

النقد المقاصدي عند محمد الطاهر ابن عاشور من خلال طرق إثبات المقاصد والضرورات الخمس

Maqasid-oriented critical Study of Muhammad al-Tahir ibn Ashur With reference of the methods of establishing maqasid and the five essential objectives of shariah

¹ جلال لمرد * شكري الميموني²

¹ جامعة الزيتونة، تونس l.djalel94@gmail.com

² جامعة رين2، فرنسا chokri.mimouni@univ-rennes2.fr

تاريخ الإرسال: 2026/04/22 تاريخ القبول: 2026/06/20 تاريخ النشر: 2026/06/30

الملخص:

تتمحور هذه الدراسة حول "النقد المقاصدي" عند العلامة ابن عاشور، وتحديدًا تعقيباته المنهجية على الأصوليين في مسالك إثبات المقاصد وإعادة تحريره لبنية الضرورات الخمس، مع بيان أثر ذلك في الفروع الفقهية، حيث تنطلق الإشكالية من بحث مدى فاعلية هذا النقد وإثماره في علم المقاصد والواقع، وتبرز أهمية البحث في كشفه عن منهج ابن عاشور التجديدي الرامي لبناء كليات مقاصدية قطعية متفق عليها، تضمن سلامة استنباط الفروع وتحقيق مصالح الأمة، ولتحقيق ذلك، اعتمدت الدراسة على تكامل المناهج: الاستقرائي، والنقدي، كما خلص البحث إلى نتائج رئيسة أبرزها: أن الكشف عن المقاصد يركز أساساً على الاستقراء القطعي لجزئيات الشريعة، وأن "الضرورات الخمس" عند ابن عاشور ترتبط عضوياً بمدى استقامة النظام العام للأمة وحفظ كيائها الحضاري أفراداً وجماعات، بما يضمن صلاح حاضر البشر وعواقب أمورهم في الحياة الدنيا.

الكلمات المفتاحية: النقد المقاصدي؛ الضرورات الخمس؛ الكليات؛ ابن عاشور.

Abstract:

This study focuses on the “maqasidi criticism” of the scholar Ibn Ashour, specifically his methodological critiques of the *usuliyyun* regarding the methods of establishing *maqasid* and his reinterpretation of the structure of the five necessities, along with an explanation of the impact of this on the branches of *fiqh*. The central issue stems from an examination of the effectiveness and fruitfulness of this critique in the science of *maqasid* and in reality. The study highlights the importance of revealing Ibn Ashour’s innovative methodology, which aims to establish definitive and universally agreed-upon *maqasid* principles to ensure the soundness of legal derivation and the realization of the nation’s interests. To achieve this, the study relied on an integration of the following methodologies: inductive and critical approaches. The research concluded with several key findings, most notably: that the identification of *maqasid* is based primarily on the definitive induction of the particulars of *Sharia*, and that Ibn Ashour’s “five necessities” are organically linked to the integrity of the nation’s public order and the preservation of its civilizational entity—both individually and collectively—thereby ensuring the well-being of humanity in the present and the consequences of their affairs in this world.

Keywords: Maqasid Criticism; the five necessities; general principles; Ibn Ashour.

مقدمة:

يعتبر النقد العلمي في علوم الشريعة باباً من أبواب تأصيل المعرفة وتدقيق أصولها، وابتناء الفروع على أسس دقيقة، ومن جملة العلوم التي برز فيها العلامة الشيخ محمد الطاهر ابن عاشور، وكان فتاها المبرز، علم مقاصد الشريعة الإسلامية، التي أعاد النظر فيها انطلاقاً من نقده العلمي الذي ناقش من خلال أساطين علم أصول الفقه، وهو بهذا يعيد النظر في منهج المقاصد، للخلوص لأصول متفق عليه، ثمرة لفروع سليمة.

لذا نجد أن الشيخ ابن عاشور قد انبرى في النقد المقاصدي لإعادة تمحيص النظر وتأسيس المنهج الذي يرى أنه يجمع الأمة ويحقق المصلحة ويوافق الشريعة وروحها، وهذا ما وقفنا عليه في

هاته الدراسة من خلال تعقيبه ونقده لكثير من قضايا علم المقاصد، ونريد هنا حصر المجال في استدرآكاته النقدية في قضية طرق إثبات المقاصد، من خلال رده على جملة من الأصوليين؛ كالشاطبي وغيره، مستدلا في ذلك بمجموعة من الاستدلالات العقلية والشرعية، وكذلك تدراسنا قضية الضرورات الخمس، التي ناقش فيها الشيخ ناقد مذهب الأصوليين في بيانها، وطريقة الحفاظ عليها، وحماية حوبتها، لما ينجر عنها من أثر على الأمة فرادى وجماعات، وبيان المصلحة من ذلك، بتحقيق القول في قضية الأثر العاجل والآجل، وهو ثمر هذا النقد المقاصدي.

الإشكالية:

كان منطلق هاته الدراسة دافعا إشكاليا مفاده:

هل كان النقد المقاصدي عند ابن عاشور في قضايا: طرق إثبات المقاصد، وكذا الضرورات الخمس مثمرا؟

وما مدى إثمار هذا النقد في الفروع الفقهية؟

أهداف الموضوع:

يسعى هذا الموضوع لتحقيق الأهداف التالية:

- التعرف على منهج ابن عاشور في النقد المقاصدي، باعتباره ضربا من ضروب الاجتهاد النافع للأمة.
- بيان مدى أثر النقد المقاصدي في قضيتي طرق إثبات المقاصد، و الضرورات الخمس، في فتح آفاق معرفية للوصول ما أمكن للحكم الشرعي السليم في العلمية الاجتهادية عموما، وفي معالجة النوازل المعاصرة خصوصا.
- معرفة حقيقة إثمار النقد المقاصدي لابن عاشور في القضايا المتناولة في الفروع الفقهية.

المنهجية المعتمدة:

حاولنا اعتماد منهجية واحدة في معالجة قضايا الموضوع، أهم مظاهرها ما يلي:

- عزو الأقوال لأصحابها بدقة ما أمكن، من خلال الرجوع لمصادرها الأولية.

- شرح المصطلحات وبيان المراد اللغوي والاصطلاحي منها، تقريبا لمضامين الأهداف، وتحقيقا للنتائج.
- ذكر رقم الآية وسورتها في المتن.
- تخريج الأحاديث من مصادرها، والاقتصار على البخاري أو مسلم، إن كان الحديث فيهما، وإلا فباقي الكتب الستة.

المناهج المستخدمة:

- استدعت المادة العلمية للبحث تفعيل مجموعة من المناهج البحثية، كالتالي:
- المنهج الاستقرائي: وذلك للوصول إلى المادة العلمية من مضامها.
- المنهج النقدي: من خلال نقد المادة العلمية، سواء من طرف الشيخ ابن عاشور، أو من الباحث.

الدراسات السابقة:

- تعقّبات ابن عاشور في كتابه المقاصد، رسالة ماجستير للباحثة سرور شكّو، جامعة الزيتونة، تونس، 1444هـ-2023م.
- النقد في علم المقاصد -الضروريات الخمس نموذجا، للباحثين: بلباقي أسماء وحديد بلقاسم، مجلة المعيار، جامعة الأمير عبد القادر الإسلامية، الجزائر، العدد 5، المجلد 25.
- النقد المقاصدي وأثره في فهم النص النبوي، أطروحة دكتوراه للباحث منير يوسف، جامعة الحاج لخضر باتنة، الجزائر، 1443هـ-2019م.
- استدراقات الشيخ ابن عاشور على الإمام القراني من خلال حاشية التوضيح والتصحيح لمشكلات شرح التنقيح في أصول الفقه، رسالة ماجستير، نعمان الدعاسي، المعهد العالي لأصول الدين، جامعة الزيتونة، تونس، 2024م.
- نقد الفكر المقاصدي عند الشيخ محمد الطاهر ابن عاشور، أطروحة دكتوراه للباحث محمد المدني، جامعة الزيتونة، تونس، 2012م.

1 طرق إثبات المقاصد عند الأصوليين ونقد محمد الطاهر ابن عاشور لهم.

لقد اتضحت الصورة العامة، وانتفت الجهالة بعلم المقاصد الشرعية، فيما سبق من الحديث عن هذا العلم النبيل الشريف، وثبتت له أهمية كبيرة حمة، من خلال العملية الاجتهادية، ثم إنه قد كان للمعاصرين حظ من ثمرتها من خلال اعتبار مدلولاتها في ضروب الاجتهاد والاستنباط، فيكون على هذا الأساس سُبُل ومَسالك لإثبات هذه المقاصد الشرعية المرعية، حيث تظهر أهمية هاته المسالك وقيمتها الفعلية من خلال كشف ما رамه ورنى إلى تحقيقه الشارع، من غير المقصود، ثم يترتب بعد هذا درجة القصد من كونه مرادا قطعيا أو مظنونا أو ظنا قريبا من القطع، فيكون البحث فيها حساسا ودقيقا يحتاج اتقاد الذهن وصفاء القريحة، وسنحاول عرض ما توصل له الأصوليون من طرق متبعة لإثبات المقاصد الشرعية، ثم نُثني على أقوالهم باستدراكات وتعقيبات ونقد العلامة ابن عاشور عليهم، مع المناقشة وبيان ما أضاف.

1.1 مذاهب الأصوليين في إثبات مقاصد الشريعة.

إن طرق الكشف عن المقاصد كانت متوقفة عند العلماء القدامى في بحثهم في مبحث مسالك العلة في دليل القياس، وعلى هذا لم تتبلور هاته المسالك عندهم كما تأسست في عصر الشاطبي وما بعده، حيث ارتقت هذه الطرق لمستوى النظرية والقاعدة في التباحث، وانطلاقا من هذا يمكننا عرض مسالك الأصوليين في إثباتهم لمقاصد الشريعة.

لقد توقف الإمام الشاطبي رحمه الله تعالى مليّا عند مذهب الظاهرية الذين قاموا بالاكْتفاء على ظواهر النصوص الشرعية وما أبدته من معاني ودلالات⁽¹⁾، كما أنه توقّف مليّا عند مذهب الباطنية الذين رفضوا الالتفات لظواهر النصوص وما أفادته⁽²⁾، واعتبر أن المنهج الصائب يكون من خلال ذوب المسلكين في منهج واحد، حيث قال: " أن يقال باعتبار الأمرين جميعا على وجه لا يخل فيه المعنى بالنص، ولا بالعكس، لتجري الشريعة على نظام واحد لا اختلاف فيه ولا تناقض، وهو الأمر الذي أمه أكثر العلماء الراسخين فعليه الاعتماد في الضابط الذي به يُعرّف مقصد الشارع..."⁽³⁾.

بينما كان للمالكية والحنابلة والأحناف اعتبار آخر، فأخذوا بالاستدلال⁽⁴⁾ زيادة على القياس⁽⁵⁾.

وكخلاصة لهذا؛ فإن القول بأن المدرسة المقاصدية تأخذ بالجمع بين ظاهر النص وباطنه، من خلال تحليلات آلياتهما من قياس واستدلال واستصلاح وفي المقابل الالتفات لظاهر النص وحرفيته، تحكّم، فيمكن اعتبار مدرسة الشوافع أنها قريبة للنص، متقاربون لهذا من الظاهرية، بينما مدرسة المالكية والحنابلة والأحناف أقرب للتقصيد ونظريته⁽⁶⁾، على اعتبار أخذهم بالاستدلال الجامع لمجموعة من الأدلة كالاستصلاح وسد الذريعة والاستحسان، مع عدم في تساوي الأخذ بها، لتبلور بعد ذلك نظرية المقاصد عند مجموع المذاهب من خلال ردود الجويني على مالك في الاستصلاح، لتستقر بعد ذلك أن الشافعية حال التّجّاج الحجج تكون المقاصد معيار الضبط، كونها كلية مشككة، وإن كانت قطعية بتفاريق أدلة شتى⁽⁷⁾.

وعلى هذا فقد تناول الإمام الشاطبي، باعتباره محرر هذا العلم وجامع شتاته، وهو الذي اقتفى أثره شيخنا الطاهر في البناء عليه مع النقد والتنقيح والنظر، فتكون طرق الكشف عن المقاصد عنده، بعد تحقيق القول فيه من خلال الموافقات، وفق ما يلي:

الطريق الأول: ظواهر الأوامر والنواهي المجردة.

