

37

تَاخِضِيكَ
فَقِرِّا لَوِيَاتِ
رَبِّيْتِ مَقَاصِدِي تَحْلِيْلِيْتِ

المملكة الأردنية الهاشمية
رقم الإيداع لدى دائرة
المكتبة الوطنية
(2008/4/1027)

الطبعة الثانية
2008

261

ملحم، محمد همام

تأصيل فقه الأولويات/ محمد همام عبد الرحيم ملحم - ط2
- عمان : دار العلوم، 2008
(412)ص.

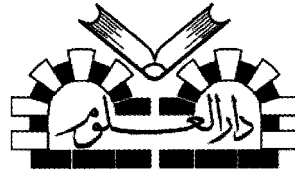
ر.أ. : (2008/4/1027).

الواصفات: / أصول الفقه/ الفقه الإسلامي/ الإسلام/

♦ أعدت دائرة المكتبة الوطنية بيانات الفهرسة والتصنيف الأولية

الصف والإخراج: ابن مقلة للطباعة والتصميم

00962 7 77372403



للنشر والتوزيع

جميع الحقوق محفوظة

دارالعلم للنشر والتوزيع

العبدلي - مقابل عمارة جوهرة القدس

تلفاكس: 5664328 - 5627828 (6 962 +)

خلوي: 77 7423104 / 79 5628908 (+962)

ص.ب 925032 عمان 11190 الأردن

aloloum@hotmail.com

978-9957-29-044-3



97899570443

کتابخانه تخصصی دفتر اصول
شماره ثبت: ۱۵۰
رد: ۱۵۰

تَبَايُحُكَ

فَهْرَسْتِ الْوَلِيَّاتِ

در ایستة مقاصد تیرة حلیة

تالیف

و. محمد تقی محمد الرصیعی

تقدیم فضیلة العلامة

و. محمد تقی یاسینی

کتابخانه تخصصی دفتر اصول
شماره ثبت: ۴۴۸۷۴
رد: ۱۵۰

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

الإهداء

إلى العلماء الربانيين من الذين نقلوا العلم وبنوه وفتحوا أبوابه، أهدى ما كتبت احترافاً بفضلهم، واحترافاً من بحر علمهم.

وإلى تمة الخلفاء الراشدين الذين وجدنا بهم رسولنا الصالح المصروف صلى الله عليه وسلم. أهدى كتاب هذا الكتاب.

وإلى روح كل شهيد من شهداء الإسلام، حرف أولوياته فقد حفظ الدين على نفسه وماله، أهدى هذه الأسطر سائلاً مولاي حمز وجعلت له يرزقني تسفاحهم ويلحقني بهم.

وإلى كل عالم جامع تخلص نذر حمايته لنصرة الدين وتطيس شريع الله حمز وجعلت، وكل مسلم مجاهد في سبيل الله حمز وجعلت، أهدى حملي هذا لعله يكسوه تبصيراً طمراً بأولويات الطريق للإحلال كلمة الدين وجعلت كلمة الله هي العليا.

المؤلف

تقديم

فضيلة العلامة

الأستاذ الدكتور محمد نعيم ياسين

الحمد لله رب العالمين، والصلاة والسلام على سيد المرسلين، وعلى آله وصحبه أجمعين، ويعد:

فقد شاء رب الناس سبحانه وتعالى أن يجعل أحسن أوضاعهم وقمة فوزهم وفلاحهم ومنتهى سعادتهم في مقام العبودية له جل وعلا، وطاعته في أمره ونهيه، وهو مقام له شعب ومراتب، ومن أخطر شعبه وأهم مراتبه التزام العباد بميزانه الذي وضعه لهم ليقوموا به شؤونهم، فيقدموا ما قدم، ويؤخروا ما أخر، ويبدلوا مما مكنهم فيه من الجهد والمال والوقت بحسب ذلك الميزان، واقتضى ذلك من أهل الذكر منهم أن يتدبروا كتابه العظيم وسنة رسوله الكريم عليه أفضل الصلاة وأتمّ التسليم، وسيرة الهداة المهديين من الصحابة الكرام والسلف الصالح، وتناج عقول الأئمة الأعلام من علماء الإسلام؛ ليعرفوا مقاصده، ويستنبطوا معايير وأوزانه التي يجب أن توزن بها الأمور والمصالح والمفاسد، وتُرتَّب المقاصد العامة والخاصة بحسب مؤشراتهما، وليكون التزام الناس في الممارسة عند التعارض وإرادة الترجيح، أو عند النظر في تخصيص الإمكانيات على ضوء تلك الموازين والمعايير والأوزان، وليس البديل عن ذلك إلا التعثر في التطبيق، وتفويت المصالح الدينية والدينية، ووضع الأمور في غير مواضعها التي ترضي الله عزّ وجلّ.

ومن هذا المنطلق الصائب رأينا طائفة من أهل الغيرة على الإسلام والمسلمين من العلماء المعاصرين، وفي مقدمتهم الشيخ الإمام العلامة الدكتور يوسف القرضاوي، لا

يتركون فرصة إلا ويدعون فيها إلى ملاحظة الأولويات والتزامها في الفتوى والسياسة والاقتصاد والتربية وفي كل مجال.

وقد رأى صاحب هذا الكتاب بتوفيق من الله عزّ وجلّ أنّ خير تلبية لهذه الدعوة، واستجابة لهذا النداء، هو في القيام بدراسة جادة وبحث عميق في موضوع الأولويات، هدفه استنباط القواعد والمعايير والضوابط الشرعية، التي تعين أهل العلم والرأي والحكم وكل ذي شأن على تحديد أولويات الأمور، وترتيب أنواعها ومفرداتها، وقد وسمه باسمٍ معيّرٍ عن حقيقته وأهدافه، وهو: (تأصيل فقه الأولويات).

وقد عالج الباحث هذا الموضوع معالجة تأصيلية اعتمد فيها على الاستقراء للنصوص والأدلة والاستنباط العقلي والبناء المتدرج المنطقي، وقد تميزت هذه الدراسة بعمق التأصيل واتساع التفصيل ودقة التحليل، كما امتازت بالتصنيف الدقيق للقواعد وبنائها الأسس الواضحة التي يقوم عليها هذا العلم. ومن الأمور التي وُفق إليها الباحث في هذه الدراسة تأصيل فقه الأولويات تأصيلاً مقاصدياً، فقد بنى قواعد تصنيف الأولويات على قواعد المقاصد الشرعية، حيث بين في المباحث التمهيدية الأولى أن فقه الأولويات ما هو إلا ثمرة علم المقاصد، فالاستثمار الأمثل لعلم مقاصد الشريعة إنما يكون بالتوصل من خلاله إلى فقه الأولويات، ومن خلال بناء قواعد تصنيف الأولويات على قواعد المقاصد توصل الباحث إلى نظرات جديدة في علم مقاصد الشريعة تبيّن من خلالها المقصود الأساسي من هذا العلم، وظهرت ثمراته الناضجة، ثم إنه توصل إلى حلول لكثير من المسائل والمشكلات المستعصية التي تتعلق بضبط قواعد المقاصد وقواعد الأولويات تبعاً لذلك، فاجتهد في بيان الفوارق الدقيقة بين كل مرتبة وأختها من مراتب المصالح والمفاسد، وأجاب من خلال ذلك على تساؤلات ملحّة طرحها العلماء السابقون والباحثون المعاصرون، فعلى سبيل المثال حقق مسألة تعارض المقاصد مع النصوص وهي مسألة بالغة الأهمية في موضوع

المقاصد، فعمد إلى منهج توفيقى اعتمد فيه على الاستقراء والأدلة الجزئية، بيّن من خلاله أنه يستحيل حدوث تعارض حقيقي بين النصوص والأدلة الجزئية بشكل عام وبين مقاصدها، ومن الأمثلة أيضاً أنه عالج مسألة كانت موضع تساؤل من العديد من العلماء المعاصرين، وهي مسألة الضوابط الفارقة بين مراتب المصالح من حيث القوة، وهي الضروريات والحاجيات والتحسينات، حيث توصل إلى تحديد دقيق للضوابط الفارقة بين كل مرتبة من هذه المراتب وأختها، وكذلك الأمر بالنسبة للضوابط بين مراتب المصالح من حيث شمولها، وهي المصالح العامة والخاصة.

ولقد خدم الباحث القواعد المقاصدية في تصنيف الأولويات بمجموعة من القواعد الأصولية والفقهية التي ساعدت على تفصيل القواعد الكلية وبيان الضوابط الدقيقة التي تتعلق بها عند التطبيق.

