التجديد في آليات النصوص عند الطاهر بن عاشور

دكتور/ محمد عبد الله أحمد صالح الحجي

الكويت

المقدمة :

الحمد لله رب العالمين وأفضل الصلاة وأتم التسليم على المبعوث رحمة للعالمين سيدنا محمد وعلى آله ومن سار على دربه واقتفى أثره إلى يوم الدين.

من علماء المسلمين الذي كان لهم تأثير بالغ في التجديد والاجتهاد الفقهي المعاصر الإمام محمد الطاهر بن عاشور ويأتي هذا البحث لسبر أغوار الاجتهاد الفقهي عند ابن عاشور من خلال استقراء وتحليل مجموعة من اجتهاداته وفتاواه المتناثرة ما بين تفسيره التحرير والتنوير، ومقاصد الشريعة الإسلامية وتعليقاته على الأحاديث النبوية من خلال كتابته النظر الفسيح وكشف المغطي وما جمعه د. يوزغبيه من فتاواه والخروج ببعض تلك المعالم التي تجلي المنهجية المتبعة لدى ابن عاشور.

- **منهج البحث:**

اتبعت في هذه الدراسة المنهج الاستقرائي والتحليلي، ولم أخض في غمار المقارنة بين ما وصل إليه ابن عاشور وغيره من العلماء؛ لأن ذلك يطول بالبحث ويبتعد عن هدفه وموضوعه، حيث يكمن الهدف في استخراج جزء من معالم الاجتهاد عند ابن عاشور، ويكون ذلك من خلال استخراج النسق الذي سار عليه ابن عاشور عند الاجتهاد فيتشكل المعلم من خلال هذه الجزيئات فيصبح كعنوان عام تتدرج تحته مجموعة من الجزيئات والفرعيات وشبيه ما فعلته في هذه الدراسة دراسة الفروع الفقهية لاستخراج القاعدة الفقهية العامة عند علماء المذهب الفقهي.

- **أسباب اختيار الموضوع وأهميته:**

تكمن أهمية الدراسة في تجلية جزء من منهجية ابن عاشور الاجتهادية ومن المعلوم أن الإمام محمد طاهر بن عاشور كان له دور كبير في رفد حركة الاجتهاد

والتجديد الفقهي في واقعنا المعاصر من خلال نظراته التجديدية في شتى العلوم الشرعية، والكشف عن هذه المنهجية يعطي رفدًا لما ينبغي أن يكون عليه الاجتهاد الفقهي المعاصر.

- **الدراسات السابقة:**

يوجد دراسات تتحدث عن الاتجاه المقاصدي عند ابن عاشور، ومن هذه الكتب، كتاب نظرية المقاصد عند ابن عاشور، د. إسماعيل الحسني، من منشورات المعهد العالمي للفكر الإسلامي ط ١، ١٩٩٥ م، حيث يقتصر على بيان الجانب المقاصدي من خلال قطعية المصالح والمفاسد، ومقاصد العبادات والمعاملات والمقاصد العامة للتشريع، والمقاصد الخاصة، وما أضافه ابن عاشور من مقصد الحرية والمساواة وتطرق إلى الوسائل المنهجية لنظرية ابن عاشور المقاصدية.

ومن الأبحاث المنشورة الاتجاه المقاصدي في تفسير ابن عاشور، سامر عبد الرحمن رشواني، مجلة إسلامية المعرفة العدد ٢٣، يتحدث في الجانب التفسيري وبخاصة الدور الفكري والحضاري من خلال تفسير التحرير والتنوير لابن عاشور، ولم يتطرق إلى الجانب الفقهي.

ومن الدراسات الحديثة عن ابن عاشور، رسالة ماجستير حديثة لم يتسن لي الاطلاع عليها بعنوان الترجيحات الفقهية للإمام ابن عاشور من خلال تفسيره التحرير والتنوير للباحث صحبي عتيق، جامعة الزيتونة، نوقشت الرسالة في تاريخ ٥ / ٢ / ٢٠١٠ م.

هذه الدراسات التي تحدثت عن ابن عاشور من حيث إنتاجه العلمي الاجتهادي سواء على مستوى التفسير أو الفقه، والجديد الذي يقدمه هذا البحث يكمن في جمع شتات الفتاوى والاجتهادات الفقهية لابن عاشور المتناثرة في جملة كتبه، والخروج بالنسق الذي يجمعها ليتشكل المعلم الاجتهادي الفقهي عند ابن عاشور.

- **إشكالية البحث :**

يحاول البحث الإجابة عن الأسئلة التالية : كيف وظف ابن عاشور القواعد الأصولية ودلالات الألفاظ من علم أصول الفقه في صالح المنهج المقاصدي الذي اتبعه؟ ما المنهجية التي اتبعها ابن عاشور في التعامل مع النص فهما وتطبيقا ؟

وحيث أن الاجتهاد يقوم على فهم مقاصد الشريعة أولا، وعلي العلم بالقواعد الأصولية اللغوية وكيفية التعامل مع النص فهما وتنزيلا على الواقع فهذا البحث يجلي لنا منهجية ابن عاشور في هذا المضمار.

إن الاجتهاد له قواعد ومنطلقات يبني عليها، وكيفية الاستفادة من النصوص تنبع من ثلاثة مرتكزات أساسية تتمثل في العلم بالقواعد الأصولية اللغوية ومعرفة مقاصد الشريعة وكيفية تنزيل النصوص على الواقع

أما معرفة القواعد الأصولية اللغوية، فهي وسيلة المجتهد لضبط مخرجات الاجتهاد، وتتمثل بمعرفة اللغة العربية، وعلاقة اللفظ بالمعني من حيث الوضع ومن حيث الاستعمال، ومن حيث الدلالة، ومن حيث كيفية دلالة اللفظ على المعنى؛ ولأن عملية الاجتهاد تراعي الثابت والمتغير، وفقه التنزيل وهي ليست بعملية آلية، وإنما تحتاج إلى المزاوجة بين النص الثابت والواقع المتغير وتحقيق المصلحة ودرء المفسدة، كان العلم بالمقاصد الشرعية هو ضابط وحجر الرحى في عملية الاجتهاد، والواقع هو محل الاجتهاد، فيستلزم لذلك معرفته وتصوره ليثمر تحقيق مصالح العباد في الدنيا والآخرة.

لقد فقه ابن عاشور هذه المرتكزات وكانت منطلقا في كل اجتهاد فهو يجمع بين آليات فقه النصوص من خلال تمكنه من اللغة العربية، وعلم أصول الفقه وعلمه الموسوعي بالنصوص الشرعية، الذي استوعب المقاصد بشكل تكاملي، وكذلك كان على دراية كبيرة في الواقع من خلال تصدره للناس في الفتوي وتولية مشيخة ورئاسة جامعة الزيتونة.

المبحث الأول

توظيف القواعد الأصولية اللغوية مقاصدياً

لقد تميز اجتهاد ابن عاشور بالتحليل العميق، وعدم الوقوف على ظاهرة دون سبر أغواره بما يحقق مقصوده، ومما ميز اجتهاده البناء المتماسك المدعوم بالتحليل الأصولي، مما أعطى اجتهاده قوة تتبع من داخله وتمثلت منهجيته في وضع مقصود النص مرتكزا للاجتهاد ودعم المقصد باستدلالات أصولية تجليه، وتعطيه قوة في الحجية، وبالتالي يدور النص فهما وتطبيقا في فلك المقصد والمعني، ولا يقف عند ظاهرة.

وأقصد من توظيف القواعد الأصولية اللغوية مقاصدياً عدم الوقوف على ظاهر اللفظ، وإنما البحث عن مقاصد الشارع من الألفاظ والأحكام بحيث تكون ثمرة الاجتهاد في الحكم هو الكشف عن مراد الشارع وتجليته من خلال القواعد الأصولية اللغوية، فوسيلة الكشف عن مراد الشارع ترجع إلى منحى أصولي لغوي برع في تلمسه وتوظيفه ابن عاشور، ولا أعني بالمقاصدية الدخول في تفاصيل جلب المصلحة ودره المفسدة وفقه الموازنات في ذلك فهذا منحي آخر له تفاصيله وتطبيقاته.

فالقواعد الأصولية تبين علاقة اللفظ بالمعني من حيث الوضع أو الاستعمال أو الدلالة أو كيفية دلالة اللفظ على المعني كما هو معروف عند الأصوليين [1] وإبداع العالم يكون في كيفية توظيف هذه القواعد الأصولية لاستخراج المعني الذي هو مراد الشارع ومقصده ونضرب – هنا – مثالا على عمق استنباط ابن عاشور وتوظيفه لهذه القواعد آخذا بمثال على كل جانب.

- **المثال الأول :**

اللفظ من حيث الوضع يقسم إلى الخاص والعام والمشترك وأتناول جانباً من هذه الأقسام يتعلق بالعام، ويتبين من المثال كيفية اجتهاد ابن عاشور في تخصيص العام من خلال استقراء النصوص، وإعمال مقصود الشارع في الاستنباط والترجيح وأضرب

[1] – انظر على سبيل المثال التفتازاني : سعد الدين مسعود بن عمر، شرح التلويح على التوضيح بمتن التنقيح في أصول الفقه تحقيق زكريا عميرات بيروت دار الكتب العلمية ط ١، ج ١ / ص ٤٧ وما بعدها.

مثالاً على ذلك في فتوى له حقق فيها معني البدعة في جواب على سؤال يتعلق بقراءة القرآن على الجنازة فضل فيه معني البدعة بما يزيد على عشرين صفحة نقلته مجلة الهداية الإسلامية المصرية [١] وأجمل كلامه فيما يلي :

فقد نقل أقوال العلماء في تحديد معني البدعة وماهية المقصود منها بعد نقل الحديث الذي رواه العرياض بن سارية وفيه " وكل محدثة بدعة " [٢].

والبدعة كما يعرفها الحافظ ابن حجر في فتح الباري، " هي كل شيء ليس له مثال تقدم فيشمل لغة ما يحمد وما يذم ويختص في عرف أهل الشرع بما يذم وإن وردت في المحمود فعلي معناها اللغوي[٣] ، هذه النتيجة التي وصل لها ابن حجر في تحديد معني البدعة في الخطاب الشرعي نتيجة استقراء النصوص الوارد فيها لفظ البدعة وبالنتيجة فالعلماء متفقون على أن لفظ البدعة الوارد في سياق الذم ليس على عمومه، وإنما هو مخصوص بما دعا إلى ضلالة ومخالفة السنة كما ذهب إلى ذلك

---

[١] – انظر بوزغبيه، محمد بن إبراهيم فتاوى الشيخ الإمام محمد الطاهر بن عاشور، دبي مركز جمعية الماجد للثقافة والتراث ط ١، ٢٠٠٤، ص ٩٥، لم استطع أن أصل إلى المجلة المذكورة وعزوت إلى المذكور.

