مقاصد الشريعة
بين محمد الطاهر ابن عاشور وعلّال الفاسي
(المهمّة لا تزال مطروحة)

صلاح الدين الجورشي

تتعدد مصادر الاهتمام في المدة الأخيرة بالشاطبي[١] من قبل بعض المنشغلين بالدراسات الشرعية وبقضايا الفكر الإسلامي عموماً، حتى بدا وكأن الرجل يتعرض لعملية استكشاف جديدة. ولا شك أن صاحب كتاب «الموافقات» يعتبر من الأعلام الذين لم تقدر جهودهم حق قدرها، ولم تتابع النتائج التي بلغوها والحفريات التي شرعوا في القيام بها منذ القرن الثامن هجري[٢]. ولعل الدواعي التي بررت هذا الاهتمام، لها علاقة مباشرة أو غير مباشرة بتوسع وامتداد «الحالة الإسلامية» الى درجة تهديد موازين القوى السياسية في أكثر من قطر إسلامي. وهي حالة لا يزال وعيها العام محكوماً إما بعموميات الشعارات الباحثة عن الشرعيّة. أو بالعقلية الفقهية التي ـ في غياب القدرة الاستنباطية ـ ترجع إلى التراث الفقهي في المقابل للترسانة القانونية المهيمنة، وذلك كلما سئلت عمّا وراء مطلب تطبيق الشريعة. فالاستنجاد

---

(١) المقتطفات الواردة في هذا البحث والمنسوبة للمؤلفين مستمدة من كتاب «مقاصد الشريعة الإسلامية» تأليف علال الفاسي ـ منشورات مكتبة الوحدة العربية ـ الدار البيضاء. وكتاب «مقاصد الشريعة الإسلامية» لصاحبه محمد الطاهر ابن عاشور ـ الشركة التونسية للتوزيع ـ الطبعة الأولى جانفي ١٩٧٨.

(٢) أليس ملفتاً للنظر أن تخلو ادبيات الحركات الإسلامية ـ أو تكاد ـ من ذكر أو من مبحث يتعلق بالمقاصد أو بالشاطبي؟

بالشاطبي هو جزء من محاولات إعادة صياغة العقل المسلم حتى يكون أقدر على امتلاك وعي تاريخي يؤهله لدخول العصر.

لكن خمسين سنة من قبل، تبيّن أن جهوداً سابقة بذلت لفهم آليات التفكير الأصولي عند الإمام الشاطبي، وفي وضع تاريخي مغاير إلى حد ما، وإن كان يشترك مع اللحظة الراهنة في محاولة فكّ الارتباط مع المنظومة المعرفية والتشريعية الغربية. فاهتمام كل من محمد الطاهر ابن عاشور (تونس) وعلال الفاسي (المغرب) بإشكالية المقاصد، قد يعود أساساً إلى انخراطهما نظرياً في المشروع الإصلاحي الذي أسسه رموز النهضة الأوائل (الأفغاني والشيخ محمد عبده). وبقي ينتظر مزيداً من التقعيد والتأهل ليثبت تاريخياً. هذا من جهة، ومن جهة أخرى وعي الشخصيتين، رغم اختلاف مواقعهما وتباين تجربتيهما، بأنهما يهيئان لمرحلة قادمة، ويواجهان مرحلة تأسيس الدولة الحديثة كلحظة حاسمة في الصراع المفتوح مع المشروع الغربي المهيمن. أما لماذا اختار كلاهما التأليف في «مقاصد الشريعة الإسلامية»؟ وهل كانا مضيفين ومتجاوزين للموافقات أم «بقيا ضمن الخط السلفي الامتثالي والمدجّن من الناحية الفكرية» كما ذهب إلى ذلك محمد أركون[٣]، فذلك ما سيحاول هذا البحث التعرض له.

الشيخ الطاهر ابن عاشور[٤] رمز علمي كبير اختزن منذ مطلع القرن والتقائه بأستاذه الشيخ محمد عبده[٥] هموم الإصلاح الديني. لكنه حافظ على عدم انخراطه في أيّ نشاط سياسي مباشر، متمسكاً بالتربع داخل المؤسسة الزيتونية كمدرس فيها أو مدير لها حتى ارتقى إلى مرتبة الإفتاء[٦]، وبالرغم من أن الآراء تباينت في شأنه عندما تعرضت إلى مدى اعتباره مجدداً إسلامياً إلا أن

(٣) مجلة الوحدة ـ عدد شهر ماي ١٩٩٠.

(٤) ولد محمد الطاهر بن عاشور عام ١٨٧٩ وتوفي يوم ١٢ أوت عام ١٩٧٣.

(٥) تم اللقاء بينهما عام ١٩٠٣ خلال الزيارة الثانية التي أداها الإمام إلى تونس من ٩ إلى ٢٤ ديسمبر من نفس السنة. زيارته الأولى من ديسمبر ١٨٨٤ حتى ٤ جانفي ١٨٨٥.

