



سلسلة: علماء الإسلام وملحمتهم التقويمية عبر التاريخ

مقدمات نحو صياغة أنموذج منظوري إرشادي إسلامي عام في الفقه والعلوم

(8) صناعة الفقه: التقويم المقاصدي عند محمد بن الطاهر بن عاشور

(الجزء الأول)

مقدمة

مثل كل الفقهاء الذين عرضنا لهم من قبل، سواء منهم الذين عاشوا في القرون الثلاثة الأولى، أزهى قرون الإنتاج الفقهي السلس غير المتكلف وغير المشوب بشوائب الدخيل، أو الذين جاءوا بعدهم، من الذين تميزوا بالخضرمة وبالموسوعية وبمحاولات تصليب (أي جعله صلباً) الاستنباط الفقهي بتبني بعض مقدمات المنطق الإغريقي في التأصيل، أو الواقفين ضد هذا المنحى، كما وقفنا على ذلك عند كل من: **ابن حزم الأندلسي، وأبي حامد الغزالي، وابن تيمية** وانهاء ب **الشاطبي** رحمهم الله أجمعين.

وسيمثل الشيخ التونسي المعاصر: **محمد الطاهر بن عاشور** (1296 هـ/1879 م - 1379 هـ/1973 م)



والمدرسة العبدوية (نسبة إلى الشيخ محمد عبده المصري)، التي تأثر بها ابن عاشور، ما يمكن

أن نرى فيهم جيل "نهاية التاريخ" بالمعنى الهيجلي (نسبة إلى الفيلسوف الألماني **هيجل**¹)، بالنسبة للفقهاء التقليدي، حيث انعزل الفقه عن الحياة واقتصر على الأحوال الشخصية، واستبدل بمنظومات مدنية تحت ضغط من المستعمر أو تأسيساً به، وجرد الفقيه من هالته الرمزية وزعامته الفكرية، واستبدله المستعمر ب "المثقف المهجن التابع" الفاقد للذات وللهوية، والصادر ليس عن المرجعية الإسلامية، بل من مرجعية المستعمر!.

وقد جاء ابن عاشور على إثر محاولات إصلاحية شاهدها تونس خلال القرن التاسع عشر الميلادي، على غرار ما كان قد حصل في مصر في عهد **محمد علي باشا** (1769 - 1849)



²، قادها **الوزير خير الدين باشا** (1236 هـ/1820 - 1304 هـ/1889 م)³

¹ جورج ويلهلم فريدريك هيجل (Georg Wilhelm Friedrich Hegel) (1770 - 1831) يعتبر هيجل أحد أهم الفلاسفة الألمان وأحد المؤسسين لحركة الفلسفة المثالية الألمانية في أوائل القرن التاسع عشر الميلادي.

² باني مصر الحديثة وحاكمها ما بين 1805-1848 بداية حكمه كانت مرحلة حرجة في تاريخ مصر خلال القرن التاسع عشر حيث نقلها محمد علي من عصور التردّي إلى أن أصبحت دولة قوية يعتد بها.

³ المصلح التونسي الشهير. ولد سنة 1820 في قرية بجبال القوقاز وكل ما يعرفه عن نفسه أنه عبد مملوك ينتمي إلى قبيلة "بازطه" ببلاد الشركس بالجنوب الشرقي من جبال القوقاز وأن والده توفي في إحدى الوقائع العثمانية ضد



ونخبة من خريجي جامع الزيتونة و المكتب الحربي بباردو (معهد البوليتكنيك)



الذي أسسه أحمد باشا باي (1253 هـ / 1837 م – 1276 هـ / 1859 م) سنة 1840 م، من أمثال:

(أ) الشيخ محمد قبادو (1227 / 1812 م – 1288 هـ / 1871)،⁴

(ب) وكبير المفتين المالكية: الشيخ سالم بوحاجب (1243 هـ / 1827 م – 1343



5

(1924 م)

(ت) والشاعر محمد بن عثمان السنوسي (1276 هـ / 1851 م – 1318 هـ / 17

1900 م)⁶

روسيا، فأسر وهو طفل على اثر غارة، ثم بيع في سوق العبيد بإسطنبول، فتربى في بيت نقيب الأشراف تحسين بك، وانتهى به المطاف إلى قصر باي تونس عندما اشتراه رجال الباي من سيده. وجيء بخير الدين إلى تونس وهو في السابعة عشر من عمره سنة 1837، وأصبح مملوكاً لأحمد باشا باي الذي قرّبه وحرص على تربيته و تعليمه . ولحده ذهنه أقيّل على تحصيل الفنون العسكرية و السياسية والتاريخ . عين مشرفاً على مكتب العلوم الحربية . اتضحت خصاله الحربية جلية وفاز بالمراتب العسكرية عن جدارة فولاه أحمد باي أميراً للواء الخيالة سنة 1849 . وفي 1854 أرسله أحمد باشا باي إلى فرنسا لبيع مجوهرات لصرف ثمنها لإعانة تركيا في حربها ضد روسيا... { أنظر لمزيط موسوعة ويكيبيديا، تحت عنوان: "خير الدين التونسي" | (<http://ar.wikipedia.org/wiki>) } .

⁴ من مواليد مدينة تونس، خرج من تونس إلى طرابلس لملازمة الطرقي محمد ظافر المدني، مؤسس الطريقة الصوفية المدنية في زاويته. عاد أدراجه إلى تونس بعد ثلاث سنوات واشتغل بالتدريس. وقد ظل بعدها يواظب على حضور الدّروس بجامع الزيتونة. زار روما ثم الأستانة (استنبول) التي ظل بها لمدة عشر سنوات صادفت صدور "التنظيمات العثمانية". وكان لهذه الرحلة أثر كبير في تفكيره، حيث انصرف في تركيزا إلى العلوم الرياضية. عمل إلى جانب خير الدين باشا للدفع بفكرة الإصلاح إلى الأمام. وكان يرى أن المسلمين متخلفين بالرغم من الإمكانيات التي يوفرها الإسلام وأن علّة التخلف تكمن في نمط الحكم وفي عدم الاهتمام بالعلوم الحكيمة. واستقر الرأي عنده على أن العلوم الرياضياتية هي التي مكنت الأوروبيين من تذليل الصعاب. وقد عمل على نشر آرائه بين الزيتونيين. شغل منصب مدير الدراسات العربية بمدرسة باردو الحربية الفرنسية (المكتب الحربي) (l'Ecole polytechnique du Bardo) بمجرد عودته من تركيا، وعمل بمعية طلبته على ترجمة بعض الكتب الحربية الأوروبية. أنظر لمزيد: نور الدين شرايب: "المدرسة الصادقية التونسية (1875 – 1956)، التعليم والوطنية، بـاريز بالفرنسية:

SRAIEB N., Le collège Sadiki de Tunis, 1875-1956. Enseignement et nationalisme, Paris, Éditions du CNRS (coll. Monde arabe, Monde musulman), 1994, p. 27.

⁵ ظل سالم بوحاجب مدرّساً بجامع الزيتونة لمدة ناهزت 61 سنة. ساهم في تأسيس الجمعية الخلدونية سنة 1896 وألقى الدرس الافتتاحي بها بمحاضرة حول «دور الإصلاح وطرائق النهضة». ولما زار محمد عبده تونس سنة 1884، كان سالم بوحاجب من أول المحققين به، وكذلك فعل أثناء زيارة محمد عبده لتونس مجدداً سنة 1903، حيث كانت معرفته به قديمة ورسائله عنه غير منقطعة. وأوجه الشبه بين سالم بوحاجب ومحمد عبده كثيرة، حيث كلاهما، فضل السلامة والدعوة الخافقة إلى الإصلاح، وكلاهما عوّل على إصلاح التعليم لخلق الأجيال الواعية، وكلاهما شغل الوظائف الحكومية وتقرّب من الحكم. قال محمد عبده إن الإصلاح لن يكون إلا بالتعليم على الطريقة الأوروبية، ولقد تبنى سالم بوحاجب هذا الطرح فأدخل أبناءه معهد الصادقية، ثم أرسلهم إلى باريس لاستكمال التعليم العصري. ولما اعتزم السلطان العثماني مكافأة سالم بوحاجب بوسام قال له هذا الأخير: «إن حمل الوسام مما لا يرغب فيه أهل العلم ببلاذنا، بل يروونه بحكم العادة مزريراً بمقامهم».

