إسلامية المعرفة

إسلامية المعرفة منبر مفتوح لتحاور العقول وتناظر الأفكار والآراء يهدف إلى:

- إعادة صياغة المعرفة الإنسانية وفق الرؤية الكونية التوحيدية من خلال الجمع بين القراءتين: قراءة الوحي وقراءة الكون.
- الإصلاح المنهجي للفكر الإسلامي وإعطاء الاجتهاد مفهومه الشامل بوصفه يمثل التفاعل المستمر لعقل الإنسان المسلم مع الوحي الإلهي سعيًا لتحقيق مقاصده وأحكامه وتوجيهاته فكرًا وسلوكًا ونظمًا ومؤسسات في إطار من الأوضاع الاجتماعية والتاريخية المتغيرة.
- العمل لتطوير وبلورة البديل المعرفي الإسلامي في العلوم الإنسانية والاجتماعية علي أساس من التمثل المنهجي للرؤية الكونية التوحيدية والقيم الأساسية والمقاصد العليا للإسلام من ناحية، والتمثل العلمي النقدي لمعطيات الخبرة العلمية والعملية الإنسانية في عمومها وشمولها من ناحية أخرى.
- تحرير الإنجاز العلمي والمعرفي الإنساني من الإحالات الفلسفية الدهرية التي ألبستها إياه المدارس الفكرية للعقل الوضعي المادي.

وتسعى المجلة إلى تحقيق هذه الغايات والمقاصد الكبرى من خلال التركيز على المحاور الرئيسية التالية:

١- قضايا المعرفة: مصادرها ومناهجها ونظمها وفلسفتها.

٢- منهج التعامل مع القرآن الكريم بوصفه أساس المرجعية الإسلامية، ومع السنة بوصفها تمثل نموذج البيان القولي والعملي والتطبيق الفعلي لأحكامه وتوجيهاته في الإطار النسبي لظروف الزمان والمكان.

٣- العلوم الإنسانية والاجتماعية في المنظور الإسلامي فلسفةً وأصولاً ومناهجَ.

٤- فلسفة العلوم الطبيعية في إطار رؤية الإسلام لمقام الإنسان وعلاقاته التسخيرية بسائر ظواهر الكون والطبيعة.

٥- منهجية التعامل مع التراث الإسلامي في شموله وتعقيده وتاريخيته بوصفه تجسيدًا للخبرة التاريخية للأمة، يعكس تفاعل العقل المسلم مع نصوص الوحي لتنزيل قيمه وتحقيق مقاصده وإيقاع أحكامه في سياق الظروف المتحولة للتاريخ والمجتمع.

٦- مناهج التعامل مع التراث الإنساني عمومًا والتراث الغربي خصوصًا تعاملاً علميًا ونقديًا يستوعب حكمته وإيجابياته ويتجاوز قصوره وسلبياته.

إسلامية المعرفة

مجلة فكرية فصلية محكمة يصدرها المعهد العالمي للفكر الإسلامي

السنة السادسة | العدد الثالث والعشرون | شتاء 1421هـ/2001م

رئيس التحرير

جمال البرزنجي

أعضاء هيئة التحرير

التيجاني عبد القادر — لؤي صافي

محيي الدين عطية — فتحي ملكاوي

مستشارو التحرير

إبراهيم أحمد عمر	السودان	عثمان بكر	ماليزيا
أحمد كمال أبو المجد	مصر	علي جمعة	مصر
إسحاق الفرحان	الأردن	عماد الدين خليل	العراق
رضوان السيد	لبنان	عمار الطالبي	الجزائر
صديق فاضل	ماليزيا	مالك بدري	السودان
طارق البشري	مصر	محمد عمارة	مصر
طه جابر العلواني	أمريكا	محمد كمال حسن	ماليزيا
عبدالحميد أبو سليمان	السعودية	نصر محمد عارف	مصر
عبدالمجيد النجار	تونس	وجيه كوثراني	لبنان
يوسف القرضاوي	قطر		

المراسلات

Chief Editor,
Islamiyat al ma'rifah
P.O. Box 669
Herndon, VA. 20172-0669 USA
Tel: (1-703) 471-1133
Fax: (1-703) 471-3922
E-mail: islamiyah@iiit.org

محتويات العدد

كلمة التحرير 5

بحوث ودراسات

النظام المصرفي في الدولة الإسلامية — خالد الحمداني 15
خصائص النص القطعي عند الأصوليين — سامي الصلاحات 43
الاتجاه المقاصدي في تفسير ابن عاشور — سامر رشواني 81

رأي وحوار

الممارسات الدينية ونقد العقلانية — طه عبدالرحمن 109

قراءات ومراجعات

مقاصد الشريعة الإسلامية للشيخ ابن عاشور/تحقيق ودراسة محمد الطاهر الميساوي — إبراهيم زين 129
حوارات من أجل المستقبل لطه عبدالرحمن — محمد همام 145

عروض مختصرة — فتحي ملكاوي 165

تقارير ومؤتمرات

مؤتمر الله والكون والحياة: رؤية إيمانية (إسلام آباد) 171
مؤتمر الإسلام والحريات الدينية (واشنطن) 173
ندوة صورة الولايات المتحدة في العالم الإسلامي (واشنطن) 174

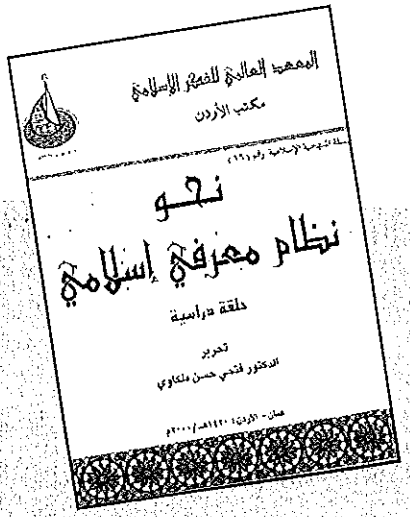
التعريف بالتراث — أبو الفداء التوني

طبقات الشافعية الكبرى لتاج الدين السبكي 177
اللباب في تهذيب الأنساب لعزالدين ابن الأثير 181
نزهة الألباب في الألقاب لابن حجر العسقلاني 187

وراقيات

نظرية المعرفة في الفكر الإسلامي المعاصر — هانيء عطية 193

نحو نظام معرفي إسلامي



صدر حديثا عن

المعهد العالمي للفكر الإسلامي
مكتب الأردن

"نحو نظام معرفي إسلامي"

وهو أعمال الحلقة الدراسية التي عقدها المعهد في الأردن صيف عام 1998 وقام بتحريره د فتحي حسن ملكاوي.

