد تبين كون معنى كلمة الدين تحيل على آحاد متعددة وعلى محددات متفاوتة. ليخلص في الأخير، إلى بيان الفرق بين الإسلام والجاهلية، ليقول إن معنى الجاهلية ليس مشتقا من الجهل، إنما من الأنفة؛ أي بمعنى الانسياق وراء دواعي الأنفة والجهل نحو ارتكاب الظلم مسيطرة له.

3- أصول الشرعة بين العقل والنص:

إن ما ذهب إليه علل الفاسي مقارنة بالمنظورات الأصولية في بعدها المقاصدي متنور جدا، بل يمكن القول، إنه يشكل خطوة أساسا في طريق بناء علم المقاصد الشرعية بما هي السبيل إلى تثوير الفقه الإسلامي والنأي به عن الموروث الذي يثقله. وفي هذا السياق، يتوقف عند ما يصطلح عليه «أصول الشرعة» حيث يجعلها، أي الشرعة، تتضمن معنى الدين، وفيها تلتئم مكونات القانون والخلق والعبادة، وهي مستمدة من القرآن بوصفه المصدر لأصل الأصول، وتكمن هذه الأصلية في توضيح الحسن من القبيح، الخير من الشر، وفي هذا يجدد علل الفاسي مسابره للكلام الأشعري في رفضه القول بالتحسين والتقيح العقليين. ثم يصادر على ضرورة اعتماد المعاملات على اكتساب الفضائل واجتناب الرذائل، حيث يعتبر أن الأخلاق (الخلق) «أثر من آثار الطاعة لأوامر الدين»⁷⁰، حيث يصير الدين هو ما يعطي للعمل (الفعل) صفته وحكمه من حيث الإباحة أو المنع.

وعلى الرغم من مسابره للتصور الأشعري إلا أن تمييزه وفصله بين مفهومي الدين والشرعة بوصفهما مكونين يشملان الأبعاد الإنسانية مجملية، يجعل من منظوره خطوة أولى نحو إقرار التعدد داخل الوحدة، وهي الوحدة التي سيسميها فيما بعد بالبعد الإنساني.

وبهذا الشكل يكون كتاب الله خطابا لكل المؤمنين والإنسانية على السواء، وبالنظر إلى هذا الوضع لا يمكن قبول قصر فهمه، وبالتالي تفسيره واستخراج أحكامه على الصدر الأول كما ذهب إلى ذلك أغلب

70 نفس المرجع، ص 84

الأصوليين⁷¹. من ثمة، يرفض علال الفاسي اشتراط حصر مناقلة النص في فئة معينة وضمن شروط تاريخية محدّدة، بل ضمن شروط حصرية اختص بها الفقهاء والأصوليون دون غيرهم.

وفي هذا السياق، يعتبر أنّ الإدلاء بالرأي في استنباط المعاني من القرآن، واستخلاص مقاصده، لا يقتصر على جانب دون آخر في الكتاب؛ وبمعنى ما، يعبر علال الفاسي عن خروجه من السياق الأصولي السائد، الذي يقيد كيفية استخدام الرأي (القياس) بشروط، وقد قدّم لمفهوم التأويل الوارد في القرآن معنى خاصاً، مستندا في ذلك على بعض الروايات، وقصده من ذلك «أن أحدا من الصحابة لم يكن يذهب عند سماع القرآن إلا للعمل بمقتضى مدلوله الواضح البين، وأن ذلك هو المقصود منه ومن تأويله. نعم تكلف الرأي في القرآن والتعصب له، وادعاء أنّ ذلك هو المراد قطعاً هو التفسير بالرأي المنهي عنه⁷²».

4- الأخبار والسير وعلاقتها بالفقه والحديث:

يتحدّد موقف علال الفاسي من الموروث الفقهي خصوصا فيما يتعلق بالسير والروايات والأخبار في موافقة ما يذهب إليه أبو زهرة في اعتباره أنّ أغلب الموروث دخیل على الإسلام، وهي الموروثات التي صارت تعتمد في تحديد مفهوم السنة بما هي مطابقة لنص الحديث، مما جعل هذه الأخبار موجهة للفقه، حيث اعتمدت شواهد وأدلة على الأحكام.. وهو بذلك ينتقد قبول الفقهاء والمحدثين، بل والمفسرين إقحام الروايات والأخبار الإسرائيلية والنصرانية في تفسير القرآن، وبالتالي بناء الفقه على تلك الشواهد⁷³. في هذا السياق، يوافق موقف الشيخ أبي زهرة من اعتماد الإسرائيليات في التفسير، معتبرا أنّه يجب الاكتفاء بالموروث النبوي لا غير⁷⁴، منتقدا تلك التراتبية التي وضعها المفسرون لأجل اعتماد الروايات الإسرائيلية والنصرانية على حسب موافقتها للمقصد الشرعي من عدمه..

وتحت عنوان «الإسرائيليات الجديدة»، يتحدّث عمّا اعتبره نزعة تغريبية ناتجة عن الهيمنة الاستعمارية للدول الأوروبية، والتي كانت نتيجة صراع ثقافي فكري وديني. أدّى إلى إبعاد الكنيسة والدين عن الحياة

71 «وكتاب الله هو خطابه للمؤمنين وللإنسانية جمعاء في كل عصر وحين. فلا معنى لحصر تفهمه على الصدر الأول، وهو منزل بلسان عربي مبين يفهمه كل عربي يعني به ويتدبره. ومنه ما يتوقف علمه على آثار أو أصول عامة لا معنى لمنع أحد من بذل الجهد في استنباط معانيه والبحث عما يساعده على ذلك في السنة أو في الآثار أو في مدارك الرجال»، نفس المرجع، صفحة 93

72 نفس المرجع، صفحة 93

73 «إنّ العملية التفسيرية عند جل المفسرين وخصوصا القدماء منهم لم تعتمد هذه المنهجية، وإنما كانت تذكر ما قاله الناس في الآيات المفسرة، فجاء التفسير مغلوبا بالآثار والآراء على حساب تفسير القرآن. وما ذكر من ربط بين بعض المقاطع القرآنية وبين أخرى أحيانا، كثيرا ما كان مختلطا بأثر أو رأي، كأن يستشهد لقوله أو بيت شعر أو قراءة أو رأي بمقطع من القرآن ضمن بيان النص المفسر، فتكون حينها الآيات المستشهد بها عاضدا للآثار والآراء وليست مفسرا للنص موضوع الدراسة»، مصطفى بوهندي، التأثير المسيحي في تفسير القرآن، دار الطليعة بيروت - الطبعة الأولى 2004، ص 23

74 نفس المرجع، ص ص 100-101

العامّة. وقد تأثر العرب المستعمرون بهذا التوجه. ومنه يستدل على ذلك بما قاله علي عبد الرازق حول غياب أصول الحكم في الإسلام ولو في صيغة قذحية تبخس العمل قيمته.