(ث) **وأحمد ابن أبي الضياف** (1219 هـ/1804 م - 1291 هـ/1874 م)⁷ ، كاتب ديوان أحمد

باي، وأحد صانعي دستور 1861 م،



(ج) **ومحمد بيرم الخامس** (1256 هـ/1840 م - 1307 هـ/1889 م)⁸ وخريج المدرسة

الحربية:

⁶ يعود أصله إلى المغرب وهو ما أكده بنفسه حين قال في كتابه: "الرحلة الحجازية"، تحقيق د. علي الشنوفي، تونس (3: 11): "إن أصل مقدم أجدادي كان من المغرب منذ أربع مائة سنة، ومبدأ إقامتهم كان في جهات الكاف وزواياهم لازالت مشاهدتها مزاررة مثل زاوية سيدي عساكر دفين قلعة سنان وزوايا أصوله وفروعه الذين تنقلوا للكاف مدة في خدمة العلم وآخرهم هنالك الشيخ سيدي عثمان بن الحاج محمد بن أحمد بن مهنية دفين جامع الشيخ حرز الله، كان في خطة الإفتاء ثم تنقلوا لحاضرة تونس منذ أكثر من مائة سنة في الخدمات العلمية وتقلبوا في خطط القضاء إلى هذا العهد". عينه المشير الثالث "محمد الصادق" باي تونس معلما للامير محمد الناصر باي، واختاره محمد بيرم الخامس لمساعدته خلال فترة تولية خير الدين التونسي للوزارة الكبرى، فعينه سنة 1291 هـ/1478 م كاتباً أول لمجلس جمعية الأوقاف التي كان يتولى رئاستها، وأضاف إليه تحرير جريدة "الرائد التونسي" سنة 1293 هـ/1876 م. وظل محمد السنوسي يعمل في هاتين المؤسستين حتى بعد استقالة خير الدين التونسي من الوزارة، إلى أن احتلت فرنسا تونس سنة 1298 هـ/1881 م، ففصل عن تحرير جريدة الرائد، وبقي في منصبه في جمعية الأوقاف التي عيّن بها الحماية الفرنسية، فلم يطق ذلك وقرر مغادرة البلاد. من مؤلفاته: "الرحلة الحجازية"، و"مجمع الدواوين التونسية"، استوعب فيه شعر نحو خمسين شاعراً من فحول الشعراء بتونس، و"مسامرات الظريف بحسن التعريف". وتعرض فيه لتاريخ فقهاء الدولة الحسينية بتونس، من فقهاء وقضاة وغيرهما له ترجمة عند: محمد الصادق بسيس: محمد السنوسي حياته وأثاره - تونس - 1976 م. وأنظر سلسلة مجملته له على الموقع: {
{http://www.islamonline.net/Arabic/history/1422/02/article05.shtml

⁷ هو الوزير الكاتب أبو العباس أحمد بن الحاج بالضياف العوني. ولد بتونس العاصمة في حي باب سويقة وتلقى تعليماً متنوعاً على خيرة علماء عصره. تولى عدة مناصب إدارية في عهد الدولة الحسينية حيث وُلّاه الباشا حسين باي سنة 1242 هـ/1827 م الكتابة ثم العدالة و هي من الخطط العالية الشأن في الدولة في ذلك العهد و اختصه حسين باي بكتابة سرّه و ضمّه إلى وزيره محمد شاكير صاحب الطابع و هو أول من كتب للدولة العلية العثمانية بالقلم العربي - و لما آل الأمر إلى المشير الأول أحمد باي جعل بيده قلم دولته و رقاها الرتب العالية و قلّد نيّاشين افتخار و رقاها في عام 1258 هـ/1842 م إلى رتبة آلاي ثم قائم مقام قأمير لواء و كان يعتمده في سفاراته للدولة العلية و يلازمه في أسفاره و يؤثّر على غيره. اعتمده المشير الثالث محمد الصادق باي في شرح قانون عهد الأمان و اختاره لرئاسة المجلس الذي يفصل في قضايا رعايا المملكة الأجانب كما أولاه كاهية بالمجلس. وكان يرى أنه يتوجب على المسلمين التّلمذ مباشرة للغرب، بدل نقل أشياء عنهم لا تستوعب عقول الناس. أنظر لمزيد: منصف الشابي: "صورة الغرب عند متقفي تونس منتصف القرن التاسع عشر بالفرنسية:

CHABBI M., L'image de l'Occident chez les intellectuels tunisiens dans la seconde moitié du XIX^e siècle, Reims, thèse de 3^e cycle, dactyl., 1983, p. 104-105. Débat qui, un siècle plus tard, sera toujours d'actualité, comme nous le verrons plus loin.

من مؤلفاته:

- اتحاف أهل الزمان بأخبار ملوك تونس و عهد الأمان في ثمانية أجزاء ، نشر بتونس سنة 1963م-1964م . ثم أعيد نشره عدة مرات آخرها سنة 1999 م .
- رسالة في المرأة (1856م) و تشمل إجابته على (23) سؤالاً حول المرأة طرحها بعض العلماء الفرنسيين .
- رسائل إلى خير الدين تحقيق محمد صالح مزالي .

⁸ هو: محمد بن مصطفى بن محمد بن محمد بن حسين ابن أحمد بن محمد بن حسن بن بيرم من بني بيرم . مؤرخ ، رحالة ، فقيه ، صحافي ، مشارك في بعض العلوم. تولى مشيخة المدرسة الغنقية سنة 1861 م، حيث كان يختم بها الحديث النبوي الشريف بحضور الباي على عادة المغاربة. والتحق في نفس السنة بسلك المدرسين بالزيتونة وارتقى إلى المرتبة الأولى سنة 1867. سافر إلى أوروبا وزار: إيطاليا، وبريطانيا، وسويسرا، والنمسا، والمجر، و صربيا، وبلغاريا، واليونان، ورومانيا. عمل مع خير الدين باشا عندما تولى الأخير الوزارة، وساهم في تنظيم التعليم في المدرسة الصادقية وإصدار قانونها بمناسبة بعثتها سنة 1875 وله مشاركة في إصلاح التعليم الزيتوني وصدر القانون الخاص به وبالتدريس ومواده كما أنه سهر على تنظيم المكتبة الصادقية التي تم بعثها بالجامعة الزيتونية، وعمل مع ثلة من الشيوخ لإصلاح المحاكم الشرعية وفي

(ج)

محمد العربي زروق (1238 هـ/ 1822 م – 1320 هـ/ 1902 م)⁹ وغيرهم مكنوا للعديد

من المثقفين الذين كانوا يرومون الإقتداء بالدول الغربية في الإصلاحات السياسية، والساعين إلى

تطوير النظام السياسي التونسي من ملكية مطلقة إلى ملكية دستورية بمؤسسات تمثيلية من النمط

الغربي على غرار ما كان يسعى إلى تحقيقه الطورانيون الأتراك بالنسبة للخلافة العثمانية.

سنة 1875م. وقد كلفه خير الدين باشا بإدارة المطبعة الرسمية وجريدة الرائد ونظارة المطبوعات. ولما استولى الفرنسيون على تونس هجر بلاده متجها إلى الأستانة ومكث فيها فترة من الزمن ثم توجه إلى مصر عام 1302 هـ/ 1885 م وأنشأ جريدة الأعلام التي استمرت نحو أربعة أعوام، إلى أن توقفت عن الصدور بتوليه لمنصب القضاء في محكمة مصر الابتدائية الأهلية. من مؤلفاته: "صفوة الاعتبار بمستودع الأمصار"، و"تحفة الخواص في حل صيد بندق الرصاص"، و"التحقيق في مسألة الرقيق"، و"الروضة السنية في الفتاوى البيرية" له ديوان شعر تنضح منه شكريات على ما كان سائدا في هذا العصر ولا زال، كما جاء في قصيدة له تحت عنوان:

إلى السدة العظمى شددت عزائمي

1	إلى السدة العظمى شددت عزائمي	إلى سدة إلا جلال شمس المكارم
2	إلى باب خير الخلق خصصت وجهتي	ومن فضل باب الله أملت راحمي
3	إليك رسول الله قد جنت ضارعا	وفضلك ممدود على كل قادم
4	فيا خير خلق الله جدلي بالرضا	وأمن مخافي من عقاب الماتم
5	ويا أكرم الأمجاد هب لي توبة	وأسس على التقوى قيام دعائمي
6	وأنت ملاذي في أموري كلها	فعجل شفائي من سقامي الملازم
7	ألا يا رسول الله طهر بلادنا	فقد جار في الاتحاء ظلما مخاصمي
8	يريد خلاف الحق في الخلق جانرا	فنتصحه رشدا لذا كان ظالمي
9	فعجل بانقاذ البلاد من الذي	تأبط شرا وارتدى بالمظالم
10	وفرج همومي والكروب وعلتي	وليس سواك يرتجي للعظام
11	وللعدل أن ينقاد كل ملوكنا	لكيما يحل الدين أعلى العواصم

أنظر ترجمة محمد بيرم الخامس بقلم ابنه محمد. في المجلد الأول من "صفوة الاعتبار بمستودع الأمصار والأقطار" من خمس مجلدات، تحقيق د. علي الشنوفي نشر بيت الحكمة، 1999 م. و القاسمي، فتحي : "الشيخ محمد بيرم الخامس حياته وفكره الاصطلاحي"، تونس، بيت الحكمة، 1990 صص 47-48.