إن هذه الدراسة تمثل محاولة تجديدية في علمي الأولويات ومقاصد الشريعة، فقد حاول الباحث أن يجدد فهم كلام جهاذة العلماء كالجويني والغزالي وابن تيمية والعز بن عبد السلام والشاطبي، فعمد إلى جمع نصوصهم المتفرقة في كل مسألة، واجتهد في حل التعارض الظاهري الذي يبدو للوهلة الأولى بين نصوص كل واحد منهم في المسألة الواحدة، وحاول البناء على ما وصلوا إليه.

ولا شك في أن ما وصفته من الإبداعات العلمية والأفاعيل الفكرية التي اشتمل عليها هذا الكتاب تقتضي أن يكون من ورائها شخصية علمية متميزة ذات قدرات عالية، كالصبر على البحث وجمع المعلومات، والقدرة على التفكير التحليلي، وتصنيف الأفكار، وتركيب المفاهيم، واستنتاج القواعد، والمحاکمة، وإصدار الأحكام، والإبداع، بالإضافة إلى رغبة قوية في الوصول إلى الحقائق، يتبعها استمتاع بالحصول على النتائج، مع صياغة متينة ولغة جميلة تناسب الموضوع، وتدعو إلى المتابعة حتى النهايات.

ويمكنني أن أشهد لصاحب هذا الكتاب بقسط وافر من تلك القدرات، بناء على معرفة عميقة به، مرجعها صحبة طويلة قضاها معي، سواء على مقاعد الدراسة مع ما اشتملت عليه من المشاركة في النقاش والبحث، أو أثناء الإشراف عليه في تحضير رسالة الدكتوراه، وهذا الكتاب هو الجزء الأول منها، وأما جزؤها الثاني فهو في تطبيقات فقه الأولويات على قضايا السياسة الشرعية، وأرجو أن ينشر قريباً.

وأدعو الله عزّ وجلّ أن يوفق هذا الأخ الفاضل إلى مزيد من العطاء العلمي بهذا المستوى الفائق، وأن يخلص قصده في عطائه، وأن يصحح بعلمه ومنهجه مسار الفكر الإسلامي، ليبقى تحت خيمة الإسلام العظيم وفي منظومة صراطه المستقيم.

وصلّى الله على سيدنا محمد خاتم النبيين، وإمام المرسلين، وعلى آله وصحبه أجمعين، وسلّم تسليماً كثيراً إلى يوم الدين، والحمد لله رب العالمين.

الأستاذ الدكتور محمد نعيم ياسين

أستاذ الفقه المقارن في

كلية الشريعة بالجامعة الأردنية

المقدمة

إن الحمد لله نحمده ونستعينه ونستغفره، ونعوذ بالله من شرور أنفسنا، وسيئات أعمالنا، من يهده الله فلا مضل له، ومن يضلل فلا هادي له، وأشهد أن لا إله إلا الله، وحده لا شريك له، وأن محمدا عبده ورسوله، بلغ الرسالة، وأدى الأمانة، ونصح الأمة، فصلوات الله وسلامه عليه وعلى آله الطيبين، وأصحابه ومن تبعهم بإحسان إلى يوم الدين، لك الحمد يا ربنا حمدا لا يحصى، على أن أكملت لنا الدين، وأتممت علينا النعمة، وبينت لنا مصالح إيجابتك، وطاعتك، وأمرتنا بتحصيلها، وجعلتها سبيلا لصلاح الدنيا والآخرة؛ وبينت لنا مفسد معصيتك ومخالفة أمرك، وأمرتنا باجتنب ذلك، وجعلت اجتنابه سبيلا لدرء مفسد الدنيا والآخرة، ولك الحمد يا ربنا حمدا كما ينبغي لجلال وجهك وعظيم سلطانتك، على أن أرسلت لنا رسولك المصطفى ونبيك المجتبي ﷺ، وجعلته بفضل منك هاديا إلى سبيلك، وحاديننا إلى جنتك، وبينت لنا على لسانه ومن خلال سنته، مدارج السلوك إليك، وجعلت اتباعه الطريق لمحبتك والقرب منك، وبعد:

فإن من أعظم نعم الله علينا أن هدانا لهذا الدين العظيم، الذي ارتضاه وأكمله وأتمه وجعله مهيمنا على الدين كله، وناسخا لما قبله، كاملا شاملا، ينتظم شؤون الدنيا والآخرة، قال تعالى: ﴿الْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ وَأَتْمَمْتُ عَلَيْكُمْ نِعْمَتِي وَرَضِيتُ لَكُمُ الْإِسْلَامَ دِينًا﴾ [المائدة: ٣]، وقال: ﴿قُلْ بِفَضْلِ اللَّهِ وَبِرَحْمَتِهِ فَبِذَلِكَ فَلْيَفْرَحُوا هُوَ خَيْرٌ مِمَّا يَجْمَعُونَ﴾ [يونس: ٥٨]، وإن من تمام كمال هذا الدين القويم، أن جعله الله تعالى

مرتكزاً على السياسة، وجعل السياسة قائمة على قواعده؛ ليكون الدين كله لله، ومن تمام حفظ الله لهذا الدين، أن بين لنا صراطه المستقيم في إعلاء كلمته، لتكون هي العليا، وجعل على هذا الصراط معالم واضحة، وسننا بينة، وحملنا على السير فيه بتكاليف متنوعة ومتفاوتة يرتبط من خلالها الفرد بالجماعة، والجماعة بالأمة، والأمة بالحاكم، وبين لكل دوره، وحدد لكل مسؤوليته، وجعل هذه التكاليف متدرجة من أدنى الدرجات إلى أعلاها.

وبهذه الحكمة البالغة، مَنَّ الله -عزَّ وجلَّ- لهذا الدين، ونصر حزبه وجنده، حتى تمكن النبي ﷺ وأصحابه والتابعون من بعده من إحقاق الحق وإبطال الباطل، وإسعاد البشر بالإسلام العظيم، وما زال المسلمون يتفيئون دوحه الإسلام العظيم، وهم متمسكون بالكتاب والسنة، مستجيبيون لأمر الله القائل: ﴿يَأَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اسْتَجِيبُوا لِلَّهِ وَلِلرَّسُولِ إِذَا دَعَاكُمْ لِمَا يُحْيِيكُمْ﴾ [الأنفال: ٢٤]، فانتقلوا بذلك من الجاهلية الجهلاء، والضلالة العمياء، إلى نور الإسلام وسعته، وهدايته ونعمته، ثم أصاب الأمة في أعصارها المتأخرة داء الأمم من قبلها، فضيقت أحكام ربها، وجعلت كتابه مهجوراً، فدخل الإسلام في عصر غربته، وعادت الجاهلية الجهلاء والضلالة العمياء، ودالت دولة الإسلام، وحلت المناهج الوضعية الأرضية محل الدين القويم.

ولما كان هذا الدين هو دين الله للعالمين إلى يوم القيامة، قضت حكمته تعالى أن يبقى ظاهراً على كل دين، وأن يعود أمر الإسلام مرة ثانية إلى الحكم والحياة، وأن تزول غربة الإسلام، قال تعالى: ﴿هُوَ الَّذِي أَرْسَلَ رَسُولَهُ بِالْهُدَىٰ وَدِينِ الْحَقِّ لِيُظَاهِرَهُ عَلَىٰ الدِّينِ كُلِّهِ وَلَوْ كَرِهَ الْمُشْرِكُونَ﴾ [التوبة: ٣٣]، وقد جعل الله تعالى ببالغ حكمته لزوال الغربة وظهور الدين على العالمين طرقاً ووسائل، وجعل سنة

التغيير تجري وفق منهج التدرج المستبصر، الذي تراعى فيه الأولويات، على الطريقة نفسها التي صلح بها أمر أول هذه الأمة، فهذا الخليفة الأول أبو بكر الصديق رضي الله عنه يقول: والذي نفسي بيده لا يصلح آخر هذه الأمة إلا بما صلح به أولها، على أن في العالم الإسلامي اليوم هزة انتباه، ويقظة مستبصر، مما يؤذن إن شاء الله بكسر قيود الغربية، وتخطيم أغلال الذلة، وعود ذاك المجد المؤثل والشرف القديم، إلا أن هذه الصحوحة تحتاج إلى ترشيد، وإلى معرفة واسعة بالأولويات وتطبيق اجتهادي وعملي لهذه الأولويات في الواقع، ولذا فالحاجة أضحت ماسة إلى فقه الأولويات، وإلى تطبيقه على مجالات الحياة المختلفة، للوصول أو مقارنة الوصول إلى ما أراد الله -عز وجل- لهذه الأمة من الخير المنتظر.