يعتبر علال الفاسي هذا الوضع أي، «التسرب الإسرائيلي الجديد في الفكر الإسلامي الحديث، كان [سببه] (..) جهل الفارق الأساسي بين معنى الدين وفحواه في الإسلام وفي واقع المسلمين وبين ذلك في المجتمع الغربي وفي واقع الدول الأوروبية والأمريكية. لقد بحث المسلمون في نظام الحكم، فجهلوا أن محمدا عليه السلام هو الذي وضع أسس الشورى والحكم المقيد؛ بل أصبح أحدهم وهو علي عبد الرازق يزعم أن الإسلام خال من أصول الحكم»⁷⁵.

عند هذا الحد، نتبين أنّ علال الفاسي لم يتمكّن من الانفصال عن منظور الموروث الفقهي والأصولي السائد، حيث ظلّ يحاكم ويهاجم ما أسماه بالتسرب الإسرائيلي المتمثل في النزعة التغريبية انطلاقاً من نظرة انطباعية وجدانية لا يجد هو نفسه لها سنداً يؤسّسها، من قبيل القول بأنّ الرسول هو من وضع أسس الشورى والحكم المقيد دون أن يكون في الإمكان التدليل على ذلك، لأنّ الواقع التاريخي لا يقدّم أية وثيقة يمكن أن تفيد في هذا الباب⁷⁶، بل إنّ مشكلة الفراغ السياسي الذي خلفته وفاة الرسول كان له أبلغ الأثر في السياق السياسي اللاحق عليه، بل إن هذا الفراغ النصي في مجال السياسة والتجربة السياسية هو ما أدى في نهاية المطاف إلى تحكم الاستبداد بالواقع الإسلامي تحت مبررات متعددة.

ومع ذلك، يمكننا القول إنّّه يذهب إلى مداه الأقصى في قراءته النقدية للموروث الفقهي الأصولي إلى حد انتقاد الآليات التي يقوم عليها، طبعاً إنّ هذا النقد ليس بجديد في تاريخ الفقه والأصول، بل إنّنا نجد التيارات الفقهية توسم بمواقفها النقدية إزاء بعض الأصول كالظاهرية مثلاً التي ترفض القياس. لكن الجديد عند علال الفاسي هو منطلقات هذا النقد ومآلاته، خصوصاً وأننا نجد حضوراً مكثفاً لمفهوم «الإنسانية»، إضافة إلى الحضور النقدي للفكر الغربي، مما يعني حضور مقارنة مقارنة إلى حد ما.

75 نفس المرجع، صفحة 102

76 «تجمع الروايات على ما يفيد أنّ الدعوة المحمدية كانت ذات مشروع سياسي واضح رافقها منذ منطلقها وبقيت محتفظة به وتعمل من أجله إلى أن حُفّت. ومع ذلك فنحن نتحفظ من أخذ هذه الروايات كأساس للحكم بأن الدعوة المحمدية كانت ذات مشروع سياسي منذ البداية يتمثل في إنشاء دولة عربية والقيام بفتح أراضي فارس والروم (...) ومهما يكن، وسواء كان هذا الاعتبار كافياً لتبرير تحفظنا أم غير كاف فإننا سنفقد الدعوة المحمدية جوهرها وروحها، أعني كونها دعوة دينية أولاً وأخيراً، إذا نحن أخذنا تلك الروايات والأخبار على حرفيتها، وهي تقدم لنا الرسول (ص) كقائد عسكري أسس إمبراطورية. كلا، إن الرسول كان يؤمن إيماناً عميقاً لا يتزعزع بأنه نبي يوحى الله إليه، ومكلف بتبليغ رسالة، كما أن الجماعة الإسلامية الأولى كانت تصدّقه وتؤمن به بوصفه كذلك. ثم إن الإسلام، وأعني الاستجابة للدعوة المحمدية، كان شرطه الضروري والكافي ولا يزال: (الإيمان بالله وملائكته وكتبه ورسله واليوم الآخر). وليس في القرآن قط، وهو المرجع المعتمد أولاً وأخيراً، ما يفيد أن الدعوة المحمدية دعوة تحمل مشروعاً سياسياً معيناً»، محمد عابد الجابري، العقل السياسي العربي محدثاته وتجلياته، مركز دراسات الوحدة العربية، الطبعة الرابعة – بيروت 2000، ص 59

وفي هذا المستوى، وبعد أن انتقد النزعة التفسيرية التي تعتمد الموروث من الروايات وتجعلها حاكما على القرآن، ينتقل إلى مناقشة مسألة جد شائكة في تاريخ الفقه في علاقته بالقرآن وهي مسألة النسخ⁷⁷، وهي الآلية التي تميز بحق المنظور الفقهي والأصولي التقليدي الذي تسيد الفكر الإسلامي إلى اليوم.