[٢] – الحديث رواه أبو داود سليمان بن الأشعث السجستاني الأزدي سنن أبي داود تحقيق محمد محي الدين عبد الحميد بيروت دار الفكر، بدون ط، كتاب السنة باب لزوم السنة حديث رقم ٤٦٠٧، وقد اختلفت أنظار العلماء في تحديد معني البدعة في الشرع وتنوعت تعبيراتهم عنها، فمنهم من توسع في هذا التحديد فاتسع عنده مدلول البدعة، وما يندرج تحت هذا المفهوم منهم الشافعي وابن حزم والغزالي وغيرهم، ومنهم من ضيق هذا المدلول وما يندرج تحته من الصور من الأحكام وهذا الاتجاه ينقسم إلى قسمين القسم الأول يري أن البدعة لا تتقيد بشيء سوى مخالفة السنة، وممن يرى هذا الرأي ابن رجب الحنبلي وابن حجر العسقلاني، والقسم الثاني تتقيد البدعة عنده فضلاً عن ذلك ينسبتها إلى الدين وجعلها من الشرع وهذا رأي الشاطبي كما سيأتي تفصيله انظر تفصيل هذه الآراء وأدلتها ومصادرها عند عطية عزت " البدعة تحديدها وموقف الإسلام منها، بيروت دار الكتاب العربي ط ٢، ١٩٨٠ م ص ١٦٠ وما بعدها وقد تبني ابن عاشور الرأي الأول الموسع لمفهوم البدعة.

[٣] – ابن حجر أحمد بن على العسقلاني فتح الباري شرح صحيح البخاري تحقيق محمد فؤاد عبد الباقي دار الريان للتراث القاهرة ط ١، ١٩٨٦ م ج ١٣ / ٣٩٢.

القاضي أبو بكر العربي.[١] أو مخصوص على حسب تعبير الغزالي ببدعة تضاد سنة ثابتة وترفع أمرًا من الشرع مع بقاء علته.[٢]

أما ابن عاشور فإضافة إلى تتبعه للنصوص لتحديد معني البدعة المخصوصة بالضلالة، فقد حلل اللفظ أصوليا بتحليل غاية في الإبداع إذ قال الأحكام الشرعية منوطة بالمعاني لا بالألفاظ، فلما وصف في الحديث البدعة بالضلالة ووصف المحدث بأنه رد.[٣] علمنا أنه لم يقصد إثبات هذين الوصفين لهذين اللفظين حيثما وجد فنحكم بالضلالة وبالرد على كل ما أطلق عليه هذان اللفظان إذ لا يسلك هذا الجهل عالم متحقق في عمله ولا مطاع في أمره كيف وقد تقرر في أصول الفقه أنه لا يصح التعليل باللقب، لئلا يلزم أننا إذا عمدنا إلى بعض أصناف القردة فسميناه إنسان الغاب أن نحرم قتله، وأن نطالب قاتله عددا بالقود قاتله خطأ بالدية بعلة أننا سمناه إنسانا[٤] .

ثم يضيف على أنه كما أطلق لفظ المحدث ولفظ البدعة في مقام الذم فقد أطلق لفظ السنة كذلك في مقام الذم ففي الحديث الصحيح، من سن سنة سيئة فعليه وزرها ووزر من عمل بها إلى يوم القيامة[٥] .

---

[١] – ابن العربي : عارضة الأحوذي بشرح صحيح الترمذي – سوريا دار العربي باب ما جاء في الأخذ بالسنة ١٠ / ١٤٧.

[٢] – الغزالي أبو حامد إحياء علماء الدين، بيروت دار صادر دون ط، ج ٢ / ٣.

[٣] – يشير إلى الحديث التي ترويه عائشة كما في الصحيحين " من أحدث في أمرانا هذا ما ليس منه فهو رد انظر البخاري محمد بن إسماعيل صحيح البخاري تحقيق د مصطفي ذيب البغاء بيروت دار ابن كثير بدون ط، ١٩٨٧ م، كتاب العلم باب إذا اصطلحوا على الجور، رقم ٣٥٥٠، وأنظر مسلم ابو الحسين بن الحجاج القشيري صحيح مسلم، تحقيق محمد فؤاد عبد الباقي بيروت دار إحياء التراث بدون ط، كتاب الأقضية، باب نقض الأحكام الباطلة ورد محدثات الأمور رقم ١٧١٨.

[٤] – بوزغبيه، فتاوى الشيخ الإمام محمد الطاهر بن عاشور مرجع سابق ص ٩٩.

[٥] – مسلم، صحيح مسلم مرجع سابق كتاب الزكاة باب الحث على الصدقة ولو بشق تمره رقم ١٠١٧.

وفي الصحيح أيضا " ما من نفس تقتل ظلماً إلا كان على ابن آدم الأول كفل من دمها " ذلك لأنه أول من سن القتل " [1] فتعين رد هذه الألفاظ إلى معانيها المقصودة بقرائن سياق الكلام وإرجاع الآثار الواردة فيها إلى أدلتها الشرعية.

١- نلاحظ من اجتهاد ابن عاشور أنه ربط بداية الحكم بالمعني بقوله إن الأحكام الشرعية منوطة بالمعاني لا بالألفاظ وقوله إن الشارع لم يقصد إثبات واقتران البدعة بالضلالة أو اقتران كل محدث بالرد وذلك من خلال الاستقراء وهذا فحوى المنهج المقاصدي الذي لا يقف عند ظاهر النص.

٢- حرر ابن عاشور المسألة وأرجعها إلى أصولها بأن محصلة القول بعموم كل بدعة ضلالة الآخذ بمفهوم اللقب ومفهوم القب أصوليا ليس بحجة وهذا مما لا خلاف فيه.

وهكذا نرى ابن عاشور يؤصل التقريرات الفقهية بمنحي أصولي يضفي إلى الحكم قوة داخلية فقد كشف عن مراد الشارع ومقصوده بالبدعة المحرمة من خلال التحليل الأصولي، واستخدام القواعد الأصولية المتعلقة بالعموم والخصوص ومفهوم المخالفة ومنها، مفهوم القب للتدليل على أن ما توصل إليه هو مقصود الشارع من النص والحكم.

المطلب الأول: نقد ابن عاشور لمفهوم البدعة عند الشاطبي :

وقد انتقد ابن عاشور رأي الإمام الشاطبي في قصره مجال البدعة – الوارد في الحديث – على العبادات ومن ثم إرادة معني التعميم في العبادات.

وقد شرح تعريف الشاطبي ثم تناوله بالنقد حيث عرف الشاطبي البدعة بما يلي " هي طريقة في الدين مخترعة تضاهي الشريعة بقصد بسلوكها المبالغة في التعبد " [2] ، ثم شرع ابن عاشور بتحليل تعريف البدعة عند الشاطبي بقوله " فالطريقة هي العمل أو

---

[1] – متفق عليه البخاري صحيح البخاري مرجع سابق كتاب الاعتصام بالكتاب والسنة باب أثم من دعا إلى ضلالة أو سن سنة سيئة رقم ٦٨٩٠، وأنظر مسلم صحيح مسلم مرجع سابق كتاب القسامة والمحاربين والقصاص والديات باب بيان إثم من سن القتل رقم ١٦٧٧.

[2] – الشاطبي أبو اسحاق إبراهيم بن موسى بن محمد اللخمي – الاعتصام تحقيق سيد إبراهيم القاهرة دار اغلحديث بدون ط، ٢٠٠٣ م ص ٢٨.

القول والمخترعة هي التي لا أصل لها في الشريعة ومعني قوله " تضاهي الشريعة " أنها تشابه الأمور المشروعة وليست منها، فأخرج العادات التي أحدثها الناس بعد زمن النبوة كاتخاذ المناخل وغسل الأيدي بالصابون وقوله يقصد بسلوكها المبالغة في التعبد " مخرج للأمور التي لا تتعلق بالعبادة مما يدخل في أبواب المعاملات والعادات فاختصت البدعة على رأي الشاطبي بما يحدث في العبادات وهي بعض الدين لأن الدين اعتقادات ومعاملات وعبادات وهو اصطلاح جديد فإن الفقهاء سموا محدثات الاعتقاد بدعا، وسموا أصحابها بأهل البدع وسموا بعض أنواع الطلاق بالطلاق البدعي. [١]

ثم تناول كلام الشاطبي – سبراً وتقسيماً – من خلال مفهومه للبدعة من خلال كتابه الاعتصام فقال " وأعلم أن أبا إسحاق الشاطبي ألف كتاب الاعتصام في البدع وحصر البدعة في إحداث ما من شأنه أن يرسمه الشارع للتعبد، وكان رائده في ذلك أنه يحاول حمل حديث " كل بدعة ضلالة " [٢] على ظاهر عمومه ليحصر مسمي البدعة فيما هو حرام ليصح الحكم عليه بأنه ضلالة ويريد التقصي [٣] من حمل لفظ البدعة على أصل معناه وهو ما حدث بعد رسول الله صلى الله عليه وسلم تعتريها الأحكام الخمسة فلا يصح الحكم على عمومها بأنها ضلالة فحص لفظ البدعة بالمحدث في العبادة، وهو منع باليد [٤] ومن هنالك ترقى إلى الجزم بأن حكم هذا النوع التحريم وأخذ يرتبها في دركات العصيان وهي طريقة غريبة لم يقل بها أحد من أئمة المذهب وأراه لا ملجأ له من أحد أمرين. [٥]

إما الاعتراف بأن بعض البدع داخل تحت المأذون فيه من واجب ومندوب ومباح أو تحت المنهي عنه نهياً غير جازم، وهو المكروه كما هو مقتضي اللغة وكما

---

[١] – انظر فتواه بوزغبيه فتاوى الإمام محمد الطاهر بن عاشور مرجع سابق ص ٩٧.

[٢] – سبق تخريجه انظر ص ٢.

[٣] – بمعني الخروج أو التهرب.

[٤] – يقصد بذلك أنه تحكم دون دليل أو مستند.

[٥] – لا ملجأ له من أحد أمرين نص كلام ابن عاشور ولعل صوابه لا ملجأ له إلا أحد أمرين أو لا مفر لـــه من أحد أمرين.

ورد في الكلام بعض السلف ومصطلح الجمهور الذي جرى عليه مالك وأصحابه وأفصح عنه كلام ابن العربي [١] والغزالي [٢] وعز الدين بن عبد السلام [٣] والقرافي [٤] وتلك غير داخلة تحت عموم الأحاديث القائلة إن كل بدعة ضلالة فلزم تخصص هذه الأحاديث.

وأما إبانة ذلك بأن يدعي أن اسم البدعة لا يطلق شرعاً إلا على المحدث في العبادة ولا يطلق على كل محدث ولا على كل محدث يتعلق بالدين فيلزمه أن يخرج من البدعة ما حدث من العقائد الضالة والمعاملات الباطلة كالطلاق البدعي فلا يحصل المقصود من بقاء حديث " كل بدعة ضلالة " على عمومه ويلزمه القول عن لفظ البدعة صار من المنقولات الشرعية والنقل خلاف الأصل والتخصيص أولي من النقل كما تقرر في الأصول وبتطرق الاحتمال إلى الإطلاقات فيسقط الاستدلال بكثير من تلك الشواهد التي جلبها من كلام السلف ثم دعواه أن المحدث في العبادة لا يكون إلا حراماً كلام، لا يستقيم إلا إذا حمله على إحداث أجناس العبادات أما إحداث مواقيت أو أحوال أو التزام أسباب فلا يسبب له التحريم.

وإن أقصى أقوال المتشددين فيه مالك رضي الله عنه هو الكراهة وعلي تسليم هذا فقد صار الخلاف في مسمى اللفظ، ويلزمه أن يكون إطلاق اسم البدعة على غير ذلك إطلاقا مجازيا، ويتطرق الاحتمال إلى الإطلاقات فيسقط الاستدلال بكثير من تلك الشواهد التي جلبها من كلام السلف في لفظ البدعة بأنهم أرادوا بها المعني المجازي على أن صنيعه وإن انتفع به حديث " كل بدعة ضلالة " لا ينفعه في حديث " كل

---

[١] – ابن العربي عارضة الأحوذي مرجع سابق ج ١٠ / ص ١٤٧.