⁹ له ترجمة مقتضبة بالفرنسية في {http://fr.wikipedia.org/wiki/Mohamed_Larbi_Zarrouk} ومما يدل على شكيمة الرجل ما أورد الطاهر عبد الله في كتابه حول الحركة الوطنية التونسية: «لم يكن اللقاء الفاجع في هذا الموقف كله هو اللقاء بين الجنرال الفرنسي والباي... ولكن اللقاء الفاجع حقا ابتدأ عندما اجتمع الباي قبل ذلك بيوم واحد مع مستشاريه ليستطلع رأيهم في مقاومة الاحتلال الفرنسي... فكان من رأي اللواء العربي زروق -رئيس البلدية- عدم الاستسلام والانتقال إلى العاصمة وإعلان المقاومة. فإن الأمة كلها مع الباي... وكانت الذروة في اللقاء عندما دخل الباي ليجتمع بمستشاريه وأعوانه وبرجال الشرع من قضاة وأهل الفتوى. وقال هؤلاء للباي: إذا كان الباي يعلم أنه لا قوة ولا قدرة له على المقاومة، فإن الشرع لا يرى مانعا من الاستسلام. ولكن العربي زروق انتفض يزرأ في وجوه هؤلاء الذين لا يعبرون عن شرع أو شعب وإنما يعبرون فقط عن مصالحهم الضيقة، وأسكت هؤلاء الذين احتموا بالدعوة إلى التعقل والبعد عن المغامرة. ولم يضع وقته. والتفت للباي وقال له: «الآن لم يبق وجه لتأخير ما اتفقنا عليه أمس، من انتقال سيدنا إلى تونس. وهنالك يتجمع حولك نحو من ستين ألف مقاتل من أمتك، ويقضي الله بيننا». وكان جواب الباي إشارة حزينة بيده إلى العسكر المحاصر للقصر فكان جواب العربي: «من هنا تبدأ المعركة». فقال الباي: «أتريد أن تخضب هذه الحية بالدم؟» وكان الرد التلقائي من العربي زروق: «يذهب رأس واحد خير من ذهاب رؤوس أمة كاملة». وقام الباي غاضبا، وفضّ الاجتماع، ووقع على المعاهدة بسرعة وأصدر أمره بعزل العربي زروق من جميع وظائفه، وكان مصير العربي زروق معروفا: إما القتل بواسطة الباي أو الفرنسيين أو الهرب... وقد أثر الهرب».

فقد عاصر هذا الجيل من الفقهاء فترة التحدي السياسي والعقدي التي طرحها غزو الغرب لـديار الإسلام، والتي حاول التصدي لها، لكن حين ولات مناص، كل من **جمال الدين الحسيني الأفغاني (1838 – 1897)**



وتلميذه **الشيخ محمد بن عبده بن حسن خير الله التركماني المصري (1266)**



هـ/1849 م - 1323 هـ/1905 م¹⁰ مفتي الديار المصرية ، وتلميذ الأخير ومروج فكره: **محمد رشيد**



بن علي رضا اللبناي (1282 هـ / 1865 م - 1354 هـ / 1935 م)¹¹ وتلامذتهم المباشرين .

لم نعهد لهذه الزمرة من الفقهاء من نظير من قبل. إذ لأول مرة سنصادف طينة من الفقهاء، قلقاً التوقيع من حيث الصدارة في تزعم التقويم أو التصحيح لمسار الأمة، أو الدود عن ثوابتها. وعلى عكس ما كان منتظراً أو متوقفاً، فقد اتهم ابن عاشور رحمه الله بالعمالة للإدارة الاستعمارية الفرنسية بسبب فتواه المجيزة للتجنيس بالجنسية الفرنسية للمواطنين التونسيين. وهو ما يعتبر في حد ذاته من وجهة شرعية موضوعية يومها، تشجيعاً وتبريراً وتسويغاً لشق لحمة الأمة التونسية التي كانت ترتبط برباط العقيدة وليس برباط الأرض فحسب، بغية طمس هويتها وإحاقها بالهوية الفرنسية.

وقد حاول محمد الطاهر الميساوي¹² إبعاد مثل هذه التهمة عن الرجل.

ذلك أن ابن عاشور تعرض لمحنة قاسية استمرت 3 عقود عرفت بمحنة التجنيس، وملخصها أن الاستعمار الفرنسي أصدر قانوناً في (شوال 1328 هـ = 1910م) عرف بقانون التجنيس، يتيح لمن يرغب من التونسيين التجنس بالجنسية الفرنسية؛ فتصدى الوطنيون التونسيون لهذا القانون ومنعوا المتجنسين من الدفن في المقابر الإسلامية؛ مما أربك الفرنسيين فلجأت السلطات الفرنسية إلى الحيلة لاستصدار فتوى تضمن للمتجنسين التوبة من خلال صيغة سؤال عامة لا تتعلق بالحالة التونسية توجه إلى المجلس الشرعي. وكان الطاهر يتولى في ذلك الوقت سنة (1352 هـ = 1933 م) رئاسة المجلس الشرعي لعلماء المالكية فأفتى المجلس صراحة بأنه يتعين على المتجنس عند حضوره لدى القاضي أن ينطق بالشهادتين ويتخلّى في نفس الوقت عن جنسيته التي اعتنقها، لكن الاستعمار حجب هذه الفتوى، وبدأت حملة لتلوّث سمعة ابن عاشور، وتكررت هذه الحملة الأثمة عدة مرات على الشيخ، وهو صابر محتسب.

¹⁰ له ترجمة مستفيضة في موسوعة ويكيبيديا الإلكترونية {جمال الدين الأفغاني: <http://ar.wikipedia.org/wiki>}

¹¹ ولد (محمد رشيد رضا) في 27 جمادى الأولى 1282 هـ / 23 أيلول 1865 م في قرية (القلمون) ، وتبعد عن طرابلس الشام بنحو ثلاثة أميال، وهو ينتمي إلى أسرة شريفة من العترة النبوية الشريفة . حيث يتصل نسبها بال (الحسين بن علي) رضي الله عنهم أجمعين أنظر المزيد على هذا الرابط { http://thawra.alwehda.gov.sy/_archive.asp?FileName=20386625220080612225817 }

¹² يقول الميساوي في: "مقاصد الشريعة الإسلامية للشيخ محمد الطاهر بن عاشور". ص. 23، ط. أولى 1420 هـ/1999 م، دار النفائس، الأردن: إكل ذلك ولا نجد للشيخ رداً على اتهامات المتهمين دفاعاً عن نفسه وتبرئة لسانه، وإنما مضى الرجل فيما نذر نفسه له من عمل إصلاحية! إيجابي! تاركاً للتاريخ الحكم له أو عليه! قلت: ولم نعهد موقفاً ملتبساً كهذا في فقهاء الأمة بحال!

والحقيقة هي أن موقف ابن عاشور، وحتى لو كانت صدرت منه هذه الفتوى، من دون تلاعب المستعمرين، لما عُدَّت حالة شاذة ولا معزولة بمنطق عصره، بل كادت تكون ظاهرة عامة طبعت المرحلة بطابعها المميز. فقد وجدناها



أيضاً عند شيخ ابن عاشور الروحي نفسه: الشيخ محمد بن عبده، في تعامله مع اللورد كرومر الإنجليزي حاكم مصر، ووجدناها عند المغربي **محمد عبد الحي بن عبد الكبير الكتاني** (1305 هـ/1888 م - 1382 هـ/1962 م) مع المقيمين العامين الفرنسيين بالمغرب، من بين آخرين زحرت بهم وببناذجهم هذه الحقبة الاستعمارية.