والحق أنه منذ أن انهدمت أركان الخلافة الإسلامية، وحدث الفصام النكد بين الدين والسياسة، وإلى هذه اللحظة والتجارب الإصلاحية تتوالى من الغيورين على هذا الدين، والمتشوقين لرؤية راية القرآن عالية خفاقة تتفياً الأمة بظلالها، ولكن هذه التجارب وإن كان فيها خير عظيم إلا أنها تغايرت اتجاهاتها واختلفت أولوياتها، فتعارض بعضها مع بعض، واصطدم الكثير منها بالواقع، فظهر الخلل، وكثر الفشل، مما جعل العلماء العاملين والدعاة الصادقين يتنادون بضرورة فقه الأولويات وتطبيقه على أرض الواقع، فظهرت الضرورة لتأصيل هذا العلم وتطبيقه على مختلف مجالات الحياة وخاصة السياسية منها.

ففقه الأولويات صار من ضروريات هذا العصر، بل إن من أوجب الواجبات على العاملين للإسلام في هذا الزمان أن يجتهدوا في تأصيل

فقه الأولويات وتطبيقه، وذلك لأنهم لو فهموا فقه الأولويات وطبقوه في مسيرتهم لتوحدت جهودهم بدل تشتتها، ولتحصلت الثمرة المرجوة من هذه الجهود بدل ضياعها.

ثم إن المتبع لمسيرة هذا الدين والمتبصر في المنهج الرباني في إتمام هذا الدين وإكماله والتأمل في سيرة النبي ﷺ في تطبيق الشرع والدعوة إلى الله لا بد وأن يصل إلى حقيقة ثابتة وواضحة ألا وهي وجوب مراعاة الأولويات لتحقيق مقاصد الشارع من الشرع ومن تطبيقه، فمراعاة الأولويات سنة ربانية من سنن الله عز وجل في الدين والحياة والكون.

إن دراسة فقه الأولويات تعد من أكبر المهمات، لأن طالب العلم لا يستطيع أن يحدد أي الأحكام قصد الشارع الحكيم تقديمه على غيره، وأي الأحكام قصد تأخيره عن غيره، إلا من خلال هذا الفقه، ثم إن معرفة الأولويات تعتبر الركن الأعظم في السياسة الشرعية، حيث إن أوجب الواجبات على القائم بأمر السياسة الشرعية: أن يكون على درجة عالية من الاجتهاد، ليحسن اختيار أولوياته، ولا سيما الإمام، الذي جعل الشرع من شروطه - أو على الأقل من شروط من يعاونه -: تحصيل رتبة الاجتهاد؛ لأن رأيه على الأمة منوط بالمصلحة، ويتوجب عليه تحصيل أولى المصالح للأمة، ودرء أعظم المفاسد عنها، وهذا يستدعي ضرورة البحث في فقه الأولويات وربطه بالسياسة.

تبرز أهمية هذه الدراسة، في تطبيق فقه الأولويات على الواقع السياسي المعاصر، وهذا ما سيعالجه القسم الثاني من هذه الرسالة الذي سيطلع إن شاء الله تعالى تبعاً

على شكل موضوعات محددة - ^(١)، وهذا يعني بالضرورة ربط علم المقاصد بالواقع المعاصر، ولا يخفى علينا أن هذا العلم قد توقف إلى حد كبير عند آخر مرحلة تطبيقية من مراحل الدولة الإسلامية؛ لأن الجانب العملي في هذا العلم يظهر مع الحاجة للتطبيق، وبالرغم من قصور الواقع، فلا بد من قيام حركة علمية تجديدية تعيد تأصيل هذا العلم، وتطبيقه على الواقع السياسي المعاصر، ولا سيما وأن الصحة الإسلامية تبحث عن ميادين تطبق فيها الإسلام، وهي تعمل جاهدة على تقديم منظومة تشريعية وتربوية وسياسية واقتصادية للأمة، على عتبة مستقبل الإسلام المنشود وغده المشرق إن شاء الله تعالى.

هذا ويعد فضيلة العلامة الأستاذ الدكتور يوسف القرضاوي أول من كتب كتاباً مستقلاً حول فقه الأولويات، ويكفيه أن له سبق في طرح هذا الموضوع في هذا العصر، وهناك دراسات أخرى منها فقه الأولويات دراسة في الضوابط للأستاذ محمد الوكيل .

منهجى في البحث

أما المنهج الذي اتبعته في هذا البحث، فقد اعتمدت منهج الاستقراء في رصد المادة، حيث استقرأت الكثير من كتب الفقه في مختلف المذاهب، واستخرجت من بطونها الكثير من القواعد والفوائد، كما استقرأت الكثير من كتب الأصول،

(١) من هذه الموضوعات أولويات الدعوة إلى الله، وأولويات الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، وأولويات الجهاد في سبيل الله، الأولويات في مرحلة تطبيق الإسلام، وغيرها من مواضيع تطبيقات فقه الأولويات.

وجمعت منها كل ما يتعلق بتأصيل فقه الأولويات وقواعده، واستقرأت كتب القواعد الفقهية، واستخرجت منها أهم القواعد التي تفيده في بناء قواعد تصنيف الأولويات، وقد جمعت الكثير من الفوائد الواردة في هذه الكتب، واستقرأت كتب السنة، وعلى رأسها الكتب الستة، وجمعت منها مادة وافرة من الأحاديث النبوية، وانتقلت بعد الاستقراء إلى التحليل، والاستنباط، والتعديد، ثم تصنيف هذه القواعد.

وقد حرصت على إيراد الأحاديث النبوية، وآثار الصحابة، مقتصرًا على الصحيح والحسن منها، وإذا كان الحديث ضعيفًا بينت حكمه ولم أحتج به، وقد قمت بتخريج هذه الأحاديث من مصادرها الأصلية، مع ذكر الحكم عليها إذا لم تكن مخرجة في الصحيحين أو أحدهما.

لقد حرصت في عملية الاستنباط والتحليل على النظر الشمولي الكلي، بدلا من النظر الجزئي، وكثيرا ما كنت أوسع دائرة النظر في القواعد، فإذا احتملت هذه القواعد الاتساع والشمول بناء على منطقتها، وسعت دائرة النظر إليها، بعد التأكد من انتفاء المانع من ذلك.

حرصت على تحليل أقوال العلماء ومناقشتها، لأصل بعد ذلك إلى التوفيق بينها إذا أمكن ذلك، أو إلى ترجيح بعضها على بعض، أو استخراج رأي جديد في المسألة.

لقد جاءت هذه الدراسة نتيجة جهد ثلاث سنين ونيف، وحرصت فيها على إفراغ الوسع في قراءة علوم السابقين، من الأصوليين والفقهاء، ومحاولة فهم

هذه العلوم، معترفا لأهل الفضل بفضلهم، فإن ما توصلت إليه في هذا الكتاب إنما يرتد في أصله إلى كتب خمسة من جهابذة علماء الإسلام، وهم: إمام الحرمين الجويني، وتلميذه حجة الإسلام الغزالي، وسلطان العلماء عز الدين بن عبد السلام، وشيخ الإسلام ابن تيمية، وإمام المقاصد الشاطبي، رحمهم الله جميعا وسائر علمائنا. فليس هذا الجهد إلا محاولة من ضعيف مثلي لفهم ما دونوه وجمع ما فرقوه، فلم أزل أقيد أو أابد ما قعدوه وأصلوه، وأضم من شوارده، وأجمع أشتاته، وأسوق لذلك من الشواهد من مصادر الحكم وموارده، معتمداً على ما وصلوا إليه أو على فهم فهمته مما أشاروا إليه.

ورغم ما بذلت في البحث من جهد فإنه لا يخلو من أخطاء، شأنه شأن كل أعمال البشر، فما كان من صواب فمن توفيق الله عز وجل، فإني كنت أستخير الله عز وجل قبل كل كتابة، وما كان فيه من خطأ فمن نفسي ومن الشيطان، ولا يكمل هذا العمل إلا بالتصويب والتسديد من العلماء الأجلاء، وإكرامهم لي بحسن التوجيه والنصيحة والتسديد.

وفي الختام أتوجه بالشكر الجزيل لفضيلة أستاذي العالم الجليل، الدكتور محمد نعيم ياسين، - حفظه الله - الذي أشرف على أصل هذا الكتاب، فقد فتح لي قلبه وفكره، فأفادني فوائد جمّة، ووجهني فأحسن توجيهي، فقد كان لتوجيهاته الدقيقة أكبر الأثر في أصل هذا الكتاب، وقد حاولت اقتفاء منهجه في البحث والتحليل والاستنباط، فجزاه الله عني خير الجزاء.