فهل كان منظوره من «النسخ» قابلا لتقديم دفعة للفقه والأصول وتجديدهما؟

5- الآليات الأصولية، والعائق المقاصدي:

إنّ التوقف عند مفهوم النسخ من خلال الأصوليين يستدعي العودة سريعا إلى مصادره الأولى ولو من باب التوجيه والاستئناس، ورغم أنّ الموضوع ليس ما يهمنا تحديدا هنا بقدر ما يهمنا فعل إعادة التأسيس الذي يعدنا به الأصوليون كل مرة، إلا أن الاطلاع على هذه النظريات عنصر موجه بالضرورة. من ثمة، نجد أن الغاية من النسخ حسب الشافعي هي التخفيف على العباد، وربما هي القراءة التي تمتد للنظر في فعل التشريع بوصفه فعلا ممتدا في التاريخ ومشاركا بين الأديان وبالتالي فنسخ الأحكام غرضه الأساس هو التخفيف عن المكلف الأحكام التي لا يطبقها. وقبل أن يكون النسخ من الكتاب بالكتاب كان من شريعة إلى أخرى؛ مثلا، شريعة عيسى تنسخ شريعة موسى، والإسلام ينسخ أو يجب ما قبله. وكذلك الأمر بالنسبة إلى سنة رسول الله لا تنسخها إلا سنته. ولا يحتمل أن تكون سنته المأثورة قد نسخت، لأنّ معنى ذلك احتمال أن يؤثر ما وضع فرضه ويترك ما يلزم فرضه، وبالتالي ما أقر الناس سنة مشكوك في كونها منسوخة. كما أنّ السنة تنسخ بالقرآن، وبذلك تقوم الحجة على أنّ الشيء ينسخ بمثله.

وبناء عليه، يقرّ علال الفاسي كون النسخ دليل شرعي، وهو عبارة عن آلية من خلالها يتم رفع حكم شرعي بدليل شرعي لاحق عليه في التنصيص زمنيا. ومدعى ذلك حسب الأصوليين التيسير على الناس عبر التدرج في التشريع وذلك استجابة لمقتضى الأصل الفقهي المائل في رفع المشقة وعدم التكليف بما لا يطاق. غير أن الفقهاء اختلفوا في الإقرار بوقوع النسخ مطلقا من عدمه، وذهب معظمهم إلى اعتبار وقوع

77 = نتوقف هنا عند ما يقرره مصطفى بوهندي في نفيه لوجود النسخ بالمعنى الذي يورده الفقهاء استنادا إلى الفهم الذي يعطيه لمصطلح "الآية". «إن النصوص التي بين أيدينا [القرآن] لا تتحدث عن نسخ الأحكام وإنما عن نسخ الآيات. والآية بالمفهوم الاصطلاحي من وضع الناس، وليست من وضع الله عز وجل. فالناس قد اصطالحوا على تسمية المقاطع المرقمة من القرآن بالآيات، كأن يقال: "آية الخمسون" أو سورة الملك ثلاثون آية أو غيرها. أما الآية بالمفهوم القرآني، فهي الدليل والبرهان والحجة والأمرة وغير ذلك مما يجلي الحق ويبينه. فالشمس والقمر آيتان، وفي خلق السماوات والأرض والأفاق والأنفس آيات لأولي الألباب، وفي قصص الماضين وأخبار المرسلين وأنباء الغيب من بعث وجنة ونار وتخاضع أهل النار، في كل ذلك آيات بينات...» وعليه، فإن آيات الكتاب ليست هي هذه الجمل والمقاطع والكلمات والألفاظ، وإنما هي تلك الأدلة والبراهين والأمثال والقصص والأنباء والحوارات والاحتجاجات والمواظ التي تبين الحق وتزهق الباطل وتخرج الناس من الظلمات إلى النور بإذن ربهم إلى صراط العزيز الحميد. والناس تجاه هذه الآيات مؤمن وكافر، فالذين آمنوا بآيات الله لهم أجر كريم، والذين كفروا وكذبوا بآياته لهم عذاب أليم. والكفر والإيمان ليس بالألفاظ والجمل والمقاطع، وإنما بالأدلة والبراهين والبيّنات التي تتلى في الكتاب بالحق، وهي آيات الكتاب المبين»، مصطفى بوهندي، التأثير المسيحي في تفسير القرآن، دار الطليعة بيروت - الطبعة الأولى 2004، ص 49

النسخ في القرآن بالقرآن مستندي إلى منطوق الآية (ما ننسخ من آية أو ننسها نأت بخير منها أو مثلها⁷⁸). وفي هذا ذهب أبو القاسم الأصفهاني إلى عدم وقوع النسخ مطلقاً.

يتفق مجمل الأصوليين والفقهاء كون العلاقة التي تربط الدليلين، الناسخ والمنسوخ، علاقة تعارض وتضاد تجعل أحد الدليلين يرفع الآخر ويلغيه وإلا لا يتحقق النسخ، ومرد ذلك تعذر الجمع بينهما، بمعنى أن النسخ جواب عن إشكال اتساق النسق، وتناسق أدلة النص. مع أنّ هناك توجّها يرجح اعتماد الدليلين مع التأويل، بدل تعطيل العمل بدليل مطلقاً. هكذا نجدنا أمام تعدد المواقف من النسخ، أبرزها من أرجعه كلية إلى التأويل، ومنهم من جعله ترجيحاً بين دليلين... ومنهم من أقر النسخ في الأحكام على مراتب⁷⁹.

وبعد كلّ هذا لا يقرّر علال الفاسي أي جديد بصدد الناسخ والمنسوخ، بل يجعل من التعرف عليه أمراً ضرورياً لمن أراد استنباط الأحكام ودراسة أسباب الاختلاف بين الأئمة ولمن أراد الاشتغال بالتفسير⁸⁰. ممّا يسمح لنا باستنتاج أنّ الأفق الذي يتحرك فيه علال الفاسي أفق أصولي مغلق يقرأ كل المكونات الأخرى بهدف العمل على الحفاظ عليها بما فيها الآليات التي يجب العمل على تجديدها لأجل خدمة علم الأصول نفسه. وبذلك، نلاحظ قدرته على التجديد فيما يخص المنظور والقراءة التصورية لمفهوم الدين والمنسك والعقيدة والشريعة، لكنه لا يسائل الآليات التي يقوم عليها العلم، وهو ما سيتبدى جلياً من خلال التطرق لمختلف عناصر النظرية الأصولية كما قدمها في مؤلفه.