ويتضمن الكتاب ثلاث عشرة ورقة عرضت في الحلقة الدراسية، مع التعقيبات الخاصة بكل ورقة والمناقشات العامة لكل جلسة، وتعريف بالمشاركين في الحلقة، ومستخلصات من مداخلات المشاركين، إضافة إلى مخطط لمشروع كتاب منهجي حول النظام المعرفي الإسلامي. يقع الكتاب في 510 صفحات وصدر صيف عام 2000.

قراءات ومراجعات

مقاصد الشريعة الإسلامية

للشيخ محمد الطاهر بن عاشور

تحقيق ودراسة محمد الطاهر الميساوي (كوالالمبور: دار الفجر، وعمان: دار النفائس 1999).

مراجعة إبراهيم محمد زين*

مقدمات

لا شك أن التعريف بالشيخ محمد الطاهر بن عاشور ونشر مؤلفاته وبيان موقعه من الحركة العلمية المعاصرة لهو أمر في غاية الأهمية حتى لا تقوم الحركة العلمية بالدوران في حلقة مفرغة تتبدد فيها الجهود ولا يبني الخلف على ما تركه السلف ويعاد "إنتاج العجلة" مرة تلو أخرى دون طائل. وتزداد أهمية هذا الكتاب بسبب المقدمة الرائعة التي خطها الأستاذ محمد الطاهر الميساوي محاولا التعريف ــ قدر الإمكان ــ بالشيخ محمد الطاهر بن عاشور وبيان موقع كتابه من حركة الإصلاح التي قادها في شأن إصلاح مؤسسة التعليم الإسلامي في تونس. وقد سعى الميساوي إلى إثبات الصلة بين كتاب المقاصد وكتاب أليس الصبح بقريب، وكيف أن هموم الإصلاح التي تشوَّف ابن عاشور لإنجازها في

* دكتوراه في الدراسات الإسلامية من جامعة تامبل 1989، حالياً نائب العميد للشؤون الأكاديمية وأستاذ مشارك في كلية معارف الوحي والعلوم الإنسانية في الجامعة الإسلامية العالمية بماليزيا.

بداية حياته العلمية قد انعكست بصورة إيجابية في كتاب مقاصد الشريعة كثمرة من ثمار ذلك الغرس المبكر.

وقد نجح الميساوي في بيان أن ابن عاشور كان يصدر في همومه وآرائه الإصلاحية عن رؤية تاريخية وحضارية شاملة لمصائر الاجتماع الإسلامي، بما في ذلك العلوم والمعارف (ص40). ورغم أن هذه دعوى عريضة إلا أن الميساوي – بما تجمع لديه من خبرة وفهم عميق لأبعاد الإصلاح المؤسسي والعلمي الذي سعى ابن عاشور لإنجازه – استطاع أن يثبت معالم تلك الرؤية، وكيف أنها شكلت نسقا كاملا من المفاهيم استخدمها ابن عاشور في نقد العلوم الإسلامية، وطرق توجه الدارسين إليها، وشروط إنتاج المعرفة والعلم وأهمية حرية المباحثة والنقد في هذا الصدد وأولويتها، في تقليل الخلاف، رغم أن الرأي السائد أن قفل الباب أمام حرية المباحثة والنقد والانكفاء على التقليد يؤدي إلى تقليل الخلاف، ولا مرية في أنّ هذا رأي لا يسنده عقل ولا دليل من التجربة الإنسانية. وعلى ذلك فإن آراء ابن عاشور في إصلاح مناهج التعليم وبيان كيفيات إصلاح الخلل في آحاد المعارف والعلوم الإسلامية، مثل علم الكلام والتفسير واللغة والمنطق والفقه وأصوله، لهو إضافة جليلة في طريقة فهم المنطق الداخلي لتلك العلوم والسعي لتجديدها، من خلال نظر كلي مثمر يربطها بهموم عصر المتعاطين لها، لا أن تقرأ بعصر من قاموا بإنتاجها لمواجهة مشكلات وهموم لا وجود لها. وعليه فإن في حركة العلم وتفاعله مع الواقع بوناً شاسعاً بين من يجتهد في فهم واقعه ويجد له حلولا في نصوص الشريعة الخالدة وبين من يقبع في مقايسات عقيمة على حلول لمشكلات لا وجود لها. فالذي يفكر بعقل القرن التاسع أو العاشر الهجري هو في حقيقة الأمر ــ كما قال ابن عاشور ــ "عالة عليهم (أي على أهل القرن التاسع أو العاشر) في العلم والعبارة والصورة والاختيار أيضا" (ص41). ومن كانت تلك حقيقته لا يرجى منه تطوير العلوم ولا فهم واقعه. فإن كان ذلك كذلك فإن حقيقة تطوير العلوم وبث الحياة فيها يقتضي نظرا في الواقع واقتناصا للعبارة والصورة ملائما لذلك الواقع. ولا يعني ذلك بحال من الأحوال تصوير الواقع كما هو والوقوف على ذلك، ولكن تصويره وفهمه وتحريره ليوافق مقصد الشارع. ومن هنا يتضح لنا الدور الحيوي الذي تقوم به "فكرة المقاصد" بحسبانها قضية جوهرية في سبيل الإصلاح.

بعد هذه الملاحظات العامة لا بد من الإشارة إلى بعض القضايا التي أثارها الميساوي في مقدمته لكتاب ابن عاشور "مقاصد الشريعة"، وقد أراد الميساوي أن يجعل من هذه الدراسة والتي عنون لها بـــ "الشيخ محمد الطاهر بن عاشور والمشروع الذي لم يكتمل". أقول أراد الميساوي أن يجعل المدخل الطبيعي لفهم كتاب المقاصد لابن عاشور الدراسة القيمة التي قدم بها لكتاب ابن عاشور.

ولعل أهمّ القضايا التي أثارها الميساوي في دراسته هي محاولة بيان موقع ابن عاشور من حركة الإصلاح في تونس، وجره ذلك لمواجهة قضية في غاية الحساسية، وهي وصف ابن عاشور بالعمالة للإدارة الفرنسية بسبب شائعة مفادها أن ابن عاشور قد أصدر فتوى موالية للمتجنسين بالجنسية الفرنسية من مسلمي تونس استجابة للإرادة الاستعمارية، وقد بين الميساوي فساد تلك الفرية وعدم صحتها، لكن ذلك لا ينفي بأية حال من الأحوال أن ابن عاشور كان جزءا من طائفة العلماء التي لم تر بأسا في التعامل مع الإدارة الاستعمارية والاعتراف بها، فأفضل ما يمكن أن يحظى به ابن عاشور من وصف هو أنه قد ثبت تورطه مع الإدارة الاستعمارية واعترافه بها، ولكننا يمكن أن نجد له العذر في ذلك وننظر في جملة أفعاله ونقومها بحساب خدمتها لمصالح المسلمين أم أنها كانت سجلا من العمالة الصريحة للإدارة الاستعمارية. أما مجرد أخذ حادثة واحدة وتضخيمها وجعلها تحتمل أكثر مما تبدو في سياقها التاريخي فذلك أمر أقرب للدعاية منه إلى الدرس التاريخي المحقق. والقضية الثانية هي محورية موقع الحرية في مشروع ابن عاشور الإصلاحي وتعويله كثيرا على أهمية المباحثة والنقد ونبذه للتقليد. ولا شك أن هذه القيم كفيلة بإحداث الإصلاح المنشود لو أحسن استخدامها وفهمت كل أبعادها ويبقى السؤال المحوري: هل أدرك ابن عاشور كل هذه الأبعاد في مشروعه الإصلاحي؟ وكيف يمكن أن يفهم تعاونه مع الإدارة الاستعمارية ومن ثم دولة ما بعد الاستعمار في تونس ــ التي من الصعب وصفها بأنها الدولة النموذجية التي كان يدعو لها؟ نقول: كيف يمكن لنا أن نفهم مآلات كلامه عن الحرية في كتبه وبين ممارسته العملية؟