والشكر موصول لفضيلة الوالد: الدكتور همام عبد الرحيم سعيد، - حفظه الله -، الذي رباني على حب العلم وأهله، وغرس فيّ هم الإسلام

العظيم، واعتنى بي عناية فائقة، وفي هذا الكتاب كان له فضل كبير علي لا يمكنني أن أؤدي شكره، فقد كان دائماً يناقشني في مواضيعه ومسائله، وكان له دور كبير في مراجعة هذا الكتاب وتدقيقه، وقد أفادني فوائده من علمه وتجاربه.

وأتوجه بالشكر لوالدي - حفظها الله تعالى - التي أرضعتني حب الإسلام وأهله، وكان لاهتمامها بي ودعائها لي في أثناء إعداد أصل هذا الكتاب أعظم الأثر، وكنت أعرف أوقات دعائها بتوفيق الله تعالى لي في الفهم والكتابة .

والشكر موصول إلى زوجي، أم عبد الله، التي عانت معي في هذه الفترة كثيراً، وانفردت برعاية الأبناء طيلة فترة كتابتي، وقامت بنسخ مسودات مباحث كثيرة بخط يدها في بداية كتابة هذا الكتاب مع المساعدة في المراجعة والتدقيق لبعض الفصول.

وأتوجه بالشكر أيضاً إلى كل من مد لي يد المساعدة في أثناء إعداد أصل هذا الكتاب وبعد إعداده بمراجعة أو توجيه أو طباعة، وأخص بالذكر منهم شقيقتي أنيسة التي بذلت كل جهدها في طباعة هذا الكتاب فجزاها الله خير الجزاء، وعمتي أم هانيء بارك الله فيها التي كان لاهتمامها وتشجيعها أثر كبير علي أثناء الكتابة، وأخي د. موسى الحارث الذي ساعد في تدقيق بعض المباحث، وأخي الحبيب د. معن الشيخ الذي راجع معي هذا الكتاب.

أسأل الله العلي العظيم أن يتقبل مني هذا العمل خالصاً لوجهه العظيم، وأن يجعله حجة لي يوم آتیه فرداً، لا حجة عليّ، اللهم واجعله في سبيلك وابتغاء

مرضاتك وإعلاءً لكلمتك، اللهم اجعله شهادة لي يوم يقوم الأشهاد، لا شهادة عليّ، ولك الحمد يا رب على ما أنعمت به عليّ وأوليت، ولك الشكر على ما قضيت، وصلّ اللهم على حبيبي وقرّة عيني محمد، وعلى آله وصحبه أجمعين.



الفصل الأول

مفهوم فقه الأولويات وأنواعه وأدلة اعتباره

ويشتمل على أربعة مباحث:

- المبحث الأول: مفهوم فقه الأولويات.
- المبحث الثاني: أنواع الأولويات.
- المبحث الثالث: المصلحة وأقسامها.
- المبحث الرابع: أدلة اعتبار الأولويات.

المبحث الأول مفهوم فقه الأولويات

ويشتمل على مطلبين:

- المطلب الأول: تعريف فقه الأولويات.
- المطلب الثاني: المفاهيم ذات الصلة بفقه الأولويات.

المبحث الأول

مفهوم فقه الأولويات

فقه الأولويات مصطلح جديد ظهر على ألسنة بعض العلماء والدعاة المعاصرين، ولم نجد بعد البحث الدقيق والتنقيب العميق استخداماً لهذا المصطلح عند الأقدمين بمفهومه المعاصر، وإن كانت مضامين هذا الفقه أو العلم مبثوثة في كتبهم، وفيما نقل من تراثهم العريق، والحقيقة أن حدوث هذا المصطلح أو هذا النوع من الفقه أو العلم لا يعني سبق المعاصرين للسابقين من الجهابذة العلماء الأفذاذ، فلقد سبقونا إليه كما سبقونا إلى غيره، بل إني أجزم أن هذا الفقه كان مركزاً في فطرتهم وطبائعهم، يعملون على وفقه اعتياداً دون تكلف، فلا تجد إيالة من إيالات الراشدين منهم والمصلحين إلا وهي مبنية على قواعد فقه الأولويات، وموزونة في ميزانه.

ونبدأ -ياذن الله- ببيان حد فقه الأولويات؛ وذلك لأن الحد أولى بالتقديم مما بعده؛ فبحد العلم يحصل تميزه عما عداه، فيعرف الطالب حقيقة مطلوبه من أول الأمر، ولأن بمعرفته يعرف موضوع العلم وغايته.

المطلب الأول: تعريف فقه الأولويات:

فقه الأولويات مركب تتوقف معرفته على معرفة مفرداته من حيث التركيب لا من حيث كل وجه، وبالتالي فإننا نبدأ بتعريف الجزء الأول من هذا المركب وهو الفقه.

الفرع الأول: تعريف الفقه:

المسألة الأولى: تعريف الفقه لغةً:

هو الفهم مطلقاً^(١)، ويراد به أيضاً العلم والإدراك والفطنة، قال ابن فارس: "يدل على إدراك الشيء والعلم به، وكل علم بشيء فهو فقه"^(٢)، وقال الفيروزآبادي: "هو العلم بالشيء والفهم له والفطنة"^(٣)، وقال ابن منظور: "الفقه العلم بالشيء والفهم له"^(٤)، وقيل: "هو فهم ما دق أو الفهم العميق الذي يقتضي بذلاً للجهد العقلي"^(٥)، وقد ذكر له القرافي معانٍ أخرى، فقال: "الفقه هو الفهم والعلم والشعر والطب لغة، وإنما اختص بعض هذه الألفاظ ببعض العلوم بسبب العرف"^(٦).

ويقال: فقه بكسر القاف إذا فهم، وبفتحها إذا سبق غيره للفهم، وبضمها إذا صار الفقه له سجية^(٧).

(١) الفيومي، أحمد بن محمد بن علي، المصباح المنير في شرح غريب الشرح الكبير، المكتبة العلمية، ص ٤٧٩.

(٢) ابن فارس، أبو الحسين أحمد بن فارس، معجم مقاييس اللغة، بتحقيق عبد السلام هارون، ط ٢، مكتبة مصطفى الباي الحلبي بمصر، ١٩٧١ م، ٤٤٢/٤.

(٣) الفيروزآبادي، مجد الدين، القاموس المحيط، المكتبة التجارية الكبرى بمصر، ج ٢٨٩/٤.

(٤) ابن منظور، جمال الدين محمد بن مكرم الأنصاري، لسان العرب، طبعة بولاق، القاهرة، ١٣٠٠ هـ / ١٧ / ٤١٨.

(٥) الأنصاري، زكريا بن محمد بن زكريا، الغرر البهية في شرح البهجة الوردية، المطبعة الميمنية، ٨/١.

(٦) القرافي، شهاب الدين أحمد بن إدريس الصنهاجي المالكي، الذخيرة، ط ٢، وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية بالكويت، ١٩٨٢ م، ٥٢/١.

(٧) المرجع السابق، ٥٢/١، الأنصاري، الغرر البهية، ٨/١.

والظاهر أن أصل الفقه لغةً هو الفهم مطلقاً، والتعريف بالفهم مطلقاً أولى؛ وذلك لكثرة الاستعمال في الفقه على هذا الوجه، قال تعالى: ﴿قَالُوا يَسْعَيْبُ مَانَفَقَهُ كَثِيرًا مِمَّا نَقُولُ﴾ [هود: ٩١]، أي: ما نفهم، وقال سبحانه: ﴿وَإِنْ مِنْ شَيْءٍ إِلَّا بُسِخُ بِحَدِيدِهِ وَلَكِنْ لَا تَفْقَهُونَ تَسْيِيحَهُمْ﴾ [الإسراء: ٤٤] أي: لا تفهمونه، ولأن تعريف الفقه بالفهم مطلقاً يؤدي إلى استيعاب استعمالات الفقه في اللغة؛ وذلك أن الفهم يندرج تحته الفهم العميق والفهم المطلق. وإن كان التعريف بالفهم العميق هو الأقرب لمعنى الفقه اصطلاحاً.

المسألة الثانية: الفقه اصطلاحاً:

غلب إطلاق الفقه على علم الدين لسيادته وشرفه، وكان هذا المدلول العام هو المعروف في صدر الإسلام، فقد كان المراد بكلمة الفقه في ذلك العصر العلم بأحكام الدين جملة كالعلم بالعقائد الذي يسميه الإمام أبو حنيفة الفقه الأكبر والعلم بالوجدانيات والعبادات والمعاملات بجميع فروعها^(١)، ومن ذلك قوله تعالى: ﴿فَلَوْلَا نَفَرَ مِنْ كُلِّ فِرْقَةٍ مِنْهُمْ طَائِفَةٌ لِيَتَفَقَّهُوا فِي الدِّينِ وَلِيُنذِرُوا قَوْمَهُمْ إِذَا رَجَعُوا إِلَيْهِمْ لَعَلَّهُمْ يَحْذَرُونَ﴾ [التوبة: ١٢٢].