إنّ الملاحظة التي تفرض نفسها على قارئ متون الأصوليين بمن فيهم ذوي الطرح المقاصدي هي التكرار والالتزام بنفس البناء من حيث الترتيب، فإن كان علال الفاسي قد خالف غيره من حيث التأطير وتبني بعض المفاهيم كمفهوم الدين والانفتاح على الإنسانية منظوراً موجهاً في التشريع الإسلامي، إلا أنه ظل حبيس التقليد الأصولي، حيث نجد نفس الترتيب ونفس التحليل الخاص بقضايا ك: النسخ، والسنة، وأفعال النبي، وإعجاز القرآن، حيث يتحوّل الكاتب إلى مجرد مكرر ومردد بتصرف، بل إنهم يستندون

78 سورة البقرة، آية 106.

79 «وهذه هي نظرية النسخ بأقسامها الثلاثة: منسوخ الحكم والتلاوة، ومنسوخ الحكم دون التلاوة، ومنسوخ التلاوة دون الحكم، وهو ما ذهب إليه أغلب علماء المسلمين سواء في علم التفسير أو الأصول والفقه والعقيدة والكلام أو غير ذلك من العلوم الإسلامية بناء على المرويات الواردة في الموضوع وعلى توجيههم للنصوص موضوع الدراسة.

إنّ المشكلة التي عالجها القائلون بالنسخ من علماء المسلمين وغيرهم من أهل الأديان هي مشكلة الأحكام، سواء أكانت بين الشرائع المختلفة أو داخل الشريعة الواحدة.

فأما بين الشرائع، فتعتبر الشريعة اللاحقة - عندهم - ناسخة للشريعة السابقة. وأما في الشريعة الواحدة، فيعتبر الحكم اللاحق ناسخاً للحكم السابق، ويسمى هذا الأخير. وبهذا الاعتبار انقسم القائلون بالنسخ من علماء المسلمين في تفسير النصوص القرآنية السالفة الذكر إلى فريقين، ذهب أولهم إلى أن الأحكام المنسوخة هي شرائع الأمم السابقة، وذهب الفريق الثاني إلى أن المراد هو الأحكام داخل الشريعة الواحدة، وإلى هذا ذهب أغلب المفسرين الدارسين للموضوع»، مصطفى بوهندي، التأثير المسيحي في تفسير القرآن، دار الطليعة بيروت - الطبعة الأولى 2004، ص 46

80 علال الفاسي، مقاصد الشريعة الإسلامية ومكارمها، دار الغرب الإسلامي، الطبعة الخامسة، سنة 1993، ص 105

في هذا إلى نفس المؤلف «القرافي» [المقصود هنا علال الفاسي والطاهر ابن عاشور، بل والمرجع الذي يستندون إليه كثيرا أبو إسحاق الشاطبي]، بل إنّ هذه الملاحظة تجد مداها حين تتكرر نفس الأمثلة بنفس الاستشهادات. من هنا نتساءل، هل هذا كل ما فعله الرسول طيلة ثلاث وعشرين سنة من الدعوة وبوصفه مشرعا أول، بل يمكن القول إنه المشرع الأوحد، وأنّ ما تلاه ليس سوى حاشية وتعليق على ما خلفه من أقوال وأفعال وتقريرات؟.

وبالتالي كلّ هذا يختزل عند الأصوليين في أمثلة: تجريد النخل، وفي موقعة بدر، وإباحة الغنيمة للقاتل، ومثال زوجة أبي سفيان ...؟ هل هذه هي السنة التي يمكن اعتمادها تأصيلا للقواعد الكلية؟ أم إنّ الأمر فيه تقصير من النظار جعلهم يكتفون بترديد نفس الأمثلة والشواهد؟ أم أنّ الأمر متعلق بنوع من التصديق القائم على قبول ما يرد في المجال التداولي دون تمحيص؟

هي أسئلة تطرح نفسها بحدّة، وتحتاج مزيدا من النظر والتدقيق.

أمّا فيما يخص موقفه من السنة، فلم يقدم الفاسي جديدا سوى اعتباره أنّ أفعال الصحابة تعد امتدادا للسنة، وإن لم يوافقها نص كتاب أو سنة. مع التنصيص كون المقصود بالسنة في حديث «عليكم بسنتي وبسنة الخلفاء الراشدين من بعدي» الطريقة وليس المدلول اللغوي، وإن كان نص هذا الحديث يثير سؤالاً: هل كان الرسول محددا لمن بعده بوصفهم خلفاء، أم إنّ تسمية الخليفة تسمية ذات سياق سياسي وتاريخي بعدي، مما يشكك في صحة الحديث ونسبته، لأننا بالمصادرة عليه نفتح باب تقديم الرسول للنموذج السياسي الذي سيخلفه.

إنّ ما سبق، يجعلنا نقول إنّ علال الفاسي تلمّس ملامح الإشكال في التمييز بين السنة والحديث، غير أنّه لم يذهب إلى حدود التصريح بأنّ تاريخ الفقه عرف نقلته الكبرى نحو ما هو عليه اليوم حين تمت التسوية بين السنة والحديث.

إنّ علم الأصول في ظاهره العام وبهذه الشاكلة صار محنّطا، وهو الإقرار الذي يتفق بخصوصه كل الباحثين. فأين يتجلى البعد المقاصدي المجدّد عند علال الفاسي؟ وكيف يمكن تلمّس عناصر الجدة عنده من خلال هذا الركام من النصوص والاستشهادات، ومن خلال هذا البناء الذي لا ينفكّ ينحلّ إلى كونه مجرد تاريخ في نهاية المطاف؟.

لو توقفنا عند نص علال الفاسي الذي يحدد فيه سمات الإجماع من جهة وخصائص الممارسة السياسية في الصدر الأول من الإسلام من جهة ثانية، سنجد النتيجة الآتية، حيث يقول: «فحينما توفي النبي (صلى

الله علفه وسلم) ولم فلف وصفة بمن فلفه أدت الروح الإسلامفة المبنة على التشاور بفن المؤمنف فلى قفام الأمة بواجبها فف حفظ النظام وحمافة البفضة. فاجتمع العارفون من المسلمف فف السقففة وتبادلوا الرأف والدلف؛ وأجمعوا بعد ذلك أمرهم على بفعه أبف بكر؛ ثم وقع إجماع الأمة على قبول ما فعلوه وصار الصدف فلفة للرسول ففر منازع من أحد. وعلى هذه الطرفة سار المسلمون فف التشاور والاتفاق؛ ففاضوا حرب الردة؛ وجمعوا القرآن وأحدثوا عدة أنظمة وأحكام؛ فكان للإجماع فف الصدر الأول من الإسلام دور بنائف فف إتمام إنجاز ما قصده (صلف الله علفه وسلم) ووفقا لشرففه ومنهاجه⁸¹.