(٦) سمي عام ١٩١٣ قاضي قضاة الملكية، ثم نائب باش مفتي عام ١٩٢٣، واخيراً باش مفتي المالكية عام ١٩٢٧.

الذين قرأوا إنتاجه لم ينكروا سعة اطلاعه وجرأته في التعرض لبعض المسائل. كما اتفق الجميع على اعتبار كتابه «مقاصد الشريعة الإسلامية» نقلة هامة في تفكير الرجل، وأكثر مؤلفاته عمقاً.

طموح ابن عاشور

يبدأ المؤلف بتحديد الهدف من تأليفه فيقول: «دعاني إلى صرف الهمة إليه ما رأيت من عسر الاحتجاج بين المختلفين في مسائل الشريعة إذ كانوا لا ينتمون في حجاجهم إلى أدلة ضرورية أو قريبة منها يذعن إليها المكابر ويهتدي بها المشبه عليه كما ينتهي أهل العلوم العقلية في حجاجهم المنطقي والفلسفي إلى الأدلة الضروريات والمشاهدات والأصول الموضوعة فينقطع بين الجميع الحجاج»(٧). وبذلك تندرج المحاولة ضمن البحث في المنهج الذي بدونه ستبقى العملية الاجتهادية مقيدة بحواجز التعصب الفقهي والمذهبي، «حتى يستتبّ بذلك ما أردناه من نبذ التعصب والفيئة إلى الحق».

وبما أن علم الأصول كان يطمح إلى هذه الغاية ويخضع لنفس التوجه، حاول ابن عاشور أن يبيّن مجال الإضافة التي اعتقد أنه حققها، فجاء في مقدمته قوله « وقد يظن ظان أن في مسائل علم أصول الفقه غنية لمتطلب هذا الغرض بيد أنه إذا تمكنا من علم الأصول رأى رأي اليقين أن معظم مسائله مختلف فيها بين النظّار، مستمر بينهم الخلاف في الفروع تبعاً للاختلاف في تلك الأصول. . لأن قواعد الأصول انتزعوها من صفات تلك الفروع»(٨). ودليله على ذلك أن «علم الأصول» لم يُدوَّن إلّا بعد تدوين الفقه بزهاء قرنين. فالتجربة بدأت بلا ضوابط ونتج عنها الخلاف، ثم كان التأصيل لاحقاً ووارثاً طبيعة الاختلاف: «لذلك لم يكن علم الأصول منتهىً ينتهي إلى حكمه المختلفون في الفقه».

ثم يتوغل دفاعاً عن القول بأن علم أصول الفقه الذي دوّن بعد قرنين من تدوين الفقه، هو مختلفٌ نوعياً عن علم المقاصد الذي لا يزال يشكل مهمة

---

(٧) «مقاصد الشريعة» ـ المقدمة. ص ٥.

(٨) المصدر السابق ـ ص ٥ وص ٦.

مطروحة على الفكر الإسلامي عليه أن ينجزها فيؤكد أن «معظم مسائل أصول الفقه لا ترجع إلى خدمة حكمة الشريعة ومقصدها، ولكنها تدور حول مصدر استنباط الأحكام من ألفاظ الشارع بواسطة قواعد تمكن العارف بها من انتزاع الفروع منها أو من انتزاع أوصاف تؤذن بها تلك الألفاظ. . . فتقاس فروع كثيرة على مورد لفظ منها باعتقاد اشتمال تلك الفروع كلها على الوصف الذي اعتقدوا أنه مراد من لفظ الشارع، وهو الوصف المسمى بالعلة»[٩]. وانتهى إلى الاعتقاد بأن «معظم أصول الفقه مظنونة»، ولم «نجد القواطع إلا نادرة مثل ذكر الكليات الضرورية: حفظ الدين والنفس والعقل والنسب والمال والعرض»[١٠]. ويتباين في هذه المسألة الأساسية مع أبي اسحاق الشاطبي «الذي حاول في المقدمة الأولى من كتاب الموافقات الاستدلال على كون أصول الفقه قطعية فلم يأت بطائل».

وبناء على ما تقدم ينتهي ابن عاشور إلى تحديد المهمة المطروحة وهي إعادة صوغ علم أصول الفقه، بعد نقده ونفي «الأجزاء التي علقت به»، «فنترك علم أصول الفقه على حالة تستمد منه طرق تركيب الأدلة الفقهية، ونعمد إلى ما هو من مسائل أصول الفقه غير منزو تحت سرادق مقصدنا هذا من تدوين مقاصد الشريعة فنجعل منه مبادىء لهذا العلم الجليل، علم مقاصد الشريعة»[١١].

بهذه المقدمة المنهجية التي ميّز فيها بين حلقات التشريع الإسلامي، أي الفقه وأصول الفقه، وعلم المقاصد، قدم محمد الطاهر ابن عاشور كتابه مبشراً بوضع أسس «العلم الجديد».

الفاسي على نفس النهج

بنفس الطموح والثقة، عالج الأستاذ علال الفاسي الموضوع ذاته، معتبراً

(٩) المصدر السابق ص ٦.
(١٠) المصدر السابق ص ٧.
(١١) المصدر السابق ص ٨.