ولنمثل لذلك بسيرة الشيخ عبده رحمه الله.

فالمعروف عن الشيخ محمد عبده أنه التقى بجمال الدين الأفغاني عند زيارته الثانية لمصر سنة 1871. وكان يردد على طلابه في الأزهر ما كان قد سمعه من قبل من الأفغاني في مجالسه الخاصة. وقد كان يدرس في بيته كتاب: "التحفة الأدبية في تاريخ تمدن الممالك الأيوبية" للوزير الفرنسي: **فرنسوا غيزو** الذي شجع الأفغاني نعمة الله خوري على ترجمته. وقد نشر عبده والأفغاني تقريراً لهذا الكتاب في جريدة "الأهرام" المصرية.

وقد اشترك عبده مع الأفغاني في الانضمام إلى المحافل الماسونية، كما انضموا معاً للحزب الوطني الحر. وعندما نفى الأفغاني من مصر في شهر تموز (يوليو) سنة 1879 عزل هو من جميع مناصبه وحددت إقامته الجبرية في قرية "**محلة نصر**" ثم عفا عنه الخديو توفيق وعين كمحرر في مجلة "الوقائع المصرية" في 19 تموز سنة 1880. وفي 9 أيلول (سبتمبر) 1881 انضم مع الحزب الوطني الحر إلى العربيين وظل إلى جانب الثورة حتى انهزامها في شهر أيلول سنة 1882 حيث سيجن ثلاث أشهر ويحكم عليه بالنفي ثلاث سنوات.

توجه بعدها إلى باريس بدعوة من الأفغاني أواخر سنة 1883 ليصدر معاً مجلة: "**العروة الوثقى**". وزار السودان ولندن سرّاً والتقى بوزير الحربية البريطاني وبعض نوابها ورجال صحافتها ودعا إلى إجلاء الإنجليز من مصر. وبعد توقف العروة الوثقى زار تونس ثم انتقل منها إلى بيروت سنة 1885. وأسس في بيروت **جمعية للتقريب بين الأديان الثلاثة**.



وفي عام 1879 تمكن الزعيم المصري سعد زغلول (1860-1927م) ¹³ من استصدار عفو عليه من الخديوي



توفيق (1852 - 1892)، فعاد إلى مصر متعهداً ألا يشتغل بالسياسة! وكان الحاكم البريطاني على مصر اللورد كرومر قد أقنعت

¹³ سعد زغلول (1860 - 1927) زعيم مصري وقائد ثورة 1919. ولد سعد في يوليو 1860 في قرية إبيانة التابعة لمديرية الغربية (سابقاً -محافظة كفر الشيخ حالياً)، وكان والده رئيس مشيخة القرية الذي توفي عندما كان سعد يبلغ خمس سنوات فنشأ يتيماً هو وأخوه أحمد فتحي زغلول. توفي سعد زغلول في 23 أغسطس 1927. خطرت له فكرة تأليف الوفد المصري للدفاع عن قضية مصر سنة 1918م حيث دعا



بدوره **الأميرة نازلي هانم فاضل** والشيخ **على الليثي** على أن عبده سيعود إلى مصر مربياً فقط ولن تكون

له علاقة بالعمل السياسي!. فعين قاضياً في الأقاليم، ثم رقي إلى مستشار محكمة الاستئناف سنة 1891. وسيدب الخلاف بينه وبين الأفغاني خلال هذه الفترة ليؤنبه الأخير على جبنه وخذلانه تأنيباً لاذعاً ومدقاً. وسوف يلتحق الأفغاني بربه في 9 مارس (آذار) من سنة 1897 وهو على قطيعته تلك لعبده.

وبعد هذه الفترة من مهادنة الإنجليز والاحتلال عين **مفتياً للديار المصرية** في 3 حزيران (يونيو) 1899، كما عين

في 25 من الشهر نفسه **عضواً في مجلس شوري القوانين بالبرلمان المصري** واستمر يلقي دروسه في تفسير

القرآن التي كان ينشرها تلميذه رشيد رضا في مجلة **"المنار"**. وكانت أواصر الصداقة الفكرية قد توثقت بينه وبين **اللورد**



كرومر، وذهب يستعدي الخديوي عباس حلمي الثاني (182 - 1914)¹⁴ الذي اعتلى عرش مصر بعد وفاة والده توفيق سنة 1892.

مع أنه من المعروف عن كرومر معاداته للإسلام بدون مواربة، وقد أفصح عن موقفه هذا بقوله:

ان الاسلام اذا لم يكن ميتا فانه في طور الاحتضار اجتماعيا وسياسيا، وان تدهوره المتواصل لا يمكن وقفه مهما ادخلت عليه من اصلاحات تحديثية بارعة، لأن التدهور كامن اساسا في جوهره الاجتماعي، وهو جوهر قائم علي تخصيص دور متخلف للمرأة في المجتمع، وعلي التغاضي عن نظام الرق، وعلي جمود الشرع وقطيعة النص، وان لا بديل من التحديث الكامل من دون الاسلام!.

وكان عبده يرى أن الملك هو بمنزلة الوكيل عن الأمة فحسب، ولا يحق له أن يستأثر بحكم الأمة بما لا يتفق مع مصالحها.

والتقى في قسم كبير من أفكاره مع أفكار كرومر الليبرالية التي نشرت بعد وفاة عبده بثلاث سنين في كتاب كرومر: **"تاريخ مصر**

الحديث" (Crommer, E 1908: Modern Egypt, New York) وكان هذا الخديوي الشاب قد رام انتهاز سياسة وطنية

مستقلة عن الإنجليز الممثلين بكرومر ليبلغ الخلاف بينه وبينهم أوجه ما بين سني (1900 - 1904). وسوف يلتحق عبده بربه سنة

1905.¹⁵

قلت :



أصحابه إلى مسجد وصيف للتحديث فيما كان ينبغي عمله للبحث في المسألة المصرية بعد الهدنة (بعد الحرب العالمية الأولى) عام 1818... من موسوعة ويكيبيديا.

¹⁴ الخديوي عباس حلمي الثاني (14 يوليو 1874 - 19 ديسمبر 1944) ابن الخديوي محمد توفيق بن اسماعيل باشا بن إبراهيم باشا بن محمد علي باشا، وهو آخر خديوي لمصر وحكم من 8 يناير 1892 وعزل في 19 سبتمبر 1914. ولد في 1874 وكان أكبر أولاد الخديوي توفيق، حاول أن ينتهج سياسة إصلاحية ويتقرب إلى المصريين ويقاوم الاحتلال البريطاني فانتهاز الإنجليز فرصة بوانر نشوب الحرب العالمية الأولى وكان وقتها خارج مصر، فخلعوه من الحكم وطلبوا منه عدم العودة ونصبوا عمه حسين كامل سلطاناً على مصر بدلاً من أن يكون خديوي. وفرضوا على مصر الحماية رسمياً، وقد توفي عباس بعام 1944. {من موسوعة ويكيبيديا}

¹⁵ أنظر: محمد عمارة: "الأعمال الكاملة للإمام محمد عبده" المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت 1973.

وكان القاسم المشترك بين كل هؤلاء الفقهاء، توليفة من النقااض، كل واحدة منها لو اعتبرت لوحدها، لكانت قاصمة للظهر، فما بالك أن تجتمع كلها في شخص بعينه. وقد مثلت القطيعة شبه التامة بينهم وبين قواعدهم الإسلامية الأمية أولى هذه النقااض، بسبب من القطيعة السياسية القديمة بين العلماء والحكام، ثم ما انضاف إليها من تضيق من طرف المستعمر، الذي كان يحارب بدون هوادة إيمان وجود مثل هذا الوصال أو تجسده على الأرض. بل عمد دائماً وبشتى الطرق إلى اجتثاث كل نبتة وهي في المهد، قبل أن تتجذر لها جذور أو أن يشتد لها عود، وذلك إما بالإيحاء إلى الحكام، بالتضييق عليهم، أو بالعمل على تجفيف مصادر قوتهم وتمولهم، حال ما شاهدنا في تعاملهم مع علماء الأزهر، أو الزيتونة، أو القرويين¹⁶.