أخيراً نلفت النظر إلى الطريقة التي حاول بها الميساوي الربط بين فكرة المقاصد وبين كيفيات إصلاح العلوم الإسلامية، ومحورية تلك الفكرة في إحداث علوم

اجتماعية أو استئناف علوم جديدة تسعى لحل مشكلات الأمة الإسلامية، وإصلاح مؤسسات التعليم وطرائق إنتاجها للعلوم. نقول إن تلك الطريقة أعادت إثارة إشكالية القطع والظن ونقد القياس الجزئي والدعوة إلى قياس كلي على كلي حتى يتحقق اليقين المنشود. لقد قرأ الميساوي نص حسن الترابي في هذا الصدد وألبسه لبوس ابن عاشور وغفل عن حقيقة جوهرية وهي أن ابن عاشور قد أعاد أولا إشكالية قديمة نبه عليها الشاطبي من قبل وكذلك فإن ابن عاشور قد غلبت عليه نزعته المالكية في محاولة الاستدلال على المصالح المرسلة وإثبات قطعيتها بهذا السبيل من الاستدلال وبيان أن من يقبل قياس جزئي على جزئي يسعه - إن أدرك معنى المقايسة على حقيقتها - قبول قياس كلي على كلي؛ وهو الاستدلال المرسل والذي بهذه الكيفية يبلغنا اليقين المرجو في الاستدلال.

لا بد في خاتمة هذا التعليق على البحث القيم الذي قدمه الميساوي عن ابن عاشور من الإشادة بالدقة والجرأة التي كشف الميساوي بها تطفل الأستاذ علال الفاسي في كتابه مقاصد الشريعة الإسلامية ومكارمها على نص ابن عاشور في كتابه مقاصد الشريعة. ومن ثم يحق لنا القول إنّ ابن عاشور هو الذي أعاد لهذا العلم نضارته بعد أن اندثر ولم يكتف بالتنبيه على أهميته وإنما بين للمشتغلين بالعلم في الدائرة الإسلامية كيفية النهوض به وبيان مكانته.

غني عن البيان أن التعليق السابق على دراسة الميساوي يجعلنا نؤكد مرة ثانية أن تلك الدراسة ليست إضافة إلى الكتاب وإنما هي مقدمة لازمة له، لكن يجب على القارئ الفطن أن ينتبه إلى مواطن الزلل فيها ويخرج منها راسخ القدم في فهم مقاصد ابن عاشور ومقاصد الميساوي.

القضايا الأساسية في الكتاب

آن لنا أن ننتقل إلى نص ابن عاشور لنقول: إن ابن عاشور - مثله مثل من سبقه في الكتابة في المقاصد - أراد أن يؤصل لعلم يكون نبراساً للمتفقهين، يرجعون إليه حال اختلاف الأنظار بينهم وتبدل الأعصار. ومن قبل سعى الشاطبي في الموافقات للتوفيق بين مذهب ابن القاسم والإمام أبي حنيفة. ولا شك أن الغرض من

التأليف في هذا العلم متكرر وإن تبدلت صوره. ولا بد من القول إنّ ابن عاشور لم يرد تلخيص كتاب الموافقات وإنما أراد تسجيل جملة من القواعد التي رأى أن الشاطبي قد قصر عنها. ويمكننا القول إنّه أعاد النظر في التأليف في المقاصد وفق رؤية جديدة في إصلاح العلوم الإسلامية، فجاء في عبارته أكثر وضوحا وفي طريقته أعمق خطة وأبعد غاية.

وقد قسم كتابه إلى ثلاثة أقسام أولها في طريق إثبات المقاصد أو ما يعرف عند البعض بمسالك المقاصد، ولعل الطرق الثلاثة الأولى التي ذكرها أوضح بكثير مما ذكره الإمام الشاطبي وأوفى في تحقيق الغرض مما قام به الإمام الشاطبي في هذا الصدد. ثم نظر في طريقة السلف في الرجوع إلى مقاصد الشريعة ولكنه لم يعدها من طرق إثبات المقاصد. ورغم أن هذا القسم قد حرر لإثبات أن للشريعة مقاصد للتشريع، إلا أن الجزء المتعلق ببيان طرق إثبات المقاصد الشرعية قد نال حظا أوفر في التدوين، لكن بالنظر في الفصل الذي عقده لبيان انتصاب الشارع للتشريع نرى أن ابن عاشور قد أبعد النجعة في محاولة استقصائه للأحوال والقرائن الحافة بتصرفات النبي صلى الله عليه وسلم حال انتصابه للتشريع، ولئن ميز المحققون من قبل بين ثلاث صفات يصدر عنها النبي صلى الله عليه وسلم في أقواله وأفعاله، هي: مقام الإمامة، والقضاء، والفتوى، فقد عد ابن عاشور جملة أخرى من أحوال رسول الله صلى الله عليه وسلم لم يحققها العلماء من قبل مثلما فعل هو وبين التفصيلات الدقيقة لذلك الأمر. ورغم أنه يرى أن الحال الغالب على التصرفات النبوية هو حال التبليغ إلا أنه ميز فيها جملة من الأوصاف، هي: التشريع، والفتوى والقضاء، والإمارة، والهدي، والصلح، والإشارة على المستشير، والنصيحة، وتكميل الأنفس، وتعليم الحقائق العالية، والتأديب، والتجرد عن الإرشاد (ص153).