كتابه «مقاصد الشريعة الإسلامية» إضافة نوعية «زدت فيه لبنة على من سبقني، وفتحت آفاقاً لمن يريد أن يعمل من بعدي». فهو يشترك مع ابن عاشور في اعتبار «الذين تعاقبوا على كتابة المقاصد الشرعية لم يتجاوزوا الحد الأدنى الذي وقف عنده إمامنا أبو إسحاق الشاطبي رحمه الله في كتابه **الموافقات** أو لم يبلغوا ما إليه قصد»[١٢].

والسؤال الذي يطرح نفسه بعد تسجيل هذا الطموح الكبير، ماذا حقق الرجلان منه؟ وهل تمكنا فعلاً من فصل علم المقاصد عن علم الأصول؟

لكلٍّ مداخله

أكد المؤلفان على أن شريعة الإسلام جاءت «بما فيه صلاح البشر»، وأن جميع أحكامها معللة ما عدا التعبدي منها لأن الله «لا يفعل إلا ما تقتضيه الحكمة المودعة في نواميسه الكونية التي جعلها هو على ما هي عليه» (الفاسي). فمقصد الشارع لا يخرج عن أمرين: إما تحقيق مصلحة أو دفع مفسدة، بحكم أن الديانة الإسلامية «مبنية على العقل والنظر» (الفاسي).

ويتوسع الشيخ ابن عاشور ليثبت مدى احتياج الفقيه للمقاصد في كل وجوه تعامله مع النص، خاصة في حالة إعطاء حكم ليس له نظير يقاس عليه، مؤكداً بالخصوص أن علم المقاصد «هو الكفيل بدوام أحكام الشريعة الإسلامية للعصور والأجيال التي أتت بعد عصر الشارع والتي تأتي إلى انقضاء الدنيا، وفي هذا النحو أثبت مالك رحمه الله حجيّة المصالح المرسلة»[١٣].

بعد ذلك يختلف المؤلفان في المدخل الذي اختاره كل منهما للموضوع. فالفاسي مال إلى اعتماد المدخل القانوني والفلسفي (ربما بحكم كونه استاذاً بكليتي الحقوق بجامعة محمد الخامس بالرباط وفاس). لهذا تطرق إلى مسألة الفرق بين الفطرة والطبيعة. ونظر إلى تاريخ الإنسانيّة نظرة تطورية «تخطو في مراحل الترقي والمعرفة حتى تم رشدها الديني بإرسال محمد صلى الله عليه

(١٢) «مقاصد الشريعة» علال الفاسي ـ المقدمة (الكلمة الأولى).
(١٣) «مقاصد الشريعة» ـ الطاهر بن عاشور ص ١٦.

وسلم، وانتهت التجربة الدينية للإنسان إلى غاية سعيدة هي تآلُفُ العقل والدين وتزاوجهما في اكتشاف أوامر الله وأحكامه وسننه في خلقه»[١٤]. ويستنتج من قلة العقوبات التي شرعها الإسلام أن «سلطة القانون وجدانية قبل أن تكون حكومية، وتدخّل الدولة في أعمال الإنسان الشخصية ضرورة لا ينبغي أن تتجاوز محلها»[١٥]. وبعد التعرض للإنسانية في عصور ما قبل التاريخ وفي عهد النبوات لتثبيت احتياج الإنسان للوحي، وتأكيد أنه من العقائد الدينية نشأت فكرة القانون، مبرزاً بالخصوص «المرونة والتطور في التشريعات الإلاهية» واختلافها «بحسب ظروفها وطبيعة الأمة المنزلة عليها». لكن استجابة الشرع للواقع يجب ألاّ تؤول إلى قلب المعادلة المعروفة وهي بقاء الهيمنة للدين على الواقع «فهو المقياس الذي تعرض عليه الأعمال فيقرها أو يرفضها أو يقرضها»[١٦].

وبعد مناقشة وسائل التطور في الشرائع القديمة (الحيلة، القانون الطبيعي، القانون الكنسي) وصولاً إلى قانون العدالة ومصدرها في العصر الحديث، ينتهي إلى التأكيد على أن «العدالة في الإسلام من صميم التطبيق للأحكام الشرعية وليست نظرية مستقلة عنها»[١٧]. فهي تؤخذ من المقاصد التي هي «جزء من المصادر الأساسية للتشريع الإسلامي». فالحكم الذي «نأخذه بطريق المصلحة أو الاستحسان، أو غير ذلك من ضروب المآخذ الاجتهادية يعتبر حكماً شرعياً أي خطاباً من الله». وبناء عليه يكون «العتو في الأرض والطغيان وخلق الطبقات وقتل الرجال بغير حق واستحياء النساء للفساد أعظم ما يفسد الأرض». وحتى يحكم العلاقة بين الثابت والمتحول في هذا المجال يثبت أن «العدل العام الإسلامي لا يقبل التبديل وأما الأحكام الجزئية فقد تتغير بحسب الظروف والاعتبارات الزمانية والمكانية لأنها غير مقصودة لذاتها»[١٧]. إلاّ

(١٤) «مقاصد الشريعة» ـ علال الفاسي ـ ص ٥.
(١٥) المصدر السابق ـ ص٧.
(١٦) المصدر السابق ـ ص ٤.
(١٧) المصدر السابق ـ ص ٤١.