وكان للانقسام القديم بين المؤسسات العلمية المتآكل رصيدها، ومؤسسة الحكم التي فقدت أدوات سياستها بسبب من العامل الأجنبي، أن قررت الكثير من الدول الإسلامية العمل بسياسة ازدواجية التعليم، التي حاول بها المستعمر طمس هوية المجتمع وإبدالها بهوية دخيلة، شطرت المجتمع إلى شطرين متنافرين، بمرجعيتين متصادمتين، وفي حرب دائمة.

لذلك تعقدت مهمة الفقيه واستعصت، ليجد نفسه مشتتاً ومجنولاً فكرياً وروحياً وعملياً ما بين فرث ودم جهل المسلمين بالشرع، وبين محذوري سندان الحاكم المحلي ومطرقة الحاكم الأجنبي.

ولم يكن من الميسور للعالم المتأطر بإطار الشرع، أن ينزل إلى حضيض مستنقع السياسة **لينا فاس احتكار** الحاكم المحلي **للخيانة العظمى**، ولا أن يهضم بسهولة تزلفه المشين والدائم لجلب رضا المستعمر (يكسر الميم)، من منطلقات ومبررات ما كانت لتخطر قط، على بال أحد الفقهاء الأقدمين!.

¹⁶ أنظر كتابينا: "أين كانت القرويين يوم أن صلى إبليس على مذهب مالك ثم ركب الغمام وارتحل"، و"العبودية والتضييق الاستشراقي للفكر والسياسة الثقافية: طه حسي نموذجاً".

هذه هي البيئة العفنة والمتردية، التي ولد فيها ابن عاشور بتونس لأسرة اشتهر أهلها بطلب العلم كائناً عن



كابر منذ فرّ جدهم الأعلى من الأندلس إلى مدينة **سلا** المغربية، ومنها إلى تونس ليتخذها موطناً.

تدرج ابن عاشور في التعليم على معهود عصره، فحصل على شهادة التطويع سنة 1317 هـ/1896 م وهو ابن سبع عشرة سنة لينخرط في سلك التدريس بجامع الزيتونة، ثم ليعين مدرساً في المدرسة الصادقية سنة 1321 هـ/1900 م. المدرسة التي كان قد أنشأها خير الدين باشا¹⁷، وجعلها إحدى ركائزه الأربع في برنامجه الإصلاحية السياسي والذي تمثل في:

(1) إنشاء مدرسة الصادقية،

(2) إصلاح التعليم الزيتوني،

(3) إنشاء المكتبة العبدلية،

(4) تشجيع حركة الطباعة والنشر¹⁸.

وقد رام المشرفون على المدرسة الصادقية، أن يجعلوا منها تكأنتهم وجسرهم نحو التقدم والرفق، بحسب القراءة الشائعة لهذين المصطلحين في تلك الفترة، والتي اتسمت بالترقيعية أكثر من أي شيء آخر!

لذلك اهتمت المدرسة بتعليم اللغات ونبذ من شبه الرياضيات، ونتف من شبه الطبيعيات، وشذرات من مسوخ ومسوخ شبه الاجتماعيات، وغيرها من أشباه العلوم الوضعية ونظائرها كمحفوظات ومخزنات، بحسب ما سنحت به الترجمة يومها، التي كانت نادرة، وضحلة الغور، ومرجلة، وفي حكم المعدوم، وغير ذات أثر، لانعدام مؤسسة مختصة

¹⁷ أصله شركسي وقدم إلى تونس صغيراً وتقرب من أحمد باي (1837 م - 1855 م) فاستخلصه لخدمته وأعانه على إتمام دراسته. ثم تقلب في مناصب الدولة المختلفة من عسكرية وسياسية وانتدب لمهام سياسية في فرنسا. ثم تقلد وزارة البحرية سنة 1855، ثم نائب مفوض عن الوزير الأكبر للفترة (1870 - 1873)، ثم الوزارة الكبرى للفترة (1873 - 1877)، في عهد محمد صادق باي (1859 - 1882 م).. واستدعاه السلطان عبد الحميد العثماني وولاه الصدارة العظمى سنة 1878 م. إلا أن عمله لم يتفق مع ما كان يحاك من دسائس ضد الأستانة في الداخل والخارج فاستقال وعين عضواً بمجلس الأعيان إلى أن وافاه أجله المحتوم بالقسطنطينية رحمه الله.. من أشهر مؤلفاته الإصلاحية كتاب: "أقوم المسالك في معرفة أحوال الممالك" وقد حاول تنفيذ ما سطر فيه من برنامج إصلاح أيام توليه مهامه الوزارية. وضمن هذا السياق قام بإنشاء المدرسة الصادقية سنة 1291 هـ/1874 م أيام توليه للوزارة الكبرى.

¹⁸ أنظر: محمد الطاهر الميساوي 1420 هـ/1999 م: "مقاصد الشريعة الإسلامية: الشيخ محمد الطاهر بن عاشور"، ص. 36، دار النفائس، عمان.

ومطلعة. وجرى تنسيق برامجها مع التعليم الزيتوني، بحيث كان متيسراً للطلاب في رتبة معينة من الدراسة الثانوية أن ينتقل من الصادقية إلى الزيتونة والعكس.

وكان أول الطلب عند ابن عاشور، كما جرى التقليد والعرف على الأمهات، فدرس "**صحيح البخاري**" بشرح القسطلاني على الشيخ سالم بوحاجب (1244 هـ/1828 م - 1342 هـ/1924 م)، و"**تفسير البضاوي**" على الشيخ **عمر بن الشيخ** (1239 هـ/1826 م - 1329 هـ/1911 م) و"**المواقف في علم الكلام وتحقيق المقاصد وتبيين المرام**" لعبد الدين **عبد الرحمن بن أحمد بن عبد الغفار الشيرازي الشافعي الإيجي** (700 هـ - 756 هـ) على الشيخ **محمد النجار**، على ما اعتاد الزيتونيون. ويعد شيوخه هؤلاء من رموز التيار الإصلاحية العقلاني في تونس يومها.

وقد شب ابن عاشور على ذكاء وألمعية ونبوغ، بحسب شهادة معاصريه، وشغل منصب القضاء لأكثر من عشر سنين، ثم تولى الإفتاء، كما تولى مشيخة الجامع الزيتوني، وقام بصلاية الأمية الدينية، والطبيعة الاستبدادية



والإلحادية للرئيس التونسي **الحبيب بورقيبة** في

استصدار فتوى بالفطر في رمضان بدعوى الإنتاجية! على ما زين له شيطانه!.

وقد طلب بورقيبة من ابن عاشور سنة 1961 أن يفتي في الإذاعة بما يوافق هذا المطلب، فما كان من ابن عاشور رحمه الله إلا أن قرأ آية الصيام، وقال بعدها: "

"صدق الله وكذب بورقيبة"

وتعد هذه الوقفة الشجاعة من حسناته في ميزان عمله.

وقد بدأ اشتغاله بالتأليف مبكراً، حيث أنه شرع في تأليف كتابه: "**أليس الصبح بقريب؟**" صيف سنة 1902 م، وعمره لما يجاوز عقده الثالث. ثم توالى عطاؤه وكثرت تأليفه، وتشعبت مواضيع اهتماماته على الطريقة الموسوعية القديمة. فظهرت له كتب:



(1) "**التحرير والتنوير**" في التفسير،

(2) و"النظر الفسيح عند مضايق الأنظار في الجامع الصحيح" في الحديث،

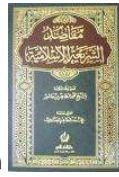
(3) و"كشف المغطى من المعاني والألفاظ الواقعة في الموطأ" في اللغة، كما كانت له إسهاماته

اللغوية القيمة مع كل من مجعبي اللغة العربية بدمشق والقاهرة،

(4) و"حاشية التوضيح والتصحيح لمشكلات التنقيح"¹⁹ في علم أصول الفقه،



(5) و"أصول النظام الاجتماعي في الإسلام" في علم الاجتماع،



(6) و"مقاصد الشريعة الإسلامية" في الأصول المقاصدية.