ولعل هذه الأحوال التي ذكرها ودلل عليها من كتب السنة هي السبيل القويم في معرفة معنى المقاصد في السنة النبوية، فالدخول إلى السنة النبوية من هذه الزاوية المقصدية في النظر يفيد كثيرا في رفع الخلاف وتحرير مواضعه بدقة منهجية قل أن تجد لها نظيرا في كتب المشتغلين بهذا الفن من العلوم. فهو لم يقف عند حد قسمة السنة إلى تشريعية وغير تشريعية، وإنما بين المراتب المختلفة بينها، فبين حال التشريع،

وبين حال التجرد عنه في جملة كثيرة من الأحوال لا بد من إعطائها وضعها المحدد حتى يرفع التخليط وسوء الفهم. وهذا الموقف المقصدي الذي اتخذه ابن عاشور في هذا القسم من كتابه اقتضاه النظر في طرق إثبات المقاصد أولا، ثم النظر في قضايا اللغة المتصلة بإثبات مسالك التقصيد، ثم النظر في تصرفات النبي صلى الله عليه وسلم حال انتصابه للتشريع وطريقة السلف في هذا الصدد. هذه المجالات الثلاثة لا شك في أن اجتماعها في القسم الأول من الكتاب يبني رؤية منهجية واضحة في شأن وضع المقاصد في مقام الاحتجاج والإثبات.

أردف ذلك ابن عاشور بالحديث في مسألتين هما أدخل في هذا القسم من غيره وهما: مراتب مقاصد الشريعة من حيث الظن والقطع، ثم مسألة تعليل الأحكام وخلو بعضها عن التعليل، وكان لا بد له في هذا المقام من انتقاد طريقة الإمام الشاطبي في إلحاق القطع بأصول الفقه، ولعل هذا من جملة النقد الذي وجهه ابن عاشور للشاطبي بعد أن بين طريقته في بناء اليقين الناتج عن جملة من الاستقراءات الكلية بكيفيات دقيقة بينها، وبين كيفية إفضائها إلى اليقين، وأن القواعد التي تأتي إلينا بهذه الطريقة لا بد وأنها قطعية، خلافاً للمقدمات السفسطائية التي بنى عليها الشاطبي حجته في بيان أن أصول الفقه قطعية، لكن الذي نجح فيه ابن عاشور هو بيانه أن تلك القواعد القطعية إنما يلجأ إليها النظار عند الاختلاف، وهي في باب علم المقاصد لا علم أصول الفقه، الذي هو في باب التشريع ومناطه الظن أو الظن الغالب لا القطع. ومرة أخرى انتقد ابن عاشور الإمام الشاطبي نقدا مريرا في مسألة التعبد والتعليل واتخذ لنفسه موقفا واضحا في هذا الشأن "وإذا جاز أن نثبت أحكاما تعبدية لا علّة لها ولا يطلع على علتها، فإنما ذلك في غير أبواب المعاملات المالية والجنائية" (ص179).

لا شك في أن جملة المبادئ التي قررها ابن عاشور في إثبات القطع تفي بالغرض، فالنظر في القرآن الكريم الذي هو قطعي الورود لمعرفة جملة من الأدلة المستقراة التي لا بد أن تكون عمومات ومتكررة لا شك في أنه تبلّغ بذلك اليقين، ثم إن حَسمَ ابن عاشور لمسألة تعليل الأحكام جعله في موضع أرحب وأيسر لبناء نظرية في المقاصد حسمت قضايا مقدماتها الأساسية، فالقطع ليس مجاله أصول الفقه، وإنما ساحته

مقاصد الشريعة، وتعليل الأحكام في مجال المعاملات المالية والجنائية لا مرية فيه.

بذلك انتقل ابن عاشور إلى القسم الثاني من كتابه لبيان قضايا مقاصد الشريعة العامة، التي تمثل الجانب التنظيري في جهد ابن عاشور في مجال المقاصد. ويمكنا القول إنّه قد أعاد النظر في صياغة الإمام الشاطبي لأمر مقاصد المكلّف بإدخال اعتبارات جديدة هي أهمية النظر إلى الجانب الاجتماعي وتحرير نظرية المصلحة على هذا الأساس وتكييف نظام الشريعة بالنظر في قضايا الفطرة والسماحة والحرية والمساواة، ثم التعرض لمسائل مرتبطة بهذه القضايا، مثل نفي النكاية عن الشريعة وإثبات عمومها، وأنها جاءت للتغيير والتقرير، وأنها قابلة للقياس عليها، وأن التشريع فيها منوط بالضبط والتحديد، ثم رأى جملة من مسائل أصول الفقه لها صلة بهذا القسم كمسائل الحيل وسد الذرائع والرخصة والاجتهاد.

ولا يمتري أحد في أهمية هذا القسم من كتاب المقاصد ورغم تشعب قضاياه ومسائله إلا أن ثمة وحدة موضوعية تكتنفه. وبعد أن فرغ ابن عاشور من بيان الصفة الضابطة للمقاصد الشرعية جعلها تنقسم عنده إلى نوعين: حقيقية وعرفية عامة، ويجب أن يتحقق في هذين النوعين جملة من الأوصاف هي الثبوت والظهور والاطراد والانضباط. ويلحق بهذين النوعين نوعان آخران قريبان منهما حيث يلحق بالحقيقية المعاني الاعتبارية القريبة من الحقيقية، ويلحق بالعرفية العامة المعاني العرفية الخاصة، وبعد هذه لا تبقى إلا الأوهام التي لا تنبني عليها المقاصد. وليجعل نظام الشريعة قائما على الفطرة — حيث إن المقصد العام للتشريع عنده قائم على مسايرة حفظ الفطرة — ربط بين الفطرة والعقل، واستشهد في هذه المجال بالشيخ الرئيس ابن سينا في كتاب النجاة.

ثم انتقل ابن عاشور لبيان أن السماحة أول أوصاف الشريعة وأكبر مقاصدها في مباحث تثير كثيرا من الإشكالات، حيث يقول: "إن حكمة السماحة في الشريعة أن الله جعل هذه الشريعة دين الفطرة. وأمور الفطرة راجعة إلى الجبلة فهي كائنة في النفوس، سهل عليها قبولها. ومن الفطرة النفور من الشدة والإعنات" (ص198).

نقول: لا شك في أن رفع الحرج أمر لا مرية فيه، فقد تضافرت النصوص على تأكيد هذا المعنى، ولكن من نص ابن عاشور السابق لا يبدو واضحا عنده من الذي يُعرِّف الآخر؟ هل السماحة هي التي تُعرِّف الفطرة وتدل عليها أم أن السماحة ملائمة للفطرة؟ أيهما أعم من الآخر؟

لعل الفصل الذي عقده ابن عاشور عن "المقصد العام من التشريع" هو لب جهده التنظيري في شأن المقاصد، وقد توصل إليه بسبيل يفضي إلى القطع، حيث إنه قام باستقراء موارد الشريعة الإسلامية، واستبان له من كليات دلائلها ومن جزئياتها المستقرأة، أي أنه نظر في الأدلة الواردة على سبيل كلي تعاضدها الجزئيات ولا تتخلف عنها، يقول: "إن المقصد العام من التشريع فيها هو حفظ نظام الأمة واستدامة صلاحه بصلاح المهيمن عليه، وهو نوع الإنسان، ويشمل صلاحه صلاح عقله وصلاح عمله وصلاح ما بين يديه من موجودات العالم الذي يعيش فيه" (ص200).