أن مبدأ التغيير يجب أن يبقى في حدود ما ليس فيه نصٌّ صريح «لأن النسخ يعني الإلغاء، وهو لا يقع إلا من المشرع»[١٨].

وينفي الادعاء بأن المقاصد قد ابتكرت من بعد، وإنما يرى أنها «كانت مستعملة دونَ أن تقرأ أو تدون في الصدر الأول، فاستقراؤها وتدوينها هو الجديد، وهو فن يطلق عليه تخريج المناط». «وبيان العلة يفتح أمام الفقهاء باب الفتيا فيما ليس فيه نص»[١٩].

بعد التأكيد على حجية المقاصد ومشروعيتها باعتبار أن «الشريعة أحكام تنطوي على مقاصد ومقاصد تنطوي على أحكام»، يتوغل الكاتب في استعراض أصول الفقه المعروفة. يبدأ بأقسام القرآن من حيث الإجمال والتفصيل. ثم يتعرض لحجية الإجماع لينتهي إلى القول «لست أدري الموجب لإقفال باب النسخ في الإجماع» ويتساءل «هل يعقل أن يبقى اجماع عصر حجة في عصر آخر، وقد وجد من الاتجاه العام وأحرى من إجماع المجتهدين ما ينقضه؟». لهذا رأى أن «الأصلح أن يترك للإجماع مهمته كنظام للشورى بين المسلمين يرجعون إليه كلما عنّ لهم أمر أو حدث لهم حادث، يتبادلون الرأي ويبذلون الجهد لاستنباط الحكم من الدين بما يوافق حاجة العصر ورغبة التقدم»[٢٠].

ثم تعرض للقياس، فاتضح له من مراحله أنه «لا يمكن أن يتحقق إلا في الأحكام المعقولة المعنى». لهذا لا يصح القياس على التعبديات. وعندما تناول الإستدلال علق على استعمال المصطلحات والمفاهيم المنطقية من قبل الفقهاء، بالقول أن «هذا النوع من الإستدلال المنطقي لا يفيد اليوم شيئاً يصح الإحتجاج به في ميدان الحكم والفتوى.. ولكنه يبين انفتاح الذهن الاسلامي.. وكيف نقل العلماء ضروب المعرفة التي أخذوها عن غيرهم الى ميدان البعث الديني دون أن يروا في ذلك غضاضة ولا مساسا بالغاية التي يعملون لها». ومن الإستدلال الى الإستصعاب والإستحسان والمصلحة المرسلة

(١٨) المصدر السابق ـ ص ٥٠.
(١٩) المصدر السابق ـ ص ٥١.
(٢٠) المصدر السابق ـ ص ١١٩.

التي توقف عندها كثيراً خاصة لتحديد شروطها، معترضاً على مذهب الإمام الطوفي الذي قدم المصلحة على النص. مكتفياً بالقول أن كلامه «لا يعدو أن يكون رأيا من عالم بحاثة لا يظفر أن أحداً من الفقهاء شايعة فيما ذهب إليه». وأخيراً تعرض إلى عمل اهل المدينة، والعادة والعرق، ثم سد الذريعة وفتحها. خاتماً هذا الباب الذي استغرق اكثر من ٨٠ صفحة من الكتاب (٢٨٨ص)، والذي عنونه بأصول الشرعية، بقوله «والخلاصة أن الإجتهاد هو العلم الذي وضعه الإسلام ليشرك به المجتهدين الأكفاء في التشريع وفي تفسير الخطاب الإلهي، وهو ما يجعل الشريعة الإسلامية قابلة للتطور والدوران مع المصلحة العامة والخاصة في جميع العصور وفي جميع الجهات»[٢١].

وقبل التطرق مباشرة إلى المقاصد، تعرض إلى أسباب الاختلاف في الأحكام التي لخصها السيد البطليوسي في ثمانية وهي: اشتراك الألفاظ والمعاني، الحقيقة والمجاز، دوران الدليل بين الاستقلال بالحكم وعدمه، الخصوص والعموم، الرواية والنقل، الاجتهاد فيما لا نص فيه، الناسخ والمنسوخ، الإباحة والتوسيع. ثم نراه يفرد فصلاً لـ «قواعد تقييد المصلحة بالمقاصد». فيرى مصلحة الجماعة مقدمة على مصلحة الفرد و«يتفرع على هذا الأصل حق الدولة في التوجيه الاقتصادي إذا دعت إليه المصلحة العامة». كأن تسعر أثمان البضائع وتؤمم بعض المشروعات الكبرى «إذا كان في اطلاقها تزاحم يؤدي إلى تراكم رأس المال في يد قلة»[٢٢]. والقاعدة الثانية هي درء المفاسد مقدم على جلب المصالح. وهنا يؤيد الفاسي محمد عبده في منع تعدد الزوجات وتوقيف العمل به اعتماداً على هذه القاعدة «دفعاً للضرر العام»[٢٣]. بل نجد الفاسي يذهب أكثر من عبده عندما اعتبر توقيف العمل بالتعدد عاماً وليس خاصاً بكل أسرة على حدة. ثم ولعدم الوقوع في «فوضى المدلولات التي تدل عليها كلمة المصلحة»