هذا زيادة على معارف أخرى لخصها مترجمه الميساوي بقوله²⁰:

وللفلسفة والمنطق عند ابن عاشور مكانة وتقدير!، فقد كان يدرس المنطق والحكمة²¹، وكان كتاب "النجاة" للشيخ الرئيس أبي علي بن سينا من جملة الكتب التي درسها بجامع الزيتونة!!!، جنباً إلى جنب مع "المقدمة" لابن خلدون، و"دلائل الإعجاز" لعبد القاهر الجرجاني، و"الموافقات" للشاطبي،... إلخ. وهو كثيراً ما يستشهد بأقوال الفلاسفة! وينوه بأرائهم!، ويوظف مناهجهم في استدلالاته وتحليلاته²²، ويدراً ما حاق بأنظارهم من سوء فهم أو تأويل. أما ما قد يثير الاستغراب حقاً، فهو صلتته بالطب! التي تحتاج إلى تحقيق، خاصة وأن له في هذا كتاباً مخطوطاً بعنوان: "تصحيح وتعليق على كتاب: "الانتصار لجالينوس" للحكيم!! ابن زهر"²³. أما التاريخ فله فيه كذلك آثار ما تزال مخطوطة منها كتاب: "تاريخ العرب" وكتابات في السيرة والتراجم.

قلت:



¹⁹ وهو حاشية على كتاب "تنقيح الفصول في اختصار المحصول" لشهاب الدين أبي العباس أحمد بن إدريس بن عبد الرحمن الصنهاجي المصري الشهير باسم: القرافي المالكي (ت: 684 هـ).. قلت: وهو شبيه عنواناً وموضوعاً بكتاب صدر الشريعة الأصغر! عبيد الله بن مسعود، بن تاج الشريعة! محمود بن صدر الشريعة! أحمد بن جمال الدين عبيد الله المحبوبي البخاري الحنفي (ت: 747 هـ): "تنقيح الأصول"، وشرحه عليه: "التوضيح في حل غوامض التنقيح".

²⁰ الميساوي: "مقاصد الشريعة" ص. 19/الهامش رقم: 2.

²¹ "الحكمة" هنا يطابقها مع الفلسفة على ما اعتاد المتفلسفة المحسوبون على الإسلام التمويه بها وانتقدناه عليهم غير ما مرة كما فعلنا مع الشيخ الغزالي رحمه الله في كتابنا: "الانقلابات البولصية في الإسلام: المعهد العالمي للفكر الإسلامي نموذجاً". والميساوي من أتباع الشيخ والمعهد في هذا المنحى!. وهؤلاء يطابقون بين فلسفة يونان وحكمة لقمان وهو خطأ مرجعي فادح ممن يرفع شعار الأسلمة العقديّة!.

²² كل هذه الأوصاف التي جمعها للشيخ ستعمل ضده وليس لصالحه!.

²³ وهل هذا بمعزل عن الكهوفية التي انتقدها على معاصريه؟!.. أي طب هذا وأي عقل سليم يشتغل بهذا اليوم إلا أن يكون أحفورياً خارج زمانه ومكانه؟!.

ومن المفارقات الضدية أن يقدم لنا ابن عاشور رحمه الله تشخيصاً دقيقاً وحياً لأزمة عصره،

دون أن يستشعر أنه أحد رموزها المرموقين وأحد نماذجها المبرزين بامتياز، على ما لاحظنا من مثل هذه النقائض في سلوك الكثير من الفقهاء قبله وبعده، بقوله²⁴:

وقف بنا المسير وضافت بنا التأليف، واختلطت العلوم، وأصبحنا نتابع ما وجدنا غير شاعرين الحُسْنِ اتبعناه، أم لقيح نبذناه. وتبدلت العصور، وتقدمت العلوم، وطارت الأمم، ونحن قعيدو علومنا وكتبنا، كلما أحسسنا نبأاً التقدم! والرقى!²⁵ وتغير الأحوال استمسكنا بقديمتنا، وصفدنا أبوابها. فإنك لتنظر الرجل وهو ابن القرن الرابع عشر فتحسبه في معارفه وعلمه وتفكيره من أهل القرن التاسع أو العاشر،²⁶ مما هو معلول لوقوف تقدم التأليف عند الحد الذي تركه الواقفون، فرزى الناس فائدة الانتفاع بأخلاقهم وعواندهم ومكتشفاتهم، وسلبوا شرف النفس باعتيادهم التقليد والاستكانة لكلام الغير، واعتقادهم أن ما أتى به الأقدمون هو قسارى ما تصل إليه قدر البشر. فهم إذن عالة عليهم في العلم، والعبارة، والصورة، والاختيار أيضاً. وتابع نقده لهذا المصاب الجلل من بلاء التقليد، المبلد للقرائح والأفهام والنايذ للاجتهد بقوله²⁷:

متى اقتصرنا في تعليماتنا على ما أسسه لنا سلفنا ووقفنا عند ما حددوا، رجعنا القهقري في التعليم والعلم، لأن اقتصرنا على ذلك لا يؤهلنا إلا للحصول على بعض ما أمسّوه وحفظ ما استنبطوه، فنحن قد غلبنا بما فاتنا من علومهم ولو قليلاً. أما متى جعلنا أصولهم أسساً نرتقي بالبناء عليها، فإننا لا يسوؤنا فوات جزء من تعليماتهم متى كنا قد استفدنا حظاً وافراً قد فاتهم.

فهنا يلتقي ابن عاشور رحمه الله مع الخط الإصلاحى العام الذي ساد خلال هذه الفترة، خصوصاً في مصر مع مدرسة الشيخ محمد عبده الأصولية، التي هو أحد أتباعها، والمتأثرة هي بدورها بفكر السياسي المخضرم، الجعفري محمد صفدر الشهير باسم جمال الدين الأفغانى (1254/هـ - 1838 م - 1315 هـ/1897 م).

لكن ماذا عن مقاصد الشريعة التي خصها ابن عاشور بمؤلف خاص وماذا قصد هو نفسه من تأليفه؟:

يقول ابن عاشور²⁸:

هذا كتاب قصدت منه إلى إملاء مباحث جليلة عن مقاصد الشريعة الإسلامية، والتمثيل لها، والاحتجاج لإثباتها، لتكون نبراساً للمتفقهين في الدين، ومرجعاً بينهم عند اختلاف الأنظار وتبدل الأعصار، وتوسلاً إلى إقلال الاختلاف بين فقهاء الأمصار، ودربة لاتباعهم على الإنصاف في ترجيح بعض الأقوال على بعض عند تطاير شرر الخلاف، حتى يستتب بذلك ما أردناه غير مرة من نبذ التعصب والفينة إلى الحق.

²⁴ ابن عاشور: "أليس الصبح بقريب؟" ص. 161. الشركة التونسية للتوزيع.

²⁵ نكهة نهضوية لا تخطئ يومها مع هذا الجيل، كرجع صدى للداروينية في تقمصها العربي!.

²⁶ المفارقة الضدية هنا في وصف ابن عاشور، ومن خلال معارفه التي أخذنا بنبذة منها، تشخيص واقعي، ينسحب عليه رحمه الله قبل غيره، انسحاب الماء على الماء!.

²⁷ "أليس الصبح بقريب" ص. 173.

²⁸ "مقاصد الشريعة الإسلامية" لمحمد الطاهر بن عاشور بتحقيق محمد الطاهر الميساوي، ص. 117.

قلت:



أوليس هذا ما كان قد رام الشافعي رحمه الله البث فيه وحسمه ضمن أتمودجه الإرشادي العام الذي يعمل ابن عاشور من داخله وليس من خارجه؟!.

ويضيف ابن عاشور بهذا الخصوص²⁹:

وقد يظن ظان أن في مسائل علم أصول الفقه غنية لمتطلب هذا الغرض، بيد أنه إذا تمكن من علم الأصول رأى رأي اليقين أن معظم مسائله مختلف فيها بين النظر، مستمر بينهم الخلاف في الأصول تبعاً للاختلاف في الفروع. وإن شئت فقل: قد استمر بينهم الخلاف في الأصول لأن قواعد الأصول انتزعوها من صفات تلك الفروع، إذ كان علم الأصول لم يدون إلا بعد تدوين الفقه بزهاء قرنين. (..) لذلك لم يكن علم الأصول منتهى ينتهي إلى حكمه المختلفون في الفقه، وعسر أو تعذر الرجوع بهم إلى وحدة رأي أو تقريب حال.

قلت:



وهذا ملمح وقفنا على أهم خوارمه ونقائضه من خلال استعراضنا لمنهجي التأسيس الكلي القواعدي لدى الأصوليين الأحناف والمتكلمين.