[٢] – الغزالي الإحياء مرجع سابق ج ٢ / ص ٣.

[٣] – العز : عز الدين بن عبد السلام قواعد الأحكام في مصالح الأنام بيروت دار الكتب العلمية بدون ط، ج ٣ / ٢٠٤ حيث قال البدعة هي فعل ما لم يعهد في عصر رسول الله صلى الله عليه وسلم، وهي منقسمة إلى بدعة واجبة وبدعة محرمة وبدعة مندوبه وبدعة مكروهة وبدعة مباحة والطريق في معرفة ذلك أن تعرض البدعة على قواعد الشريعة ج ٣ / ص ٢٠٤.

[٤] – القرافي : أحمد بن إدريس أنوار البروق في أنواع الفروق بيروت عالم الكتب بدون ط الفرق ٢٥٢ ج ٤ / ص ٢٠٣ وما بعدها وقد فصل ما أجمله العز بن عبد السلام في ذلك.

محدثة بدعة " إلا إذا لجأ إلى تخصيص العموم بصنف من المحدثات وقد علمت أنه تجذب التخصيص في نظيره وبهذا الالتجاء تنحل عرى كتابه " [١]

وهكذا نرى كيف أماط ابن عاشور اللثام عن معني البدعة المقصودة بالضلالة، بنفس الأصولي المتمكن والناقد البصير، ولم يمنعه كونه مالكياً أن يخالف رأس المالكية الأصولي الإمام الشاطبي مما يدل على استقلاليته النابعة من تمكنه في الأصول والفروع على حد سواء.

ورأي ابن عاشور في معني البدعة وعدم إرادة التعميم كما تبين وحصر البدعة المحرمة بما يضاد الشرع هو ما يحقق مقاصد الشارع ويجمع بين الأصالة والمعاصرة ويعطي المجتهد الضابط في ما يقبل وما لا يقبل ضمن الثوابت والمتغيرات في كل زمن ومكان.

- **المثال الثاني :**

بينا أن القواعد الأصولية اللغوية تنظم علاقة اللفظ بالمعني من حيث الوضع أو الاستعمال أو الدلالة أو كيفية دلالة اللفظ على المعني وأضرب مثالاً هنا على كيفية توظيف ابن عاشور القواعد الأصولية من حيث الاستعمال مقاصدياً حيث ينقسم اللفظ من حيث الاستعمال إلى حقيقة ومجاز وصريح وكناية.[٢]

وابن عاشور يرجع دائما إلى معهود العرب في استخدام الألفاظ ولا ينسي قرائن السياق لمعرفة مقصود الشارع ولا أدل على ذلك من كثرة استشهاده بالأبيات الشعرية في عهد الرسالة في ترجيح المعني الذي يختاره وهذا واضح وبين لمن قرأ تفسيره التحرير والتنوير وتعلقاته على صحيح البخاري في كتابة النظر الفسيح وكذلك تعلقاته على الموطأ في كتابة كشف المغطي من المعاني والألفاظ الواقعة في الموطأ.

نختار هنا فهمه لحديث البخاري " إذا دخل رمضان فتحت أبواب السماء وغلقت أبواب جهنم وسلسلت الشياطين " [٣]

---

[١] – انظر بوزغبيه فتاوى الإمام محمد الطاهر بن عاشور مرجع سابق ص ١١٤ – ١١٥.

[٢] – التفتازاني سعد الدين مسعود ابن عمر – شرح التلويح على التوضيح مصدر سابق ج ١ / ١٣٢.

[٣] – البخاري صحيح البخاري كتاب الصوم باب هل يقال رمضان أو شهر رمضان ومن رأي كله واسعاً حديث رقم ١٨٠٠.

استعرض ابن عاشور الروايات الواردة في الحديث فقال ورد أبواب السماء / عن طريق شهاب. [١]

فتحت أبواب الجنة / عن طريق إسماعيل [٢] فتحت أبواب الرحمة رواية مسلم[٣] ثم رجح أن الرواية الأدق هي أبواب السماء والروايات الأخرى رويت بالمعني ويعلل ذلك لأن رواية أبواب السماء أشمل وأوجز ولأنه يحكي به قوله تعالي " **إِنَّ الَّذِينَ كَذَّبُوا بِآيَاتِنَا وَاسْتَكْبَرُوا عَنْهَا لَا تُفَتَّحُ لَهُمْ أَبْوَابُ السَّمَاءِ وَلَا يَدْخُلُونَ الْجَنَّةَ حَتَّى يَلِجَ الْجَمَلُ فِي سَمِّ الْخِيَاطِ وَكَذَلِكَ نَجْزِي الْمُجْرِمِينَ** " [٤]

يقول ابن عاشور : السماء في التعاليم الدينية هي مقر الخيرات الروحانية والفيوضات الربانية، والتزكيات النفسانية، فمعني فتح أبوابها تهيئتها لاكتساب المؤمنين من خيراتها على حسب أعمالهم ومراتبهم والأبواب استعارة لوسائل الوصول إلى الخير، والسماء حقيقة عرفية في مقر الخيرات وخزائن الرحمات ولذلك كثر إثبات الارتفاع والصعود للفضائل، قال تعالي : " **مَنْ كَانَ يُرِيدُ الْعِزَّةَ فَلِلَّهِ الْعِزَّةُ جَمِيعًا إِلَيْهِ يَصْعَدُ الْكَلِمُ الطَّيِّبُ وَالْعَمَلُ الصَّالِحُ يَرْفَعُهُ وَالَّذِينَ يَمْكُرُونَ السَّيِّئَاتِ لَهُمْ عَذَابٌ شَدِيدٌ وَمَكْرُ أُولَئِكَ هُوَ يَبُورُ** " [٥] وقال تعالي : " **إِنَّ كِتَابَ الْأَبْرَارِ لَفِي عِلِّيِّينَ** " [٦] وليس المراد بالسماء الجنة فقد دل على عدم قصدها عطف الجنة عليها في قوله تعالي : " **لَا تُفَتَّحُ لَهُمْ أَبْوَابُ السَّمَاءِ وَلَا يَدْخُلُونَ الْجَنَّةَ** " وما وقع من الروايتين من أبواب الجنة وأبواب الرحمة فهو من الرواية بالمعني. [٧]

---

[١] – المرجع السابق.

[٢] – المرجع السابق حديث رقم ١٧٩٩.

[٣] – مسلم صحيح مسلم كتاب الصيام باب فضل شهر رمضان حديث رقم ١٠٧٩.

[٤] – سورة الأعراف آية ٤٠.

[٥] – سورة فاطر ١٠.

[٦] – سورة المطففين آية ١٨.

[٧] – انظر ابن عاشور محمد الطاهر النظر الفسيح عند مضائق الأنظار في الجامع الصحيح تونس دار سحنون ط ١، ٢٠٠٧ م ص ٤٥.

ويتابع ابن عاشور فهمه للحديث إن المعني الوارد فيه مجازيا، وليس على الحقيقية فيقول " وأما قوله " وسلسلت الشياطين " فهو منع مخصوص من بعض الوساوس الشيطانية فالكلام تمثيل لحال الشياطين في غل أيديها عن كثير من أعمالها بحال المصفود في سلسلة فإنه لا تنقطع حركته تماماً وإنما يذهب نشاطه ومقدرته فالتمثيل فيه عكس التمثيل في قوله تعالي : " **الَّذِينَ يَأْكُلُونَ الرِّبَا لَا يَقُومُونَ إِلَّا كَمَا يَقُومُ الَّذِي يَتَخَبَّطُهُ الشَّيْطَانُ مِنَ الْمَسِّ ذَلِكَ بِأَنَّهُمْ قَالُوا إِنَّمَا الْبَيْعُ مِثْلُ الرِّبَا وَأَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ وَحَرَّمَ الرِّبَا فَمَنْ جَاءَهُ مَوْعِظَةٌ مِنْ رَبِّهِ فَانْتَهَى فَلَهُ مَا سَلَفَ وَأَمْرُهُ إِلَى اللَّهِ وَمَنْ عَادَ فَأُولَئِكَ أَصْحَابُ النَّارِ هُمْ فِيهَا خَالِدُونَ** " [1] يتابع تحليله بقوله وإن شئت فاجعل ما في الحديث تمثيلاً مكذيا ينحل إلى ثلاث تمثيلات مكنية وذلك بأن شبه شأن إكرام الله تعالي الصالحين وقبوله أعمالهم بحال الكريم إذا ورد عليه الضيوف أن يفتح أبواب منزله، ويغلق أبواب مواقع الأذى والضرر مثل الرابض ويسلسل كلبه أن ينالهم بنبحه، كما قال النابغة في تمثيل لسانه.

سأكعم كلبي أن يريبك نبحه ولو كنت أرعى مسحلان فحامر [2]

نلاحظ ان ابن عاشور رجح المعني المجازي على المعني الحقيقي، من خلال استقراء استعمال الشارع اللفظ السماء، وكذلك استعمال اللفظ في المعني فالمعني والمقصد كان حجر الرحى في ترجيحه أن اللفظ قصد منه المجاز فوسيلة الكشف عن مراد الشارع هنا تمت عن طريق القواعد الأصولية المبنية على التأويل بصرف اللفظ عن معناه الحقيق إلى معني آخر يحتمله بدليل يدل عليه وبعبارة أخرى.

نقول: أن ابن عاشور وظف القواعد الأصولية المتعلقة بضوابط التأويل وصرف اللفظ من الحقيقة إلى المجاز للكشف عن مراد الشارع، وما ذهب إليه ابن عاشور في هذه المسألة يحقق مقصود الشارع من تجلي الرحمة والمغفرة ومضاعفة الأجر في شهر رمضان، ويحقق الفهم السليم لمعني سلسلت الشياطين لا بمعني غاب

[1] – سورة البقرة الآية ٢٧٥.

[2] – ابن عاشور النظر الفسيح مرجع سابق ص ٥٥.

دور الشياطين وأثرها وإنما خف تأثيرها نتيجة توجه الإنسان إلى ربه فالإرادة والقدرة لدي الإنسان هي التي تضعف دور وأثر الشيطان لا العكس.

وهكذا نرى ضابطا مهما ينبغي تفعيله في الدراسات الشرعية والفقهية على السواء وهو التمييز بين الحقيقة والمجاز في دلالات الألفاظ والمجاز قد يكون أبلغ في أداء المعني من الحقيقة من حيث التعبير، ونلاحظ أن تتبع دلالة اللفظ على المعني من حيث الاستعمال في القرآن وفي عرف الشارع يعد من ضوابط تحديد المجاز من الحقيقة وتغييب هذا الضابط في التحديد يوقع في إشكاليات كثيرة ولا أدل على ذلك من الآخذ والجذب الذي تناول دلالات الآيات والأحاديث في مسألة علاقة الجان بالإنسان من حيث تفسير معني يتخبطه الشيطان من المس، وحديث " إن الشيطان يجري من ابن آدم مجرى الدم " [١] في حين أن تتبع دلالات اللفظ في عرف الشارع ومعرفة سبب ورود الحديث يزيل الإشكال ويبين أن المعني من الآية والحديث هو الوسوسة كما بين ابن عاشور في الكلام المنقول عنه في معني يتخبطه الشيطان من المس " [٢]

- **المثال الثالث :**

نختار هنا من القواعد الأصولية التي تم توظيفها مقاصديا كيفية دلالة اللفظ على المعني، ومن هذه الدلالات التي تعتمد على ذكاء المجتهد ورقة فهمه وتحليله دلالة الإشارة. [٣]

سئل ابن عاشور هل للمرأة أن تلاعن كالرجل في رؤية الزنا أو أن ذلك ليس من خصائصها وإذا كان كذلك فعلي أي نظر بني هذا الاختيار ؟

---

[١] – البخاري : صحيح البخاري كتاب الاعتكاف باب زيارة المرأة زوجه في اعتكافه حديث رقم ١٩٣٣، وأنظر مسلم صحيح مسلم كتاب السلام رقم ٢١٧٤، وسبب ورود الحديث كما جاء في متنه أن زوج النبي صفيه زارته في اعتكافه فخرج النبي ليلاً كي يوصلها فرآه رجلان من الأنصار فأراد النبي أن يوضح لهما أنها زوجته صفية كي يذهب عنهم وساوس الشيطان فقالا له أفيك نشك فقال الحديث.