(٢١) المصدر السابق ـ ص ١٢٧.
(٢٢) المصدر السابق ـ ص ١٧٧.
(٢٣) المصدر السابق ـ ص ١٧٩.

اعتبر مكارم الأخلاق مقياس كل مصلحة عامة وأساس كل مقصد من مقاصد الإسلام.

بعد ذلك يقرر الكاتب بشكل فجئي مواصلة الحديث عن المقاصد ضمن ما سماه بـ «منهاج الحكم في الإسلام». فيتعرض إلى مصدر السيادة في الإسلام، ويقرر ان «اجتماعية التفكير الإسلامي» تمثلت في الانتقال من «عدم إمكان عصمة الفرد غير الرسول إلى عصمة مجموع الأمة» ولكن «سلطة الأمة مقيدة بالتوافق مع أصول الشريعة الإسلامية»، وتبقى لها «سلطة الاجتهاد والشورى والإجماع ومبايعة أهل الحل والعقد». وفي إطار «هذا المقصد العام يمكننا أن نبحث عن المقاصد الشرعية في نظام الدولة الإسلامية»[٢٤]. ويمكن ايجازها فيما يلي:

ـ تحقيق وحدة الأمة الإسلامية التي «تقضي على كل فارق مبني على الجنس أو اللغة أو اللون».

ـ حماية حقوق الإنسان كحفظ الحياة «لا يجوز في الإسلام أن يبقى جائع لا يطعم أو عار لا يلبس»، والإعلان بوجود سلم عالمي، وحق الكرامة، وحقوق المرأة، وحق الحرية في الإيمان وحرية الإنسان في وطنه وغير ذلك من الحريات الفردية.

ـ تحقيق الحرية السياسية وما يترتب عنها من «حرية الفكر والقول والتعبير بأنواعه والنشر وغير ذلك من معالم الأنظمة الديمقراطية التي تختلف بحسب الدول والعصور».

ـ حرية العمل وتقديسه.

ـ إباحة الملكية لتحقيق التنافس.

ـ مقاومة التفاوت الإجتماعي بـ «تحريم وجود طبقات بعضها على البعض بسبب المال».

---

(٢٤) المصدر السابق ـ ص ٢١٧.

و«إذا لم تقم الدولة بذلك، كان على المستضعفين أن يتكتلوا للعمل على إزالة التفاوت الطبقي». وإن كان الفاسي لا يرى تعميم المساواة في كل شيء لأن ذلك «يتنافى مع مقتضى العدل».

ـ تحقيق العدل الدولي.

ـ استقلال القضاء عن السياسة.

وكما كان المدخل قانونياً، ختم علال الفاسي بحثه بالتأكيد أن «الفقه الإسلامي وحده الكافي لعلاج المجتمع» رداً على «هجوم الاستعمار الفكري». وبذلك تندرج محاولته في سياق التصدي لهيمنه التشريع الغربي وإثبات تفوق الشريعة الإسلامية.

أما الشيخ الطاهر ابن عاشور، فبعد إثبات احتياج الفقيه للمقاصد بين طرق إثباتها، مشيراً في البداية أنه لن يستدل بالأدلة المتعارفة في علم أصول الفقه لأن «وجود القطع والظن القريب منه بين تلك الأدلة مفقود أو نادر» فالقرآن «فمعظم أدلته ظواهر»، وقد «كان القرآن بين يدي جميع المجتهدين فلم يتفقوا على الأحكام التي استنبطوها». أما السنة فـ «كلها أخبار آحاد ولا تفيد القطع ولا الظن القريب منه»[٢٥]. فلم يبق إلا ما اسماه «بالتأمل والرجوع إلى كلام اساطين العلماء».

وبما أن الخطأ في تعيين مقصد سيترتب عنه خطر عظيم، حذر ابن عاشور من مغبة التسرع، وطلب من الباحث استقراء تصرفات الشريعة واقتفاء آثار أئمة الفقه «ليستضيء بأفهامهم». و«قد حاول بعض النظار من علماء أصول الفقه ان يجعلوا أصول الفقه قطعية.. لكنهم ارتبكوا في تعيين طريقة ذلك». وبعد التمييز بين الظني والقطعي في المقاصد، بيّن أن الأحكام عند الأصوليين معللة أو تعبدية. وجملة القول «اليقين بأن أحكام الشريعة كلها مشتملة على مقاصد الشارع وهي حكم ومصالح ومنافع، ولذلك كان الواجب على علمائها

(٢٥) مقاصد الشريعة ـ محمد الطاهر بن عاشور ـ ص ١٩.