قال الشاطبي: "فالأمر يتضمن طلب المأمور به وإرادة إيقاعه"⁽⁸⁾، وإيقاع الأمر كما هو مأمور به مراد منه مقصد شرعي، حيث قرر ذلك مجددا فقال: "وحاصل الإرادة الأمرية أنها إرادة التشريع، ولا بد من إثباتها بإطلاق... ويعنون بالمعنى الثاني -أي الأمر- الذي يجري ذكره بلفظ القصد في هذا الكتاب، ولا مشاحة في الاصطلاح، والله المستعان"⁽⁹⁾.

أما النهي فهو عند الشاطبي ما "يتضمن طلبا لترك المنهي عنه وإرادة عدم إيقاعه"⁽¹⁰⁾ (11).

فيكون مجرد الأمر والنهي عند الشاطبي رحمه الله تعالى مسلكين مُهمَّين في الكشف عن المقصد الشرعي، لكنه وضّح من خلال هذا المسلك أنّ له الدلالة على المراد بقيدتين اثنتين نصّ عليهما، وهما:

القيد الأول: كون الأمر والنهي ابتدائيين.

وهذا قيد جعله الإمام الشاطبي رحمه الله ليحتز به عما قد يقع من تداخل بين المقصد الأصلي والمقصد التبعية، قال رحمه الله: "وإنما قُيِّد بالابتدائي تحززا من الأمر والنهي الذي قُصِدَ به غيره"⁽¹²⁾، وقد جعل لهذا القيد مثالا يشرح ما رامه منه، فقال: كقوله تعالى: "فاسعوا إلى ذكر الله وذروا البيع" الجمعة 9، فإن النهي عن البيع ليس نهيًا مبتدأ، بل هو تأكيد للأمر بالسعي؛ فهو من النهي المقصود بالقصد الثاني، فالبيع ليس منهيا عنه بالقصد الأول"⁽¹³⁾.

القيد الثاني: كون الأمر والنهي تصريحيين.

وهذا قيد جعله الشاطبي ليتحرّز به من الأوامر والنواهي الضمنية والتي ليست تصريحية، قال ضاربا مثالا عن هذا: "كالنهي عن أضداد المأمور به الذي تضمّنه النهي عن الشيء، فإن النهي والأمر ما هنا إن قيل بهما؛ فهما بالقصد الثاني لا بالقصد الأول"⁽¹⁴⁾.

الطريق الثاني: علل الأمر والنهي.

لقد فتش الشاطبي في نصوص الأوامر والنواهي، ليحاول الوصول لتعليقهما، منطلقا في هذه العملية المعقد من تساؤل قال في: "ولماذا أُمر بهذا الفعل؟ ولماذا نُهي عن هذا الآخر؟"⁽¹⁵⁾، وهذا التساؤل علمي حقيقي، لأن الوصول للجواب، وصول لمعرفة قصد الشارع الحقيقي من أوامره ونواهي، فيكون التباحث في هذه العلل بمسالك العلة التي وضعها الأصوليون في كتبهم، وهنا يجدر الإشارة إلى أنه ليس كل أمر ونهي معللان، إذ يُتَوَقَّفُ عند كل ما لا يُعْلَمُ علّيته، وتبعاً عليه، تكون العلة غير معلومة، قال الشاطبي: "والعلة إما أن تكون معلومة أو لا، فإن كانت معلومة اتّبعَتْ؛ فحيث وُجِدَتْ وُجِدَ مقتضى الأمر والنهي من القصد أو عدمه، كالتكاح لمصلحة التناسل..."⁽¹⁶⁾.

أما المقاصد عنده فهي ما أفضت إلى العمل بمقتضى عللها، من القيام بفعل أو عدم القيام به، وهذا واضح من خلال قوله: "فحيث وُجِدَتْ وُجِدَ مقتضى الأمر والنهي من القصد أو عدمه"⁽¹⁷⁾.

لكن الشاطبي لفت الانتباه لضابطين اثنين أثناء استثمار هذا الطريق، وهما:

الضابط الأول: عدم التعدي على المنصوص عليه في الحكم أو السبب المعين، كون التعدي مع الجهل بالعلة تحكّم من غير دليل، وضلال على غير سبيل⁽¹⁸⁾.

الضابط الثاني: عدم التعدي بالأحكام الموضوعة شرعا عن محالّها، حتى تتم معرفة ما قصده الشارع لذلك التعدي⁽¹⁹⁾.

الطريق الثالث: المقاصد الأصلية والمقاصد التابعة.

مثّل الشاطبي لهذا التأسيس والتأصيل بقوله: "مثال ذلك النكاح، فإنه مشروع للتناسل على المقصد الأول، ويليه طلب السكن والازدواج، والتعاون على المصالح الدنيوية والأخروية، من الاستمتاع بالحلال، والنظر إلى ما خلق الله من المحاسن في النساء..."⁽²⁰⁾، فيترتب على المقصد الأصلي هنا وهو الزواج، مقاصد أخرى تبعية تلحق به، فهي مقاصد تابعة مؤكدة وخادمة للمقصد الأصلي⁽²¹⁾.

حيث جعل ميزان اعتبار ما كان من المقاصد التابعة، أن يكون مقويا ومعينا على الأصل وإلا فلا، وجعل مواقع المقاصد التابعة من المقاصد الأصلية على ثلاثة مراتب:

الأول: ما كان مقتضيا لتأكيد المقاصد الأصلية، وربطها ووالوثوق بها، فيكون المتسبب لهذه المقاصد متسببا للأصلي منها، بشرط كون السبب مشروعاً موافقاً لقصد الشارع⁽²²⁾.

الثاني: ما كان مقتضيا زوال المقاصد الأصلية، فالتسبب لهذه المقاصد منهي عنه بإطلاق⁽²³⁾.

الثالث: ما لم يكن مقتضيا تأكيد المقاصد الأصلية ولا يقتضي أيضا رفعها أو نقضها، قال الشاطبي: "فيصح في العادات دون العبادات"⁽²⁴⁾.

فمتى علّم المقصد الأصلي فإن المقاصد الخادمة والمقوية له تسعى لتحقيق وإقامة هذا المقصد أو نقضه⁽²⁵⁾.

الطريق الرابع: سكوت الشارع.

إن سكوت الشارع الحكيم عن النص على مشروعية العمل مع وجود المقتضي لإمكانية وجود الفعل، يظهر بجلاء بأن الشارع قصده بأن لا يزداد فيه على ما شرع، فتكون دلالة السكوت فيه كالنص على أن قصد الشارع أن لا يزداد فيه ولا ينقص⁽²⁶⁾، وقد جعل الشاطبي هذا السكوت ضربين:

الضرب الأول: سكوته لعدم وجود الداعي أو الموجب المقتضي له، وقد مثّل لذلك بالنوازل المستجدة في عصر النبي صلى الله عليه وسلم؛ حيث سُكِّتَ عنها مع العلم أنها لم تكن قبل، فاحتاج العلماء للنظر فيها وفق ما تقتضيه⁽²⁷⁾.

الضرب الثاني: سكوته مع وجود الداعي والمقتضي، فلم يتقرر فيه حكم زائد على ما كان عليه عند نزول النازلة في ذلك الزمان، قال الشاطبي: "فهذا الضرب يكون السكوت فيه كالنص على أن قصد الشارع ألا يزداد فيه ولا ينقص"⁽²⁸⁾.

وبهذا يكون الشاطبي قد جعل من هذا المسلك، وهو سكوت الشارع، المبتوث جزئيات في كتب الأصول مسلّكا قائما لذاته للتعرف على المقاصد الشرعية.⁽²⁹⁾

هكذا حاول الأصوليون ومنهم الإمام الشاطبي رحمهم الله جميعا التعرض لطرق الكشف عن المقاصد الشرعية.

2.1 نقد محمد الطاهر ابن عاشور الأصوليين في طرق إثبات المقاصد.

يقوم منهج العلامة الأستاذ ابن عاشور على نقد طرق الأصوليين السابقة لما شابهها من القصور والظنية الراجعة لعدم التمييز المنهجي بين وسائل إثبات الفروع ومسالك الكشف عن القواعد الكلية، لذا وجّه نقده لثلاثة اتجاهات أصولية أساسية: المذهب الظاهري، والمذهب الباطني، ومسالك التعليل الأصولية التقليدية؛ حيث تميز نقده بالاختصار والتركيز والربط المباشر بمدى صلاحية التشريع، دون الحاجة لتكرار الحجج المطولة، وهو بتأسيسه لهذا المنهج في طرق إثبات المقاصد يستدرك على منهجين اثنين ابتداء، وهما:

الظاهرية: وقد اعتبر شيخنا أن الظاهرية بتشددهم في الأخذ بظواهر النصوص فقط، غير ملتفتين للمعاني الباطنة فيها، يوشكون نفي الحكمة من التشريع، وخير دليل على كلامه أنهم لا يعتبرون القياس دليلاً، قال شيخنا مستدركاً عليهم: "وأنت إذا نظرت إلى أصول الظاهرية تجدهم يوشكون أن ينفوا عن الشريعة نوط أحكامها بالحكمة؛ لأنهم نفوا القياس والاعتبار بالمعاني، ووقفوا عند الظواهر فلم يجتازوها، ولذلك ترى حجاجهم وجدلهم لا يعدو الاحتجاج بالفاظ الآثار وأفعال الرسول صلى الله عليه وسلم" (30).

إن نقد شيخنا على الظاهرية راجع لكونه يخل بعملية التشريع الدقيقة، وهو خطر كبير يحيق بمآل الفعل ومبتدأ التشريع، وهي بتعبير شيخنا "ورطة" و"موقف خطير"، حيث قال: "على أن أهل الظاهر يقعون بذلك في ورطة التوقف عن إثبات الأحكام فيما لم يرد فيه عن الشارع حكم من حوادث الزمان، وهو موقف خطير يُخشى على المتردّي فيه أن يكون نافياً عن شريعة الإسلام صلاحها لجميع العصور والأقطار" (31).

الباطنية: كما انتقد الشيخ الطاهر رحمه الله تعالى وجهة نظر الباطنية في الإهمال التام وعدم الالتفات بحال لدلالة ظواهر النصوص في عملية الوصول للمقاصد الشرعية، حيث قرر ذلك قائلاً: "وجملة القول إن لنا اليقين بأن أحكام الشريعة كلها مشتملة على مقاصد الشارع، وهي حكم ومصالح ومنافع، ولذلك كان الواجب على علمائها تعرّف علل التشريع ومقاصده؛ ظاهراً وخفياً... (32)".

ثم إن نقده تجاوز الظاهرية والباطنية ليمس صلب "مسالك العلة" عند الأصوليين، حيث نقدها بالاختصار غير المخل؛ معتبراً إياها مسالك وضعت أصلاً لإثبات علل الفروع الفقهية الجزئية (كالقياس)، ولا تصلح وحدها لإثبات المقاصد الشرعية العامة والكلية؛ لأنها مبنية على مسالك ظنية أو نادرة القطعية، ويرى ابن عاشور أن الاكتفاء بمسالك العلة الأصولية التقليدية يوقع الفقه في حرج التضيق ويمنع استنباط الكليات التي دارت عليها أحكام الشريعة، وهو ما استدعى استبدالها بطرق إثبات يقينية وقطعية في منهجيتها.

ثم إنه بناء على هذا النقد يؤسس لمنهجه في الكشف عن المقاصد، وطرقه التي نظمها ويعتبرها مسلكاً قوياً موصلاً للتعرف عليها، فنجدته قد نصب لها المراد فصلاً كاملاً في كتابه "مقاصد الشريعة الإسلامية"، وترجم له بـ "طرق إثبات المقاصد الشرعية"، وأبان عن قصده ومزمّاه منه بقوله: "معرفة الطرق التي نستطيع أن نبلغ بها إلى إثبات أعيان المقاصد الشرعية في مختلف التشريعات، وكيف نصل إلى الاستدلال على تعيين ما من تلك المقاصد، استدلالاً يجعله بعد استنباطه محل وفاق بين المتفقيين، سواء في ذلك من استنبطه ومن بلغه..."⁽³³⁾.