وهذا التقصيد العام الذي لخصه ابن عاشور بدقة يشمل مستوى نظام الأمة ومستوى النوع الإنساني الفرد، ولا يجعل العلاقة بين الفرد والأمة علاقة تضاد وإنما النظام لأجل الفرد، لكن بتحديد صلاح الفرد في مستويات ثلاثة، هي: صلاح عقله وعمله وموجدات العالم الذي يعيش فيه، وهو من بعد يفصل في كيفية تحقيق هذه المصالح. ثم يجرد ابن عاشور نظره لبيان نظرية عميقة ودقيقة في المصلحة ويجعلها على مراتب خمسة، هي: مصالح أو مفاسد محققة مضطردة، الضرر أو النفع يكون غالبا وواضحا، حالة التداخل بين المصالح والمفاسد، المساواة بين النفع والضرر، أن تكون إحداهما منضبطة والأخرى مضطربة. ورغم أن ابن عاشور قد اعتمد كثيرا على العز بن عبد السلام في نظره المصلحي، إلا أن الإضافة الحقيقية له تكمن في ربطه لمستوى المصالح والمفاسد بنظريته العامة في المقاصد. وجعله ذلك يسعى إلى اتخاذ جملة من التقسيمات للمصالح باعتبارات مختلفة كل اعتبار فيها يتعلق بمستوى من مستويات النظر، فمن حيث أثرها في قوام أمر الأمة تنقسم إلى ثلاثة أقسام: ضرورية وحاجية وتحسينية، وباعتبار تعلقها بعموم الأمة أو جماعاتها أو أفرادها تنقسم إلى كلية وجزئية، وأما من حيث تحقق الاحتياج إليها في قوام أمر الأمة أو الأفراد فهي تنقسم إلى قطعية وظنية ووهمية.

والغرض الذي من أجله توسع ابن عاشور في مناقشة قضايا المصلحة وبيان صورها المتعددة واعتباراتها المختلفة ليس هو مجرد التفقه في الأحكام ولا قياس النظائر على جزئياتها لأن هذين الغرضين يقعان في مجال عمل الفقيه، ولكن غرضه معرفة صور كثيرة من "المصالح المختلفة الأنواع المعروف قصد الشريعة إياها حتى يحصل لنا من تلك المعرفة يقين بصور كلية من أنواع هاته المصالح" (ص225). وبذلك يستطيع الممسك بعلم المقاصد إدراج الحوادث التي لم يسبق حلولها في زمن الشارع ولا لها نظائر ذات أحكام متلقاة منه تحت تلك الصور الكلية ويثبت لها أمثال ما ثبت لكلياتها وبذلك يترل علينا برد الاطمئنان كما يرى ابن عاشور "ونطمئن بأننا في ذلك مثبتون أحكاما شرعية إسلامية" (ص225). ولو أن ابن عاشور اكتفى بالفقرة السابقة ولم يعقب ذلك بقوله في الفقرة التي تلي تلك: "وهذا ما يسمى بالمصالح المرسلة" (ص225) لكان لنا وصف جهده التنظيري بأنه قد نقل القياس من كونه مقايسة بين جزئي وجزئي إلى كونه أداة فعالة في ضبط تبدل الأحوال وإثبات صلاحية الشريعة لكل زمان ومكان؛ بسبب أن مادة القياس وصورته التي بينها سابقا تُعنى بالصور الكلية والمعاني الكلية التي جاءت بها الشريعة في كلياتها، وبذلك تنضبط آحاد الأحكام تحت تلك المعاني والصور، لكن ابن عاشور قد غلبت عليه نزعته المالكية فأراد نفض الغبار عن المصالح المرسلة وبيان أنها قياس كلي على مصلحة كلية ثابت اعتبارها في الشريعة باستقراء أدلة الشريعة الذي هو قطعي أو ظني قريب من القطعي. فلئن قبل الشافعية القياس الذي هو قياس جزئي على جزئي فمن باب أولى أن يقبل الاستدلال المرسل الذي أعاد تعريفه ابن عاشور على نسق وبكيفية مقصدية، ونعى على كل من إمام الحرمين وتلميذه الغزالي في التردد في قبول الاستدلال المرسل. ولا شك أن جعل المقاصد نوعا من أنواع القياس الواسع يؤصل القول فيها ويردها إلى أصل يؤلف بين الأنظار المختلفة، لكنه مرة أخرى يثير الحساسية الشافعية القديمة حول الاستصلاح. ورغم أن ابن عاشور قد بين مشكلة القياس الجزئي وأنه لا يبلغ القطع ولا الظن القريب من القطع، إلا أن طرح المشكل المقصدي في هذا الإطار يضعف من إمكان جعل المقاصد سبيلا يؤتم به حال اشتجار الخلاف. ولذلك انطلق الشاطبي من قبل من مسلمة أن الاستدلال المرسل مقبول لدى الشافعي، أي أن الأمر ليس في موضع خلاف بين العلماء وإنما

هو من باب ما يبنى عليه، ولعل تلك طريقة ذكية من الشاطبي لإيجاد القبول لطريقته بين العلماء.

غني عن البيان أن ابن عاشور قد أجاد في الاستدلال على موضوع المصالح بطريقة أراد بها أن يحصل للعالم ملكة يعرف بها مقصود الشارع، ولعل هذه الملكة لا تتأتى إلاّ باختطاط نهج قويم تتكاثف أصوله الكلية وتزكيه الممارسة المقصدية وإدامة النظر في كليات الشريعة. ويختم ابن عاشور هذا الفصل القيم بالتنبيه على تقسيم رابع للمصالح والمفاسد باعتبار كونها حاصلة من الأفعال بالقصد أوبالمآل. ويرى ابن عاشور ألا خلاف في أصول المصالح والمفاسد ولكن تبدو خبرة الفقيه وحذقه لفنه في هذا المجال الذي يسميه ابن عاشور بأنه "المقام المرتبك" (ص230). فما لم تتكون تلك الملكة يصير الحديث عن المصالح والمفاسد أمراً نظرياً لا طائل من ورائه وهذا الأمر جعل ابن عاشور يتوسع في بيان هذا الجانب بالنظر في مبحثي الحيل وسد الذرائع. وجملة المباحث التي جاءت بعد هذا الفصل هي من باب التفصيل لنظريته في المصلحة من جوانب عدة حتى تتكون للمتفقه في هذا الجانب الملكة التي ذكرها.