تعرف علل التشريع ومقاصده ظاهرها وخفيها، فإن بعض الحكم قد يكون خفياً، وإن أفهام العلماء متفاوتة في التفطن لها. فإذا أعوز في بعض العصور الاطلاع على شيء منها فإن ذلك قد لا يعوز من بعد ذلك»[٢٦].

وبعد تعيين أنواع الحقوق لأنواع مستحقيها، وهي تسع رتب، يحدد مقاصد أحكام العائلة من مبدأ الزواج وآصرة النسب. ثم ينتقل إلى التصرفات المالية فيجعل مقاصدها في «العناية بمال الأمة وثروتها»، والتملك والتكسب، ويعتبر المقصد الشرعي في الأموال كلها خمسة أمور «رواجها، ووضوحها، وحفظها، وثباتها، والعدال فيها». يتوسع في شرح ذلك، ثم يتحول إلى مقاصد أحكام القضاء والشهادة والعقوبات، فيعددها ويعللها، خاتماً بها الكتاب، دون ضبط منهجي لنتائج البحث وخلاصاته الأساسية.

بعد هذا العرض لمحتوى الكتابين، والذي حاولنا التقيد فيه قدر الإمكان. بالنص الحرفي تحقيقاً للأمانة العلمية في النقل وتوصيلاً للأفكار بلغة وتعابير أصحابها، يمكن تقسيم ملاحظاتنا إلى ملاحظات شكلية وأخرى جوهرية.

الملاحظات الشكلية

ـ نسجل أنه من ناحية الضبط التاريخي، قام الشيخ الطاهر بن عاشور بتأليف كتابه قبل علال الفاسي بسنوات عديدة.[٢٧]. ومع ذلك لا نجد ذكراً للأول في محاولة الثاني، ولا مناقشة لبعض آرائه، رغم أن اهتمامهما بالموضوع كان في فترة زمنية متقاربة.

بدا الطاهر بن عاشور أقل تقيداً بأفكار السلف وخاصة تجاه أهل السنة والجماعة. حتى نكاد نراه في بعض القضايا أميل إلى أهل الاعتزال منه إلى

(٢٦) المصدر السابق ـ ص ٤٨.

(٢٧) نشر الشيخ الطاهر بن عاشور كتابه عام ١٩٤٧. أما علال الفاسي فقد انهى كتابه وصدره يوم ٣٠ يوليو ١٩٦٣.

الأشاعرة رغم مالكيته المستنيرة. بينما نجد الفاسي أشعرياً ومحافظاً أكثر من اللزوم خاصة في تصديه لبعض الآراء الجريئة (انظر موقفه من الفقيه الطوفي). وإن كان حاول في بعض المسائل أن يكون توفيقياً. وقد بلغ التحرر لدى ابن عاشور إلى مناقشة الشاطبي في محاولته لإثبات كون أصول الفقه قطعية، بأسلوب منطلق يدل على اعتداد كبير بالنفس، كقوله: «ثم ذهب يستدل على ذلك بمقدمات خطابية وسفسطائية أكثرها مدخول ومخلوط غير منخول». ! . كما لم يتردد الشيخ في تأكيد انفراده في الكشف عن بعض المسائل كتمييزه بين مقولة سد الذرائع ونظرية المقاصد والوسائل، خاصة في نقطة ترد الوسائل إلى المقصد الواحد، حيث قال «ولم أر من نبّه إلى الالتفات إليه».

ـ نجد ابن عاشور في بحثه قد انتهج نهج الفقهاء الأصوليين فلم يتخل عن إشكالية المقاصد والتنظير لها في معظم أبواب البحث. بينما نجد الأستاذ الفاسي قد التصق بمواد وأبواب علم أصول الفقه أكثر من اللزوم حتى سقط في العرض والشرح، وأطال في ذلك بدون مبرر. لكنه في الآن نفسه، كان أعمق من ابن عاشور عندما تناول الجوانب السياسية والاجتماعية الإقتصادية من نظرية المقاصد. ولم يتميز فقط بالزاوية التي تناول من خلالها هذه القضايا، وإنما نجده أيضاً متقدماً على الشيخ الطاهر سواء في مضمون مواقفه السياسية، أو خاصة في النظرة إلى المرأة والمال، حيث كان صريحاً في ضرورة وضع حد لتعدد الزوجات حماية لحقوق المرأة وحصانة للأسرة المسلمة، بينما تبنى ابن عاشور تبريرات غير مقنعة ولا تصمد أمام التاريخ الوقائع كقوله أن «جعل أمر الطلاق إلى الرجل من الزوجين لأنه في غالب الأحوال أحرص على استبقاء زوجه وأعلق بها وأنفد نظراً في مصلحة العائلة»[٢٨]!! ولعل انخراط الفاسي في العمل السياسي والنضال الوطني جعله أكثر ملامسة للواقع الاجتماعي والسياسي، على عكس الطاهر بن عاشور الذي لازم المؤسسة العلمية أو التشريعية. إذ يبدو أن الممارسة السياسية والارتباط العضوي بهموم الناس والأمة عامل مساعد جداً لمزيد بلورة

(٢٨) انظر صفحة ١٦٥.