[٢] – انظر البحث الموسع في هذه المسألة أبو حسان جمال العلاقة بين الإنسان والجان كما يصورها القرآن مجلة إسلامية المعرفة إصدار المعهد العالمي للفكر الإسلامي العدد ٥٥ ص ١٢٦.

[٣] – إشارة النص هي دلالة اللفظ على معني غير مقصود من سياقه لا أصالة ولا تبعاً ولكنه لازم للمعني الذي سيق الكلام من أجله، انظر الدريني محمد فتحي المناهج الأصولية في الاجتهاد بالرأي في التشريع الإسلامي بيروت مؤسسة الرسالة ط ٢، ١٩٩٧ م ص ٢٢٩.

فأجاب : إن المرأة ليس لها حق اللعان إذا رأت زنا زوجها لأن علة مشروعية اللعان لنفي النسب اللاحق بالزج الذي رأي زنا زوجته، وهذه العلة مفقودة في رؤية المرأة زوجها يزني، إذ لا يلحقها شيء من ذلك.

أما حلف المرأة فهو لدرء الحد عنها الثابت بخلاف الزوج [١] أما كيفية استنباط هذا الحكم فقد بين كيفية استنباطه من خلال إيماء النص من خلال أن صيغة أيمان المرأة في اللعان منصبة فقط على تكذيب من اتهمها دون الاتهام.[٢].

وهكذا نرى من خلال هذا المثال كيفية توظيف علم الأصول في الاستدلال مقاصدياً من خلال بيان العلة عن طريق إشارة النص.

[١] – انظر بوزغبيه فتاوى ابن عاشور مرجع سابق ص ٣٦٠.

[٢] – انظر المرجع السابق بتصرف.

المبحث الثاني

فهم النصوص في ضوء الواقع التنزيلي تنقيحا وتحقيقا

من معالم الاجتهاد الفقهي عند ابن عاشور والتي يتميز فيها عن غيره استكناه ظروف التنزيل من خلال معرفة واقع التنزيل وورود النص، وبيان الأوصاف المؤثرة من غيرها والتي تقتضي إعمال الحكم أو عدم إعماله في الواقع الجديد، وهي أساس للنظرة المقاصدية ومرتكزة للتعليل وتحديد الأوصاف المؤثرة من الأوصاف الطردية ويمكن تفصيل هذا المعلم من خلال المباحث التالية.

المطلب الأول: تحديد صفة قول النبي صلى الله عليه وسلم :

بين ابن عاشور أهمية تحديد صفة قول وفعل النبي صلى الله عليه وسلم فالأصل أن ما يقوله تشريع ولكن هناك أمور يقولها النبي بصفته بشرا أو إماما يقول ابن عاشور، فما يهم الناظر في مقاصد الشريعة تمييز مقامات الأقوال والأفعال الصادرة عن رسول الله صلى الله عليه وسلم والتفرقة بين أنواع تصرفاته وللرسول عليه الصلاة والسلام صفات كثيرة صالحة؛ لأن تكون مصادر أقوال وأفعال منه، فالناظر في مقاصد الشريعة بحاجة إلى تعيين الصفة التي صدر منه قول أو فعل. [١]

وقد عد ابن عاشور من أحوال رسول الله صلى الله عليه وسلم التي يصدر عنها قول منه أو فعل اثنتي عشرة حالاً وهي التشريع والفتوي والقضاء والإمارة والهدي والصلح والإشارة على المستشير والنصيحة وتكميل النفوس وتعليم الحقائق العالية والتأديب والتجرد عن الإرشاد. [٢].

وقد فصل ابن عاشور في هذه الأحوال وضرب أمثلة لكل حال، وبين ما يبني على ذلك – بعد تفصيل – أهمية هذا الأمر ووسائل تمييز ما هو تشريع من غيره بقوله " فلا بد للفقيه من استقراء الأحوال وتوسم القرائن الحافة بالتصرفات النبوية، فمن قرائن التشريع الاهتمام بإبلاغ النبي صلى الله عليه وسلم إلى العامة، والحرص على العمل به والإعلام بالحكم وبإبرازه في صورة القضايا الكلية، مثل قول النبي: " لا

[١] – ابن عاشور : مقاصد الشريعة الإسلامية تحقيق محمد الطاهر الميساوي تونس البصائر للإنتاج العلمي ط ١، ١٩٩٨ م ص ١٣٧.

[٢] – ابن عاشور مقاصد الشريعة الإسلامية مصدر سابق ص ١٤٠.

وصية لوارث " [١] ثم بين أن الأصل فيما صدر عن النبي أن يكون صادرا مصدر التشريع ما لم تقم قرينة على خلاف ذلك.

وأضرب مثالا على ذلك من جملة ما قلاه النبي صلى الله عليه وسلم بحكم سلطته وإمامته استنادا إلى المصلحة والخبرة البشرية، وليس من منطلق التشريع كما ذكر ابن عاشور ما رواه مسلم وأصحاب السنن قال عليه الصلاة والسلام " لقد هممت أن أحرم الغيلة، لولا أن قوما من فارس يفعلونها ولا تضر أطفالهم " [٢]

والغيلة هي وطأ المرضع يخبر هنا النبي أنه هم أن يحرم الغيلة ظاناً أن ذلك يؤذي الأطفال، فلما عرف من خلال تجربة الغرس أنها لا تضر أطفالهم أبقي ذلك على أصل الحل، قال ابن عاشور: " من دلائل أن النبي قال ذلك بحكم سلطته وإمامته استنادا لما يراه من مصلحة إسناد التحريم لنفسه أما الكلام بمقتضى التشريع فيتصف بالعموم والتجريد ". [٣]

ومن الأمثلة التي حدد فيها صفة النبي ما ورد عن عائشة قالت : جاءت هند بنت بن ربيعه فقالت: " يا رسول الله، إن أبا سفيان رجل مسيك، فهل على جرح أن أطعم من الذي له عيالنا ؟ فقال لا حرج عليك أن تطعميهم بالمعروف"[٤] .

قال ابن عاشور: " ما رخصه النبي لهند هو تشريع يعم أمثالها من أزواج الأشحة، لأن قوله لها فتوي وتشريع وهو الأصل فيما يصدر عن الرسول صلى الله عليه وسلم، ومن ظن أنه قضاء على الغالب فقال إنه لا يشمل غيرها إلا بعد الرفع إلى الرسول أو القاضي فقد وهم من وجهين :

---

[١] – المرجع السابق ص ١٥٤.

[٢] – مسلم صحيح مسلم كتاب النكاح بابك جواز الغيلة وهي وطء المرضع وكراهة العزل حديث رقم ٢٦١٢.

[٣] – ابن عاشور مقاصد الشريعة مصدر سابق ص ٢٤٢.

[٤] – البخاري صحيح البخاري كتاب المظالم والغضب باب قصاص المظلوم إذا وجد مال ظالمه رقم الحديث ٢٣٢٨.

١- أن حالها حال المستفتية لا حال المدعية، لأنها عرضت ذلك على الرسول حين أسلمت يوم الفتح، ولأن إحضار زوجها كان ممكنا فلا يقضي عليه وهو غائب.

٢- أنه على تسليم كونه قضاء فإن قضاء الرسول هو من جهة قضاء إلى خصمين، وهو تشريع بالنسبة إلى غيرهما ممن يساويهما في الوصف المؤثر سواء أجاء في خصومة أم مستفتياً .

ومما تبين تعلم أن ليس لصاحب حق عند آخر منعه منه أن يعمد إلى أخذ حقه بنفسه بغصب أو خلسة، لأن ذلك ينافي المقصد الشرعي من إقامة القضاء والحكام، ويؤول إلى التقاتا والتهارج فلا تتجاوز الرخصة محل العذر وهو عسر الرفع إلى القاضي أو توقع ضرر من الخصومة هو أعظم من ضرر ترك الإنفاق.

فالمأخذ المنقول عن الشافعي من هذا الحديث بتسويغ أخذ صاحب الحق حقه خلسة أو غصبا مأخذ ضعيف. [١]

ومما سبق يتبين لنا أن ابن عاشور اعتبر ما قاله لهند تشريعاً ، وليس ذلك مقام قضاء وأن إباحة أخذها ما تحتاجه للنفقة لعيالها بالمعروف إنما هو رخصة لها ولمن في حالها إذا تعذر الرفع إلى القضاء للأسباب التي ذكرها.

وهكذا يتبين لك كيف كان ابن عاشور يستكنه صفة قول النبي، ويرجح من خلال القرائن وإعمال المقاصد صفة ذلك القول، وقد خالف البخاري في المثال الأخير، حيث بوب البخاري الحديث السابق تحت باب قصاص المظلوم إذا وجد مال ظالمه ضمن كتاب المظالم والغصب، حيث اعتبر البخاري أن صفة قول النبي لهند كان باعتبار النبي في هذا المقام قاضياً وليس تشريعا عاما.

المطلب الثاني: تمييز الأحاديث التي جاء الحكم فيها بناء على علة عرفية :

كان من معالم اجتهاد ابن عاشور منهجه التعليلي المقاصدي الذي يربط النصوص بعضاً ببعض، فإن خالف النص الجزئي مقصداً كليا اجتهد في تخريج النص الجزئي على محمل يزيل التناقض بينه وبين المقصد الكلي ببيان مسلكي تعليلي ومن

[١] – انظر ابن عاشور النظر الفسيح مرجع سابق ص ٢١١، ٢١٢.

ضمن ذلك بيان أن الحكم بني على عرف سائد فالحكم على رأيه مبني على علة عرفية، يوجد حيث توجد العلة ويزول حين زالت.

- **تفسير ابن عاشور لنهي النبي عن النمص والوصل للنساء :**

ومن هذه الأمثلة على ما تقول ما جاء في تفسيره قوله تعالي : " **وَلَأُضِلَّنَّهُمْ وَلَأُمَنِّيَنَّهُمْ وَلَآمُرَنَّهُمْ فَلَيُبَتِّكُنَّ آذَانَ الْأَنْعَامِ وَلَآمُرَنَّهُمْ فَلَيُغَيِّرُنَّ خَلْقَ اللَّهِ وَمَنْ يَتَّخِذِ الشَّيْطَانَ وَلِيًّا مِنْ دُونِ اللَّهِ فَقَدْ خَسِرَ خُسْرَانًا مُبِينًا** " [1]

يقول ابن عاشور: " وليس من تغيير خلق الله التصرف في المخلوقات بما أذن الله فيه، ولا ما يدخل في معني الحسن، فإن الختان من تغيير خلق الله ولكنه لفوائد صحية، وكذلك خلق الشعر لفائدة دفع بعض الأضرار، وتقليم الأظفار لفائدة تيسير العمل بالأيدي، وكذلك ثقب الآذان للنساء لوضع الأقراط والتزين وأما ما ورد في السنة من لعن الواصلات والمتنمصات والمتفلجات للحسن [2] فمما أشكل تأويله.