النتفجة المستخلصة من هذا الكلام، مقارنة مع ما ففوله مفلثف الباحثف المعاصرف ففصوصا فف أحداث سقففة بنف ساعدة وكفف تم تنصفب أبف بكر الصدف فلفة على المسلمف⁸²، أننا أمام خطاب لا تاريخف. وفف الأغلب أن علأل الفاسف لم ففظر للمسألة نظرة شمولى تمس مفلثف الجوانب نظرا وتمحفصا. وربما فعود الأمر، من وجهة نظرفنا، فلى طبعفة النص الأصولف نفسه وتركفبفه المعقدة الفف لا فففج التعامل معه بفسر، ففصوصا وأن المشروع المقاصدف فف عمومففه مشروع مفاظ ففسعى فلى إنقاذ البنية عبر فصحف مسار استعمال مكوناتها نفسها، لذا وفف سفاف آخر، نجد الكففر من النقد فوجه للدارسف المعاصرف والمستشرقف على السواء، لأنهم فبنوا قراءة مفلثة تعتمد آلفات منهجفة معاصرة. وهذا ما فمكننا فسمففه مجازفة بـ«العائف المقاصدف» والمتمثل فف الرغبة الوجدانفة فف الدفاع عن الموروث مع الإحساس العمفق بضرورة إصلاحه، بالتالف ففنفق الباحث والناظر القدرة على الفصل.

6- الأصول النظرفة وفاعلفة التشرف بفن الإجماع، القفاس والاستدلال:

فحت عنوان «الأصول النظرفة» ففطرق علأل الفاسف فلى ما فؤسس لفعل التشرف فف علم أصول الفقه، وهف المصادر، والفف فعددت حسب السفاف التاريخف، من اعتماد الكتاب والسنة والرأف، إضافة فلى شرط سفرة أبف بكر وعمر، فلى القول بالإجماع، وعمل أهل المدفنة، وسفرة الصحافف، ثم القفاس (...). إن هذه المصادر بما هف آلفات تسمح بتمففد فعل التشرف، لفشمل كل القضافا والنوازل حسب اللحظة التاريخية وما فقتضفه، فجعل من صفة «الشرففة» صفة ملغزة. لننظر كفف ذلك من خلال ما صدره علأل الفاسف نفسه.

81 علأل الفاسف، مقاصد الشرففة الإسلامفة ومكارمها، دار الغرب الإسلامف، الطبعة الخامسة، سنة 1993، ص 119

82 فمكن العودة هنا فلى مؤلف: محمد عابد الجابرف، العقل السفاف العربف مفلثاته وتجلفاته، مركز دراسات الوحدة العربفة، الطبعة الرابعة بففروت- سنة 2000

يقول علال الفاسي: «إذا لم يكن هناك نص قطعي من كتاب الله ولا ظني من السنة النبوية؛ فإن الحجة حينئذ تؤخذ عن طريق الدليل النظري، وهو فيما اتفق عليه الجمهور، الإجماع أو القياس⁸³».

يستفاد من هذا الاستشهاد وما يليه من تحليل خصوصاً تركيزه على تحديد المقصود بالإجماع، إذ فهم منه علال الفاسي التشاور والشورى، وأنكر بذلك ما ذهب إليه المتأخرون من اشتراط ضرورة إجماع علماء العصر والزمن، بل إنه يرى أن الخلافة الأولى مع أبي بكر وعمر كانت تحقق هذا الإجماع حين يتشاور هؤلاء الخلفاء مع الحاضرين من العلماء لاتخاذ القرار. فالإجماع هو ما فتح باب الشورى والاجتهاد وسمح بإكمال مسار الرسول التشريعي والقطع مع السلطة المطلقة. من ثمة، يمكننا الاستنتاج بناء على ما قاله علال الفاسي أن الإجماع حقاً هو ما يجسده شرط «سيرة أبي بكر وعمر» التي أنكرها علي بن أبي طالب بدءاً، وصارت مجرد مثال ونموذج ذهني فيما بعد.

وفي خضم مناقشته للإجماع وخصائصه ومواقف الأئمة منه، يستنكر علال الفاسي موجب منع النسخ في الإجماع؛ لأنّ الإجماع في نهاية المطاف ليس سوى اتفاق بين جمهرة من العلماء، وهو في الأصل قبول ورفض (قبول حكم ورفض آخر)، وترجيح بين متعارضات (تضحي النصوص بما هي أدلة متعارضة في دلالتها على الأحكام المستخلصة منها، وهو ما يبرر آلية الترجيح بين الأدلة)، كما أن مقتضيات النظر المجمع حوله تتغير، فهل يعقل حسب علال الفاسي أن يظل إجماع عصر حجة في عصر آخر خصوصاً، وقد تحدثت مقتضيات تجعل من ذلك الإجماع منتقضا؟

لذا، يرتئي علال الفاسي أن يترك الإجماع كما كان نظاماً للشورى بين المسلمين يعودون إليه كلما اقتضت حاجتهم إلى ذلك. بعبارة أبسط، ينتقد علال الفاسي في آن: النزعة السلفية، وفكرة إغلاق باب الاجتهاد التي تسند هذه النزعة.

هنا تحديداً يقدم علال الفاسي تصوره عما يجب أن يكون عليه الإجماع استناداً إلى التجربة الأولى للخلفاء، حيث يتصور الإجماع منعقداً في هيئة استشارية خاصة بالخليفة تقدم له الرأي والنصح في قضية يفتقد فيها النص الشرعي، ومتى اتفقت على حكم شرعي صار هو الإجماع. وبالتالي تنتفي صلة الإجماع الذي يشترط موافقة وإجماع علماء الأصقاع والأزمان الحاضرة أو الماضية، هكذا سنتنقي وفق منظور علال الفاسي عبارة: أجمع علماء الأمة، أو أجمع جمهور العلماء، وهي الصيغة التي تضلل المتلقي أكثر مما تنيره وتوجهه.