ولم يكن هذا القصور بالقصور الوحيد لهذا المنهج كما يقول³⁰:

على أن معظم أصول الفقه لا ترجع إلى خدمة حكمة الشريعة ومقصدها، ولكنها تدور حول محور الأحكام من ألفاظ الشارع بواسطة قواعد تُمكن العارف بها من انتزاع الفروع منها، أو من انتزاع أوصاف تؤدي بها تلك الألفاظ، ويمكن أن تُجعل تلك الأوصاف باعثاً على التشريع، فتقاس فروع كثيرة على مورد لفظ منها باعتقاد اشتغال تلك الفروع كلها على الوصف الذي اعتقدوا أنه مراد من لفظ الشارع، وهو الوصف المسمى بالعلة.

وبعبارة أقرب، تمكن تلك القواعد المتصلع فيها من تأييد فروع انتزعتها الفقهاء قبل ابتكار علم الأصول، لتكون تلك الفروع، بواسطة تلك القواعد، مقبولة في نفوس المزاويل لها من مقلدي المذهب. وقصارى ذلك كله، أنها تقول إلى محامل ألفاظ الشريعة في انفرادها واجتماعها وافتراقها، حتى تُقرب فهم المتصلع فيها من أفهام أصحاب اللسان العربي القح، كمسائل مقتضيات الألفاظ وفروعها:

من عموم، وإطلاق، ونص، وظهور، وحقيقة، وأضداد ذلك. ومسائل تعارض الأدلة الشرعية: من تخصيص، وتقييد، وتأويل، وجمع، وترجيح، ونحو ذلك.

وتلك كلها في تصاريف مباحث بمعزل عن بيان حكمة الشريعة العامة ومقاصدها العامة والخاصة في أحكامها. فهم قسروا مباحثهم على ألفاظ الشريعة، وعلى المعاني التي أنبأت عليها الألفاظ، وهي علل الأحكام القياسية.

قلت:



²⁹ نفس المرجع، ص. 117-118.

³⁰ نفس المرجع، ص. 118.

ويؤول هذا الكلام، إلى أن كل ما اشتغل به الأصوليون، لا يخرج عن متطلبات وإجرائيات الفهم اللغوي الصرف الذي يملكه صاحب اللسان الفطري بالسليقة، واستوجبتة العجمة العامة للمسلمين، بعد تمدنهم وهجنة لسانهم، بحيث صارت هذه الآلات وسائل ضرورية للتعامل مع النصوص اللغوية بغية الفهم أولاً وأخيراً، بحسب ما تقدم من وصف ابن خلدون لهذه الصناعة المستحدثة في الملة.

لكن، أين مقاصد أو روح الشريعة في كل هذا وهي من متطلبات النموذج الإرشادي العام؟.

يقول ابن عاشور³¹:

وربما يجد المطلع على كتب الفقه العالية من ذكر مقاصد الشريعة كثيراً من مهمات القواعد، لا يجد منه شيئاً في علم الأصول، وذلك يخص مقاصد أنواع المشروعات في طوابع الأبواب دون مقاصد التشريع العامة. ومن وراء ذلك في مغمور أبوابها المهجورة عند المدارس أو المملوثة، ترسب في أواخر كتب الأصول، لا يصل إليها المؤلفون إلا عن سامة، ولا المتعلمون إلا إذا رزقوا الصبر على الإدامة، فبقيت ضئيلة ومنسية، وهي بأن تعد في علم المقاصد حرية. وهذه مباحث المناسبة والإخالة في مسالك العلة، ومبحث المصالح المرسله، ومبحث التواتر، والمعلوم بالضرورة، ومبحث حمل المطلق على المقيد إذا اتحد الموجب والموجب أو اختلفا.

ثم تعرض لمسألة القواطع³² الشرعية في الأصول فقال³³:

وقد وقع لإمام الحرمين رحمه الله في أول كتاب "البرهان" اعتذار عن إدخال ما ليس بقطعي في مسائل الأصول فقال: "فإن قيل تفصيل أخبار الأحاد والأقيسة لا يُلَفَى إلا في الأصول، وليست قواطع. قلنا: حظ الأصولي إبانة القواطع في وجوب العمل بها، ولكن لا بد من ذكرها ليعين الدليل من المدلول ويرتبط بالدليل".

وعقب ابن عاشور على كلام إمام الحرمين³⁴:

وهذا اعتذار واه، لأننا لم نرهم دوتوا في أصول الفقه أصولاً قواطع يمكن توقيف المخالف عند جريه على خلاف مقتضاها، كما فعلوا في أصول الدين. بل لم نجد القواطع إلا نادراً، مثل ذكر الكليات الضرورية: حفظ الدين، والنفس والعقل والنسب والمال والعرض، وما عدا ذلك فمعظم أصول الفقه مظنونة. (...)

ورأيت في شرح القرافي³⁵ على "الحصول"³⁶ في المسألة الثانية من مسائل اللفظ في الأمر والنهي أن الأبياري³⁷ قال في شرح "البرهان"³⁸: "مسائل الأصول قطعية ولا يكفي فيها الظن، ومدرکہا قطعي ولكنه ليس المسطور في الكتب!، بل معنى ذلك أن من كثر

³¹ نفس المرجع، ص. 118-119.

³² استقر القطع عند الأصوليين على أنه ذلك النص الثابت من وجهين: طريقة نقله وهي أن يكون منقولاً إلينا بالتواتر حال نصوص القرآن كلها، ووجه الدلالة بحيث يكون اللفظ دالاً دلالة على معنى واحد بعينه لا تقبل التأويل.. وهو ما يسميه المتكلمون اختصاراً بـ "النص"، أو "المعلوم"، أو "الجازم"، أو "القطعي"، ويسميه الأحناف بـ "المحكم". وهو ما لا يسوغ الاجتهاد فيه ومن جدد به كفر. على خلاف "الظاهر" الذي هو ظني.

³³ نفس المرجع، ص. 119.

³⁴ نفس المرجع السابق ص. 119-121.

³⁵ أبو العباس، شهاب الدين، أحمد بن إدريس بن عبد الرحمن الصنهاجي البهنسي المصري المالكي (ت: 684 هـ). كان تلميذاً ملازماً للعز بن عبد السلام الشافعي وأجمع المالكية والشوافع على أنه أفضل ثلاثة رجال من رجالات مصر في عصره مع ناصر الدين المنير وابن دقيق العيد.

³⁶ العنوان الكامل هو: "شرح تنقيح الفصول في اختصار المحصول" وطبع بهامشه حاشية ابن القاسم العبادي على شرح جلال الدين المحلي على "الورقات" لإمام الحرمين أبي المعالي الجويني بمصر سنة 1307 هـ. وطبع مجدداً تحت عنوان: "نفائس الأصول في شرح

استقراؤه وإطلاعه على أقضية الصحابة رضوان الله عليهم ومناظراتهم وفتاويهم وموارد النصوص الشرعية ومصادرها حصل له القطع بقواعد الأصول، ومن قصر عن ذلك لا يحصل له إلا الظن!

وعلق ابن عاشور على هذا المنطق الذاتاني بقوله³⁹:

وهذا جواب باطل لأننا بصدد الحكم على مسائل علم أصول الفقه لا على ما يحصل لبعض علماء الشريعة! وفي شرح القرافي على "المحصول" في الفصل الثاني من المقدمات أن: أبا الحسين (البصري)⁴⁰ قال في شرح "العمد"⁴¹: لا يجوز التقليد في أصول الفقه، ولا يكون كل مجتهد فيه مصيباً، بل المصيب واحد. والمخطئ في أصول الفقه ملوم بخلاف الفقه}. وعقبه القرافي بقوله: {إن من أصول الفقه مسائل ضعيفة المدارك كالإجماع السكوتي ونحو ذلك، والمخالف فيها لم يخالف قاطعاً بل ظناً فلا ينبغي تأثيمه، كما أنا في أصول الدين لا نوثم من يقول: "العرض يبقى زمانين"، وينفي الخلاء، ونحو ذلك من المسائل التي ليس من قواعد الدين الأصلية، وإنما من التتيمات في ذلك العلم!}.

وقد حاول أبو إسحاق الشاطبي في المقدمة الأولى من كتاب "الموافقات" الاستدلال على كون أصول الفقه قطعية فلم يأت بباطل.

قلت:



وسكرر ذات الكلام في مكان آخر⁴²:

ثم ذهب (أي الشاطبي) يستدل على ذلك، بمقدمات خطائية وسفسطائية، أكثرها مدحول ومخلوط غير منخول!