وهو في هذا الطريق الذي يؤسسه، يستدرك على كثير من الأصوليين في تناولهم لطرق التعرف على المقاصد، لأنه يراها موصلة للظن والشك، حيث قال: "فاعلم أننا لسنا بسبيل أن نستدل على إثبات المقاصد الشرعية المتنوعة بالأدلة المتعارفة التي ألفنا الخوض فيها في علم أصول الفقه وفي مسائل أدلة الفقه وفي مسائل الخلاف؛ لأن وجود القطع والظن القريب منه بين تلك الأدلة مفقود أو نادر"⁽³⁴⁾.

وحدد ابن عاشور هاته الطرق التي حدها، والموصلة لمقاصد الشريعة في ثلاث، وفق ما يلي:

الطريق الأول: الاستقراء.

يتجلى منهج الإمام ابن عاشور في هذا الطريق باعتباره أداة عملية لضبط كليات الشريعة وصيانة الفقه من التحكم والظن والوقوف عند ظواهر الجزئيات؛ فالتوظيف العملي للمنهج الاستقرائي عنده لا يقتصر على تتبع الأحكام الفردية، بل يرتفع بها ليصل إلى رتبة القطع واليقين المقاصدي عبر دراسة كليات الشريعة، وقد أبرز هذا المنهج عملياً بتقديمه لطرق موضوعية ومنضبطة لإثبات المقاصد الضرورية، مع ربطها بالأحكام الفقهية وتخريج الفروع عليها بشكل مضبوط.

ثم إنه بتأسيسه لهذا الطريق الذي اعتبره "أعظمها"، نقد بذلك على كثير من الأصوليين في تناولهم لعملية الاستقراء، بل جعله دليلاً كاشفاً عن المقاصد، مؤدياً للقطع، لأنه الوصول للحكم الكلي انطلاقاً من الجزئيات المنطوية تحته، وقد جعله شيخنا على نوعين:

النوع الأول: استقراء الأحكام المعروفة عللها بمسالك العلة: حيث اعتبر ابن عاشور أن عملية الاستقراء توصل للمقاصد يُيسر، انطلاقاً من تماثل العلل المنضبطة بحكمة واحدة، قال الشيخ رحمه الله: "أعظمها استقراء الأحكام المعروفة عللها، الآيل إلى استقراء تلك العلل المثبتة بطرق مسالك العلة، فإن باستقراء العلل حصول العلم بمقاصد الشريعة بسهولة؛ لأننا إذا استقرينا عللا كثيرة متماثلة في كونها ضابطا لحكمة متحدة، أمكن أن نستخلص منها حكمة واحدة، فنجزم بأنها مقصد شرعي..." (35).

ولنكون تطبيقين أكثر؛ نذكر بعض التطبيقات الفقهية التي يمكن أن تكون واقعا عمليا لما سبق من تنظير، نذكر منها:

علة النهي عن المزانية (36)، وهذا النهي ثابت بمسلك من مسالك العلة، وهو الإجماع، ودليل ذلك الحديث الشريف الذي أجاب فيه سيدنا رسول الله صلى الله عليه وسلم لمن سألته عن بيع التمر بالرطب: "أينقص الرطب إذا جف؟"، قال: نعم، قال: فلا إذن" (37).

فعلة تحريم هذا النوع من أنواع البيوع راجع للجهالة الحاصلة بمقدار أحد العوضين، وهو الرطب منهما المبيع باليابس؛ لأن الفقهاء تحدّثوا عن شرط صحة البيع، وجعلوه تساوي العوضين؛ وعلة النهي عن بيع الجزاف بالمكيل، هو الجهل بمقدار العوضين، وهو بيع الجزاف، وعرفت هذه العلة بطريق الاستنباط (38).

علة النهي عن خطبة المسلم على خطبة أخيه، وكذا علة النهي عن السوم في البيوع، وهي السعي لحرمان أحد الخاطبين وأحد السائمين من تحقيق مقصوده، فيكون الحاصل من خلال استقراء هذين العلتين حكمة واحدة جامعة، وهي "دوام الأخوة بين المسلمين" (39).

كما يتضح توظيف ابن عاشور المنهجي لهذا المسلك بشكل أدق عند تطبيقه في إثبات المقاصد الضرورية الخمسة (حفظ الدين، النفس، العقل، النسل، المال)؛ إذ لا يستند في إثبات ضرورتها إلى مجرد دعوى الإجماع أو القياس، بل يستقرئ مجموعة كبيرة من الأحكام التشريعية

المختلفة لجعلها بناء مقاصدياً موحداً وقاعدة كلية لا تقبل النقض، ومن أمثلة ذلك وتوظيفه فقها:

حفظ النفس وعقوبة القصاص: إن استقراء أحكام التشريع الجنائي الإسلامي يوضح توظيف الأحكام في بناء المقصد؛ فحرمة القتل، ووجوب القصاص الفقهي والدية، وحظر الانتحار، والترخيص في تناول الميتة للمضطر؛ كل هذه الأحكام المتخذة فقهاً في فروع شتى تخدم بالاستقراء مقصد "حفظ النفس" الضروري كأصل كلي قطعي.

حفظ العقل والتشريع الوقائي: وظّف ابن عاشور الأحكام الفقهية المتصلة بحد المسكر عملياً لإثبات ضرورة العقل؛ فالحكم بوجوب الجلد في شرب الخمر، وتحريم بيع المسكرات، واعتبار السكر مانعاً من عوارض الأهلية في بعض المعاملات؛ كلها أحكام فقهية جزئية تتضافر بالاستقراء لبناء الكلي الضروري وهو "حفظ العقل" من التلف.

حفظ المال ورواج المعاملات: من خلال استقراء أحكام تحريم الربا، والسرقعة، والجهالة، والقمار، وتشريع القرض السلم، والمضاربة، والتوثيق بالكتابة والإشهاد، يربط ابن عاشور هذه الأحكام فقهاً في طرق الإثبات ليرز منها مقصداً ضرورياً هو "حفظ المال" من خلال تسييره ورواجه وعدم إتلافه، فالأحكام الفقهية هنا أدوات تبني المقصد الكلي القطعي.

النوع الثاني: استقراء أدلة أحكام اشتركت في علة واحدة: فقد قرر ابن عاشور رحمه الله تعالى أن هذا النوع من أنواع الاستقراء تشترك أدلة أحكامه في علة واحدة، وهذا ما يسلك بنا للوصول لليقين بكون تلك العلة مقصداً للشارع الحكيم⁽⁴⁰⁾.

ومن التطبيقات الفقهية التي مثل بها الشيخ، نذكر:

علة النهي عن الاحتكار، حيث اعتبر شيخنا بأن العلة هي إقلال الطعام في الأسواق، قال شيخنا: "النهي عن بيع الطعام قبل قبضه علته طلب رواج الطعام في الأسواق"⁽⁴¹⁾.

فيحصل من خلال استقراء علل هذه الأحكام أن هنالك علة مشتركة بينهم، وهي تيسير تناول الطعام ووفرته في الأسواق، فيكون بذلك مقصداً شرعياً مرعياً.

وقد يتساءل أحدهم عن الفرق بين النوعين، فنقول: أن النوع الأول استقراءً لعلل متعددة في أوصافها ولكنها مشتركة في الاشتمال على حكمة واحدة، وتكون تلك الحكمة هي المقصد، أما النوع الثاني فهو استقراء لعللة واحدة وردت في أحكام متعددة وتلك العلة هي الحكمة ذاتها، وتكون العلة هي المقصد.

فيكون شيخنا بهذا التأسيس لهذا المسلك، يرتقي به من كونه وسيلة وأداة عملية جزئية، لكونه مسلكاً قطعياً كلياً لا يقتصر على النصوص الجزئية، بل يستقرئ جموعاً مهولة من النصوص للوصول للمقصد الشرعي.

الطريق الثاني: نصوص أدلة القرآن الواضحة الدلالة.

يبرز منهج الشيخ في توظيف نصوص القرآن كطريق لإثبات المقاصد من خلال التدقيق المنهجي لأساليب القرآن البيانية؛ فهو يعتمد على "قوة الدلالة" المقترنة باللسان العربي ليمنع التلاعب بالنصوص أو تحميلها ما لا تحتل، والتطبيق العملي عنده يكمن في تتبع صيغ القرآن التشريعية لربط الفقه بالمقصد تلقائياً، ويعتبر هذا الطريق، الثاني بعد مسلك الاستقراء، وقد عرّف شيخنا هذا الطريق وأبان مقصوده من الأدلة التي وصفها بأنها واضحة، حيث قال في توضيحه وتعريفه لها بأنها: "التي يضعف احتمال أن يكون المراد منها غير ما هو ظاهرها بحسب الاستعمال العربي، بحيث لا يشك في المراد منها إلا من شاء أن يُدخل على نفسه شكاً لا يُعتدُّ به" (42).

فيكون هذا المسلك معتمداً على أخذ المقاصد الشرعية واستخلاصها مباشرة من النصوص الواضحة الدلالة والتي يكون ورود احتمال المعنى غير الظاهر منها بعيداً، وشرط هذا الوضوح من هاته الأدلة كما وضح ذلك شيخنا، موافقة الاستعمال العربي، فما رآه اللسان العربي هو المعنى المقصود وأقره، كان المعنى من النص هو المقصد الشرعي المرعي حسب الشيخ، وما لم يعتبره اللسان العربي هو المعنى الظاهر من النص، فلا يمكن الاعتماد عليه ونصبه أمانة على المقصد الشرعي الذي أراده الشارع.

وقد مثّل لهذا بجمع من النصوص التطبيقية (43)، نذكر منها التالي:

قول الله تعالى: "والله لا يحب الفساد" البقرة 205، فإنه يدل حسب الشيخ دلالة واضحة على أن دفع كل فساد مقصد شرعي، وهذا ما وافق عليه الاستعمال العربي.

قول المولى عز وجل: "... يريد الله بكم اليسر ولا يريد بكم العسر..." البقرة 185، وكذا قوله: "وما جعل عليكم في الدين من حرج" الحج 78، فهذان النصان يدلان دلالة واضحة وفق الاستعمال العربي على أن الله تبارك وتعالى يدعو للتيسير ورفع المشقة، فيكون بذلك هذا المعنى مقصدا شرعيا مرعيا.

فتكون هاته النصوص وغيرها فيها "تصريح بمقصد شرعي أو تنبيه على مقصد" (44)، لما اجتمع في هاته النصوص من قرائن تدل على أن المراد منها مقصد شرعي، وهاتان القريبتان وفق ما نص عليهما الشيخ هما:

1-قطعية المتن: فالمتن هنا نص قرآني قطعي الثبوت.

2-قوة ظن الدلالة: وهاته القوة منزعها الاستعمال العربي وما وافق عليه من أساليب النص على المعاني، فيكون بذلك ظنا قويا قريبا من القطع.

والمقاصد المستخرجة بهذا الطريق تتسم بالقطعية، ذلك أن "القرآن لكونه متواترا اللفظ قطعي، يحصل اليقين بنسبة ما يحتوي عليه إلى الشارع تعالى، ولكنه لكونه ظني الدلالة يحتاج إلى دلالة واضحة يضعف احتمال تطرق معنى ثانٍ إليها..." (45).

ومن النماذج التطبيقية المعززة لهذا الجانب فقهياً عند ابن عاشور: توظيفه لقوله تعالى: "مَا يُرِيدُ اللَّهُ لِيَجْعَلَ عَلَيْكُمْ مِنْ حَرَجٍ" المائدة 6 الواردة في سياق رخصة التيمم، حيث لم يقتصر على حكم التيمم كفرع فقهي، بل اتخذ هذا الحكم لبناء مجمع مالي وفقهي يؤكد أن "رفع الحرج" مقصد قطعي ضروري، ووظفه فقهياً لتسوية الرخص الفقهية كافة كالجمع بين الصلاتين في السفر والمطر والمشقة، والمسح على الخفين، والفطر للمريض في رمضان.