وأحسب تأويله أن الغرض منه النهي عن سمات كانت تعد من سمات العواهر في ذلك العهد أو من سمات المشركات وإلا فلو فرضنا هذه منهيا عنها أما بلغ النهي إلى حد لعن فاعلات ذلك وملاك الأمر أن تغيير خلق الله إنما يكون إذا كان فيه حظ من طاعة الشيطان بأن يجعل علامة لنحلة شيطانية كما هو سياق الآية واتصال الحديث بها. [3]

ويزيد الأمر توضيحاً في كتابه مقاصد الشريعة في عرض حديثه عن العوائد "إن تحريم وصل الشعر للمرأة وتفليج الأسنان والوشم في حديث ابن مسعود من هذا القبيل فإن الفهم يكاد يضل في هذا إذ يرى ذلك صنفا من أصناف التزين المأذون في

---

[1] – سورة النساء آية ١١٩.

[2] – يقصد حديث أبي مسعود وفيه " لعن الله الواشمات والمستوشمات والنامصات والمتنمصات والمتفلجات للحسن المتغيرات خلق الله متفق عليه انظر البخاري محمد بن إسماعيل صحيح البخاري كتاب اللباس باب المتفلجات للحسن رقم ٥٥٨٧ وأنظر مسلم ابن الحجاج صحيح مسلم كتاب اللباس والزينة، باب تحريم فعل الواصلة والمستوصلة والواشمة والمستوشمة رقم ٢١٢٥.

[3] – ابن عاشور محمد الطاهر التحرير والتنوير / تونس دار سحنون للنشر والتوزيع ط ١ ١٩٩٧ م، سورة النساء الآية ١١٩ م ٣ / ص ٢٠٦.

جنسه للمرأة كالتحمير والخلوق والسواك فيتعجب من النهي الغليظ عنه" ثم قال "ووجهه عندي الذي لم أر من أفصح عنه أن تلك الأحوال كانت في العرب أمارات على ضعف حصانة المرأة فالنهي عنها نهي عن العابث عليها أو عن التعرض لهتك العرض بسببها. [١]

يرى ابن عاشور أن وصل الشعر والوشم وتفليج الأسنان والتنمص مما تتزين به المرأة فهو عنده مثل ما تتزين به الزوجة لزوجها من أحمر الشفاه والعطر والسواك وما إلى ذلك، ثم فسر هذا الحديث في ضوء العرف القائم آنذاك بأن هذه الأشياء كانت تمارسها الفواجر اللاتي ليست لهن الحصانة فأصبحت هذه الأشياء أمارات لهن فنهيت النساء المحصنات عن ذلك، منعا لتعريض أعراضهن للهتك، وأستأنس لما ذهب إليه بعض الحنابلة: " إن كان النمص عرف شعاراً للفواجر امتنع وإلا فيكون تنزيها "[٢]، وهذا الذي ذهب إليه ابن عاشور في حمل حرمة الوشم والنمص والتفلج على العرف السائد وافقه عليه د. محمد ابو الليث الخير آبادي [٣] واستانس له بما ورد عن بعض أقوال الفقهاء ومنها ما ذكره النووي " النامصة.... التي تزيل الشعر من الوجه.. وهذا الفعل حرام إلا إذا نبت للمرأة لحية أو شوارب فلا تحرم إزالتها بل يستحب " [٤] وقد نقل النووي عن بعض الفقهاء قولهم: " أما تحمير والوجه والخضاب بالسواد وتطريف الأصابع فإن لم يكن لها زوج ولا سيد أو كان وفعلته بغير إذنه وإن أذن جاز على الصحيح " [٥] .

---

[١] – ابن عاشور محمد الطاهر مقاصد الشريعة الإسلامية مرجع سابق ص ٩١، والخلوق بكسر الخاء أو ضمها نوع من أنواع الطيب أعظم أجزائه الزعفران انظر مصطفي إبراهيم والزيات أحمد حسن وعبد القدر حامد والنجار محمد على المعجم الوسيط استانبول دار الدعوة بدون ط مادة خلق.

[٢] – ابن حجر العسقلاني فتح الباري شرح صحيح البخاري تحقيق محب الدين الخطيب بيروت دار المعرفة ج ١٠ ص ٣٧٨.

[٣] – آبادي المنهج العلمي عند المحدثين في التعامل مع متون السنة مجلة إسلامية المعرفة عدد ١٣ سنة ١٩٩٨ م ص ٤٤ – ٤٥ وأنظر الأقوال التي نقلها عند ابن حجر العسقلاني فتح الباري مرجع سابق ج ١٠ ص ٣٧٨.

[٤] – النووي المنهاج بشرح صحيح مسلم، بيروت دار ابن حزم ط ٤ – ٢٠٠٤ م ص ١٦٠٢.

[٥] – المرجع السابق ص ١٦٠٠.

والذي يظهر لي أن ما قال به الشيخ ابن عاشور يحتاج إلى دليل أو قرائن قوية، لاسيما أن الحديث جاء بقوله المغيرات خلق الله، المتفلجات للحسن فكان هذه الأصناف تعترض على خلقتها بأن تحاول تغيير هيئتها ولعل هذا السبب في الوعيد وهو الاعتراض على خلق رب العالمين أما ما تناوله العلماء – والذي استدل له الآبادي – من إزالة اللحية والشارب وغيرها فلا يدخل ضمن النهي لأن الشارب واللحية من خصوصيات الرجال ووجوده في المرأة يخالف الفطرة فيدخل في باب إزالة الأذى عنهن والضابط في ذلك أن ما يعد أذي للمرأة في عرف النساء من ثخانة الحاجب ويسبب لها الضيق فلا حرج في تسويته إلى الوضع الطبيعي، وما لا يعد أذى للمرأة في العرف فلا يجوز إزالته أو ترقيقه لأنه في علة النهي الواردة وهى المغيرات لخلق الله والله تعالي أعلم.

- **رأي ابن عاشور في ضرب الزوجات الناشزات :**

ومن ضمن هذه الأمثلة على مراعاة العرف السائد إبان التنزيل كمسلك لبناء الحكم على علة عرفية يوجد الحكم حيث وجدت ويزول حيث زالت ما جاء في تفسيره للضرب في قوله تعالي : " **الرِّجَالُ قَوَّامُونَ عَلَى النِّسَاءِ بِمَا فَضَّلَ اللَّهُ بَعْضَهُمْ عَلَى بَعْضٍ وَبِمَا أَنْفَقُوا مِنْ أَمْوَالِهِمْ فَالصَّالِحَاتُ قَانِتَاتٌ حَافِظَاتٌ لِلْغَيْبِ بِمَا حَفِظَ اللَّهُ وَاللَّاتِي تَخَافُونَ نُشُوزَهُنَّ فَعِظُوهُنَّ وَاهْجُرُوهُنَّ فِي الْمَضَاجِعِ وَاضْرِبُوهُنَّ فَإِنْ أَطَعْنَكُمْ فَلَا تَبْغُوا عَلَيْهِنَّ سَبِيلًا إِنَّ اللَّهَ كَانَ عَلِيًّا كَبِيرًا** " [1] .

قال ابن عاشور في معرض تفسيره لإباحة الضرب في حالة النشوز – بعد أن استعرض أقوال الفقهاء في معني النشوز واستعرض بعض الآثار الواردة في الضرب: وعندي أن تلك الآثار والأخبار محمل الإباحة فيها أنها قد روعي فيها عرف بعض الطبقات من الناس أو بعض القبائل فإن الناس متفاوتون في ذلك وأهل البدو منهم لا يعدون ضرب المرأة اعتداء ولا تعده النساء أيضا اعتداء قال عامر بن الحارث النصري الملقب بجزان العود :

عمدت لعود فالتخيت جزانه وللكيس أمضى في الأمور وأنجح

[1] – النساء الآية ٣٤.

خذا حذرا يا خلتي فإنني رأيت جران العود قد كاد يصلح

والتحيت قشرت أي قددت بمعني أنه أخذ جلداً من باطن عنق بعير وعمله سواطا ليضرب به امرأتيه يهددهما بأن السوط قد جف وصلح لأن يضرب به.

وقد ثبت في الصحيح أن عمر بن الخطاب قال : " كنا معشر المجاهدين قوما تغلب نساءنا فإذا الأنصار قوم تغلبهم نساؤهم فأخذ نساؤنا يتأدبن بأدب نساء الأنصار "[1] فإذا كان الضرب مأذونا فيه للأزواج دون ولاة الأمور وكان سببه مجرد العصيان والكراهية دون الفاحشة فلا يحرم أنه إذن فيه لقوم لا يعدون صدوره من الأزواج إضرارا ولا عارا ولا بدعا من المعاملة في العائلة ولا تشعر نساؤهم بمقدار غضبهم إلا بشيء من ذلك. [2] ثم يتابع ويفصل إلى أن يصل إلى نتيجة مفادها كم قال :

والحاصل أنه لا يجوز الهجر والضرب بمجرد توقع النشوز قبل حصوله، اتفاقا وإذا كان المخاطب الأزواج كان إذنا لهم بمعاملة أزواجهم النواشز بواحدة من هذه الخصال الثلاث، وكان الأزواج مؤتمنين على توخي مواقع هذه الخصال بحسب قوة النشوز وقدره في الفساد فأما الوعظ فلا حد له، وأما الهجر فشرطه أن لا يخرج إلى حد الإضرار بما تجده المرأة من الكمد، وقد قدر بعضهم أقصاه بشهر وأما الضرب فهو خطير وتحديده عسير ولكنه إذن فيه في حالة ظهور الفساد لأن المرأة اعتدت حينئذ ولكن يجب تعيين حد في ذلك يبين في الفقه لأنه لو أطلق للأزواج أن يتولوه وهم حينئذ يشفون غضبهم لكان ذلك مظلمة تجاوز الحد إذ قال من يعاقب على قدر الذنب على أن أصل قواعد الشريعة لا تسمح بأن يقضى أحد لنفسه لولا الضرورة بيد أن الجمهور قيدوا ذلك بالسلامة من الإضرار ويصوره ممن لا يعد الضرب بينهم إهانة وإضرار فتقول يجوز لولاة الأمور إذا علموا أن الأزواج لا يحسنون وضع العقوبات الشرعية مواضعها ولا الوقوف عند حدودها أن يضربوا على أيديهم استعمال

---

[1] – متفق عليه انظر البخاري صحيح البخاري كتاب النكاح باب موعظة الرجل ابنته لحال زوجها رقم ٤٨٩٥، وأنظر مسلم صحيح مسلم كتاب الطلاق باب في الإيلاء واعتزال النساء رقم ١٤٧٩.

[2] – ابن عاشور التحرير والتنوير مرجع سابق سورة النساء آية ٣٤، م ٢ / ج ٥ / ص ٤٢.