أما القسم الثالث من هذا الكتاب فتبدو أهميته بسبب النظر التطبيقي الذي لم يوله الإمام الشاطبي الأهمية التي رآها ابن عاشور فيه. حيث إن مجرد الحديث عن المقاصد كمجهد تنظيري لا يجدي ولكن تبدو أهميته في صناعة فقه مقصدي. ونقول: رغم التباس مبحث المقاصد والوسائل بمبحث سد الذريعة الذي طور فيه ابن عاشور ما ذكره العز بن عبد السلام في القواعد وما أضافه القرافي على كلام العز، نقول رغما عن ذلك فإن اختيار ابن عاشور لهذا الجانب ليفتتح به مجال الفقه المقصدي لهو إضافة لها قيمة غاية في الأهمية في مجال الفقه المقصدي الوليد. وقد يرى البعض أن ابن عاشور قد ادعى أن ثمة خلافا نوعيا بين تناوله لهذا الأمر وبين تناول الآخرين إلا أنه لم يأت بأمر يخرج عن دائرة ما كان مألوفا عند المجتهدين من قبله، ولعل محاولته لتلخيص كلام الشاطبي بألفاظ جديدة، دلالة واضحة على شمول كلام الشاطبي وعدم قدرة ابن عاشور على الخروج عن وفاضه والوقوف عند حدود الدعوة وعدم تجاوزها إلى معان جديدة، ولكن ما يمكن أن يقال إن ابن عاشور – عودة على بدء – جعل القسمين الأول والثاني من كتابه هذا دائرين في معنى مقاصد

الشرع، التي توازي عند الشاطبي مقاصد المكلِّف، ثم القسم الثالث والأخير عن المقاصد الشرعية الخاصة في أبواب المعاملات، وهي في معنى مقاصد المكلَّف عند الشاطبي. ولا شك أن هذا القول له ما يسنده ولكنه ينبني على نظر سطحي لجهد ابن عاشور ولا أحد ينفي استفادة ابن عاشور من الشاطبي، ولا أحد كذلك ينفي النقلة النوعية التي أحدثها ابن عاشور في إعادة ترتيب مباحث المقاصد وفصلها عن علم أصول الفقه، وفي محاولته الجريئة لبناء فقه مقصدي قصر عن فعله الإمام الشاطبي. ويبدو واضحا أن الشاطبي في تحليله لنظرية المصلحة وترتيبها جعل الفرد هو محور التحليل أما ابن عاشور فقد أظهر وعياً عميقاً في تحليله لأطراف العلاقة المتبادلة بين الفرد والأمة. ولقد قصر ابن عاشور في إبراز جانب الإيثار وصلته بمفهوم المصلحة الذي أظهر الإمام الشاطبي قدرة فائقة في إيجاد مجال للإيثار وفق النظر المصلحي. لكننا نقول إن ابن عاشور قد راعى هذا الجانب في مقاصد أحكام التبرعات التي رأى أنها قائمة على أساس المواساة بين أفراد الأمة الخادمة لمعنى الأخوة والتي هي لا شك مصلحة جليلة.

والفقه المقصدي الذي أراده ابن عاشور لا شك يبدأ ببيان نظرية في الحق الذي هو من أهم المداخل للفقه المقصدي. وكما ذكر ابن عاشور أن من مقاصد الشريعة رفع أسباب التغالب والتوائب والخطوة الأولى لإدراك ذلك السبيل هو تعيين مستحقي الحقوق للبدء في تحقيق تلك الغاية وقد جعل ابن عاشور طريق تعيين الحقوق قائماً على مبدأين هما التكوين والترجيح، وعلى أساس هذين المبدأين انقسمت الحقوق عنده إلى تسع مراتب ثم ذيل ذلك بثلاثة تنبيهات تعين على تحقيق ذلك المقصد العام.

ولعل مجالات التطبيق للفقه المقصدي التي اختارها ابن عاشور تشمل جماع أحكام فقه المعاملات مثل أحكام العائلة والتصرفات المالية والمعاملات المنعقدة على الأبدان وأحكام التبرعات وأحكام القضاء والشهادة والعقوبات. ولا شك في أن الطريقة التي عالج بها أحكام نظام العائلة في الإسلام هي طريقة فيها تلخيص مقصدي لأبواب النكاح والطلاق والميراث، عن طريق النظر في آصرة القرابة وآصرة الصهر وآصرة النكاح، وبيان كيفية انحلال ما يقبل الانحلال من هذه الأواصر

الثلاث. ولعل التحليل المقارن الذي قام به ابن عاشور بين نظام العائلة في الإسلام والجاهلية – كما وصفته النصوص القرآنية والحديثية – يدل على عمق فهم للنظامين وقدرة على التفريق المبدئي بينهما. ولعل الطريقة التي تناول بها ابن عاشور وضع المرأة في نظام العائلة فيها كثير من الحكمة والدقة والموازنة في فهم النصوص وفيها محاولة ظاهرة للمحافظة على عنصر الآدمية للمرأة والمساواة بينها وبين الرجل في أصل الخلقة، وعدم اعتبار عقد النكاح نوعاً من الرق أو المهر معاوضة مالية لقاء الاستمتاع من قبل الرجل، ولكن النظر إلى المقصد من نظام العائلة وترتيب دور كل من الرجل والمرأة فيه، سعياً لتحقيق ذلك المقصد. فإن صح هذا النظر فلا شك أن الفقه المقصدي لهذه الأحكام سيحدث إعادة تكييف لكثير من أحكام العائلة مميزا فيها بين ما هو ثقافي تاريخي وبين ما هو تشريعي مبدئي.

ويبدو واضحاً للناظر في كتاب ابن عاشور هذا قيمة المبحث الذي عقده لبيان مقاصد التصرفات المالية، وربط بينها وبين مقاصد الشريعة في المعاملات المنعقدة على الأبدان، ولأهميتهما سنقوم بتلخيصهما بنوع من الإسهاب، فقد رأى ابن عاشور أن معالجة مقاصد التصرفات المالية يقتضي وعيا بفهم أهمية الثروة في حفظ نظام الأمة من خلال النصوص القرآنية والحديثية. وكيف أن انصراف الهمة إلى تحقيق الكمالات الروحية لا يتعارض مع جمع المال وإنفاقه في مصارفه. فقد قرر ابن عاشور بأنه قد ثبت عند الأصوليين أن حفظ المال من الضروريات أما نظام نمائه وطرق دورانه راجع إلى مسائل الحاجيات. ثم تعرض بعد ذلك إلى مسألة حفظ أموال الأمة في مجموعها وحفظ أموال آحاد أفرادها وكيف ينحل التعارض في حال اعتبار مال الأفراد في صلته بمال الأمة. وتعرض ابن عاشور إلى قضية شائكة هي تعريف المال والتي جعلها في نهاية الأمر تتحدد بخمسة أمور يجب أن تتوافر في المال، وهي: إمكان ادخاره، والرغبة في تحصيله، وقابليته للتداول، ومحدودية مقداره، وإمكانية اكتسابه. ثم تعرض إلى قضية الكسب والتملك وجعل التملك مرتبطا بأسباب ثلاثة، هي: الاختصاص بشيء لا حق لأحد فيه، والعمل في الشيء مالكه، ورأس المال. وأعطى الأرض المكانة الأولى بينما جعل العمل ورأس المال وسائل حيث العمل مرتبط بالأرض ارتباط الوسيلة، ورأس المال هو وسيلة لاستدامة العمل. ثم أخيرا انتبه إلى أهمية رأس المال رغم كونه متولدا عن العمل وبين أن المقصد الشرعي في الأموال خمسة أمور، هي: الرواج، والوضوح، والحفظ، والثبات، والعدل.