وقد وجّه الباحث عز الدين بن زغبية مراد الشيخ من هذا الطريق إلى كونه يتجه للكشف عن المقاصد العامة، لجعله وصف قوة الظن المشروطة في دلالة اللفظ، قال الباحث بن زغبية عن

هذا المسلك بأنه: "ليس بإمكانه استيعاب جميع جزئيات المقاصد، وذلك بسبب وصف قوة الظن الذي يشترطه في دلالة اللفظ، وإنما يتجه هذا المسلك إلى المقاصد العامة بصفة خاصة، وأظن أن هذا هو مقصد ابن عاشور من وضع هذه الطرق"⁽⁴⁶⁾.

ويمكن تلخيص القول هنا بأن الشيخ ابن عاشور أراد الخلو لمقاصد شرعية مستقاة من نصوص القرآن الواضحة غير محتملة ولا واهية.

الطريق الثالث: السنة المتواترة.

يتأسس منهج ابن عاشور في السنة المتواترة على ربط السنة المتواترة بالكليات المقاصدية وضبطه بشكل كافٍ قصد بناء فروع سليمة غير متنازعة عليها؛ حيث يوظف هذا المسلك عملياً لتفريق ما كان من تصرفاته صلى الله عليه وسلم بوصف التشريع العام، وما كان بوصف القضاء أو الإمامة، ليربط الأحكام الفقهية المتخذة بمقاصدها دون خلط لوسائلها.

فيكون هذا الطريق هو الثالث عنده للكشف عن المقاصد، وهو السنة المتواترة، فيريد شيخنا استخلاص المقاصد الشرعية من نصوص السنة المتواترة، وقد اعتبر أن وجود هذا الطريق لا يكون إلا في حالين اثنين، وهما:

الأول: التواتر المعنوي: حيث جعل الشيخ هذا الضرب الأول من السنة المتواترة جامعاً لقسمين من أقسام الدين، وهما المعلوم من الدين بالضرورة، والعمل الشرعي القريب من الضروري، حيث عرّف هذا النوع بأنه "حاصل من مشاهدة عموم الصحابة لأعمال الرسول صلى الله عليه وسلم، فيحصل لهم علم بتشريع في ذلك يستوي فيه جميع المشاهدين، وإليه يرجع قسم المعلوم من الدين بالضرورة، وقسم العمل الشرعي القريب من الضرورة"⁽⁴⁷⁾.

ويمكن القول بأنّ هذا الضرب، التواتر المعنوي، طريق هام لاستنباط المقاصد الشرعية منها، وذلك لسبب كونه ظاهراً لا يخفى على أحد، وهو طريق لثبوت الدين ابتداءً.

وقد مثّل الشيخ لهذا الضرب بأمثلة تطبيقية⁽⁴⁸⁾، نذكر منها:

مشروعية الصدقة الجارية، والمعبر عنها بالحبس، وقد أخذ به مالك، وهذا الحكم الفقهي بتشريع الوقف متخذ أساساً لبناء مصلحة تداول الأموال واستدامة النفع العام، وتوظيفه فقهيّاً يمنع حصر المال في يد فئة معينة، محققاً المقصد الضروري له.

وكذا كون خطبة العيدين تالية الصلاة، وهذا مشاهد بالتواتر المعنوي الحاصل لعموم الصحابة.

الثاني: التواتر العملي: وقد اعتبر ابن عاشور أن هذا القسم هو الثاني من أقسام التواتر، وعرفه بكونه: "يحصل لأحاد الصحابة من تكرر مشاهدة أعمال الرسول صلى الله عليه وسلم، بحيث يستخلص من مجموعها مقصداً شرعياً"⁽⁴⁹⁾.

وقد مثل الشيخ لهذا النوع الحاصل لأحاد الصحابة، بحديث سيدنا الأزرق بن قيس، وقد جاء فيه أنّ أبا برزة الأسلمي قطع صلاته وأدرك راحلته التي انطلقت، فما كان من أحد الصحابة الكرام رضوان الله عليهم إلا أنّه شدّد عليه وآخذه بفعله، لكونه قطع صلاته⁽⁵⁰⁾.

فكان الشيخ ذا بصر ثاقب، حيث اعتبر أن ملاحظة جموع أفعال سيدنا النبي صلى الله عليه وسلم المتنوعة، يُؤخّذ منها مقصد التيسير، وهو مقصد شرعي، لذا قال إن النبي صلى الله عليه وسلم "رأى أن قطع الصلاة من أجل إدراك فرسه ثم العود إلى استئناف صلاته أولى من استمراره على صلاته من تجشم مشقة الرجوع إلى أهله راجلاً؛ فهذا المقصد بالنسبة لأي برزة مظنون ظناً قريباً من القطع..."⁽⁵¹⁾.

وبالنظر للجانب التطبيقي المرتبط بهذا التواتر العملي فقهيّاً، يُلخص ابن عاشور أحكاماً فقهيّة كثيرة في طرق الإثبات؛ كأحكامه صلى الله عليه وسلم في المعاملات المالية، ومن ذلك:

فسخ البيوع الفاسدة والنهي عن الغرر: والتي تفيد بالتواتر العملي قصداً كلياً منضبطاً وهو "إقامة العدل ومنع النزاع بين الناس".

وكأحكام نكاحه صلى الله عليه وسلم وتشريعاته للأسرة التي تفيد التواتر العملي في مقصد "حفظ النسل والمصاهرة" لدوام العمران وبناء المجتمع.

كلها أحكام متخذة فقهياً في بناء المقاصد الكلية بشكل منهجي متكامل.

هذا وقد أرجع أحد الباحثين هذا النوع الثاني لأصل الاستقراء، لأن الصحابي استقى مقصد التيسير من مشاهدة عديد تصرفات النبي صلى الله عليه وسلم، وهذا استقراء⁽⁵²⁾.

كما يذهب الكثير من المعاصرين لاعتبار هذا النوع الثاني من التواتر فقط في بحوثهم، ولا يوردون النوع الأول منه ضمن طرق الكشف عن المقاصد⁽⁵³⁾.

ويرى الباحث اسماعيل الحسني أن طرق كشف العلة عند ابن عاشور فقط ما ذكره في كتابه مقاصد الشريعة، فقال: "لا ينبغي أن يقتصر في إثباتها على ما عرضه ابن عاشور في فصل صغير ضمن كتابه "مقاصد الشريعة"، بل إن التأمل في الكيفية المنهجية التي وجهت البحث في مقاصد الشريعة يُفضي بالباحث إلى الكشف عن طرق أخرى في إثبات المقاصد الشرعية..."⁽⁵⁴⁾، وقد دلل لكلامه بالنظر في وسيلتين⁽⁵⁵⁾، هما:

الأولى: إدراك مقام الخطاب الشرعي.

الثانية: ضرورة التمييز الذهني بين الوسائل والمقاصد في فقه تنزيل الأحكام.

وهنا بعد تمام ذكر هاته المسالك عند الإمامين الشاطبي وابن عاشور، نحاول النظر والتعليق على مسالكهما، فنقول بأنه يمكن ملاحظة ما يلي:

1- لا يوجد مسلك أو طريق مشترك بين الإمامين رحمهما الله: إذ لا تكرار بينهما، على الرغم من كون ابن عاشور اعتمد على الموافقات، وهنا يظهر الجانب النقدي والتحليل والتعقيبي لابن عاشور رحمه الله تعالى.

2- عدم اشتراكهما في مسلك الاستقراء: هذا فقد اعتبره ابن عاشور المسلك الأعظم في الوصول للمقاصد الشرعية المرعية، بينما لم يصرح الشاطبي كونه طريقاً منفرداً، مما جعل الكثير من الباحثين يتساءل عن سبب ذلك، إذ يمكن تفسير ذلك بأن الشاطبي لا يعتبره طريقاً منفردة في الكشف عن المقاصد، بل يعتبر وسيلة منهجية في التفتيش عن المقاصد يستعملها في مسالكه التي

قَرَّرها، فهي وسيلة هامة عنده لا مسلك مستقل⁽⁵⁶⁾، وفي هذا الصدد يقول الشيخ عبد الله بن بيه: "إنما ذكر الجهات التي تعرف بها المقاصد مباشرة، أما الاستقراء فإنما يكون بسبب هذه المذكورات، وليس جهة مستقلة، وإنما هو أداة للتأكد من المقصدية أو من رتبة ثبوتها، فالاستقراء ليس قسما من المذكورات وإنما هو عينها"⁽⁵⁷⁾.

3- الجزئية والكلية عند الإمامين: فقد ذهب بعض الباحثين إلى أنّ الشاطبي نحى في تقريره لمسالكه الكاشفة عن المقاصد للجزئية في النظر لآحاد الأحكام، بينما نحى ابن عاشور للكلية في تقريره لمسالكه، وهذا بسبب أنه وجد بناء علم المقاصد جاهزا، فقصد تهذيبه والاستدراك على من سبقه، من خلال النظر والتمحيص⁽⁵⁸⁾.

لكن هذه الدعوى غير مسلّمة، فقد عبّ عليها أحمد الريسوني بقوله: "والظاهر أن الدكتور النجار بنى مقاله عموما، والأحكام الواردة في هذه الفقرة خصوصا، على مجرد خاتمة كتاب المقاصد، فعليها تنطبق -إلى حد ما- هذه الأحكام..."⁽⁵⁹⁾.

ويمكن تلخيص كل هذا، بالقول أن محاولة إبراز الجانب النقدي لابن عاشور، يمكن النظر له في تقريره لمسالك وطرق الكشف عن المقاصد الشرعية، وهنا نجد تباينا كما سبق إيراد ذلك بالتمثيل في الفروع، وكذا نجد بعض التداخل، فالشيخ يبتني النظر المقاصدي من الجزئيات وصولا للكليات، خلافا لمن سبقه من الأصوليين، وعلى رأسهم الشاطبي، لأنه انطلق في النقد من خلاله.

كما تظهر فلسفة الشيخ النقدية من خلال ما أثرى به المكتبة المقاصدية من عمله العلمي في طرق الكشف عن المقاصد خصوصا وعلم المقاصد عموما.

2 نقد محمد الطاهر ابن عاشور الأصوليين في الضرورات الخمس.

1.2 مذاهب الأصوليين في الضرورات الخمس.

إن الأصوليين حال تباحثهم في تقرير الضرورات الخمس يُرجعون أصل هذا المبحث الجليل لما تقرّر أولا من المقصد الأول لوضع الشريعة، والمعلوم كما سبق بيانه أن الأصوليين اعتبروا أنّ المولى عزّ وجلّ إنما وضع الشريعة لمصالح العباد، سواء كانت هاته المصالح في الدنيا أو الآخرة،

فيكون بناء على هذا أن الدين كله مصالح، وهو يدور مع المصلحة أينما كانت، والمصلحة المقررة هنا هي المصلحة التي راعاها الشرع وكانت معتبرة في مآلاتها.

وعلى هذا فقد جعل الشاطبي رحمه الله تعالى أن مقاصد الشارع، أو مقاصد الخالق سبحانه وتعالى راجعة لأربعة أقسام⁽⁶⁰⁾:

- 1- مقصد الشارع في وضع الشريعة ابتداء.
- 2- مقصد الشارع في وضع الشريعة للإفهام.
- 3- مقصد الشارع لدخول المكلف تحت مقتضاها.
- 4- مقصد الشارع من وضع الشريعة للامتثال بها.

ثم إنّ هذا المقاصد التي قصدها الشارع، وهي القسم الأول، وكذلك تعتبر قسيم النوع الثاني؛ حيث اصطلح عليه الشاطبي بـ "مقاصد المكلف" وأراد منها ما يرجع لمقاصد الخلق⁽⁶¹⁾.

إن قصد الشارع الحكيم من التشريع مراعاة المصالح بجلبها ودرء المضار بدفعها عن عموم الخلق في الدارين، حيث قال الآمدي: "المقصود من شرع الحكم إما جلب مصلحة أو دفع مضرة أو مجموع الأمرين بالنسبة إلى العبد..."⁽⁶²⁾، وهذا ما قال الشاطبي عنه: "تكاليف الشريعة ترجع إلى حفظ مقاصدها في الخلق"⁽⁶³⁾.