وقد مرت بنا النقائض التي شابت منطق الشاطبي رحمه الله، إلا أن هذا لا يجب أن ينسبنا أن ابن عاشور



كان يدرس لتلامذته الزيتونيين كتاب "النجاة" لأبي علي الحسين بن عبد الله: ابن سينا (370 هـ - 428 هـ)

الفيلسوف. وكتاب "النجاة" ذاته ما هو سوى مختصر لكتاب ابن سينا الضخم: "الشفاء"، والذي هو نفسه ما هو سوى



الترجمة العربية لمنطق أرسطو (322-384) قبا الميلاد وطبيعياته وإلهياته، وقياساته وبراهينه وجدلياته

وخطابياته وسفسطائياته!.

المحصول" بتحقيق الشيخ عادل أحمد عبد الموجود والشيخ علي محمد معوض في تسع مجلدات، ط. أولى 1416 هـ/1995 م، مكتبة مصطفى الباز، الرياض.

³⁷ أبو الحسن، شمس الدين، علي بن إسماعيل بن علي بن عطية الصنهاجي (557 هـ - 618 هـ).

³⁸ العنوان الكامل: "التحقيق والبيان في شرح البرهان" وهو شرح على كتاب "البرهان" لإمام الحرمين أبي المعالي الجويني.

³⁹ نفس المرجع، ص. 121.

⁴⁰ أبو الحسين محمد بن علي الطبيب المعتزلي البصري (ت: 436 هـ).

⁴¹ وكتاب "العمد" هو لأبي الحسن القاضي عبد الجبار بن أحمد الهمداني الأسدي المعتزلي (ت: 415 هـ/1025 م) وشرحه:

"المعتمد" هو لتلميذه أبي الحسين محمد بن علي الطبيب البصري (ت: 436 هـ).

⁴² نفس المرجع، ص. 170.

ثم إن المحسوبين على الفلسفة من المسلمين، أمثال: **الفارابي وابن سينا وابن رشد** الحفيد ومن نحى منحاهم، طعنوا دائماً في البراهين والمقاييس الأصولية، واعتبروها خطائية أو سفسطائية، وصرحوا بأن كل أقيستهم مثالية كما نقلنا عن ابن سينا⁴³، وبالتالي فهي غير برهانية وغير ضرورية.

فابن عاشور إذن، لا يضيف جديداً للموضوع من خلال هذه الحثية، بقدر ما يردد ما جاء على لسان ابن سينا في كتاب "النجاة".

قلت:



فإن اعتبرنا كلام ابن عاشور هذا، نقضاً صريحاً لدعوى الأصوليين في العمل بقواطع الأدلة، وتقنيداً مباشراً لذات الدعوى عند الشاطبي، فكيف المخرج إذن، من مثل هذا الخلف وهذا الدور في استعمال الأدلة؟

هنا، سيحاول ابن عاشور توجيه هذا الخلف، مقترحاً تفسيراً بديلاً على شكل خطاطة وبرنامج محدد⁴⁴ بقوله:

أنا أرى أن سبب اختلاف الأصوليين في تقييد الأدلة بالقواطع هو الحيرة بين ما ألفوه من أدلة الأحكام، وما راموا أن يصلوا إليه من جعل أصول الفقه قطعية كأصول الدين السمعية. فهم أقدموا على جعلها قطعية، فلما دونوها وجعها ألفوا "القطعي" فيها نادراً تُدرة كادت تذهب باعتباره في عداد مسائل علم الأصول.

كيف وفي معظم أصول الفقه اختلاف بين علمائه!؟

فنحن إذا أردنا أن ندون أصولاً قطعية للتفقه في الدين حق علينا أن نعلم إلى مسائل أصول الفقه المتعارفة وأن نعيد ذوبها في بوتقة التدوين ونعيها بمقياس النظر والنقد فننفي عنها الأجزاء الغريبة التي غلثت (يعني اختلطت) بها، ونضع فيها أشرف معادن مدارك الفقه والنظر، ثم نعيد صوغ ذلك العلم ونسميه: "علم مقاصد الشريعة"، ونترك علم أصول الفقه على حاله، نستخدم منه طرق تركيب الأدلة الفقهية، ونعلم إلى ما هو من مسائل أصول الفقه، غير موز تحت سُرّاق مقصدنا هذا من تدوين مقاصد الشريعة، فنجعل منه مبادئ لهذا العلم الجليل: "علم مقاصد الشريعة".

فينبغي أن نقول: أصول الفقه يجب أن تكون قطعية، أي من حق العلماء أن لا يُدَوّنوا إلا ما هو قطعي إما بالضرورة، أو بالنظر القوي!! وهذه المسألة لم تزل معتركة الأنظار، ..

قلت:



⁴³ "القياس" من كتاب المنطق في "الشفاء" (2: 255-256)

⁴⁴ نفس المرجع، ص. 122.

وإلى هنا، يمكن القول بأن ابن عاشور يتوخى فصل المقاصد عن الأصول كمبحثين مستقلين، ضمن البنية العامة لـ **"الأنموذج المنظوري الإرشادي العام"**، بعد أن ألمح إلى بعض الشروخ والنقائص التي صاحبت علم الأصول منذ النشأة، أو علقت به بالإضافة والتفريق مع مرور الزمن.

ولن تسعفنا كثيراً دعوى التأسيس هذه لهذا العلم الجديد باسم **"علم مقاصد الشريعة"**، وهو يفصح عن غرضه من تأليف كتابه بقوله⁴⁵:

والرجل الفذ الذي أفرد هذا الفن بالتدوين هو أبو إسحاق إبراهيم بن موسى الشاطبي المالكي، إذ غني بآبrazه في القسم الثاني من كتابه المسمى: **"عنوان التعريف بأصول التكليف في أصول الفقه"** وعنون ذلك القسم بـ **"كتاب المقاصد"**، ولكنه تطوح في مسائله إلى تطويل وخلط، وغفل عن مهمات من المقاصد، بحيث لم يحصل منه **الغرض المقصود!** على أنه أفاد جد الإفادة، فأتى يقتفي آثاره، ولا أهمل مهماته، ولكن لا أقصد نقله ولا اختصاره.

وإني قصدت في هذا الكتاب خصوص البحث عن مقاصد الإسلام من التشريع في قوانين المعاملات والآداب التي أرى أنها الجديرة بأن تخص باسم الشريعة، والتي هي مظهر ما رعاه الإسلام من تعاريف المصالح والمفاسد وترجيحاتها، مما هو مظهر عظمة الشريعة الإسلامية بين بقية الشرائع والقوانين والسياسات الاجتماعية لحفظ نظام العالم وإصلاح المجتمع.

قلت:



من خلال هذا المقتطفات نستشف الآتي:

- 1) فبالرغم من انتقاد ابن عاشور لـ **الشاطبي** فيما خلط فيه! فهو يقتفي آثاره ومنهجه، أي أنه لا زال يصدر من تحت عباءة الشاطبي.
 - 2) التركيز على المقاصد في قوانين المعاملات والآداب التي أهملها أو غفل عنها الشاطبي.
 - 3) التركيز على المصالح والمفاسد، وهو ما ركزت عليه المقاصد منذ الغزالي.
- فيتبين لنا، من خلال هذه الخطاطة لمشروع ابن عاشور، أنه يتقفي خطى الشاطبي حذو الفذة بالفذة، ولا يخرج كثيراً عن المفاهيم التي تطورت ضمن المذهب المالكي في المصالح والمرسلة، وقواعد العز بن عبد السلام في المصالح والمفاسد وتلميذه القرافي في الفروق.

قلت:



ويحق لنا أن نتساءل: هل سيتمكن ابن عاشور رحمه الله من البرهنة على دعواه، في تأصيل ذلك العلم الفذ الحكم عند الاختلاف!، الذي سيكون بمثابة:

⁴⁵ نفس المرجع، ص. 124.

القانون العام الذي يمكن الاحتكام إليه من طرف الفقهاء عند الاختلاف!.

أم تراه سيطوح، كما طوح غيره من قبل بدعوى سفسطائية لا برهان له عليها، على ما اعتاد الأصوليون المهلهلي البراهين والمنطق قبله في إدارة طواحينهم بغير حب؟.

إنتهى ويليه الجزء الثاني
القصد العام من التشريع عند ابن عاشور