هذه العقوبة ويعلنوا لهم أن من ضرب امرأته عوقب كيلا يتفاقم أمر الإضرار بين الأزواج لاسيما عند ضعف الوازع. [1]

نلاحظ – هنا – كيف بني الحكم على علة عرفية تشكلت بناء على عرف ذلك الزمان وهي أن ضرب المرأة من زوجها للتأديب لا يعد مهانة في ذلك العرف، سواء في المجتمع أو للمرأة نفسها، وحيث تغير ذلك العرف وتخلف الإجراء الشرعي – وهو الضرب – عن تحصيل مقصودة من التأديب يتغير الحكم تبعا له، لأن الحكم يدور مع علته وجودا وعدما وعليه فلا يجوز للرجل أن يضرب زوجته للتأديب في ظل بيته تعتبر ذلك امتهانا للمرأة كما في مجتمعاتنا المعاصرة، وليس في هذا إلغاء للنص وإنما تطبيق لمقصود النص ومبتغاه وهذا الفقه هو عمل بمقاصد التشريع فالضرب وسيلة والتأديب ورفع النشوز هو الغاية والوسيلة تعطي حكم مقصودها فإذا تقاعست الوسيلة عن تحقيق مقصودها يلجأ إلى وسيلة أخرى، وفي هذا الفقه من الرحابة وبعد النظر ما يوائم تطورات العصر وحقوق المرأة والإنسان.

المطلب الثالث : مراعاة المعرفة العلمية وقدرات المخاطبين في عصر التنزيل :

من دلائل اهتمام ابن عاشور عند الاجتهاد بمراعاة الواقع التنزيلي للنص استصحاب قدرات المخاطبين في الفهم ضمن إمكاناتهم العلمية وبنائهم المعرفي فالشارع يتطرق إلى الوسيلة المتاحة في ذلك الزمن لتحصيل المقصود ولا يستلزم من ذلك قصر النباء العلمي والمعرفي على تلك الوسيلة.

واضرب مثالاً يتمثل في رأي ابن عاشور في الاعتماد على الحساب الفلكي لدخول الشهر.

- **الاعتماد على الحساب الفلكي في دخول الشهر عند ابن عاشور :**

قال ابن عاشور في معرض تعليقه على حديث النبي صلى الله عليه وسلم: "صوموا لرؤيته وأفطروا لرؤيته، فإن غم عليكم فاقدروا له " [2] إن علم الناس بوجود

---

[1] – المرجع السابق.

[2] – الحديث متفق عليه عن ابن عمر – صحيح البخاري كتاب الصوم باب قول النبي لا تكتب ولا تحسب رقم ١٨١٤ صحيح مسلم نفس الكتاب باب وجوب صوم رمضان لرؤية الهلال والفطر لرؤية الهلال رقم ١٠٨٠.

الهلال لم يكن له طريق في العصور الماضية سوى الرؤية وليس في الحديث صيغة قصر الصوم على رؤية الهلال فقياس حساب المنجمين على رؤية الهلال قياس جلي وإذا كانت الرؤية بالعين وحدها لا تمكن بعد مضي ساعات من تكون الهلال وبعد خروجه من بقايا شعاع الشمس عند الغروب كان حساب التقويم أولي من الرؤية؛ لأن تأخير ظهور الهلال للإبصار بعد وجوده حالة طردية لا أثر لها في اعتبار القياس كما أن تفاوت الأعين في رؤيته لا عبرة له فالتفاوت إذا وصف طردي.

وقد يتمكن ضعيف البصر من رؤية الهلال بوضع نظارات فيري الشيء الذي لم يره قبل وضع النظارات والنظارات – أيضا – متفاوتة في تقريب المرئي فشتان ما بين النظارات الاعتيادية التي يرى بها أهل الأبصار الضعيفة وبين الناظور المكبر المسمي (مرآة الهند) بل الناظور المضخم الذي ترصد به النجوم المسمي (تيلسكوب) فالتقويم طريق علمي يكسب الظن القريب من القطع بثبوت الهلال.

وقد اعتبر الشرع التقويم في أوقات الصلاة فلا وجه لترك قياس وقت ثبوت شهر الصوم على وقت الصلاة، إذ لا فرق بينهما إلا بأوصاف طردية وهي لا تؤثر في الإجراء الشرعي. [1]

نلاحظ في اجتهاد ابن عاشور تفريقه بين الوسيلة والغاية والوسيلة ليست مقصودة على أمر بعينه فالرؤية البصرية كانت وسيلة معرفة دخول الشهر من عدمه في زمن التشريع حيث قجرات المكلفين وما توصلوا إليه من الأحاديث الاقتصار على تلك الوسيلة في حالة وجدت وسائل علمية أكثر دقة من الرؤية البصرية، ورأي ابن عاشور ومن سبقه في هذا الرأي [2] يجمع شمل الأمة في هذه المسألة الحساسة التي تثير خلافا فقهيا في كل سنة ويجعل الفقه أرحب لاستيعاب الوسائل العلمية الحديثة ومتواكبا مع العلم.

[1] – بوزغبيه، فتاوى الشيخ الإمام محمد الطاهر بن عاشور مرجع سابق ص ٣١٥.

[2] – انظر آراء العلماء السابقين والمعاصرين في هذه المسألة وأدلتهم في كتابنا فقه الواقع وأثره في الاجتهاد بيروت المعهد العالمي للفكر الإسلامي ط ١ ٢٠٠٩ م ص ١٨١ وما بعدها.

المطلب الرابع : مراعاة الواقع الجغرافي وأثره في المال عند الاجتهاد.

ومن ذلك ربط الأحكام بالمعاني والعلل دون الأسماء والألفاظ ومن ذلك اجتهاده في فهم حديث النبي صلى الله عليه وسلم عندما جاء وفد عبد قيس حيث أمرهم النبي بأربع ونهاهم عن أربع فقد جاء في الحديث – وأنهاكم عما ينبذ في الدباء والتنقير والخنتم والمزفت " [١] .

يقول الشيخ الطاهر بن عاشور : أن النهي لأوصاف عارضة توجب تسرع الاختصار لهذه الأنبذة في بلاد الحجاز فلا يؤخذ ذلك النهي أصلا يحرم لأجله وضع النبيذ في دباءة أو حنتمة مثلا لمن هو في قطر بارد ولو قال بعض أهل العلم بذلك لعرض الشريعة للاستخفاف. [٢]

يعلل ابن عاشور النهي عن الانتباذ بتلك الأصناف الواردة بسرعة الاختمار فكان النهي سدا لذريعة السكر وقد وجدت النووي في شرحه للحديث يرجح أن هذا الحديث منسوخ بقول النبي " كنت قد نهيتكم عن الانتباذ في الأسقية فاشربوا في الأسقية كلها، ولا تشربوا مسكرا[٣] وقد نقل الأقوال في ذلك والأرجح أنه ليس نسخا وإنما هو اختلاف الحكم لاختلاف موجبة فإن كانت الأسقية يسرع إليها الاختمار فتحرم وإلا فلا كما ذهب إليه ابن عاشور.

ولذلك يقول ابن عاشور: " لا تكون التسمية مناط الأحكام ولكنها تدل على مسمى ذي أوصاف وتلك الأوصاف هي مناط الأحكام فالمنظور إليه الأوصاف خاصة.[٤]

---

[١] – متفق عليه انظر البخاري محمد بن إسماعيل كتاب المغازي باب وفد عبد قيس رقم ٤١١٠، وورد في كتاب التوحيد والأدب.. الخ، وانظر مسلم ابن الحجاج ٣ كتاب الإيمان باب الأمر بالإيمان بالله تعالي ورسله رقم ١٩٩٣ والانتباذ أن يجعل في الماء حبات من تمر أو زيب أو نحوهما ليحلو ويشرب

[٢] – ابن عاشور الطاهر مقاصد الشريعة الإسلامية ص ٢١٥.

[٣] – رواه مسلم صحيح مسلم كتاب الجنائز باب استئذان النبي ربه في زيارة قبر أمه رقم ٩٧٧ وأنظر شرح مسلم على الحديث نفس الكتاب والباب.

[٤] – ابن عاشور مقاصد الشريعة الإسلامية مرجع سابق ص ٢٤٧.

المطلب الخامس: مراعاة النهج القرآني في التدرج في الأحكام وربط بعض الأحكام الخاصة الواردة في السنة بإطاره :

ما جاء في الموطأ من إرضاع الكبير أنه لما أبطل التبني وكان سالم مولى أبي حذيفة متبنى لأبي حذيفة فجاءت سهلة بنت سهيل زوج أبي حذيفة إلى رسول الله فقالت: يا رسول الله كنا نرى سالما ولدا وكان يدخل على وأنا فضل وليس لنا إلا بنت واحد فماذا ترى في شأنه ؟ فقال لها رسول الله صلى الله عليه وسلم " أرضعيه خمس رضعات فيحرم بلبنها " وكانت تراه أبنا من الرضاعة فأخذت بذلك عائشة أم المؤمنين فيمن كانت تحب أن يدخل عليها من الرجال فكانت تأمر أختها أم كلثوم بنت أبي بكر الصديق وبنات أخيها أن يرضعن من أحبت أن يدخل عليهن من الرجال " وأبي سائر أزواج النبي صلى الله عليه وسلم أن يدخل عليهن بتلك الرضاعة أخذ من الناس، وقلن لا والله ما نرى الذي أمر به رسول الله صلى الله عليه وسلم سهلة بنت سهيل إلا رخصة من رسول الله صلى الله عليه وسلم في رضاعة سالم وحده لا والله لا يدخل علينا بهذه الرضاعة أخذ فعلي هذا كان أزواج النبي صلى الله عليه وسلم في رضاعة الكبير " [1] .

يقول ابن عاشور: " فهل يشك الفقيه في أن هذه رخصة أوجبتها شدة حدوث إبطال حكم النبي مع عدم سبق تقديم له، ولا أخذ لعدته من بعض الناس فكان الترخيص بالإذن مع التماس وجه صوري للإذن جمعاً بين الرفق في ابتداء التشريع وحصول صورة حكم شرعي ليحصل احترام الحكم الشرعي ولتكون مخالفة الحكم في جزئية

[1] – انظر مالك بن أنس الموطأ تخريج وتعليق وترقيم محمد فؤاد عبد الباقي القاهرة دار الحديث ط ٣ ١٩٩٧ م، كتاب الرضاع باب ما جاء في الرضاعة بعد الكبر رقم الحديث ١٢ ومعني يدخل على وأنا فضل وهي تلبس ثوبا واحداً لا إزار تحته انظر تعليق محمد فؤاد عبد الباقي وأنظر مسلم صحيح مسلم كتاب الرضاع باب رضاعة الكبير رقم ١٤٥٣.

خاصة في ابتداء الأمر مشوبة يحرمه الحكم ألا ترى أن رسول الله قال لأزواجه بعد ذلك لا محالة أنظرن من يدخل عليكن بالرضاعة فإنما الرضاعة من المجاعة " [١] .

وهكذا نرى أن ما جاء في الحديث من جواز إرضاع سالم مولي أبي حذيفة يعتبر تشريعا خاصا استلزمه مراعاة التدرج التشريعي لتخفيف آثار إلغاء التبني الذي كان متوغلا في ذلك العصر، وعليه، وعليه فإن ما أثير من لغط في هذه المسألة في الآونة الأخيرة لا محل له في الواقع [٢] إذا فهمت المسألة على هذا النحو الذي بينه الإمام محمد بن عاشور ومثيلها التدرج التشريعي في إلغاء الرق إلى أن أصبح الرق لا يجوز له الآن وهذا التحليل التشريعي لهذه المسألة يندرج ضمن فهم الحدث في ظل واقعه وظروف تنزيله أو وروده ضمن كليات الشريعة ومقاصدها.