وقد ذهب الإمام الغزالي إلى أن الفقه في العصر الأول كان يطلق على علم طريق الآخرة، ومعرفة دقائق آفات النفوس ومفسدات الأعمال، مستدلاً بقوله تعالى: ﴿لِيَتَفَقَّهُوا فِي الدِّينِ وَلِيُنذِرُوا قَوْمَهُمْ إِذَا رَجَعُوا إِلَيْهِمْ﴾ [التوبة: ١٢٢]، فقد قال: "وما

(١) الدريني، فتحي، بحوث مقارنة في الفقه الإسلامي وأصوله، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط ١،

يحصل به الإنذار والتخويف، هو هذا الفقه دون تفرعات الطلاق والعتاق واللعان والسلم والإجارة، فذلك لا يحصل به إنذار ولا تخويف، بل التجرد له على الدوام يقسي القلب، وينزع الحشية منه^(١)، والحق أن قصر إطلاق الفقه على علم طريق الآخرة فيه نظر، لأن العصر الأول تميز بعدم التفصيل بأنواع الفقه، فقد كان الفقه يشتمل على الدين كله، والدين يطلق على كل ما شرعه الله - عز وجل -، وقد شرع الله - عز وجل - أحكاماً للمعاملات كما العبادات، وواعد المخالف لها بالعقاب والعذاب، والواقف عند حدودها بحسن الجزاء بالثواب، وعلى هذا فإن الذي يتعبد الله بالعبادات، ويخالفه في المعاملات لا يعد سائراً في طريق الآخرة.

وقد عرف الإمام أبو حنيفة الفقه تعريفاً موافقاً لمفهومه المتداول في الصدر الأول، فقال: "الفقه معرفة النفس ما لها وما عليها"^(٢).

وقد اختلف معنى الفقه بعد العصر الأول، فصار يطلق على العلم بالأحكام الشرعية العملية المكتسب من أدلتها التفصيلية^(٣).

(١) الغزالي، إحياء علوم الدين، دار المعرفة، بيروت، ١/٣٢.

(٢) الخادمي، محمد بن محمد بن مصطفى، بريقة محمودية في شرح طريقة محمدية وشريعة نبوية في سيرة أحمدية، دار إحياء الكتب العربية، ١/٢٨٢.

(٣) الخرشي، محمد بن عبد الله، شرح مختصر خليل، دار الفكر، ٧/١٩، الأنصاري، زكريا، الغرر البهية، ١/٨، ابن نعيم، زين الدين بن ابراهيم، البحر الرائق شرح كنز الدقائق، دار الكتاب الإسلامي، ١/٣، الزركشي، بدر الدين بن محمد بهادر، البحر المحيط، دار الكتبي، ١/٣٤، النفراوي، أحمد بن غنيم بن سالم، الفواكه الدواني على رسالة ابن أبي زيد القرواني، دار الفكر، ١/٢٢.

المسألة الثالثة: العلاقة بين المعنى الاصطلاحي والمعنى اللغوي:

الحقيقة أن المعنى الاصطلاحي الأول للفقهاء الذي ظهر في أول الإسلام يتفق مع المعنى اللغوي الصحيح للفقهاء، وهو الفهم، إلا أن هذا المعنى الاصطلاحي تم تخصيصه بفهم الدين أو بعلم الدين، وذلك لشرف هذا العلم وفضله على غيره من العلوم والفهوم.

أما المعنى الاصطلاحي المتأخر، فالظاهر أنه أقرب إلى المعنى اللغوي الثاني للفقهاء، وهو الفهم العميق، الذي يقتضي بذلاً للجهد العقلي، وذلك لأنهم عرّفوا الفقه بأنه العلم بالأحكام الشرعية العملية المكتسب من أدلتها التفصيلية، وهنا لا بد من فهم عميق، يقتضي بذلاً للجهد العقلي؛ لأن العلم بالأحكام يحتاج إلى اجتهاد في استنباط هذه الأحكام من الأدلة التفصيلية.

الفرع الثاني: تعريف الأولويات:

المسألة الأولى: تعريف الأولويات لغةً:

أصلها من الوَيْ: وهو القرب والدنو، يقال: تباعد بعد وَيْ، أي قَرُب. وقال الأصمعي: الوَيْ: "المطر الذي يأتي بعد المطر"^(١)، قال ابن فارس:

(١) ابن فارس، معجم مقاييس اللغة، ٦/١٤١-١٤٢، الأزهرى، أبو منصور محمد بن أحمد، تهذيب اللغة، تحقيق إبراهيم الأبياري، دار الكتاب العربي، ١٩٦٧م، ١٥/٤٤٧-٤٤٨، ابن منظور، جمال الدين محمد بن مكرم الأنصاري، لسان العرب، ٢/٢٨٧-٢٨٨، الجوهري، إسماعيل بن حماد، الصحاح تاج اللغة وصحاح العربية، تحقيق أحمد عبد الغفور عطار، ط٢، القاهرة، ١٩٨٢م، ٦/٢٥٢٨-٢٥٢٩، الفيروزآبادي، مجد الدين، القاموس المحيط، المكتبة التجارية الكبرى بمصر، ٤/٤٠١.

"والباب كله راجع إلى القرب"^(١)، أي أن المعاني جميعها تعود إلى معنى القرب، فالمطر بعد المطر يعني تتابع المطر، وقرب نزول المطر من المطر الذي قبله. ويقال: فلان وليّ ووليّ عليه، أي ساس وسيس عليه، ويقال تولى العمل، أي تقلد، وتولى عنه أي أعرض، وولى هارباً أي أدبر^(٢). وقوله تعالى: ﴿وَلِكُلِّ وُجْهَةٌ مَّا مَوَّيَّتَا﴾ [البقرة: ١٤٨]، أي مستقبلها بوجهه^(٣). والاسم من الواليّ والوليّ يأتي في اللغة على معان كثيرة، هو اسم من أسماء الله تعالى، يأتي بمعنى الناصر، وقيل: المتوليّ لأمر العالم والخلائق، القائم بها، ومن أسماؤه تعالى: الوالي، وهو مالك الأشياء جميعاً المتصرف فيها^(٤)، قال ابن الأثير: وكأنّ الولاية تشعر بالتدبير والقدرة والفعل، وما لم يجتمع ذلك فيها، لم ينطبق عليه اسم الوالي^(٥). والواليّ: ضد العدو، وهو المحب والصديق والنصير، ويطلق على الصهر^(٦)، واسم التفضيل من وليّ: أولى، وتأتي بمعنى أخرى وأحق وأجدر، وتأتي أيضاً بمعنى أقرب وأدنى^(٧)، فقد ورد في الحديث الذي رواه تميم الداري، رضي الله عنه: «أن رسول الله صلى الله عليه وسلم سئل عن رجل مشرك يسلم على يدي رجل من المسلمين، فقال: هو أولى

(١) ابن فارس، معجم مقاييس اللغة، ١٤٢/٦.

(٢) الجوهري، الصحاح، ٢٥٢٩/٦.

(٣) الجوهري، الصحاح، ٢٥٢٩/٦.

(٤) ابن منظور، لسان العرب، ٢٨٧/٢٠.

(٥) ابن منظور، لسان العرب، ٢٨٧/٢٠.

(٦) الجوهري، الصحاح، ٢٥٢٩/٦.

(٧) ابن فارس، معجم مقاييس اللغة، ١٤١/٦، الجوهري، الصحاح، ٢٥٣١/٦، ابن منظور،

لسان العرب، ٢٨٨/٢٠.