علم المقاصد. فمقاصد الدين في نهاية المطاف مقاصد الشعب والأمة أو مكملة ومدعمة لها. وكلما اتضحت للمنظر مصالح الأمة وانحاز لها كلما اقترب أكثر من مقاصد الشريعة وأحسن تأسيسها وتأويلها.

ملاحظتان في الأصل

ـ يبدو جليّا لدى الباحثين التداخل بين ضبط المقاصد وتحديدها وبين قواعد التشريع وخصائصها، أي بين علم أصول الفقه وعلم المقاصد. وبالرغم من أن الطاهر بن عاشور قام بتسليط الأضواء للكشف عن المحطات الأساسية لتاريخ التشريع الإسلامي. هذا التاريخ الذي بدأ بالفقه كمعالجة فردية أو جزئية للمستجدات. فالفتوى هي البحث عن التسويغ الشرعي لحدث ما. بعد ذلك تطور الإدراك لدى المشرع بأن الفتيا لا بد لها من أصول تضبطها ومن منهج يحكمها، فتولد عن تلك القناعة علم أصول الفقه. ورغم النقلة النوعية التي أحدثها هذا العلم داخل التشريع الإسلامي، إلا أنه بقي محكوماً إلى حد بعيد بالإطار التاريخي الذي أنشأه وتمخض عنه. لهذا بدأ البحث منذ الشاطبي والعز بن عبد السلام وبعض العلماء المتفرقين عن حلقة مفقودة وهامة، بدونها سيبقى الاجتهاد متعثراً ومحكوماً بتشريعات السابقين. وتتمثل هذه الحلقة في تأسيس علم جديد أطلق عليه علم المقاصد. وهنا نتساءل: هل تقدم الباحثان كثيراً في مجال تحديد هذه المقاصد وحققا لها الاستقلالية والوضوح والقطعية التي تجعلها فعلاً المصدر الأساسي للتشريع؟ أم بقيا محكومين بالآليات القديمة لعلم الأصول؟

لا شك أن كليهما ـ رحمهما الله ـ قد أثرى من موقعه البحث في هذا المجال، وقدما مجموعة من الملاحظات والتحديدات الهامة. ويكفيهما شرفاً أنهما أعادا الاعتبار لهذه الإشكالية التي كادت تندثر نتيجة هيمنة أصول التشريع الغربي، وما ترتب عنها من ردود فعل نحت منحى الاحتماء بالتراث الفقهي الإسلامي دون مراعاة للاختلاف النوعي بين الحقب التاريخية، وذلك تحت شعار فضفاض هو تطبيق الشريعة والاحتكام إلى الله. لكن ما يلفت الإنتباه،

خاصة مع علال الفاسي، التقيد الكبير ـ إلاّ في بعض الحالات ـ بالمجادلات التي دارت بين الأصوليين، مما حال دون التحرر من الظلال التاريخية التي حفت بميلاد وتطور علم أصول الفقه، وما يعنيه ذلك من تقيّد مرجعي وانخراط معرفي. وكما حصل لعلم أصول الفقه الذي بقي متأثراً كثيراً بملابسات الفقه وآلياته، فإن الخطوات التي قطعت من الشاطبي إلى ابن عاشور والفاسي بقيت هي أيضاً محكومة بمشاغل وأدبيات الأصوليين. وسنحاول توضيح المسألة في إطار الملاحظة المنهجية الثانية.

ـ بقدر ما نجد المؤلفين قد وفقا في ضبط بعض المقاصد الشرعية نجدهما ـ خاصة ابن عاشور ـ في ضرب الأمثلة يجانبهما التوفيق، فيقعان في تعارض أو تفاوت بين المقصد والوسيلة، فيكون المثال معاكساً للمقصد أو يقلل من أهميته نظراً لالتصاقه بالثقافة الأصولية القديمة. فالشيخ ابن عاشور بعد أن يؤكد أن الزواج هو مقصد الشارع من العلاقة بين الجنسين، يضرب مثالاً ليعلل المهر فيقول «للمرأة حق في أن يكون صداقها مناسباً لنفاستها، لأن جمال المرأة وخلقها من وسائل رزقها»[٢٩]! . وبعد أن يقرر مبدأ المساواة كمقصد عام للإسلام، يقوم بتعداد الاستثناءات التي لا تصح فيها المساواة ـ حسب اعتقاده ـ كمنع «مساواة غير المسلم للمسلم (الذمي) في القصاص له من المسلم»!، أو «كمنع مساواة المرأة للرجل فيما تقصرفيه عنه بموجب أصل الخلقة مثل إمارة الجيش والخلافة عند جميع العلماء، ومثل القضاء في قول جمهور من علماء الإسلام . . وكمنع مساواة الرجل للمرأة في أن زوجه تنفق عليه لما تقرر في العوائد من كون الرجل هو الكاسب للعائلة، وتلك العادة من آثار جبلة الرجل المخولة إياه بالقدرة على الاكتساب ونصبه»! أو «منع مساواة العبيد للأحرار في قبول الشهادة»[٣٠]! .