ولقد انتبه ابن عاشور إلى أهمية عمل الأبدان باعتباره أحد أركان الثروة وآلة استخدام ركنيها الآخرين (الأرض/رأس المال). ومعاملات عمل الأبدان هي أجارة الأبدان والمساقاة والمغارسة والقراض والجعل والمزارعة، وهي كلها عقود على عمل المرء ببدنه وعقله وعلى قضاء وقت عمره في ذلك ما عدا المغارسة.

وأقام موازنة دقيقة بين السماح باستغلال العملة (أي العمال) من قبل أرباب العمل أو استباحة أموال أرباب العمل ليأكلها العملة باطلا رأى ابن عاشور أنه باستقراء ينابيع السنة في هذه المعاملات وتتبع مرامي علماء السلف وخاصة علماء أهل المدينة استخلص ثمانية مقاصد يبدو فيها أن ابن عاشور يسعى لنصفة العملة من أرباب الأموال ومنع الاستغلال. ولعل فقده للمزارعة التي في تونس والتي تسمى بالخماس ووصفها بأنها مخالفة لمقاصد الشريعة تستحق منا الانتباه لفهم موقفه من تكييف العلاقة بين أرباب الأموال والعملة.

بعد ذلك انتقل ابن عاشور للنظر في مقاصد عقود التبرعات، وقد فهم ابن عاشور كما أدرك من قبل الإمام الشاطبي أنه ما من نظر مصلحي في إطار منظور ديني إلا ويواجه بمسألة الإيثار أو المواساة والتي تعطي النظر المصلحي إطاراً أخلاقياً قائماً على معنى الغيرية. وقد ربط ابن عاشور بين عقود التبرعات وبين معنى المواساة الصادر عن الأريحية الدينية والخادم لمعنى الأخوة، وجعله ابن عاشور من باب المصالح الحاجية الجليلة وأنها أثر لخلق إسلامي جميل تتم به مساعفة المعوزين وإغناء المقترين وإقامة الجم من مصالح المسلمين. ورأى ابن عاشور أن مجرد الصدقات ومطلق العطايا والتبرعات الموسمية هي ليست المقصودة من هذا الباب، وإنما المقصود نوع من التبرعات يقصد به الإغناء والتمليك وإقامة المصالح المهمة الكائنة في الغالب بأموال يتنافس في مثلها المتنافسون ويتشاكس في الاختصاص بها المتشاكسون. ولذلك رأى ابن عاشور أهمية الاحتكام إلى جملة من المقاصد الشرعية في عقود التبرعات حتى يراعى أمر قواعد الحقوق، ولخصها في أربعة مقاصد، هي: والتكثير منها لما فيها من المصالح العامة والخاصة، وأن تكون صادرة عن طيب نفس، والتوسع في وسائل انعقادها حسب رغبة المتبرعين، وأن لا يجعل التبرع ذريعة إلى إضاعة مال وارث أو دائن. وربما يرى بعضهم أن ابن عاشور لم يعط موضوع الإيثار أو المواساة في إطار نظريته القائمة على

المصلحة الاعتبار المستحق.إذ إن الإيثار أو المواساة من باب القيم الغيرية التي لا يبدو ثمة توافق بينها وبين قيم المصلحة.

بعد ذلك انتقل ابن عاشور لبيان مقاصد أحكام القضاء والشهادة والعقوبات. وقد ربط بين أمر تبليغ الشريعة وتنفيذها وحراستها، ولكنه فصل بين مناقشة أمور القضاء وأمور الولاية الكبرى وما يتعلق بها من شؤون وجعل الأخيرة من أمور السياسة الشرعية. وجعل البحث مركزا على أحوال المنوط بهم تنفيذها (أي الشريعة) في خصوص إيصال الحقوق إلى أصحابها على نحو ما رسمته الشريعة تأصيلاً وتفريعاً وهؤلاء هم القضاة وأهل شوراهم وأعوانهم وما تتألف منه طرق أقضيتهم وهي البينات والرسوم. ثم شرع في بيان موضع القاضي في كل ذلك وهو إبلاغه الحقوق إلى طالبيها ولقيامه بذلك على أتم وجه يجب أن تتوفر فيه جملة من الشروط، هي: أصالة الرأي والعلم والسلامة من نفوذ غيره عليه والعدالة. ثم بين الشروط المرعية في أعوان القضاة وأخيراً عرج على كيفيات تعيين أصحاب الحقوق لأهلها وأهمية التعجيل بإيصال الحقوق لأهلها وموضوع الشهادة. وقد استقصى في كل ذلك السنة النبوية وسيرة السلف في هذا المجال، وأخيراً ختم مباحث كتابه ببيان المقصد من العقوبات. وأقول: رغم أهمية المقصد من العقوبات وسعة هذا الباب في الفقه الإسلامي إلا أن ابن عاشور قد جعله أقصر المباحث ولذلك جاء أقرب إلى الابتسار منه إلى المعالجة المكتملة لكل جوانب الموضوع. والأمر الجوهري في هذا الجانب هو أن ابن عاشور قد كرر مقولته في أن المقصد العام من التشريع هو حفظ نظام الأمة وبيَّنَ أهمية الربط بين هذا المبحث ومبحث أن الشريعة ليست بنكاية وإنما هي للإصلاح، عليه فإن الزواجر والعقوبات والحدود قصد منها إصلاح حال الناس. ولخص رأيه بأن مقاصد العقوبات هي: التأديب، وإرضاء المجنى عليه، وزجر المعتدي.

لا شك في أن الطريقة التي نظم بها ابن عاشور مقاصد التشريع الخاصة والمساحات التي أفردها لأي منها تدل على أهميتها عنده، ويبدو واضحاً تعويله كثيراً على المذهب المالكي وترجيحه لترجيحات أهل الأندلس منهم وكلفه بطريقتهم، وهو هنا لا يسعى للتوفيق، ولكنه يسعى لبيان انسلاكه في طريق تفكير معين. وأخيراً فإن عدم توسعه في باب العقوبات له دلالة مهمة في هذا الشأن الناشب عن الفقه المقصدي.