الناس بمحياه ومماته»^(١)، قال ابن منظور: "أي أولى به من غيره"^(٢)، وفي الحديث: «ألحقوا المال بالفرائض فما أبقت السهام فلأولى رجل ذَكَر»^(٣)، أي "أدنى وأقرب في النسب إلى الموروث"^(٤)، ويقال: "فلان أولى بهذا الأمر من فلان، أي أحق وأجدر"^(٥)، وقوله عز وجل: ﴿أُولَٰئِكَ فَأَوْلَىٰ﴾ [القيامة: ٣٤]، قيل: هو تهديد ووعيد، وقال الأصمعي: أولى معناه: قاربك ما تكره، أي نزل بك يا أبا جهل ما تكره وقاربك، وأنشد الأصمعي:

فعادى بين هاديتين^(٦) منها وأولى أن يزيد على الثلاث

أي قارب أن يزيد، قال ثعلب: لم يقل أحد في أولى أحسن مما قال الأصمعي^(٧).
وقيل أولى لك، يقو لها الرجل لآخر يحسره على ما فاته^(٨)، ويقال: أوليت فلاناً خيراً، وأوليته شراً سُمِّتُه خيراً وشراً، وأوليته معروفاً: أسديته إليه^(٩)، وأولى على

(١) أخرجه الترمذي، في الجامع، بتحقيق الشيخ أحمد شاكر، ط ١، مطبعة الباي الحلبي، مصر، ١٩٣٧م. كتاب الفرائض، باب ما جاء في ميراث الذي يسلم على يدي الرجل، حديث رقم، ٢١١٢، ج ٤/٤٢٧، وقال الترمذي: الحديث ليس بمتصل.

(٢) ابن منظور، لسان العرب، ٢٠/٢٨١.

(٣) أخرجه البخاري في الصحيح، كتاب الفرائض، باب ميراث الولد من أبيه وأمه، فتح الباري، المطبعة السلفية، القاهرة، ١٣٨٠هـ ج ١٢/١١.

(٤) ابن منظور، لسان العرب، ٢٠/٢٨٨.

(٥) المرجع السابق، ٢/٢٨٨، الجوهرى، الصحاح، ٦/٢٥٣١.

(٦) قال الأصمعي: الهادية من كل شيء أوله وما تقدم منه، ولهذا قيل: أقبلت هوادي الخيل إذا أبدت أعناقها، ابن منظور، لسان العرب، ٢٠/٢٣٢.

(٧) المرجع السابق، ٢٠/٢٣٢.

(٨) الأزهرى، تهذيب اللغة، ١٥/٤٤٨، الجوهرى، الصحاح، ٦/٢٥٣١.

(٩) الأزهرى، تهذيب اللغة، ١٥/٤٥٤.

اليتيم: أوصى^(١)، ويقال: هو الأولى، وهما الأوليان، كقوله تعالى: ﴿مِنَ الَّذِينَ اسْتَحَقَّ عَلَيْهِمُ الْأَوْلَادِينَ﴾ [المائدة: ١٠٧] أي ولي الموروث، وهم الأولي والأولون على مثال الأعلى والأعالي والأعلون.

ويقال في المرأة هي الوُليَا وهما الوُليَّان، وهن الوُلي، وإن شئت الوُليَّات، مثل الكبرى والكُبريان والكُبر والكُبريات^(٢)، والنسبة إلى الأولى: أولويّ^(٣) مثل: مؤلويّ نسبة إلى المولى^(٤) وذلك لكراهة الجمع في اللغة بين ثلاثة ياءات متتابعة، فقلبت الياء الأولى واواً، والمصدر الصناعي من أولى: أولوية^(٥)؛ لأن المصدر الصناعي يتكون من اللفظ بإضافة ياء النسب وتاء النقل "تاء التأنيث المربوطة"^(٦). والأولويات جمع أولوية، وقد أخطأ من أرجع الأولوية إلى الأول؛ لأن المصدر الصناعي من الأول أولية وليس أولوية.

والحقيقة أن اللغويين لم يذكروا تعريفاً للأولوية ولا للأولويات في معاجمهم ومجامعهم اللغوية إلا ما ذكره بعض المعاصرين، حيث قالوا بأن الأولوية تأتي بمعنى الأحقية والأسبقية^(٧)، والذي يترجح لدي أن الأصل في معنى أولى راجع إلى القرب، وبالتالي فهو الأقرب، والمعاني الأخرى ترجع إلى هذا الأصل

(١) الفيروزآبادي، القاموس المحيط، ٤/٤٠٢.

(٢) ابن منظور، لسان العرب، ٢٠/٢٨٨، الجوهري، الصحاح، ٦/٢٥٣٠-٢٥٣١.

(٣) البستاني، بطرس، محيط المحيط، مكتبة لبنان - بيروت، ١٩٨٧م، ص ٦٨٦.

(٤) ابن منظور، لسان العرب، ٢٠/٢٩١.

(٥) الباشا، محمد، الكافي، شركة المطبوعات للتوزيع والنشر، بيروت، لبنان، ١، ١٩٩٢م، ص ١٨٩.

(٦) انظر حسن، عباس، النحو الوافي، دار المعارف بمصر، ٣/١٨٦-١٨٧.

(٧) الباشا، الكافي، ١٨٩.

وتندرج تحته وليس العكس، فالأحق مثلاً هو الأقرب إلى الحق، والأجدر هو الأقرب إلى الجدارة، وهذا بناء على كلام ابن فارس في أن الباب كله راجع إلى القرب^(١)، وهو الذي شهد به الراغب الأصفهاني فقد ذكر كلاماً نفيساً لم أجده عند غيره، متابعاً لابن فارس حيث قال: الولاء والتوالي: أن يحصل شيان فصاعداً حصولاً ليس بينهما ما ليس منهما، ويستعار بذلك للقرب من حيث المكان، ومن حيث النسبة، ومن حيث الدين، ومن حيث الصداقة والنصرة والاعتقاد^(٢)، وهو بهذا الكلام النادر المختصر جمع جميع معاني الباب فلا نجد كلمة في باب وَلِيَ إلا ولها نصيب من كلامه.

والذي أراه أن تعريف الأولويات لغةً يجب أن يجتمع فيه معنيان اثنان ليكون لدينا تعريف لغويّ دقيقٌ معبر عن فحوى الكلمة وموافق لأصلها اللغوي، وهذان المعنيان هما: القرب وهو أصل المعاني التي يدور حولها الباب بالإضافة إلى الترتيب والتتالي، وهو مستنبط من القرب ومن بعض المعاني التي ذكرها علماء اللغة في تعريفهم لأصل الكلمة، كتعريفهم للوئي بأنه المطر الذي يأتي بعد المطر، وهذا التعريف يُشعر بمعنى التابع والترتيب.

وبناء على ما سبق يمكن تعريف الأولويات لغةً بأنها: ترتيب الأمور بناء على القرب والبعد من أمر معين.

(١) ابن فارس، معجم مقاييس اللغة، ١٤١/٦.

(٢) الأصفهاني، أبو القاسم الحسين بن محمد المعروف بالراغب، المفردات في غريب القرآن، تحقيق

محمد سيد كيلاني، دار المعرفة، بيروت، ص ٥٣٣.

المسألة الثانية: استعمالات مصطلح الأولويات وتعريفه اصطلاحاً:

أولاً: استعمالات مصطلح الأولوية وأصوله:

قبل أن نشرع بالتعريف الاصطلاحي لا بد لنا من استقراء استخدامات العلماء من الفقهاء والأصوليين لمصطلح الأولوية أو الأولويات أو أصلهما، والفائدة المرجوة من هذا الاستقراء توضيح مفاهيمهم للمصطلح مما يعين على تعريفه وفهم المراد منه، والحق أنني من خلال البحث في عدد لا بأس به من كتب الفقه والأصول وجدت استخداماً لهذا المصطلح بكثرة كاثرة، حتى لا تكاد تمر باب إلا وتجدها هذا المصطلح أو قريبه مسطوراً في ثناياه، أو منتشرًا في محتواه.

وفيما يلي بيان لأهم استعمالات العلماء لهذا المصطلح، مع التمثيل والتوضيح:

١ - استعملوا مصطلح الأولوية للدلالة على الأرجحية أي ترجيح أمر على أمر، ومن ذلك قولهم: "لا أولوية بدون ترجيح"^(١)، وقولهم: "لا أولوية مع التساوي"^(٢)، ومن ذلك قول الشافعية في حالة اشتباه الماء المستعمل بالظهور قالوا: "ويجوز أن يتوضأ بكل منها مرة، ويغتفر التردد في النية للضرورة على أن ذلك أن تدعى أولوية هذا وأرجحيته على الوضوء بالماء (أي المطلق) وماء الورد"^(٣).

(١) الفتازاني، سعد الدين مسعود بن عمر "ت ٧٩٢هـ"، شرح التلويح على التوضيح، ١٨٩/٢.

(٢) الآمدي، الإحكام، ٢٠٤/٤.

(٣) الجمل، حاشية الجمل، ٥١/١.