وقد وافق الإمام الغزالي في تفكيكه لأقسام المصلحة، حيث قال في الموافقات: "المقاصد لا تعدو ثلاثة أقسام:

أحدها: أن تكون ضرورية: وهي التي تتعلق بمصالح الدين والدنيا بها، فإذا اختلت اختل التوازن العام والنظام الكلي للحياة، وصارت الدنيا في فساد وتهارج، وعليه تفوت الآخرة والجنة والنعيم⁽⁶⁴⁾.

والثاني: أن تكون حاجية: وهي ما لا ضرورة إليه، لكنه محتاج إليه في اقتناء المصالح، كتسليط الولي على تزويج الصغيرة والصغير⁽⁶⁵⁾

والثالث: أن تكون تحسينية: ما لا يرجع إلى ضرورة ولا إلى حاجة، ولكن يقع موقع التحسين والترتيب والتيسير للمزايا والمزايا ورعاية أحسن المناهج في العادات والمعاملات⁽⁶⁶⁾ (67) أما المصالح الضرورية فهي أصول المصالح وأساسها، فالكُل يقوم حول الضرورات بتقويتها، فيكون حفظها بأمرين:

من حيث جانب الوجود: ويكون هذا بإقامة وتثبيت أركانها وقواعدها⁽⁶⁸⁾، وبعبارة أخرى بتشريع الواجبات التي تجعل كيان أركان الشريعة من صلاة وحج وصيام وغيرها ثابتا. وكذا من حيث جانب العدم: ويكون ذلك بدفع كل ما من شأنه إيقاع الخلل فيها⁽⁶⁹⁾، كتحریم البدع وترك الصلاة وتجریم ترك الزكاة وغير ذلك.

وهذه المصالح الضرورية التي يقوم عليها كل شيء، فهي راجعة لخمسة أفراد، قال الإمام الغزالي: "ومقصود الشرع من الخلق خمسة: وهو أن يحفظ عليهم دينهم ونفسهم وعقلهم ونسلهم ومالهم، فكل ما يتضمن حفظ هذه الأصول الخمسة فهو مصلحة وكل ما يُفوّت هذه الأصول فهو مفسدة ودفعها مصلحة"⁽⁷⁰⁾، فعبرَ الحجة الغزالي أنّ أفراد المصالح الضرورية خمسة، وأن جلبها مصلحة وإلحاق خلل بها مفسدة ودفع هاته المفسدة مصلحة.

وقد علّق الباحث جمال الدين عطية بأنّ الإمام الغزالي إنّما استقى هذه الكليات الضرورية الخمس من عقوبات الحدود والقصاص، فقال: "إن حصر المقاصد في خمسة إنّما هو اجتهادٌ من أبي حامد الغزالي استمدّه من عقوبات القصاص والحدود التي شرّعت لحماية هذه المقاصد"⁽⁷¹⁾.

وهذا التعقيب فيه نظر، على اعتبار أن هذه الكليات الخمس لم يكن الغزالي أول من تطرق إليها، فقد سبقه لها الإمام الجويني⁽⁷²⁾، وأميل إلى ما قرره الدكتور إلياس دردور بقوله: "فالغزالي، وإن لم يكن أول من تطرّق إلى هذه الكليات الخمس بالإشارة والبيان، لكن دوره يتّضح في التفصيل والترتيب والتنسيق والإحكام، ويكاد الإجماع بعده ينعقد على هذا الترتيب الذي سار عليه الغزالي وحرّره"⁽⁷³⁾.

ثم جاء بعد ذلك الإمام الرازي الذي أقر هذه الضرورات الخمس واعتبرها، فقال: "إن حفظ هذه المقاصد الخمسة من الضروريات، وهي أعلى مراتب المناسبات، والحصر في هذه الخمسة الأنواع، إنما كان نظراً إلى الواقع والعلم بانتفاء مقصد ضروري خارج عنها في العادة"⁽⁷⁴⁾.

حتى جاء الإمام الشاطبي رحمه الله، حيث سار وفق ما أثبتته الغزالي والرازي في كون الكليات الضرورية خمساً، فقال مُثَبِّتاً لها: "وهي حفظ الدِّين والنَّفْس والنَّسْل والمال والعقل"⁽⁷⁵⁾، بحيث لو اختل فرد منها لاختل الوجود، وصار الناس في اضطراب شديد، وعليه تنعدم الحياة بانحرام النظام العام لها.

ولهذا فإن العلماء اعتبروا أن هذه الأفراد الخمس ضرورية للوجود والحياة، وقد قرروا أن الأهم كلها متفقة عليها كونها ضرورية للحياة، وهي ثابتة بالنظر للواقع وعادات الملل والشرائع في الاستقراء⁽⁷⁶⁾، قال الحجة الغزالي في هذا السياق: "وتحريم تفويت هذه الأصول الخمسة والزجر عنها يستحيل أن لا تشتمل عليه ملّة من الملل وشرعية من الشرائع التي أُريدَ بها إصلاح الخلق، ولذلك لم تختلف الشرائع في تحريم الكفر والقتل والزنا والسرقه وشرب المسكر"⁽⁷⁷⁾.

والملاحظ أن الآمدي والرازي والغزالي والشاطبي سلكوا مسلكاً واحداً في التعبير، وفي اصطلاح الكليات الضرورية الخمس، حتى في ترتيبها راعوا نفس الترتيب، بخلاف التراجع بينها حيث نجد أن الآمدي ذهب خلاف مذهب الغزالي رحمه الله، حيث قدّم مقصد حفظ النسب على مقصد حفظ العقل، واستخدم لفظ النسب بدل لفظ النسل⁽⁷⁸⁾.

ثم إن هذه الضرورات الخمس، أو الكليات الخمس، تُعدُّ أصلاً للتشريع وكلياته وتفصيله، وهي التي تسعى الشريعة الإسلامية إلى استبقائها والحفاظ عليها ودفع كل ما من شأنه إيقاع الخلل فيها، قال الشاطبي: "إن الأصول الكلية التي جاءت الشريعة لحفظها خمسة، وهي الدين والنَّفْس والعقل والنَّسْل والمال..."⁽⁷⁹⁾.

حيث تتجلى هذه الضرورات الخمس في سياقات متعددة من أبواب الفقه، حيث يمكن القول بأنها تظهر في العادات والمعاملات والجنايات وفق ما يلي:

العادات: وهي عند التحقيق والنظر تعود لكليتي حفظ العقل وحفظ النفس، والمعنى هنا أنّ الطعام والغذاء يكون أصل تناوله الذي يكون بقاء الحياة والعقل متوقفين عليه؛ بحيث يفوتان بعدم تناوله، ويصل الإنسان للهلاك، وفي هذا السياق قال الشاطبي رحمه الله تعالى: "والعادات راجعة إلى حفظ النفس والعقل من جانب الوجود أيضاً، كتناول المأكولات والمشروبات والملبوسات والمسكنات، وما أشبه ذلك" (80)، حيث جعل رحمه الله ما يعود على بقاء الإنسان مما يعتاد من أمور كالطعام والملبس والمسكن راجعين بالنظر لمقاصدي حفظ العقل والنفس.

والمعاملات: فهي ترجع عند النظر إلى مقاصد أربع، فتكون المعاملات راجعة من جانب الوجود لمقاصدي حفظ النسل وحفظ المال، كما ترجع لمقاصدي حفظ النفس وحفظ العقل أيضاً، قال الشاطبي رحمه الله: "والعادات راجعة إلى حفظ النسل والمال من جانب الوجود، وإلى حفظ النفس والعقل أيضاً، لكن بواسطة العادات" (81).

والمعنى هنا أن المعاملات تكون في قسم الضرورات بالمقدار الذي يكون حفظ النفس وحفظ المال متوقفاً عليه، أما البيع مطلقاً فليس من الضروري في شيء، بل هو من الحاجي، وقد خالف هنا الإمام الجويني رحمه الله تعالى، الذي اعتبر البيع من الحاجي مطلقاً، قال رحمه الله: "ما يتعلق بالحلجة العامة ولا ينتهي إلى حد الضرورة، وهذا مثل تصحيح الإجارة..." (82).

وفي قسم المعاملات أيضاً ما يعود لمصلحة الإنسان من غيره من الناس.

ومن باب التطبيق لهذا: انتقال الملك تبرعاً أو بعوض وذلك بالعقد على المنفعة أو الرقبة (83).

أما الجنائيات: والنظر لقسم الجنائيات هو نظر عائد بالحفاظ على العادات والمعاملات مخافة انعدامها أو إلحاق الهلاك بها، فيكون هذا القسم راجعاً لحفظ الجميع من العدم، قال الشاطبي: "والجنائيات ويجمعها الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر ترجع إلى حفظ الجميع من العدم" (84).

والمعنى المراد هنا من كونها تجمع ذلك؛ أي متعلقة به جماعاً، وتنصبُّ عليه من باب إكمال جل أبواب الشرع الحنيف، إذ لا يمكن تصوّر نهي أو أمر، إلا وكان متعلقاً به أمر بمعروف أو نهي عن منكر.

فكانت الجنايات تحافظ عن كل ما قد يطرأ مما تقدم ذكره بالبطلان والإخلال، فكانت الشريعة تجعل العقوبات دفعا لكل ذلك الإخلال بتلك المصالح، فسنت بذلك الديات والقصاص بالنظر لمقصد حفظ النفس، وجعلت الحدود بالنسبة لمقصد حفظ العقل، وجعلت القطع والتضمين حفاظاً على مقصد حفظ المال، فكانت الشريعة متكاملة في أركانها، متّسقة في نظامها العام.

وقد زاد الطوفي على هذه المقاصد الخمسة، مقصداً سادساً، اعتبره يبلغ مبلغ الضرورات، فقال: "أو ضروري: وهو ما عُرفَ التفات الشرع إليه كحفظ الدين بقتل المرتد والداعية، والعقل بحد السكر، والنفس بالقصاص، والنسب والعرض بحد الزنى والقذف، والمال بقطع السارق" (85).

ولكن عند التحقيق نجد أن الإمام القرافي قبله ذكر أن هناك من زاد هذا المقصد من قبل، فقال: "فالأول -أي الضرورات- نحو الكليات الخمس: وهي حفظ النفوس والأديان والأنساب والعقول والأموال، وقيل الأعراض" (86).

وقد وافق على هذا المقصد الذي زاده بعض الأصوليين الإمام ابن السبكي، حيث قال: "والمناسب ضروري فحاجي فتحسيني؛ والضروري كحفظ الدين فالنفس فالعقل فالنسب فالمال والعرض" (87)، قال شيخ الإسلام زكريا الأنصاري في شرحه لهذا المقصد: "فالعرض: أي حفظه المشروع له عقوبة القذف والنسب" (88).

أما قول الشيخ زكريا أن نسبة زيادة هذا المقصد السادس -حفظ العرض- يعود فيه السبق للطوفي، فهذا غير مُسلّم، قال شيخ الإسلام زكريا: "وهذا زاده الأصل كالطوفي على الخمسة السابقة المسماة بالمقاصد أو الكليات التي قالوا فيها إنها لم تبح في ملة من الملل، والمراد

مجموعها...⁽⁸⁹⁾، فقد ذكر القرافي كما سبقت الإشارة لذلك أن قبله من الأصوليين من زاد هذا المقصد، وهذا دليل أن الطوفي ليس أول من زاده.

2.2 نقد محمد الطاهر ابن عاشور الأصوليين في الضرورات الخمس

من جملة ما تميّز به الشيخ الإمام في نظريته الكلية والجزئية في علم المقاصد أنه كان يرى بوجوب العناية المفرطة بتحديد معنى المصلحة، حيث انتقد في بناء المقاصد العامة والمقاصد الجزئية؛ فكان لا يعتبر أن المصلحة ترجع بالنفع على الفرد والإنسان فقط، بل كان يعتبرها ترجع بالنفع والخير على المجتمع والأمة كذلك، حيث قال: "فالشرعية تسعى إلى تحقيق المقاصد في عموم طبقات الأمة بدون حرج ولا مشقة، فتجمع بين مناحي مقاصدها في التكاليف والقوانين مهما تيسّر الجمع، فهي تترقى بالأمة من الأدون من نواحي تلك المقاصد إلى الأعلى بمقدار ما تسمح به الأحوال وتيسّر حصولها..."⁽⁹⁰⁾.