83 المرجع السابق، صفحة 117

إنَّ ممَّا يأسف له علال الفاسي في هذا الصدد، هو عدم إكمال المسلمين لتنظيم الإجماع على الطريقة التي تقتضيها الشورى الإسلامية، إلا أنه بحسه النقدي التاريخي تمكن من وضع اليد، كما هو حال المعاصرين والقدامى، على أصل المشكل والتمثّل في تحول النظام السياسي الإسلامي إلى نظام استبدادي، حيث يقول: «ولكن الاستبداد الذي أصاب نظام الحكم الإسلامي؛ هو الذي حوّل التطور في تنظيم الشورى والإجماع إلى مجادلات فارغة في حجية الإجماع وإمكان وقوعه وعدم ذلك»⁸⁴. ثم يفصّل الفرق بين قضيتي تبدّل الإجماع وبين النسخ، على اعتبار أن هذا الأخير مرتّهن أساساً بقيام حكم ثم نسخه وإسقاطه وإيقاف العمل به. في حين، ما يتعلق بالإجماع مختلف من حيث الوضع، لأن المقصود بتناسخ الإجماع هو التحول الذي يطرأ على رأي الأغلبية لطارئ يحصل واقعا، ومقتضى هذا التحول الانتقال إلى حكم آخر يندرج من حيث التصنيف والترتيب تحت نفس الأصل الذي يسند الحكم السابق. هكذا، يشير علال الفاسي إلى الخلط الذي يتم بين نسخ ما تم الإجماع عليه وبين نسخ الإجماع بما هو مصدر دليل وتشريع.

وبناء عليه، يبدو أنّ منظور علّال الفاسي للمقاصد الشرعية، بما هي الشرط الموضوعي لأجل تمكين علم الأصول والفقه من الخروج من حالة الركود هو إقرار العودة لـ «الإجماع» بما هو آلية تشاور تسد ثغرة التشريع أو الفراغ التشريعي، حيث يضحى الإجماع هو الآلية التي سوف تعمل على تخليص المجتمع السياسي الإسلامي من واقع الاستبداد. فالإجماع بذلك، يتحوّل إلى أداة تجديد فقهية وسياسية في آن، مما يعني تحوّلًا مجتمعيًا كامل الأركان.

كما نستخلص من وجهة النظر هذه أنّ علال الفاسي يقدم حلا عمليا ونظريا لمشكلة الفراغ التشريعي، وهو الاستناد مرة أخرى إلى الإجماع، وإن كان هذا السؤال غير حاضر عنده بشكل علني وصريح. وإذا كانت أغلب المنظورات الأصولية ترهن فعل إغلاق النسق التشريعي واكتماله باستعمال آلية القياس بوصفها آلية استدلالية تجاوزا للثغرات، فإن علال الفاسي، ولو من خلال إشارات طفيفة، يسلط الضوء على إمكان تحقيق ذلك من خلال فعل الإجماع حين نسقط عنه الشروط التي قيدته، والتي وضعت في زمن متأخر من تاريخ الفقه الإسلامي وذلك بغرض إيقاف وتحنيط فاعليته، وحين نحيله إلى آلية تشاورية ذات سلطة تقريرية قد تتجاوز النصية نحو الترجيح.

إلى هنا نتوقف عند القياس لنرى كيف يوقعه علال الفاسي ضمن نسق الأصول النظرية التي تفيد إسناد الأحكام، وهل يحسم فيه بالانتصار لإحدى وجهتي النظر السائدتين: الرفض أو القبول، أم إن له توجهها خاصا به، ما دام يرى أن الإجماع هو إحدى الآليات الممكنة لإنقاذ علم الأصول من حالة التحنيط. بمعنى

84 نفس المرجع، صفحة 121

آخر، هل يولي علال الفاسي لآلية القياس دورا ما محوريا، حسب التوقع، في بناء المقاصد الشرعية وتجديد الآليات الفقهية ما دام القياس هو المدخل الرئيس الذي يحرر العقل الفقهي من سطوة النصية وغلوائها؟

إنّ أول ما يمكن التنصيص عليه هنا فيما يخص وضع القياس، وبعد أن قدّم بشكل مقتضب أهم أركان القياس وكيفية تحصيل الحكم من العلة والفرق بينها وبين حكمة الحكم.. إلخ، هو اعتباره القياس، بما هو عملية استخلاص العلة أمارة على الحكم، مادة المقاصد الشرعية، لأنها هي التي تمكّن من تبين الحكمة من كل تشريع؛ سواء كانت هذه الحكمة صريحة أو مستنبطة، بالتالي فهي تمكّن من تطوير صلاحية الشريعة ومسايرتها لمتغيرات الزمان والمكان. بمعنى، أن القياس والإجماع هما الآليتان اللتان تضعان الشريعة في مسار الحركية التقدمية للتاريخ..

هكذا يعتبر، مع كبار المجتهدين حسب تنصيصه، أنّ «القياس وسيلة عظمى لتوسع الشريعة ونموها وقدرتها على أن تتناول ما لا يتناهي من القضايا»⁸⁵، غير أنّ الملاحظة التي يمكن الوقوف عليها من خلال الأمثلة التي ساقها علال الفاسي أو من خلال استشهاده بـ «الحنفي، ما كل شيء تسأل عنه تحفظه ولكننا نعرف الشيء بالشيء ونقيس الشيء بالشيء»⁸⁶، أنّ معنى القياس الذي يقدم هنا، هو معنى العلاقة بين أفراد الأشياء بما بينها من تناظر وتشابه أو اختلاف. وما نفهم من ذلك في سياق بحثنا أن النقاش الأصولي الذي انتقل من مجرد مواجهة بين تيارَي الحديث والرأي إلى مسألة قبول القياس العقلي دليلا شرعيا من عدمه، أنّ هذا النقاش لم يتطوّر، رغم وجود القياس المنطقي شريكا في الفضاء الأصولي إجمالا، إذ ظلّ ينظر إليه بوصفه نقلة وليس بناء. وهذا ما يقتضي الوقوف عنده لاحقا في نظر مفرد مخصص لذلك.