وقد كثر استعمالهم لهذا المصطلح في معرض ترجيحهم بين المصالح المتعارضة، أو المفسدات المتعارضة، أو المصالح والمفسدات المتعارضة، ومن ذلك قولهم في تقديم النكاح على الحج في بعض الأحوال فقالوا: "تقديم النكاح أولى لأن فيه مصلحة ودرء مفسدة، وفي الحج مصلحة فقط، فكان الأول أولى، فلا يقال إن النكاح لا يجب وإن خاف العنت، والحج واجب، فكيف قدم غير الواجب عليه، نعم لو يضيق بإفساد أو خوف غضبه اتجه أولوية تقديمه بل وجوبه"^(١).

ومن ذلك قول الشاطبي في أولوية ترك الترخص أو الأخذ به حيث قال: "إن الأولوية في ترك الترخص إذا تعين سببه بغلبة ظن أو قطع، وقد يكون الترخص أولى في بعض المواضع، وقد يستويان، وأما إذا لم يكن ثمة غلبة ظن، فلا إشكال في منع الترخص"^(٢)، وقد كثر استعمال العلماء لمصطلح الأولوية على هذا المعنى، فلا تجد بابا من أبواب الفقه والأصول إلا وفيه استخدام هذا المصطلح للدلالة على الترجيح.

٢- استعملوا مصطلح الأولوية للدلالة على الترتيب المسنون لا اللازم أو الواجب، فقد بين التفتازاني ذلك فقال: "معنى أولوية الفعل أو الترك أولويته عند الشارع بالنص عليه أو على دليله، وفي إطلاق الأولوية على ما هو لازم يمتنع نقيضه كالفرض والواجب والحرام نوع تسامح"^(٣).

(١) الأنصاري، شرح البهجة، ٢/٢٦٧.

(٢) الشاطبي، أبو اسحق إبراهيم بن موسى اللخمي الغرناطي "٧٩٠" الموافق في أصول الشريعة، اعتنى بهذه الطبعة الشيخ إبراهيم رمضان، مقابلة على الطبعة التي شرحها الشيخ عبدالله دراز، دار المعرفة، بيروت، ط٣، ١٩٩٧م، ١/٣٠٦.

(٣) التفتازاني، شرح التلويح، ٢/٤٤٧.

فمن خلال كلام التفتازاني يظهر لنا أنهم استخدموا اصطلاح الأولوية في ترتيب ما هو غير لازم، أي ما هو خارج الفرض والواجب والحرام، وهو يشير بقوله نوع تسامح إلى ما عبر به صدر الشريعة، فقد استخدم مصطلح أولى للتعبير عن الفرض والواجب والحرام بالإضافة إلى السنة والمندوب والمكروه والمباح، فقال: "إن كان الفعل أولى من الترك مع منعه "الترك" فإن كان هذا بدليل قطعي فالفعل فرض، وبظني واجب، وبلا منعه "الترك"، فإن كان الفعل طريقة مسلوكة في الدين فسنة وإلا فنفل ومندوب، وإن كان على العكس، "أي إن كان الترك أولى من الفعل مع منع الفعل" فحرام، وبلا منعه فمكروه، وإن استويا فمباح"^(١).

ومن الأمثلة على استعمال هذا المصطلح بمعنى الترتيب المسنون لا اللازم، قول الشافعية: "ترتيب المسك والطيب والطين في الغسل من الحيض ترتيب أولوية لا ترتيب أحقية"^(٢)، ويقصدون هنا بترتيب أولوية أن الترتيب بين هذه الأمور على الاستحباب وليس على الوجوب أو اللزوم، ومن الأمثلة أيضا قول الحنفية: "عدالة القاضي شرط أولوية وليس شرط صحة"^(٣)، ومن ذلك قول من قال: "إن سد الذرائع أولوي لا لزومي"^(٤) احتجاجاً بحديث أبي سعيد

(١) البخاري، صدر الشريعة عبيد الله بن مسعود الحنفي، التنقيح مع شرحه المسمى بالتوضيح مع

شرح التلويح، دار الكتب العلمية، بيروت، ط ١، ١٩٩٦م، ج ٢/٢٥٧-٢٥٨

(٢) الأبنباري، زكريا، أسنى المطالب، ١/ ١٨٤.

(٣) درر الحكام في شرح مجلة الأحكام، ٤/ ٥٨٥.

(٤) الخادمي، بريقة محمودية، ٤/ ١٦٦.

الخديري أن الرسول ﷺ قال: «ياكم والجلوس في الطرقات، فقالوا يا رسول الله ما لنا من مجالسنا بد نتحدث فيها، فقال رسول الله ﷺ: فإذا أبيتم إلا المجلس فأعطوا الطريق حقه، قالوا وما حق الطريق يا رسول الله؟ قال: غض البصر، وكف الأذى، ورد السلام، والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر»^(١)، فقد قالوا: إنه نهى عن الجلوس حسبا للمادة، فلما قالوا: لا بد لنا منه، فسمح لهم فيه بشرط إعطاء الحق، فالحديث فيه إيجاء إلى المنع من الجلوس ما أمكن لأن الأولى عند إعطاء حقه عدم الجلوس^(٢).

٣- استعملوا مصطلح خلاف الأولى للدلالة على المكروه أو ما هو دون الكراهة، فقد عرف بعضهم خلاف الأولى بأنه ما لم يرد فيه نهى مقصود^(٣)، وعرفه البعض الآخر بأنه ما ورد فيه نهى بخصوصه^(٤)، وعرفه المختار بن بونه فقال: ما اقتضى تركا بغير جزم على العموم فهو عند القوم على خلاف الأولى^(٥)، واستعملوا كلمة لا بأس عندما يكون الترك أولى، وقيل إن قولهم لا بأس دلالة على الإباحة^(٦)، وبالتالي يكون استعمالهم لكلمة الأولى للدلالة على الندب الخفيف أو الذي لم يرد فيه أمر بخصوصه على العكس من خلاف الأولى.

(١) أخرجه البخاري، الصحيح، كتاب الاستئذان، باب قول الله تعالى "يا أيها الذي آمنوا لا تدخلوا بيوتا غير بيوتكم.."، حديث رقم ٦٢٢٩، فتح الباري، ج ١١/٨.

(٢) الخادمي، بريقة محمودية، ٤/١٦٦.

(٣) الزركشي، البحر المحيط، ١/٢٣٠.

(٤) الأنصاري، أسنى المطالب، ٣/٢٢٩.

(٥) ابن بونه، محمد المختار بن بونه الجكني الشنقيطي، درر الأصول في أصول فقه المالكية، خدمة عبد الرحمن السنوسي، دار التراث، الجزائر، دار ابن حزم، بيروت، ط ١، ٢٠٠٤م، ص ٣١.

(٦) الخادمي، بريقة محمودية، ٢/١٠٦.

٤- استعمل الأصوليون مصطلح قياس الأولوي أو قياس الأولى، وهو ما يكون ثبوت الحكم فيه في الفرع أولى منه في الأصل^(١)، وقال البعض: لا يسمى هذا قياساً وسماه بعضهم مفهوم الخطاب وقيل فحوى الخطاب^(٢)، وليبان معنى كل من فحوى الخطاب ومفهوم الخطاب أو الموافقة والمصطلحات الأخرى المتعلقة بها، فإننا نجمل الكلام في ذلك دون حوض في الخلاف الدائر بين الأصوليين في الاصطلاحات: فمفهوم الموافقة هو فهم المعنى من اللفظ في محل النطق، وأنه أولى من المنطوق أو مساويا له^(٣). ومعنى ذلك أن يفهم المسكوت من المنطوق وأن يكون أقرب إلى الفهم منه أو مساوياً له

وبعضهم يسمي الأولوي بفحوى الخطاب، والمساوي بلحن الخطاب، والبعض الآخر لا يفرق بينها، وبعضهم اعتبر مفهوم الموافقة وفحوى الخطاب ولحنه حينما يكون المسكوت عنه أولى من المنطوق وجعلوا المساواة مفهوم مساواة^(٤)، واصطلح الحنفية على فحوى الخطاب بدلالة النص، وعرفوها بأن يكون المسكوت أولى من المنطوق أو مساويا له^(٥).

فهذه أهم الاستعمالات التي استعمل فيها مصطلح الأولوية وإن كان هنالك استخدام شائع لكلمة أولى للدلالة على التفضيل والتقديم، ولا أجد حاجة للتمثيل على ذلك لشهرة هذا الاستخدام، وكثرته لغة وشرعا.

(١) حاشية العطار على الجلال المحلي، ٢/٢٤٣.

(٢) الزركشي، البحر المحيط، ٧/٥٠.

(٣) شرح الكوكب المنير، ٤٤٨.

(٤) العطار، حاشية العطار على شرح الجلال المحلي، ١/٣١٧.

(٥) ابن أمير حاج، محمد بن محمد، التقرير والتحبير، دار الكتب العلمية، ١/١٠٩-١١٠.