مراجعات في صناعة الفقه المقصدي

إن إعادة نشر كتاب ابن عاشور والتوسع في الرجوع إليه بالجامعة الإسلامية العالمية بماليزيا له دلالات علمية وعملية يجب الوقوف عندها. أولى هذه الدلالات تتعلق بنوع الأسئلة التي سوف يعاد على أساسها قراءة النص: هل هي أسئلة ميتة لا تنتج علماً ولا معرفة ولا تحاور النص في فاعلية تجعل من النص علامات ومواقف حية في سبيل الإصلاح الفكري؟ أم أنها تأتي إليه بهموم وقضايا سكت عنها النص عن وعي بعدم جدواها؟ ولعل أول الأمثلة على ذلك الخوض في شأن كون الإمام الشاطبي جاء بتعريف "جامع مانع للمقاصد، وهل عدّل ابن عاشور ذلك التعريف وأضاف إليه ملامح تجعلنا نقول إنه قد اقتنص حداً جامعاً مانعاً في تعريف المقاصد أم لا؟ كل ذلك يدل على بلادة الطبع وعدم القدرة على فهم النص واستنطاق فاعليته. فالذي لا مرية فيه هو أن الإمام الشاطبي وابن عاشور قد انتقدا النظرية الأرسطية في التعريف، ولذلك لا معنى للبحث عن تعريف جامع مانع، بل الأولى إدراك معنى المقاصد من خلال الممارسة المقصدية نفسها والقدرة على التمييز بينها وبين غيرها على سبيل الإدراك العام لا الحدي الفاصل.

تلك إذاً هي العلامة الفاصلة بين من يتوخى إدراكاً حدياً فاصلاً دون فهم للممارسة المقصدية، وإن كان ذلك الإدراك هو جملة من الرسوم والكلمات، وبين من يرى أن الوعي المقصدي لا يصير ملكة إلا لمن كان ريانا من علوم الشريعة. فصفة الرسوخ في العلم تقتضي علماً وعملاً وتنفر كثيراً من لجاجة اقتناص التعريف والوقوف عليه دون نفاذ إلى محتوى الممارسة العملية والعلمية.

وثاني هذه الدلالات تتعلق بإمكان إنشاء فقه مقصدي، أيمكننا إنشاء فقه مقصدي؟ أم سيقف الحديث بنا عند حدود التنظير المقصدي؟ يبدو للعيان أنه ليست ثمة إجابة واضحة لهذا الهمّ العلمي، فدون إنجازه مؤسسات للبحث العلمي وباحثون ناهون وبرامج علمية وقناعات فكرية. ويفضل أن يدرس علم المقاصد على أنه نظام معرفي لخريجي الشريعة والقانون في مستوى الدرجة الجامعية الثانية والثالثة، ويركز التدريس والنقاش فيه على التراث المقصدي في المقام الأول ثم يصحبه تدريب

مقصدي على نصوص السنة النبوية. ويفضل أن يكون الموطأ هو المحور الأساس ليتدرب الدارس على تمييز البعد الاجتماعي التاريخي من التشريعي، ثم ينتقل الدرس من ثم إلى صحيحي البخاري ومسلم من جهة وكتب السنن من جهة أخرى، ليكون الهمّ الأساس هو تمييز مستويات فهم السنة التي اقترحها ابن عاشور في كتابه. ولا شك في أن من العلوم المصاحبة في هذا الشأن، صناعة المنطق وعلم اللغة الدلالي. فإن توافر هذا النوع من التدريب العلمي سيكون الناتج مدونات جديدة في الفقه المقصدي تثري المدونات الفقهية ولا تكون بديلاً عنها، وستكون بمثابة كتب الفتاوى في داخل المذهب والتي لم يقصد بها تجاوز المذهب بقدر ما قصد بها مواجهة الوقائع المستجدة. ولعل أفضل سبيل لإحداث تراكم معرفي يعالج مشاكل واقعنا ويخرجنا من أزمة التاريخ هو الدعوة لإنشاء فقه مقصدي، وهي دعوة تتجاوز الترقيع فنحن لسنا بحاجة إلى عرض الفقه في ثوب جديد، فالفقه إن فهم على حقيقته هو دائماً صناعة واقعية ومتجددة. فهذه الدعوة في أصلها تفي بغرض تقنين الفقه وهي السبيل إلى إعداد جيل من المتفقهين ربان من علم الشريعة دون إثقال كاهله بمحفوظات لا تحركه لفهم واقعه والتعبير عنه وفقا لمقاصد الشريعة السَّمحة.

وثالث هذه الدلالات أن هموم الإصلاح تتجه -في كثير من الأحيان- إلى كتاب بعينه فتعيد قراءته والاحتفال به، ولكن سرعان ما يؤدي ذلك إلى أن يظل جمهور الباحثين عاكفين عليه ينتظرون فتحاً لن يأتي، بسبب انتفاء روح المباحثة والنقد، التي نبه عليها ابن عاشور نفسه، وبيَّنَ أنها السبيل الوحيد لرفع الاختلاف أو التقليل منه؛ فإن من أمراض الفكر الديني العكوف والتقليد. وعليه فإن الاتجاه إلى الاحتفال بكتاب المقاصد لابن عاشور لا يعني بأي حال من الأحوال العكوف عليه، بل يعني تجاوزه عن طريق المباحثة والنقد، وأولى السبل إلى ذلك هو إتاحة الفرصة لإعطائه أكثر من تأويل والسماح بتفعيله في واقع مؤسساتنا العلمية بأكثر من طريق.

ولا يسعني إلا أن أشيد بمقاصد الميساوي النبيلة في نشر هذا الكتاب وترويج تعاطيه بين حملة العلم والمتفقهين.

حوارات من أجل المستقبل
للدكتور طه عبدالرحمن

الرباط: منشورات الزمن، 2000

مراجعة: محمد همام*

على سبيل التقديم:

الدكتور طه عبد الرحمن فيلسوف متجدد ومفكر مبدع، يعترف بهذه الحقيقة خصومه من الذين يخالفونه وقد يناصبونه العداء ويحرشون ضده في كتابات ومنتديات عدة، ثم إن كتبه بما توفر لها من العمق والدقة في الفكر، والصياغة والتحليل تقف هي الأخرى شاهد إثبات على أن بداية القرن الواحد والعشرين، ستشهد إمتداد ظل هذا الفيلسوف على جغرافية الفكر الفلسفي المغربي وتاريخه، بعدما أفل نجم الكثيرين ممن سلبوا عقول الشباب المغربي والعربي لمدة نصف قرن أو يزيد إلى حد بعيد، ممن كشف النقد المعرفي الرصين تورطهم في إيديولوجيات مضللة تضخم مفعولها في مشاريعهم على حساب الإبستمولوجيا والعلم والحقيقة، فلم تعذرهم سنن البحث العلمي الدقيق وطوحت بهم في واد سحيق، وفي المقابل سطع نجم الدكتور طه عبد الرحمن بعدما كان محاصرا ومقهورا من قبل تجار الفكرانيات، لكنه كان يعمل في

* ماجستير في النقد الأدبي، يُحضر للدكتوراه بجامعة القاضي عياض- مراكش، المغرب