المطلب السادس: مراعاة الواقع المعيش عند الاجتهاد التطبيقي :

كما أن ابن عاشور راعي الواقع التنزيلي للنص في الاجتهاد في فقه النصوص واستخراج العلل والأوصاف المؤثرة كذلك لم يغفل الاجتهاد التطبيقي بما يحقق تلك العلل والأوصاف المؤثرة في الواقع المعيش وهذا ما يسمى تحقيق المناط عند الأصوليين. [٣]

يقول ابن عاشور في هذا المضمار مما يقبل التغيير ويرجع إلى الاجتهاد وتبعاً للزمان والمكان تحديد مقادير الجزية والخراج والديات وأروش الجنايات إلى أن يقول

---

[١] – الحديث متفق عليه انظر البخاري الجامع الصحيح كتاب النكاح باب من قال لا رضاع بعد حولين رقم ٤٨١٤ مسلم صحيح مسلم كتاب الرضاع باب إنما الرضاعة من المجاعة رقم ١٤٥٥ ونظر نص كلام ابن عاشور في مقاصد الشريعة ص ٢٥٨.

[٢] – من الفتاوى التي أجازت إرضاع الكبير والتي أثارت ضجة كبيرة في العالم العربي فتاوى د عزت عطية رئيس قسم الحديث في جامعة الأزهر والتي تم فصله على أثرها وفتوي عبد المحسن العبيكان المستشار في الديوان الملكي السعودي حيث أثارت هذه الفتوي بلبلة في المجتمع وتندرا بن كثير من أبنائه وقد رفضها أكثر العلماء وردوا عليها انظر الفتوي وتعليق القراء في صحيفة المدينة السعودية تاريخ ٢٦ / ٥ / ٢٠١٠ م. على الرابط www.almadina.com .

[٣] – هو أن يثبت الحكم بمدركه الشرعي لكي يبقي النظر في تعيين محله انظر الشاطبي أبو إسحاق إبراهيم بن موسى اللخمي الموفقات في أصول الشريعة تحقيق إبراهيم رمضان مع شرح الشيخ عبد الله دراز بيروت دار المعرفة بدون ط ١٩٩٧ م ج ٤ / ص ٤٦٤.

إن تلك المقادير قد يطرأ نقص القيمة أو الرواح فلا يصح لأن تبقي عوضا لما عوض فيما مضي. [١]

وبالتالي ليس من الفقه كما يري ابن عاشور أن تبقي الدية مثلا مرتبط تقديرها بالإبل وإنما ينبغي إعادة تقديرها ضمن معطيات الواقع الجديد فليس في تغييرها مخالفة للشرع وإنما تطبيق للشرع، لأن هذه الأمور يطرأ عليها نقص القيمة أو الرواج وهذا الفقه أرحب لاستيعاب المستجدات وأجدى في تطبيق الأحكام الشرعية وهذا ما دعا إليه مجموعة من العلماء إلى إعادة تقدير هذه الأشياء بما يتوائم مع مستجدات العصر يقول محمد سليم العوا في نصاب السرقة " يجب أن يعاد تحديد نصاب السرقة من وقت لآخر حسب اختلاف قيمة النقود وحسب تغير الظروف الاقتصادية والاجتماعية ولا يجوز الوقوف عند الذي قررته مذاهب الفقهاء دون نظر إلى مدى ملائمته لواقع الناس اليوم أو عدم ملائمته له. [٢]

وقد أيد ما ذهب إليه ابن القيم عند تحديد النبي صلى الله لعيه وسلم لربع دينار في نصاب السرقة حين بين ابن القيم أن ذلك المبلغ – في ذلك الزمن – يكفي المقتصد – أي متوسط النفقة من غير إسراف ولا تقتير – قوته وقوت أهله في يومه وليله ومثل هذا مما لا يتسامح فيه بين الناس. [٣]

---

[١] – ابن عاشور، مقاصد الشريعة مرجع سابق ص ٢٢٩.

[٢] – العوا، محمد سليم الفقه الإسلامي في طريق التجديد عمان المكتب الإسلامي ط ٢ ١٩٩٨ م ص ١٦٣.

[٣] – ابن القيم، محمد بن أبي بكر إعلام الموقعين عن رب العالمين تحقيق صدقي محمد جميل العطار بيروت دار الفكر ط ١٩٩٩ م ج ٢ / ص ٣٦٨.

المبحث الثالث

المطلب الأول: فهم النصوص بصورة تكاملية بجمع النصوص في الموضوع الواحد مع تعليلاتها ويرد الفروع إلى الأصول والجزيئات إلى الكليات

يقول ابن عاشور على الفقه أن يجيل النظر في الآثار التي يتراءى منها أحكام خفيت عللها ومقاصدها ويمحص أمرها فإن لم يجد لها محملاً من المقصد الشرعي نظر في مختلف الروايات لعله أن يظفر بمسلك الوهم الذي دخل على بعض الرواة فأبرز مروية في صورة تؤذن بأن حكمه مسلوب الحكمة والمقصد وعليه أيضا أن ينظر إلى الأحوال العامة في الأمة التي وردت تلك الآثار عند وجودها. [1]

- **من الأمثلة على ذلك : علة النهي عن تحنيط المحرم إذا مات**

قال ابن عاشور في معرض بيانه لحديث ابن عباس عن النبي صلى الله عليه وسلم: " خر رجل من بعيره فوقص فمات فقال اغسلوه بماء وسدر وكفنوه في ثوبيه ولا تحنطوه ولا تخمروه رأسه فإن الله يبعثه يوم القيامة ملبيا " [2]، قال إنما كان المنع لئلا يتلطخ محنوطه فالنهي لأجل الأحياء لا لأجل الأموات. [3]

- **علة النهي عن بيع الصاع بالصاعين من جنسه :**

منع النبي صلى الله عليه وسلم مبادلة الطعام من جنسه إلا متساويا ولو اختلفت الجودة من صنف لآخر في الجنس الواحد وأرشد إلى طريقة للمبادلة تتضمن البيع بالنقد من نوع وشراء من النوع الآخر كما ورد في الحديث الذي يرويه أبي هريرة رضي الله عنه أن رسول الله صلى الله عليه وسلم استعمل رجلاً على خيبر فجاءه بتمر جنيب فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم " أكل تمر خيبر هكذا " قال لا والله يا

---

[1] – المرجع السابق ص ٦٧.

[2] – متفق عليه البخاري الجامع الصحيح كتابك الحج باب سنة المحرم إذا مات رقم ١٧٥٣ انظر مسلم صحيح مسلم كتاب الحج باب ما يفعل بالمحرم إذا مات رقم ١٢٠٦ الحنوط أخلاط من طيب تجمع للميت خاصة لا تستعمل في غيره انظر النووي شرح صحيح مسلم على الحديث.

[3] – ابن عاشور، مقاصد الشريعة مرجع سابق ص ١٧٥.

رسول الله إنا لنأخذ الصاع من هذا بالصاعين والصاعين بالثلاثة فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم: لا تفعل بع الجمع بالدرهم ثم ابتع بالدرهم جنيبا " [١] .

وما أرشد إليه النبي صلى الله عليه وسلم من بيع التمر الرديء بالدراهم ومن ثم شراء التمر الطيب بالدراهم لا يعد حيلة وإنما هو نهي عن شراء التمر بالتمر متفاضلا، وأمر ببيع كل نوع منه وابتياعه بالدرهم وهذا الأمر عام مطلق في جميع البيوع وإن يكون لكل شيء من الأشياء المختلفة ثمن تقدر به وتقصد به الثمنية المعينة ليكون ميزانا لتقدير سائر الأشياء به.

ومعرفة نسب بعضها إلى بعض فشراء التمر الرديء الكيل بخمسة دراهم والجيد من نوع كذا بعشرة دراهم يجعل لكل من النوعين ثمنا معينا تعرف به نسبة أحدهما إلى الآخر فعلة النهي ترمى إلى إيجاد معيار ومقياس ومرجع لتقدير السلع يتمثل في النقد ولذلك أمر النبي صلى الله عليه وسلم ببيع التمر الرديء بالدراهم وأن يشتري الدراهم جنيبا كي يكون النقد مرجعا ومعياراً لقيمة الأشياء وبخلاف٥ الوسيلة التي أرشد إليها المصطفي صلى الله عليه وسلم فإن مآل ذلك إلى التضخم وهو أن تفقد السلع قيمتها وتصبح الأمور فوضى.

يعلق ابن عاشور على هذا الحديث من خلال منظومة مقاصدية فهو ينظر إلى الحديث في إطار كليات ومقاصد الشريعة حيث يقول " وقد ظهر من هذا كله – أي علة منع بيع الصاع بالصاعين ولو اختلفت الجودة وعلة النهي عن اتخاذ أواني الذهب – أن من مقاصد الشريعة تكثير التعامل بالنقدين ليحصل الرواج بهما – إلى أن يقول وما أحسب نهي رسول الله صلى الله عليه وسلم عن استعمال الذهب والفضة إلا لحكمة تعطيل رواج النقدين بكثرة المفضى إلى قلتها " [٢] ثم استدل على جملة تعليله بما رواه

---

[١] – متفق عليه البخاري الجامع الصحيح كتاب البيوع باب إنا أراد بيع تمر بتمر خير منه رقم ٢٠٨٩ وأنظر مسلم صحيح مسلم باب المساقاة باب بيع الطعام مثلا بمثل رقم ١٥٩٣ والجنيب نوع من التمر الطيب

[٢] – ابن عاشور مقاصد الشرعية مرجع سابق ص ٢٤٥ انتقل ابن عاشور إلى القاسم المشترك الذي يجمع علة حرمة بيع الصاع بالصاعين وعلة حرمة اتخاذ أواني الذهب وهو تذليل رواج النقد ليكون معياراً للسلع.

أبو داود في سننه عن عبد الله بن مسعود نهي رسول الله أن تكسر سكة المسلمين الجائزة بينهم إلا من بأس " [١] .

واجتهاد ابن عاشور – هنا – في فهم الأحاديث [٢] يكمن في فهم وظيفة النقود التي تتمثل في أنها معيار ومقياس ومخزن للقمية ووسيلة للتداول فإذا أصبح الثمن سلعة[٣] فيفقد بالنتيجة وظيفة من وظائفه وهو أنه معيار ومقياس للقيمة وإذا أتخذ للاستعمال الشخصي فقد جانبا آخر من وظيفته وهو أنه أداة للتبادل وعليه كان النهي لأجل ذلك.

وهكذا نرى أن ابن عاشور لا يقف عند ظاهر اللفظ في الاجتهاد وإنما يبحث عن مقصده ويربط الجزئيات بالكليات ويحمل اللفظ على مقصده الشرعي رائدة في ذلك تنزه الشريعة عن التناقض والتضارب والعبث.

المطلب الثاني: ربط الجزئي بالكلي مقاصدياً :

من هذه الأمثلة ما ذكره في حكمه مشروعية الطلاق، حيث ربط تشريع الحكم بالميزان المقاصدي من حيث كونه من الحاجيات التي إن لم تشرع لحصل الناس مشقة وحرج.

يقول ابن عاشور : الطلاق مباح؛ لأنه قد يكون حاجبا لبعض الأزواج فإن الزوجين شخصان اعتشرا اعتشارا حديثاً في الغالب لم تكن بينهما قبلة صلة من نسب ولا جوار، ولا تخلق بخلق متقارب أو متماثل فيكثر أن يحدث بينهما بعد التزوج تخالف في بعض نواحي المعاشرة قد يكون شديدا ويعسر تذليله فيما أحدهما ولا يوجد

---

[١] – أبو داود سنن أبي داود كتاب البيوع باب في كسر الدرهم ٣٤٤٩ سكة المسلمين هي الدراهم والدنانير المضروبة يسمى كل واحد منهما سكة لأنه طبع بسكة الحديد وسكة الحديد هي الحديدة التي تطبع عليها الدراهم والدنانير ومعني الجائزة النافقة في معاملتهم إلا من بأس كان تكون زيوفا انظر آبادي محمد شمس الحق عون المعبود شرح سنن أبي داود بيروت دار الكتب العلمية ط ٢، ١٩٩٥ م.