وقد ذهب إلى أنّ المصلحة التي اعتبرها الشارع، ليست تلك التي يعتبرها الناس هناك وهناك مصلحة، بل اعتبر أن الفيصل في اعتبارها هو ما رآه الشارع كذلك، مهما اختلفت الأزمنة، فقال: "وقد جاءت الشريعة بمقاصد تنفي كثيرا من الأحوال التي اعتبرها العقلاء في بعض الأزمان مصالح، وتثبت عنها مصالح أرجح منها"، وقد رأى الشيخ أبعد من هذا، فاعتبر أنه مهما تضافرت عقول العقلاء على بيان مصلحة ما وإقرارها، فهي ليست كذلك إن لم يوافق عليها الشارع، وأن الشارع لا يمكنه تقرير مقصد لا يكون فيه الصلاح، فقال: "نعم إنّ مقصد الشارع لا يجوز أن يكون غير مصلحة"⁽⁹¹⁾.

وهنا تجد المفارقة منه في بيان خلاف هذا؛ باعتبار أن كل مصلحة هي مقصد، حيث نفى صحة هذا الاعتبار، فقال: "ولكنه ليس يلزم أن يكون مقصودا منه كل مصلحة"⁽⁹²⁾.

لقد نقد ابن عاشور الشاطبي في بيان أنّ الشريعة جاءت لصالح العباد عاجلا وآجلا، حيث عبر أبو إسحاق عن العاجل والآجل، بالدنيا والآخرة، قال: "أنّ الشرع قد جاء ببيان ما تصلح به أحوال العبد في الدنيا والآخرة على أتمّ الوجوه وأكملها..."⁽⁹³⁾.

وليس الشاطبي وحده من قرر هذا، فقبله الآمدي⁽⁹⁴⁾، فسروا كون الشريعة كلها صلاحاً في العاجل والآجل: أي الدنيا والآخرة، وهذا مما لم يوافق عليه الشيخ، ونقد كلام الشاطبي ومن جرى مجراه قائلاً: "ليس المراد بالآجل أمور الآخرة؛ لأن الشرائع لا تحدد للناس سيرهم في الآخرة، ولكن الآخرة جعلها الله جزاءً على الأحوال التي كانوا عليها في الدنيا"⁽⁹⁵⁾.

وينبع نقد ابن عاشور هنا من رؤية منهجية عميقة تفيد بأن مزج الأصوليين بين الغايات التشريعية الدنيوية والجزاء الأخروي أدى إلى قصور في تفعيل المقاصد كأدوات اجتهادية؛ فالآخرة دار جزاء مُحض لا مجال فيها للتشريع أو التكليف، وحصر الصلاح المقاصدي بالآخرة يضعف فاعلية الأحكام في تنظيم شؤون العمران الدنيوي، وهو ما يُعد قصوراً حقيقياً في الفهم الأصولي السائد لمفهوم عواقب الأحكام.

لكنه في نقده هذا، اعتبر أن الأصح والأصلح هو كون الشريعة جاءت لمراعاة الصلاح للناس عاجلاً وآجلاً، أي في بدايات أمورهم ونهاياتها، في الدنيا، لا الآخرة، فقال: "فالشرائع كلها وبخاصة شريعة الإسلام جاءت لما فيه صلاح البشر في العاجل والآجل؛ أي في حاضر الأمور وعواقبها، وليس المراد بالآجل أمور الآخرة؛ لأن الشرائع لا تحدد للناس سيرهم في الآخرة..."⁽⁹⁶⁾.

فيكون هذا النقد من الشيخ تطبيقاً عملياً، ومدخلاً واقعياً لتأسيس منهج يسلك بالنهوض بالأمة وضرورة قيامها بالأصلح لها في مجموع أعمالها، وصولاً بها إلى القوة والازدهار والتقدم في كل أحوالها، فيكون بذلك تأسيساً لمنهج قويم، حيث أشار إلى هذا المعنى بقوله: "إنما نريد من التكاليف الشرعية ما قد يبدو فيه حرج وإضرار للمكلفين وتقويت مصالح عليهم؛ كتحریم شرب الخمر وتحريم بيعها، ولكن المتدبّر إذا تدبّر في تلك التشريعات ظهرت له مصالحها في عواقب الأمور"⁽⁹⁷⁾.

ونجد هذا تطبيقاً في الفروع الفقهية في التالي:

منع بيع السلاح وقت الفتنة، أو حظر احتكار الأقوات بالرغم مما قد يبدو فيهما من تضيق عاجل على حرية المالك في مال، إلا أن عاقبة الأمر (الآجل الدنيوي) تؤول إلى مصلحة

استتباب الأمن وحفظ حياة الجماعة من التهارج؛ وهو التوظيف المباشر للنقد عند الشيخ في ربط الفروع بعواقبها الدنيوية الملموسة.

وقد اعتبر الدكتور إلياس دردور أن هذا المنهج الذي يصبو لتأسيسه الشيخ ابن عاشور للمنظومة المقاصدية التي يسعى لبنائها، والتي تهدف لصالح المجتمع وشؤون الناس وأحوالهم، لا كما يظن البعض إلى صلاح العقيدة وصلاح العمل بالعبادة، حيث اعتبر هذا المعنى الضيق "وهما"⁽⁹⁸⁾.

وهذه حقيقة تطبيقية عملية وصل لها الشيخ من خلال استقراءه للنصوص الشرعية من الكتاب والسنة، مما أوجب له شبه اليقين في أن الشارع يسعى لصالح المجتمع وأعمال المكلفين بداية ونهاية.

وانطلاقاً من تحرير ابن عاشور لمعنى "العاجل والآجل"، يُقَسَّمُ المصالح باعتبار آثارها في قوام أمر الأمة إلى ثلاثة أقسام: ضرورية، وحاجية، وتحسينية.

ثم اعتبر الشيخ أن المصالح الضرورية حسب هذا التقسيم هي: "التي تكون الأمة بمجموعها وآحادها في ضرورة إلى تحصيلها، بحيث لا يستقيم النظام باختلالها، بحيث إذا انخرمت تقول حالة الأمة إلى فساد وتلاشٍ"، فالشيخ يعتبر المصلحة الضرورية ما يتعلق بها بقاء الناس في، لا أن يُقال أن يتعلق وجودهم بوجودها، فهذا مما سلّمت منه الأمم الأكثر همجية، بل تصير أحوالها كالدواب والأنعام، خلاف لمрад الشرع الحكيم، قال الشيخ: "ولست أعني باختلال نظام الأمة هلاكها واضمحلالها؛ لأن هذا قد سلمت منه أعرق الأمم في الوثنية والهمجية، ولكنني أعني به أن تصير أحوال الأمة شبيهة بأحوال الأنعام بحيث لا تكون على الحالة التي أرادها الشارع منها"⁽⁹⁹⁾.

هنا يوجه ابن عاشور نقداً لجمهور الأصوليين الذين حدوا "الضروري" بحدود بيولوجية ضيقة كالبقاء على قيد الحياة؛ إذ يرى أن الضرورة الشرعية يجب أن ترتبط بوصف "الاستقامة الحضارية والانتظام العمراني للأمة"، وليس مجرد العيش البدائي؛ لأن إهمال الرتبة العمرانية في مفهوم الضرورة يجعل الفقه عاجزاً عن تلبية متطلبات كرامة الأمة الإسلامية وشهودها الحضاري بين الأمم، لكنها

قد تجعلها في ضعف وخوار، يُمَكِّنُ العدو الطامع منها، وبهذه الحالة تؤول إلى الخسران في الدنيا، وكذا السؤال عن كل الفساد والتهاجر الذي تسببت به في الدنيا، فيكون الخسران في الآخرة، وهذا ما قرره الغزالي، من ارتباط تفويت المصالح في الدنيا بحصول الحساب والهلاك في الآخرة⁽¹⁰⁰⁾.

ثم إنَّ الشيخ قد ساق تقسيم الغزالي وابن الحاجب والقراقي والشاطبي للضرورات، حيث جعلوها خمساً: حفظ الدين والنفس والعقل والمال والنسب، وقد نقل الشيخ أنه يمكن جمعها في قول الله تعالى: "يا أيها النبي إذا جاءك المؤمنات يبایعنك على أن لا يشركن بالله شيئاً ولا يسرقن ولا يزنين ولا يقتلن أولادهن ولا يأتين بهتان يفتريه بين أيديهن وأرجلهن" الممتحنة 12.

وتوجيه شيخنا للاستدلال تطبيقياً لهذه الآية أنه لا خصوصية للنساء المؤمنات، فقد كان سيدنا صلى الله عليه وسلم يأخذ البيعة على الرجال بمثل ما نزل في المؤمنات⁽¹⁰¹⁾.

وقد اعتبر الشاطبي أن الحفاظ على هذه الخمس يكون بأمرين⁽¹⁰²⁾:

الأول: حفظها بما يقيم أصل وجودها.

الثاني: ما يدفع عنها الاختلال الذي يعرض لها.

هذا مما لم يرتضه الشيخ رحمه الله وانتقد فيه الشاطبي والأصوليين، حيث اعتبر هذا التقسيم الثنائي (الوجود والعدم) قاصراً من الناحية المنهجية، بحيث تعني بالملكف الفرد وتغفل الكيان الاجتماعي؛ فالأصوليون فرعوا أحكام الوجود والعدم على آحاد الناس (كالقصاص للفرد، وتناول المأكّل للفرد)، بينما أغفلوا الحفاظ الكلي الذي يرقى كيان الأمة وسيادتها العامة كبنية تشريعية مستقلة تنبثق منها الفروع، حيث كان له رأي غير هذين المسلكين في حفظ الضرورات الخمس، إذ اعتبر أنّ حفظهما يكون بأمرين⁽¹⁰³⁾:

الأول: حفظها بالنسبة لآحاد الأمة.

الثاني: حفظها بالنسبة لعموم الأمة.

أما بخصوص تجليات هذين الأمرين الذين يحفظان الضرورات الخمس، فقد تعرّض الشيخ لكل كلية ومقصد ببيانه على حده، وفق ما يلي:

حفظ الدين: وحاصل حفظ هذا المقصد يكون بأمرين عند الشيخ:

الأول: عند آحاد المسلمين، ويكون بحفظه بأن يدخل عليه ما يلحق به الفساد في الاعتقاد والعمل المتصل بالدين⁽¹⁰⁴⁾.

وتطبيقاً له في الفروع نجد هذا جلياً في: وجوب تعلم فرائض الأعيان، وبطلان العبادات بالبدع المفسدة لأصل العمل.

الثاني: عند مجموع الأمة: وأما بخصوص حفظه عند مجموع الأمة فيكون بدفع كل ما من شأنه أن يُنقص أصول الدين القطعية.

ومثّل لهذا تطبيقاً؛ بحماية البيضة والذبّ عن الحوزة الإسلامية بإبقاء وسائل تلقي الدين من الأمة حاضرها وآتيها⁽¹⁰⁵⁾.

ومن الفروع الفقهية المعززة لذلك أيضاً: وجوب إقامة الجمعة والجماعات بفرض الكفاية، وتعيين الجهاد لحماية ثغور المسلمين عند دهم العدو، وإلزام الأمة بتهئية المجتهدين وعلماء الشريعة لحفظ التلقي المستمر دينياً.

حفظ النفس: أما النفوس التي هي حقيقة بالحفظ عند الشيخ رحمه الله تعالى هي النفوس المحترمة في نظر الشريعة، وهي المعبر عنها بالمعصومة الدم، ويكون حفظ هاته الأرواح من التلف أفراداً وعموماً، ووجه هذا عند الشيخ أن العالم مُركَّب من أفراد الإنسان وفي كل نفس خصائصها التي بها قوام هذا العالم⁽¹⁰⁶⁾.

ثم إنّ الشيخ نقد بعض الفقهاء على اعتبارهم حفظ النفوس يكون من خلال جعل القصاص، ووجه هذا عند الشيخ أننا نجد القصاص هو أضعف أنواع حفظ النفوس؛ لأنه تدراك

بعد فوات، لكن رؤية الشيخ التي يعتبرها الأصح، أنه ينبغي حفظ النفوس من التلف قبل وقوعه وحصوله.

ومثّل لهذا تطبيقاً بالأمراض المعدية والسارية.