إن تأسيس علم المقاصد في أيامنا هذه يتطلب شيئاً من الإحاطة بثقافة العصر وقيمه خاصة في المجالات السياسية والاجتماعية والاقتصادية. لأن

(٢٩) انظر صفحة ١٥٩ .

(٣٠) انظر باب المساواة وموانعها ـ ص ٩٥ .

مفاهيم الحرية والمساواة وحقوق الإنسان والدولة والقانون والعدل قد تغيرت دلالاتها ومضامينها بشكل جوهري عما كانت عليه من قبل. فالمقاصد ليست اليوم مجرد تعليل أصولي للأحكام الشرعية، وإنما يجب أن تكون معالم لاختيارات حضارية ومجتمعية كبرى تقيد الممارسة التشريعية وتعبِّىء كل طاقات الأمة تحقيقا لمصالحها الحيوية والاستراتيجية.

ثم علينا أن نتساءل عن إمكانية تأسيس فعلي لعلم المقاصد، وجعل هذا العلم مستجيباً للتحولات التي تمت ومتجاوباً مع التراكمات وإنجازات العصر، دون اكتساب الجرأة في قراءة النص الإسلامي قراءة تاريخية تطورية. وهنا لا بد من الرجوع إلى مسألة جوهرية تصدى لها الفقيه الجبلي بكل جرأة ومسؤولية.

أكد الطوفي أن المصلحة هي مقصود الشارع، ومن ثم فهي أقوى أدلته وأخصها. وليس ضرورياً أن تكون حيث النص القاطع أو إجماع المسلمين. فقد يعارض النص أو الإجماع المصلحة. وفي هذه الحال يجب أن تقدم عليهما بناء على المسلمة السابقة. واعتماداً عليه أقام منهجه على التحويل على النصوص والإجماع في العبادات والمقدرات؛ وعلى اعتبار المصالح في المعاملة وباقي الأحكام. لأن المصلحة هي «المقصود من سياسة المكلفين باثبات الأحكام وباقي الأدلة كالوسائل والمقاصد واجبة التقديم على الوسائل».

كيف تصرف المؤلفان تجاه هذه القضية المركزية؟. قال الفاسي «كلام الطوفي لا يعدو أن يكون رأيا من عالم بحاثة، لا يظهر أن أحداً من الفقهاء تابعه فيما ذهب إليه»!![٣١] ورأى المخرج في القول بأنه «ليس هنالك تناقض بين المصلحة والنصوص الشرعية» أي الارتماء في التوفيقية تهرباً من مواجهة أخطر قضية منهجية في الفكر الإسلامي. مع الاستناد على القاعدة التقليدية التي تجعل النص قبل الرأي «إذا لم يكن هناك نصّ قطعي من كتاب الله ولا ظني من السنة النبوية، فإن الحجة حينئذ توخذ عن طريق الدليل النظري وهو فيما اتفق عليه الجمهور الإجماع أو القياس».

(٣١) انظر ص ١٤٦ من كتاب «مقاصد الشريعة».

هكذا، وبدل أن يتخذ ما انتهى إليه الطوفي من فصل منهجي بين المقاصد والوسائل، كمنطلق لإثراء النقاش ورفعه خطوات إلى الأمام لإحداث نقلة نوعية ثانية في الفكر التشريعي الإسلامي تجعله قادراً على تأصيل القيم والمكاسب المعاصرة دون اللجوء إلى توفيقية مهزوزة أو ردود فعل غير ناضجة! همش الطوفي، وتواصل الانخراط في نفس الفضاءات التراثية التقليدية. مع اكتساب الجرأة من حين إلى حين للقطع مع اجتهادات أو أحكام فقهية لم تعد تملك مقومات الاستمرار.

لقد تحقق ما دعا إليه الشيخ الطاهر بن عاشور فيما يتعلق بتكوين «مجمع علمي يحضره عدد من أكبر العلماء بالعلوم الشرعية في كل قطر إسلامي على اختلاف مذاهب المسلمين في الأقطار، ويبسطوا بينهم حاجات الأمة ويصدروا فيها عن وفاق». وبذلت جهود متفاوتة الأهمية من الناحية العلمية. لكن الفكر الإسلامي لا يزال يراوح في مكانه لم يقدر بعد على تجاوز إشكاليات ما قبل العصر الحديث.

إن ما ألفه الأستاذان ابن عاشور والفاسي خطوة ومحصلة لا يستهان بها، لكن علم المقاصد لا يزال تحدياً قائماً ومهمة مطروحة تنتظر من يُنجزها فعلياً ويتوغل بها إلى أقصى دلالاتها.