[٢] – أي أحاديث بيع الصاع بالصاعين وأحاديث نهي عن استعمل آنية الذهب والفضة وحديث نهي عن كسر سكة المسلمين المتقدم (التعليل لجملة الأحاديث وليس مقتصرا على النهي عن استعمال الآنية فقط)

[٣] – يكون ذلك ببيع الصاع بصاعين حيث يعتبر الثمن – الذي ينبغي أن يكون نقداً سلعة كون الصاعين ثمنا للصاع مما يؤدي إلى التضخم والفوضى.

سبيل إلى إراحتهما من ذلل إلا التفرقة بينهما فأحله الله؛ لأنه حاجي ولكنه ما أحله إلا لدفع الضر فلا ينبغي أن يجعل الإذن فيه ذريعة للنكاية من أخذ الزوجين بالآخر أو من ذوى قرابتهما أو لقصد تبديل المذاق ولذلك قال النبي صلى الله عليه وسلم " أبغض الحلال إلى الله الطلاق" [1]

المطلب الثالث: التفريق بين المقاصد والوسائل في الأحكام :

من نتائج النظر المقاصدية المتزنة لابن عاشور تفرقته بين الأحكام التي هي مقاصد بذاتها والأحكام التي هي وسيلة لغيرها وليست مقصودة لذاتها يقول ابن عاشور: وأما الوسائل فهي الأحكام التي شرعت؛ لأن بها تحصيل أحكام أخرى فهي غير مقصودة لذاتها بل لتحصيل غيرها على الوجه المطلوب الأكمل إذ بدونها قد لا يحصل المقصد أو يحصل معرضاً للاختلال والانحلال بالإشهاد في عقد النكاح وشهرته مسألة غير مقصودة لذاتها وإنما شرعت لأنه وسيلة لإبعاد صورة النكاح عن شوائب السفاح والمخانثة والجوز للرهن ليس مقصودا لذاته ولكنه شرع لتحقيق ماهية الرهن وحصول التوثق الأتم حتى لا يرهنه الراهن مرة أخرى عند دائن آخر فيفوت الرهن الأول " [2] .

وهكذا نرى كيف يضع ابن عاشور الأحكام في موضعها ويزنها بميزانها المقاصدي وهذه النظرة هي التي أصلت لما يسمى فقه الأولويات وفقه للموازنات وفقه الواقع بما يتضمنه من فقه الأقليات وفقه التنزيل وفقه المحل مما أعطى الفقه الإسلامي بعدا حضاريا شاملاً .

---

[1] – ابن عاشور التحرير والتنوير مرجع سابق سورة الطلاق آية (١) م ١١ / ج ٢٨ / ص ٢٩٦، والحديث رواه أبو داود وابن ماجه انظر أبو داود سنن أبي داود كتاب الطلاق، باب كراهية الطلاق رقم ٢١٧٨، انظر ابن ماجه سنن ابن ماجه تحقيق محمد فؤاد عبد الباقي بيروت دار الفكر بدون ط كتاب الطلاق باب حدثنا سويد بن سعيد رقم ٢٠١٨، والحديث قال عنه الألباني ضعيف انظر الألباني محمد ناصر الدين إرواء الغليل في تخريج أحاديث منار السبيل بيروت المكتب الإسلامي بدون ط ١٩٨٥ م ج ٧ / ص ١٠٦.

[2] – ابن عاشور مقاصد الشريعة مرجع سابق ص ٣٠٣.

الخاتمة والنتائج

ويبقي اجتهاد ابن عاشور مرتعاً خصباً للتحليل والاجتهاد والدراسة كونه يشكل مدرسة مقاصدية متكاملة ولعل دراسة منهجية ابن عاشور في فهم السنة، وكذلك دراسة تقسيمات السنة عند ابن عاشور ومقومات التخصيص والتقييد عند ابن عاشور بحاجة إلى مزيد بحث وتجلية في دراسات مستقبلية قادمة.

ولعل نتائج البحث تكمن في التالي :

١- التجديد لم يكن يوماً ما في أصل وضعه اللُّغوي مراداً به التبديد، وانقطاع الأمر الذي يراد به التجديد عن أصوله ومنابعه، بل التجديد حينما اصطلح عليه الشرع كان مراداً منه على الدوام طلب جِدَّة الشيء ليصير جديداً كما كان أول الأمر.

٢- كثير من المنتسبين إلى أهل الفكر أخطأوا فهم التجديد فحملوه إلى معاني التبديد، وجعلوه يدلُّ على التخلّي عن ملزمات الدِّين، والانقطاع عن روابط التواصل في الأُمَّة المحمدية الحاملة لدين الحق والرسالة الخاتمة في العالمين، فأساءوا إلى الدِّين وهم يحسبون أنهم يحسنون إليه، فكان جهدهم هباءً، وسعيهم ضلالاً، وقولهم زوراً وبهتاناً، غير أنَّ عدول الأُمَّة من علمائها نفوا عن التجديد سوء تأويلهم، وضلال فكرهم.

فلا يعني التجديد تغيير الحقائق الدِّين، ولا يعني الإتيان على نصوص الشرع بالتحريف والوضع، ولا يعني الإتيان في الدِّين بجديد ولا يعني أبداً الابتداع فيه.

٣- من مظاهر الخلل في التجديد عند كثيرٍ من النَّاس التساهل في الدِّين أو التشدُّد فيه، وكلاهما نقيض التجديد، ولقد أكثر المتساهلون في الإساءة للدِّين، وغالى المتشدِّدُون في حمل أنفسهم وغيرهم على حرف التديُّن، فكان حال الفريقين إلى حاجة بيّنة للتجديد.

يعد الإمام ابن عاشور رائدا للتجديد من خلال قراءة في القواعد والمقاصد عامة فألحقها بالتجديد وبين أن الدليل الإجمالي الذي هو موضوع علم أصول الفقه هو قطعي ولا تؤثر ظنية الأدلة في أصل الدليل القطعي.

المصادر والمراجع

١- آبادي المنهج العلمي عند المحدثين في التعامل مع منون السنة مجلة إسلامية المعرفة عدد ١٣ لسنة ١٩٩٨ م.

٢- آبادي محمد شمس الحق عون المعبود شرح سنن أبي داود بيروت – دار الكتب العلمية ط ٢، ١٩٩٥ م.

٣- ابن العربي عارضة الأحوذي بشرح صحيح الترمذي سوريا دار العربي.

٤- ابن القيم محمد بن أبي بكر إعلام الموقعين عند رب العالمين تحقيق صدقي محمد جميل العطار بيروت دار الفكر ط ١٩٩٩ م.

٥- ابن حجر العسقلاني فتح الباري شرح صحيح البخاري تحقيق محب الدين الخطيب بيروت دار المعرفة

٦- ابن حجر أحمد بن على العسقلاني فتح الباري شرح صحيح البخاري تحقيق محمد فؤاد عبد الباقي دار الريان للتراث القاهرة ط ١ ١٩٨٦ م.

٧- ابن عاشور محمد الطاهر التحرير والتنوير تونس دار سحنون للنشر والتوزيع ط ١ ١٩٩٧ م.

٨- انب عاشور محمد الطاهر النظر الفسيح عند مضائق الأنظار في الجامع الصحيح تونس دار سحنون ط ١ – ٢٠٠٧ م.

٩- ابن عاشور مقاصد الشريعة الإسلامية تحقيق محمد الطاهر الميساوي تونس البصائر للإنتاج العلمي ط ١ – ١٩٩٨ م.

١٠- ابن ماجه – سنن ابن ماجه تحقيق محمد فؤاد عبد الباقي بيروت دار الفكر بدون ط.

١١- ابو حسان جمال العلاقة بين الإنسان والجان كما يصورها القرآن مجلة إسلامية المعرفة إصدار المعهد العالمي للفكر الإسلامي العدد ٥٥.

١٢- أبو داود سليمان بن الأشعث السجستاني الأزدي سنن أبي داود تحقيق محمد محي الدين عبد الحميد بيروت دار الفكر بدون ط.

١٣- الألباني محمد ناصر الدين إرواء الغليل في تخريج أحاديث منار السبيل بيروت المكتب الإسلامي بدون ط – ١٩٨٥ م.

١٤- أنظر الدريني محمد فتحي المناهج الأصولية في الاجتهاد بالرأي في التشريع الإسلامي بيروت مؤسسة الرسالة ط ٢ – ١٩٩٧ م.
١٥- البخاري محمد بن إسماعيل صحيح البخاري تحقيق د. مصطفي ذيب البغاء بيروت دار ابن كثير بدون ط.
١٦- بوزغبيه محمد بن إبراهيم فتاوي الشيخ الإمام محمد الطاهر بن عاشور دبي مركز جمعية الماجد للثقافة والتراث ط ١ – ٢٠٠٤ م.
١٧- التفتازاني سعد الدين مسعود بن عمر شرح التلويح على التوضيح لمتن التنقيح في أصول الفقه تحقيق زكريا عميرات بيروت دار الكتب العلمية ط ١.
١٨- حصوة ماهر فقه الواقع وأثره في الاجتهاد بيروت المعهد العالمي للفكر الإسلامي ط ١ – ٢٠٠٩ م.
١٩- الشاطبي أبو اسحاق إبراهيم بن موسى اللخمي الموافقات في أصول الشريعة تحقيق إبراهيم رمضان مع شرح الشيخ عبد الله دراز بيروت دار المعرفة بدون ط – ١٩٩٧ م.
٢٠- الشاطبي أبو إسحاق إبراهيم بن موسى بن محمد اللخمي الاعتصام تحقيق سيد إبراهيم القاهرة دار الحديث بدون ط – ٢٠٠٣ م.
٢١- العز عز الدين بن عبد السلام قواعد الأحكام في مصالح الأنام بيروت دار الكتب العلمية بدون ط.
٢٢- عطية عزت البدعة تحديدها ومواقف الإسلام منها بيروت دار الكتاب العربي ط ٢ – ١٩٨٠ م
٢٣- العوا محمد سليم العوا الفقه الإسلامي في طريق التجديد عمان المكتب الإسلامي ط ٢ ١٩٩٨ م.
٢٤- الغزالي أبو حامد إحياء علوم الدين بيروت دار صادر بدون ط
٢٥- القرافي أحمد بن أدريس أنوار البروق في أنواع الفروق بيروت عالم الكتب بدون ط.
٢٦- مالك بن أنس الموطأ تخريج وتعليق وترقيم محمد فؤاد عبد الباقي القاهرة دار الحديث ط ٣ – ١٩٩٧ م.
٢٧- مسلم أبو الحسين بن حجاج القشيري صحيح مسلم تحقيق محمد فؤاد عبد الباقي بيروت دار إحياء التراث بدون ط

٢٨- مصطفي إبراهيم والزيات أحمد حسن وعبد القدر حامد والنجار محمد على المعجم الوسيط استانبول دار الدعوة بدون ط.

٢٩- النووي المنهاج بشرح صحيح مسلم بيروت دار ابن حزم ط ٤ – ٢٠٠٤ م

٣٠- النووي يحيي بن شرف الدين شرح صحيح مسلم بن الحجاج (المسمى المنهاج) بيروت دار إحياء التراث ط ٢ – ١٣٩٢ هـ.