وكذلك أنه ألحق بحفظ النفوس، حفظ الأطراف التي يكون تلفها بالغاً بالنسبة للنفس، ومثالها: الأطراف التي جُعِلَتْ في إتلافها خطأ الدية الكاملة⁽¹⁰⁷⁾.

وتوظيف هذا المنحى فقهياً يظهر في:

مشروعية الحجر الصحي (منع الدخول والخروج من أرض الوباء)، وإجبارية التطعيم الطوعي، وحظر إلقاء القاذورات في المنافع العامة، وتأثيم من تسبب بنقل العدوى عمداً أو إهمالاً.

وكذلك أنه ألحق بحفظ النفوس، حفظ الأطراف التي يكون تلفها بالغاً بالنسبة للنفس، ومثالها الفقهي: الأطراف التي جُعِلَتْ في إتلافها خطأ الدية الكاملة؛ كقطع اللسان أو العينين أو الأنف، لما فيها من تفويت لمنافع الحياة الأساسية الشبيهة بتفويت أصل النفس.

أما حفظ العقل: وذلك بمنع كل ما يُدخِلُ عليه فساداً يمنعه من أداء وظيفته، حيث اعتبر الشيخ فساد عقل الفرد، مما يجعله غير قادر على التصرف الحسن بلاء، وفساد عقول الجماعات بذلك أعظم.

ومن تطبيقات ذلك؛ مثّل الشيخ بما يُمنَعُ على العقول كالخمرة، كونها تمنع تصرف العقل بحكمة، وبذلك يُمنَعُ على عقول المجتمعات عامة، وقاس الشيخ على الخمرة كل مُفسِدٍ للعقل: كالخشيش والأفيون والمورفين والكوكايين والهروين ونحوها⁽¹⁰⁸⁾.

ومن تجليات ذلك فقهياً: وظف ابن عاشور هذا المسلك في تحريم التجارة بهذه المخدرات أو ترويجها، وتشديد العقوبة التعزيرية على بائعيها بما يتجاوز حد شرب الخمر نفسه؛ لأن مفسدتها تتعدى الفرد لتضرب عقل الجماعة ومصالحها الاقتصادية والأمنية.

وحفظ المال: وذلك من خلال منع خروج من يد الأمة من غير عوض، وكذا حفظ أجزاء الأمة المعتبرة عن التلف بدون عوض، حيث اعتبر الشيخ أن حفظ مال الأفراد مآله حفظ مال أمة بمجموعها⁽¹⁰⁹⁾.

ومن التطبيقات العملية التي ينبغي التنبيه لها مما ليس من الضروري في حفظ المال؛ إلغاء بعض الأعواض عن الاعتبار؛ كمنع الربا الأجل، وهو إلغاء دفع العوض على التأجيل، وكذا منع التعويض على الضمان وعلى بذل الجاه.

ومن الفروع الفقهية المعززة لحفظ مال الأمة عموماً عنده: تشريع الحجر على السفه لمنع إتلاف الثروة المجتمعية، ومنع الاحتكار المسعر على الناس، وإيجاب الزكاة والمواساة المالية لمنع ركود الأموال، وتحريم بيع الغرر والمقامرة؛ فالمال هنا يُحفظ بضمان رواجه العادل بين طبقات الأمة لا بكنزه وحبسه عن النفع العام.

وحفظ النسب: ويسمى كذلك حفظ النسل، حيث نقد الشيخ في بيانه كثيراً من الأصوليين والمقاصديين، ولم ير أنهم شفوا الغليل في بيان المقصود منه⁽¹¹⁰⁾، وللقيام بذلك اعتبر الشيخ أنّ حفظ النسب منه ضروري ومنه غير ضروري (الحاجي)، فهو قسمان، قسمهما كما يلي:

حفظ النسب الضروري: وهو حفظ النسل من التعطيل، حيث اعتبر الشيخ أنّ النسل هو خَلْفَةُ أفراد النوع؛ فالحاق الضرر به بتعطيله مآله اضمحلال النوع وانتقاصه، وهو عند النظر يعادل مقصد حفظ النفس.

ومما ذكره كتطبيق فقهي: أنه يجب منع إخصاء الذكور، واعتبار هذا الفعل محرّماً.

وكذا حفظ الإناث من قطع أسباب الحمل كالرحم، وما يتعلق بهذه الأفعال من الإضرار ومنع الحمل⁽¹¹¹⁾.

ومن الفروع الفقهية اليوم: تحريم التعقيم الطبي الدائم لغير ضرورة صحية قاهرة، وتأثير الإجهاض الاختياري بلا مسوغ طبي معتبر، لما فيهما من محاربة للمقصد الضروري في بقاء النسل البشري.

حفظ النسب الحاجي: وهو الذي شُرعت لأجله نظام النكاح وقواعده، وكذا تحريم الزنا وجُعِلَ الحد له.

ومن الأمثلة التطبيقية في الفروع لحفظ النسب الغير ضروري: حفظ انتساب النسل لأصله، وقد يقول القائل أنّ الشك في انتساب النسل لأصلة مضرّة كبيرة، حيث تزيل من الأصل ميلانه الجبليّ الباعث عن الذّب عنه والقيام عليه بما يحفظ صلاحه وكمال عقله وجسده وغير ذلك.

ويُلخّص الشيخ هذا التقسيم في مقصد حفظ النسب، أن مراعاة آثار اجتماع كل السلبات والمضار التي من شأنها إلحاق الخلل بمجموع الأمة لأنها تفكك دعامة العائلة اعتبر العلماء ومنهم الشيخ ابن عاشور أن مقصد حفظ النسب من الضروري، "لما ورد في الشريعة من التغليظ في حد الزنى ..."(112).

وهذه الكليات الخمس حسب نقد الشيخ وبيانه له، أما من زاد مقصدا سادسا وهو مقصد حفظ العرض، فلم يقبل الشيخ هذه الزيادة، حيث انتقد القراني والطوفي وابن السبكي من زيادتها، واعتبر كونها من الضروري، قال رحمه الله تعالى: "وأما حفظ العرض في الضروري فليس بصحيح، والصواب أنّه من قبيل الحاجي"(113).

ثم وجه الشيخ نقده للأصوليين في كون هذه الزيادة مبنيّا على أمرين منهجين دقيقين: أولهما عدم انخراط نظام الأمة الكلي بانتهاك العرض الفردي بالقذف، وثانيهما انتقاده للملازمة الواهية التي صاغها الأصوليون بين ثبوت "الحد الشرعي" ووصف "الضرورة"؛ إذ توهموا أن كل مفسدة رتب الشارع عليها حداً فهي ضرورية تلقائياً، وهو تحكم أصولي رده بشدة.

هذا وقد تأوّل الشيخ لمن نقدهم أنه ما ساقهم لذكره سوى أنهم نظروا لحد القذف في الشريعة، حيث قال مبرراً لمذهبه: "وأن الذي حمل بعض العلماء مثل تاج الدين السبكي في جمع

الجوامع على عدّه في الضروري، هو ما رأوه من ورود حد القذف في الشريعة؛ ونحن لا نلتزم الملازمة بين الضروري وبين ما في تفويته حد" (114).

وتطبيقاً على رده فقهياً: فإن الشارع رتب عقوبة "التعزير" على فروع فقهية جنائية خطيرة تهدد نظام الأمة كالتجسس أو التزوير أو تهريب السلاح بالرغم من عدم وجود حد مقدر فيها، ورتب عقوبة "الحد" على القذف صيانة للمشاعر والكرامة الإنسانية، مما يثبت فقهياً وعملياً أن الرتبة المقاصدية (ضروري، حاجي) تُعرف بأثر المفسدة على قوام الأمة، لا بنوع العقوبة الجزئية المقدرة.

وبالنظر العام في هذا المقصد، فإن ابن عاشور اعتبر أن التعرض له في الشريعة قليل، كون مغرورا في الطبائع، حيث قال مبرراً: "لأنّ البشر قد أخذوا حيطة لأنفسهم منذ القدم، فأصبح مركوزا في الطبائع، ولم تخلُ جماعة من البشر ذات تمدُّن من أخذ الحيطة له..." (115).

وهذا النهج في تقرير الضرورات الخمس، وربطها بالفرد والجماعة، يؤسس له الشيخ في سائر أبحاثه، يقول الدكتور دردور: "هذا النهج الذي سار عليه ابن عاشور في عنايته بالمصالح الجماعية ومصالح الأمة قد اطرّد في سائر أبحاثه، بما يمكن أن نعتبره نظرة شمولية للمصالح الوارد في الشريعة الإسلامية" (116).

خاتمة:

إن لهذا الموضوع بالغ الأهمية لما يكتسبه من طابع علمي مثمر في الواقع، من خلال تفعيل النقد المقاصدي عند العلامة الأستاذ محمد الطاهر ابن عاشور، في عديد القضايا الحساسة التي لها ارتباط باستمرارية العمل الاجتهادي للعلماء، وما يترتب على ذلك من أثر في الفروع الفقهية، وكذا واقع الأمة حالا ومآلا.

إذ إن طرق إثبات المقاصد لها أثر من خلال الوصول للمقصد الشرعي الذي راعاه الشارع في تشريعه، فيكون بذلك منهجا حساسا، يكون في النقد على بصيرة، من خلال استحضار مجموعة من العلوم المساعدة في هاته العملية، كما أن وضع قضية الضرورات الخمس في هذا الوعاء النقد يحقق سلامة الاستنباط الفقهي، الذي تراعى فيه المقاصد من جهة، ومن خلال تحقيق الأثر منها في واقع الأمة، استدامة لها ورعاية لبيضتها.

النتائج:

من خلال أهمية هذا الموضوع البالغة، وانطلاقاً من الإشكالية الدافعة، توصلنا لمجموعة من النتائج، مفادها:

1. لا يمكن تفعيل النقد المقاصدي إلا من خلال استجماع كثير من العلوم في ذهن الناقد والمجتهد، والتمكن منها لتفعيلها.

2. يعتبر الأستاذ محمد الطاهر ابن عاشور عالماً متقد الذهن، حاول تفعيل المنهج العلمي المرعي عند جمهور الأمة في عملية النقد المقاصدي، مما تلقاه العلماء بالقبول، فكان له الدور الفعال في تحقيق القول في عديد قضايا علم المقاصد، وتأسيس عديد المفاهيم ذات الصلة به، واستنهاض الجهود العلمية في ذلك.

3. لقد كان نقد ابن عاشور مثمراً عملياً في نقد الأصوليين، يظهر ذلك في قضية طرق إثبات المقاصد من خلال نقد منهجهم، وابتناء ما يراه أسلم وأدق للوصول للنتائج المرضية، ومعيارية ذلك في تحديد قواعد هاته الطرق التي قرر أنها: الاستقراء بحيثياته وأماكنه، وكذا نصوص أدلة القرآن الواضحة الدلالة، وكذا السنة المتواترة، وهذا يبدو ظاهراً في تحديد أثر هذا النقد في الفروع من خلال التمثيل لذلك.

4. لقد كان النقد المقاصدي في قضية الضرورات الخمس كذلك مثمراً من خلال نقد الأصوليين في بيانها، وأنها: حفظ الدين، والنفس، والعقل، والمال، والنسب، ومعيارية ذلك في بيان طرق حفظها من خلال درء ما يعود عليها بالإفساد، واستدامة صلاحها بتوفير ما يدعو لذلك.

5. بيان المعنى من المراد بالمصلحة التي يسعى الشارع لتحقيقها، حسب ابن عاشور، فهو الذي نقد سلفه، وبين أن عاجل الأمر وآجله، مبتدأه في الدنيا ومنتهاه فيها، وليس المراد بهما الدنيا والآخرة، وهذا نقد له أثره في واقع الأمة، والمنهج الفقهي والأصولي والمقاصدي جملة واحدة.

6. ظهور الأثر لكل هاته العملية النظرية النقدية التي انتهجها ابن عاشور، من التطبيقات الفقهية التي تعرضنا لها في ثنايا الدراسة، فهو تنزيل المنهج على الواقع في الفروع، وليس مجرد تنظير غير قابل للتطبيق، وهذا يصدق أن الشيخ انطلق من الجزئيات للوصول لكليات قطعية، من خلال عملية النقد المقاصدي.

7.