في محصلة تطرّقه لمسألة القياس لا نجد جديدا عند علال الفاسي غير ما ذكرنا، حيث يقدم النقاش الأصولي الذي صاحب القياس بين المثبتين والمنكرين مع توضيح، باقتضاب، الفهم الخاطئ الذي طال موقف ابن حزم الظاهري الذي فهم من رفضه للقياس تقييد الشريعة في حين يكون المدلول والنتيجة عكسيين؛ لأنّ كل ما هو خارج النص الشرعي يصير مباحا بمعنى فتح المجال أوسع أمام الرأي الشخصي للفعل والإنجاز تحت غطاء أنّ الأصل في الأشياء الإباحة، بمعنى العفو.

نعم، إنّ زاوية النظر التي فتحها علال الفاسي حين ميّز في القياس بين أفراد الموجودات وبين أنواعها، مستندا إلى منظور ابن حزم الظاهري، وهو التمييز الذي لم يتم التركيز عليه من طرف الأصوليين أثناء

85 نفس المرجع، ص 127

86 نفس المرجع، نفس الصفحة

تفعيدهم للقياس تمييز ذو أهمية في بيان مدى حدود القدرة العاقلة للأفراد المكلفين من اقتناص الأحكام غير المنصوصة بما هي إمكانية تحيل على حيز من الحرية إزاء تاريخ الفقه وأفهامه واجتهاداته.

إنّ الترتيب الذي ترد به الأصول عند علال الفاسي ترتيب نمطي، يفقد كثيرا من وجاهته بالنظر إلى البناء الأصولي، حيث يتم تقديم الحديث عن القياس قبل الحديث عن الاستدلال، في حين كان من الأجدر أن يكون الترتيب عكسيا؛ أي أن يتم الابتداء بالحديث في الاستدلال وبيان، وبعد ذلك يتم النظر في باقي مصادر التشريع بما هي أصول أي بما هي مصادر الأدلة.

فهل من خصوصية يقدمها للاستدلال في سياق تصوره لبناء المقاصد.

يخلص علال الفاسي من خلال مروره السريع على آلية الاستدلال، والتي لا يعيرها أي اهتمام يذكر على حسب الحيز من النقاش والعرض الذي يقدمه لها، إلى نتيجة كون «الاستدلال المنطقي لا يفيد اليوم شيئا يصح الاحتجاج به في ميدان الحكم والفتوى؛ ولكنه يبيّن انفتاح الذهن الإسلامي للنظر في كل ما يساعد على استخراج الحق واكتناحه. ويبين أن العلماء نقلوا ضروب المعرفة التي أخذوها عن غيرهم إلى ميدان البحث الديني دون أن يروا في ذلك غضاضة ولا مساسا بالغاية التي يعملون لها. وهي التعمق في أسرار الشريعة والدوران معها، حيث دارت⁸⁷».

ومنه يظهر أنّ علال الفاسي لم يتبين العمق الذي تلعبه آلية الاستدلال في بناء الأحكام، وظل مقيدا بالنظر التقليدي له بما هو طلب للدليل لا غير، دون انتباه للأبعاد السيميائية واللغوية اللسانية وغيرها، بل إنه اعتبر أن الآلة المنطقية لا تفيد شيئا في بناء الحجج في مجالي الأحكام والفتوى. ومنه يمكننا استنتاج أن ما قاله عن القياس لم يكن عملية بناء تصورية بقدر ما هو نوع من التوافقات والإضاءات الناتجة عن قراءة مختلف المواقف الفقهية، وهو ما يؤكد قولنا إن الفقهاء الأصوليين ظلوا ينظرون للقياس بما هو نقلة الحكم وليس بناء الحكم، ولسنا نحتاج إلى العودة إلى موقف ابن رشد من القياس الفقهي الذي يدخله ضمن مباحث الدلالة وتحديد ضمن مبحث إبدال الألفاظ الجزئي بدل الكلي.

7- خلاصة ثانية واستنتاج:

خلاصة القول فيما يتعلق بالتصور المقاصدي عند علال الفاسي، أنه يركز على عدة نقاط، أبرزها تمييزه بين الدين والشرعة، وجعله للمعنى الأول شاملا بينما يخصص المعنى الثاني، على اعتبار أنّ أفق

87 نفس المرجع، صفحة 131

التشريع الإسلامي هو الإنسانية، من هنا صحَّ في الإسلام أن يطلق على الدين وعلى الشريعة، بل إنه ذهب أبعد من ذلك حين طابق بين القانون الطبيعي كما تمت صياغته والتفكير فيه في السياق الغربي المسيحي والشريعة الإسلامية بما هي مطابقة للطبيعة الإنسانية، ولقد وصل لهذه النتيجة عبر النظر في مفهوم الفطرة تحديداً، وعبر التمييز بين مفاهيم مقاصد الشريعة، والعدالة، والقانون الطبيعي.

لقد ابتعد علال الفاسي عن التصور الأصولي المتمركز حول النص بما هو أصل، بل جعل من المقاصد الشرعية موجهها أسمى من النص عند الاقتضاء، سنده في ذلك الرواية عن عمر وعن الصحابة الأول، حيث يعتبر علال الفاسي أن المقاصد الشرعية المستنبطة أولى في الاعتبار من الحكم المنصوص، وهو ما يبيّن أننا أمام تصور يريد أن يكون ثورياً ومنتزعا على تاريخ علم أصول الفقه، وذلك لأن المقاصد تستمد شرعيتها من المشرع نفسه وليس من الخطاب الشرعي وهذا تمييز أساس، لأنه سيغير من طبيعة التكليف نفسها، إذ ستضحي غاية المكلف التّطابق مع غايات التشريع وليس مع تنصيصاته المستخلصة نصاً.