الهوامش:

- (1)- الشاطبي، أبو إسحاق، الموافقات، تحقيق مشهور بن حسن آل سلمان، دار ابن عفان، القاهرة، مصر، ط1، 1997م، 131/1، وكذا: الكيلاني، عبد الرحمن، قواعد المقاصد عند الإمام الشاطبي عرضا ودراسة وتحليلا، دار الفكر دمشق، سوريا، ط1، 2000م، ص127.
- (2)- الشاطبي، الموافقات، 131/1.
- (3)- الشاطبي، الموافقات، 134/3.
- (4)- تعريفه لغة هو: طلب الدليل، واصطلاحا، عرفه الشوكاني بقوله: "ما ليس بنص ولا إجماع ولا قياس"، ينظر: الشوكاني، محمد بن علي، إرشاد الفحول إلى تحقيق الحق من علم الأصول، تحقيق أحمد عزو عناية، دار الكتاب العربي، القاهرة، مصر، ط1، 1419هـ، 172/2.
- (5)- بن بيه، علاقة مقاصد الشريعة بأصول الفقه، ص44.
- (6)- بن بيه، علاقة مقاصد الشريعة بأصول الفقه، ص44.
- (7)- بن بيه، علاقة مقاصد الشريعة بأصول الفقه، ص48.
- (8)- الشاطبي، الموافقات، 369/3.
- (9)- الشاطبي، الموافقات، 373/3.
- (10)- الشاطبي، الموافقات، 369/3.
- (11)- الشاطبي، الموافقات، 370/3 وما بعدها.
- (12)- الشاطبي، الموافقات، 134/3.
- (13)- الشاطبي، الموافقات، 134/3.
- (14)- الشاطبي، الموافقات، 135/3.
- (15)- الشاطبي، الموافقات، 135/3.
- (16)- الشاطبي، الموافقات، 135/3.
- (17)- الشاطبي، الموافقات، 135/3.
- (18)- الشاطبي، الموافقات، 135/3.
- (19)- الشاطبي، الموافقات، 136/3.
- (20)- الشاطبي، الموافقات، 139/3.
- (21)- الشاطبي، الموافقات، 140/3.
- (22)- الشاطبي، الموافقات، 154/3.
- (23)- الشاطبي، الموافقات، 154/3.
- (24)- الشاطبي، الموافقات، 155/3.
- (25)- الشاطبي، الموافقات، 155/3.

- (26)- عبد السلام الحاضي، مدارك الاجتهاد في المستجدات الإنسانية المعاصرة، مجلة التراث، جامعة الجلفة، الجزائر، العدد 4، المجلد 7، 2018م، ص 72.
- (27)- الشاطبي، الموافقات، 3/157.
- (28)- الشاطبي، الموافقات، 3/157.
- (29)- عبد السلام الحاضي، مناهج الكشف عن المقاصد، ص 73.
- (30)- ابن عاشور، محمد الطاهر، مقاصد الشريعة الإسلامية، دار السلام، القاهرة، مصر، ط 10، 2022م، ص 48.
- (31)- ابن عاشور، مقاصد الشريعة، ص 49.
- (32)- ابن عاشور، مقاصد الشريعة، ص 51.
- (33)- ابن عاشور، مقاصد الشريعة، ص 18.
- (34)- ابن عاشور، مقاصد الشريعة، ص 19.
- (35)- ابن عاشور، مقاصد الشريعة، ص 19.
- (36)- هي بيع معلوم بمجهول أو مجهول بمجهول من جنس واحد فيهما، ينظر: الرضاع، الهداية الكافية الشافعية، ص 251.
- (37)- حديث حسن صحيح، الترمذي، السنن، أبواب البيوع، باب ما جاء في النهي عن المحاقلة والمزابنة، رقم 1225، 519/2.
- (38)- ابن عاشور، مقاصد الشريعة، ص 20.
- (39)- ابن عاشور، مقاصد الشريعة، ص 20.
- (40)- ابن عاشور، مقاصد الشريعة، ص 20.
- (41)- ابن عاشور، مقاصد الشريعة، ص 20.
- (42)- ابن عاشور، مقاصد الشريعة، ص 21.
- (43)- هي أمثلة ضربها الشيخ، ينظر: ابن عاشور، مقاصد الشريعة، ص 21.
- (44)- ابن عاشور، مقاصد الشريعة، ص 21.
- (45)- ابن عاشور، مقاصد الشريعة، ص 21.
- (46)- عز الدين بن زغبية، المقاصد العامة للشريعة الإسلامية، دار النفائس، الأردن، ط 1، 2015م، ص 77-78.
- (47)- ابن عاشور، مقاصد الشريعة، ص 21-22.
- (48)- المثالان للشيخ رحمه الله، ينظر: ابن عاشور، مقاصد الشريعة، ص 22.
- (49)- ابن عاشور، مقاصد الشريعة، ص 22.
- (50)- حديث صحيح، رواه البخاري، كتاب الأدب، باب قول النبي صلى الله عليه وسلم: "يسروا ولا تعسروا"، حديث 6127، 30/8.
- (51)- ابن عاشور، مقاصد الشريعة، ص 22.
- (52)- جعيم نعمان، طرق معرفة مقاصد الشريعة بين الشاطبي والكتاب المعاصرين، مجلة كلية الشريعة والدراسات الإسلامية، جامعة الكويت، عدد 104، 2016، ص 9.

- (53)- منهم الباحث يوسف العالم، حيث قال: "الاهتداء بالصحابة رضوان الله عليه، والافتداء بهم في فهم الأحكام من الكتاب والسنة وتطبيقها على الواقع"، ينظر: يوسف العالم، المقاصد العامة للشريعة الإسلامية، الدار العالمية للكتاب الإسلامي، الرياض، السعودية، ط2، 1994م ص119.
- (54)- إسماعيل الحسني، نظرية المقاصد عند الإمام محمد الطاهر ابن عاشور، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، هيرندن، الولايات المتحدة الأمريكية، دار الأمان، الرباط، المغرب، ط3، 2005م، ص430-431.
- (55)- إسماعيل الحسني، نظرية المقاصد، ص431.
- (56)- أحمد الريسوني، نظرية المقاصد عند الإمام الشاطبي، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، هيرندن، الولايات المتحدة الأمريكية، دار الأمان، الرباط، المغرب، ط3، 2009م، ص283 وما بعدها، وكذا: بن زغبية، المقاصد العامة، ص103-104.
- (57)- بن بيه، علاقة مقاصد الشريعة بأصول الفقه، ص73.
- (58)- عبد المجيد النجار، مسالك المقاصد عند ابن عاشور مقارنة بالإمام الشاطبي، مجلة العلوم الإسلامية، جامعة الأمير عبد القادر، الجزائر، العدد 2، 1987م، ص31-32.
- (59)- الريسوني، نظرية المقاصد، ص289.
- (60)- الشاطبي، الموافقات، 17/2 وما بعدها.
- (61)- الشاطبي، الموافقات، 7/3.
- (62)- الأمدي، سيف الدين أبو الحسن علي، الإحكام، تحقيق: عبد الرزاق عفيفي، المكتب الإسلامي، بيروت، دمشق، لبنان، 271/3.
- (63)- الشاطبي، الموافقات، 17/2.
- (64)- الغزالي، أبو حامد محمد بن محمد الطوسي، المستصفى، تحقيق: محمد عبد السلام عبد الشافي، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ط1، 1413هـ، ص174.
- (65)- الغزالي، المستصفى، ص175.
- (66)- الغزالي، المستصفى، ص175.
- (67)- الشاطبي، الموافقات، 17/2.
- (68)- الموافقات، الشاطبي، 18/2.
- (69)- الموافقات، الشاطبي، 18/2.
- (70)- الغزالي، المستصفى، ص174.
- (71)- جمال الدين عطية، نحو تفعيل مقاصد الشريعة، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، هيرندن، الولايات المتحدة الأمريكية، ط2، 2008م، ص98.
- (72)- دردور، إلياس، محاضرات في مقاصد الشريعة، دار ابن حزم، بيروت، لبنان، ط1، 2015م، ص75.
- (73)- دردور، محاضرات في مقاصد الشريعة، ص76.
- (74)- الأمدي، الإحكام، 274/3.
- (75)- الشاطبي، الموافقات، 20/2.

- (76)- أمير باد شاه، محمد أمين الحسيني، تيسير التحرير، لمحقق- الناشر: مصطفى البابي الحلبي، مصر 1351هـ، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، 1403هـ، ودار الفكر، بيروت، 1417هـ، 89/4.
- (77)- الغزالي، المستصفى، ص174.
- (78)- دردور، محاضرات في مقاصد الشريعة، ص95.
- (79)- الشاطبي، الموافقات، 3/236.
- (80)- الشاطبي، الموافقات، 2/19.
- (81)- الشاطبي، الموافقات، 2/19.
- (82)- الجويني، البرهان، تحقيق عبد العظيم محمد الديب، دار الوفاء، المنصورة، مصر، ط4، 1418هـ، 79/2، وكذا: الريسوني، أحمد، إمام الفكر المقاصدي أبو المعالي الجويني، جامعة قطر، ط1، 1999م، ص972.
- (83)- الشاطبي، الموافقات، 2/19.
- (84)- الشاطبي، الموافقات، 2/20.
- (85)- الطوفي، نجم الدين أبو الربيع سليمان، شرح مختصر الروضة، تحقيق عبد الله بن عبد المحسن التركي، مؤسسة الرسالة، بيروت، لبنان، ط1، 1407هـ، 3/209.
- (86)- القرافي، أبو العباس أحمد بن إدريس، شرح التنقيح في اختصار المحصول في الأصول، مطبوع مع حاشية التوضيح والتصحيح لمشكلات شرح التنقيح، اعتناء عبد اللطيف الشايب، دار السلام، القاهرة، مصر، ط1، 2019م، ص690.
- (87)- الزركشي، أبو عبد الله بدر الدين، تشنيف المسامع، تحقيق سيد عبد العزيز، وعبد الله ربيع، مكتبة قرطبة للبحث العلمي وإحياء التراث، المكتبة المكية، القاهرة، مصر، ط1، 1418هـ، 3/291.
- (88)- زكريا الأنصاري، غاية الوصول، شرح لب الأصول، دار الكتب العربية الكبرى، القاهرة، مصر، 83/1، ص130.
- (89)- زكريا الأنصاري، غاية الوصول، ص130.
- (90)- ابن عاشور، مقاصد الشريعة، ص86.
- (91)- ابن عاشور، مقاصد الشريعة، ص87.
- (92)- ابن عاشور، مقاصد الشريعة، ص87.
- (93)- الشاطبي، الموافقات، 1/53.
- (94)- الآمدي، الإحكام، 3/271.
- (95)- ابن عاشور، مقاصد الشريعة، ص13.
- (96)- ابن عاشور، مقاصد الشريعة، ص14.
- (97)- ابن عاشور، مقاصد الشريعة، ص14.
- (98)- دردور، محاضرات في مقاصد الشريعة، ص174.
- (99)- ابن عاشور، مقاصد الشريعة، ص87.
- (100)- الغزالي، المستصفى، ص174.
- (101)- ابن عاشور، مقاصد الشريعة، ص88.

- (102)- الشاطبي، الموافقات، 2/18.
- (103)- ابن عاشور، مقاصد الشريعة، ص 89.
- (104)- ابن عاشور، مقاصد الشريعة، ص 89.
- (105)- ابن عاشور، مقاصد الشريعة، ص 89.
- (106)- ابن عاشور، مقاصد الشريعة، ص 89.
- (107)- ابن عاشور، مقاصد الشريعة، ص 89.
- (108)- ابن عاشور، مقاصد الشريعة، ص 89.
- (109)- ابن عاشور، مقاصد الشريعة، ص 90.
- (110)- ابن عاشور، مقاصد الشريعة، ص 90.
- (111)- ابن عاشور، مقاصد الشريعة، ص 90.
- (112)- ابن عاشور، مقاصد الشريعة، ص 90.
- (113)- ابن عاشور، مقاصد الشريعة، ص 91.
- (114)- ابن عاشور، مقاصد الشريعة، ص 91.
- (115)- ابن عاشور، مقاصد الشريعة، ص 91.
- (116)- دردور، محاضرات في مقاصد الشريعة، ص 176.