بذلك يلتقي التشريع الإسلامي في بعده المقاصدي مع التشريع الوضعي، سواء من حيث الغاية القصوى التي ينشدها كلاهما، أو من حيث البعد القيمي المتمثل في التّطابق الغائي مع قصد المشرع.

غير أنّ بلورة هذا المشروع تواجهها عنده مشكلات تصورية على حسب ما توصلنا إليه من قراءتنا. فقد سلك علال الفاسي لأجل ضبط هذا المنظور مسالك متعددة، ابتدأها بالمسلك الكلامي الذي تناول الحديث من خلاله عن قيم العدل وفاعلية العقل. ولقد بلغ به هذا النقاش حد طرح السؤال حول الحرية الإنسانية والإرادة فيما يتعلق بالأفعال الإنسانية، وفي تساوق مع منظوره الأصولي يعتبر أن لا عقل فوق الدين، بل هناك تطابق بينهما.

ثم يصل في بناء تصوّره حدّ المماهة بين الحكم والشريعة معتبرا أنّ السياسة لا بد أن تكون تنفيذاً للدين، مردّ ذلك حسبه إلى أنّ للحكم طريقاً واحداً لا ينفك عنه. وهو بذلك يصادر على مسألتين: وحدة الدين والسياسة من حيث المقصد، والنظرة الأحادية للدين بما هو مصدر السياسة وفي تطابق مع أحكام القرآن. وإلى هنا نلمس مدى ازدواجية نظرة علال الفاسي التي تتركب بين غايتين ومنظورين متفاوتتين.

إنّ الأفق الذي يتحرّك فيه علال الفاسي أفق متنوّر جداً كما أشرنا سلفاً أعلاه، إلا أنه أفق تحول بينه وبين بلوغه المدى الأقصى عوائق مفهومية وتصورية قائمة في البناء الخاص بعلم أصول الفقه وفي العائق الذهني الذي يتمثله الناظر قبلياً بما هو مجموع فرضياته. لذلك، لم يسأل علال الفاسي الآليات مساءلة منهجية أداتية باستثناء تركيزه على آلية الإجماع والنقد الذي وجهه لمضمون ومآل النسخ. أما فيما يخص

باقي الأدوات المفهومية، فلم تلق عنده العناية اللازمة من النظر خصوصا القياس والاستدلال إضافة إلى الاستصحاب. ومع ذلك فقد أقر بأن الأفق الممكن لعلم المقاصد هو تحرير مفهوم الإجماع من الحمولة التاريخية التي ألحقت به، وإعطاء القياس القيمة المادية التي يستحقها في بناء الأحكام.

إنّ منظور علال الفاسي للمقاصد يجعل منها في نظره المخرج الممكن من حالة الجمود التي يتخبط فيها علم الأصول، وذلك بالعودة إلى الحالة الأصل الممثلة في «الشورى»، من هنا يتبيّن ما سبق وقلنا من كونه ينظر للمعطيات نظرة لا تاريخية بالتالي يمكن تصنيفه ضمن النزعة السلفية التي لا ينكرها شخصيا، لكن يمكن وسمها سلفية متتورة مقارنة بما ساد وما يزال يسود.

خلاصة واستنتاج:

إنّ المنظور المقاصدي منذ الشاطبي إلى حدود علال الفاسي مرورا بالطاهر ابن عاشور عدّ السبيل الممكنة لإخراج المجتمع الإسلامي من واقع الركود الفكري والحضاري الذي عاشه ويعيشه، غير أنّ سلطة النص التاريخية جعلت من هذه القراءات وهذه المشاريع تحوم حول الموضوع دون القدرة على الخوض فيه ونقضه.

ويبدو أنّ استثمار الطرح المقاصدي يحتاج في البدء إلى تخلص المنظور الفقهي والأصولي من الثقل المفهومي التاريخي الذي يحمله «المصطلح: الفقهي والأصولي» معا، وهي الخطوة الضرورية التي لا محيد عنها، بمعنى ضرورة امتلاك جراءة اجترار النص وإعادة رتقه من جديد.

ما نخلص إليه من خلال قراءتنا، أنّ مشاريع التجديد الحاملة لشعار المقاصد لا تزال بعيدة عن تحقيق ما تعلن عنه من ثورة في عالم الاجتهاد الفقهي. غير أنّ هذه النتيجة ليست تخصّ سوى المنحى السنّي السلفي في الدراسة، على اعتبار أنّ قراءات أخرى في آفاق منظورة أخرى قد أسهمت بشكل مختلف، في النتيجة نفسها.

لائحة المراجع المعتمدة

1. أبو إسحاق الشاطبي، الموافقات، دار الفكر العربي، ط 2، 1975م.
2. عبد المجيد الصغير، الفكر الأصولي وإشكالية السلطة العلمية في الإسلام، دار المنتخب العربي، الطبعة الأولى، بيروت 1415 هـ / 1996 م.
3. علاء الفاسي، مقاصد الشريعة الإسلامية ومكارمها، دار الغرب الإسلامي، ط 5، 1993م.
4. محمد الطاهر ابن عاشور، مقاصد الشريعة الإسلامية، تحقيق: محمد الطاهر الميساوي، دار النفائس - الأردن، ط 2، 1421 هـ / 2001 م.
5. محمد عابد الجابري، العقل السياسي العربي محدداته وتجلياته، بيروت، مركز دراسات الوحدة العربية، ط 4، 2000م.
6. محمد عبد الجابري، العقل الأخلاقي العربي، بيروت، مركز دراسات الوحدة العربية، ط 1، 2001م.
7. مصطفى بوهندي، التأثير المسيحي في تفسير القرآن، بيروت، دار الطليعة، ط 1، 2004م.
8. أبو المعالي الجويني، البرهان في أصول الفقه، تح: د. عبد العظيم الديب، قطر، ط 1، 1399 هـ.

MominounWithoutBorders



Mominoun



@ Mominoun_sm



مؤمنون بلا حدود

Mominoun Without Borders

للدراسات والأبحاث www.mominoun.com

الرباط - أكادال. المملكة المغربية

ص ب : 10569

الهاتف : +212 537 77 99 54

الفاكس : +212 537 77 88 27

info@mominoun.com

www.mominoun.com