وهذا الذي ذكرناه إنما هو في استعمالات مصطلح أولوية وأولوي والأولى، أما مصطلح الأولويات وهو جمع أولوية - وإن كان مفردة يدل عليه - ولكنني لم أجد وروداً له إلا في موضع واحد وهو في حاشية العطار في معرض الحديث عن العلم، فقد عقب العطار على كلام الجلال المحلي عندما تحدث عن العلم، فقد قال الجلال المحلي: "والعلم أي القسم المسمى بالعلم من حيث تصوره بحقيقته ضروري، أي يحصل بمجرد التفات النفس إليه من غير نظر واكتساب؛ لأنه علم كل أحد حتى من لا يتأتى منه النظر كالبُله والصبيان بأنه عالم ضروري"^(١)، فعقب الشارح على قوله: "بمجرد التفات النفس إليه" فقال: "يعني بعد تصور الطرفين، وهذا هو المسمى من الضروريات بالأولويات"^(٢)، والذي أراه أن الشيخ العطار إنما قصد بالأولويات هنا الأوليات التي ترجع في أصلها إلى الأول وليس الأولويات التي يرتد أصلها إلى أولى وولي، وتعرف الأوليات بأنها: العقليات المحضة التي أفضى ذات العقل بمجرد إليها، من غير استعانة بحس أو تخيل، مثل علم الإنسان بوجود نفسه وأن الاثنين أكثر من الواحد^(٣)، ولذلك قال بأنها أخص من الضروريات المعرفة بها لا يتوقف على نظر واستدلال^(٤)، وهذا المصطلح معروف مشتهر عند المناطقة وأهل الكلام، والذي يؤيد ما نقول أن العطار نفسه ذكر مصطلح الأوليات معرفاً بالتعريف نفسه الذي ذكره هنا،

(١) العطار، حاشية العطار، ١/٢٠٤.

(٢) العطار، حاشية العطار، ١/٢٠٤.

(٣) الغزالي، المستصفى، ١/٣٦.

(٤) العطار، حاشية العطار، ١/٢٠٤.

فقد قال: وإن كان أي حكم العقل بمجرد تصور الطرفين سميت القضايا المحكوم فيها أوليات كالواحد نصف الاثنین^(١).

وبعد استعراض استعمالات مصطلح الأولوية وأصوله فإننا نتقل إلى تعريف هذا المصطلح تعريفا اصطلاحيا.

ثانياً: تعريف الأولويات اصطلاحاً:

يمكننا القول بأن علماءنا الأقدمين لم يرد عنهم إطلاق مصطلح الأولويات على علم أو فقه مستقل، وإن كانوا قد تعارفوا على قواعده وأصوله وفروعه، ونحن في هذا العصر ما زدنا إلا الاصطلاح ثم جمع القواعد والأصول والضوابط المتعلقة به من الكتب الفقهية والأصولية، إلى أن تكون لدينا علم جديد، ومع ذلك كله فإن الباحث المنصف لفقه الأئمة الأعلام لا يعدم أثراً من آثارهم يرشده، أو قولاً من أقوالهم يسعفه، فقد وجدت بعد جهد جهيد تعريفين للأولوية اصطلاحاً عند إمامين من أئمة سلفنا الصالح: أما الأول فهو للإمام الرازي، فقد عرف الأولوية بأنها "درجة متوسطة بين التساوي والتعيين المانع من النقيض"^(٢)، والذي يظهر من تعريف الرازي للأولوية أنه اعتبرها مرتبة فوق التساوي أو الإباحة ودون اللزوم والفرض والتعيين، وأما الثاني فللإمام التفتازاني حيث قال: "معنى أولوية الفعل أو الترك: أولويته عند الشارع بالنص

(١) العطار، حاشية العطار، ١٩٧/١ - ٢٠٠.

(٢) الرازي، المحصول، ٦/١٦٠.

عليه أو على دليله^(١)، ثم قال: "وفي إطلاق الأولوية على ما هو لازم يمتنع نقيضه كالفرض والواجب والحرام نوع تسامح"^(٢)، ثم قال: "وفي الأولوية والاستواء إشارة إلى معنى الثواب والعقاب"^(٣).

فالظاهر أن تعريف التفتازاني متوافق مع تعريف الرازي حيث إن كلا منهما عرف الأولوية بأنها درجة بين التساوي واللزوم، واللزوم كالفرض والواجب والحرام، بيد أن التفتازاني أضاف إلى تعريف الرازي إضافة تتعلق بطريقة ثبوت الأولوية، وهي كون الأولوية منصوفا عليها أو على دليلها، وكذلك في إطلاق الأولوية على الفعل والترك، وإن كان تعريف التفتازاني فيه دور لأنه استخدم لفظ الأولوية في التعريف، ولا شك أن الإمام لم يكن في صدد وضع حد للأولوية.

ثالثاً: تعريف المعاصرين للأولويات:

أول من عرف الأولويات في هذا العصر وكتب حولها كتاباً مستقلاً "حسب الاطلاع" هو الدكتور يوسف القرضاوي، ولكن تعريفه كان للمركب الإضافي فقه الأولويات وليس لمصطلح الأولويات المجرد، ولذلك فإننا سنؤخر ذكر تعريف الدكتور وتعريفات المعاصرين الأخرى التي تدخل في إطار التعريف الإضافي، ولم يعرف الأولويات استقلالاً حسب الاطلاع من المعاصرين إلا الأستاذ محمد الوكيل، حيث عرفها تعريفين، أما الأول فهو: الأعمال الشرعية

(١) التفتازاني، شرح التلويح على التوضيح، ٢/٢٤٧.

(٢) المرجع السابق، ٢/٢٤٧.

(٣) المرجع السابق، ٢/٢٥٧.

التي لها حق التقديم على غيرها عند الامتثال أو عند الإنجاز. وأما الثاني: فهو الأسبقيات الشرعية المراد إنجازها^(١).

ومما يلاحظ على تعريفني الأستاذ الوكيلى ما يلي:

١ - يلاحظ على كلا التعريفين أنها ليسا جامعين لجميع ما يشتمل عليه المحدود وهو مصطلح الأولويات، فقد ورد فيهما عدد من القيود مثل قيد الشرعية أدت إلى تخصيص التعريف دون حاجة لذلك مما أدى إلى سلب صفة الجامعة، وكذلك قيد عند الامتثال أو عند الإنجاز، فقيد الشرعية يفيد حصر الأولويات في الأعمال الشرعية دون غيرها، وهذا لا يسلم به، وقيد "عند الامتثال أو عند الإنجاز" يؤدي إلى حصر الأولويات في عملية التنفيذ، وهذا أمر أيضا غير مسلم به، فالأولويات يمكن تصورها في الأمور النظرية والعملية ويمكن تصورها إيمانيا وليس كما ذكر الأستاذ الوكيلى، فقد ذهب إلى أن الأولويات لا تتصور في الإيمان^(٢)، وهذا لا يصح لأن الإيمان يزيد وينقص، فهناك ولا بد أولويات في طريق زيادة الإيمان ونقصانه.

٢ - ثم إن الأستاذ الوكيلى عرف الأولويات في تعريفه السابقين على حسب الاستعمال الدعوي لمصطلح الأولويات، والتعريف بهذه الطريقة لا يصلح، لأن الأولويات ليست محصورة فقط في العمل الدعوي، ولا يمكن قصرها عليه، بل هناك أولويات للفرد كما أن هناك أولويات للجماعة، وتوجد أولويات دنيوية كما توجد أولويات شرعية.

(١) الوكيلى، محمد، فقه الأولويات دراسة في الضوابط، ١٥.

(٢) المرجع السابق، ١٤.

ولتعريف مصطلح الأولويات تعريفاً جامعاً مانعاً، فإنه لا بد من استحضار المعنى اللغوي واستظهار استعمال العلماء لهذا المصطلح وبالتالي فإننا نستطيع تعريف الأولويات بأنها: ترتيب الأعمال من حيث التقديم والتأخير، أو بأنها الأحقيات في التقديم والتأخير.

الفرع الثالث: تعريف فقه الأولويات اصطلاحاً:

هوية موضوع الأولويات^(١):

قبل أن نشرع في تعريف فقه الأولويات اصطلاحاً يحسن بنا أن نقف على حقيقة موضوع الأولويات وهويته، وذلك لابتناء الحد على الهوية حيث إن الهوية للموضوع كالقالب لما اشتمل عليه، فالموضوع يتقوّل على حسب قالبه، ولهذا كله فإن تحديد الهوية مقدم على تحديد الاصطلاح، ونقصد بالهوية هنا هوية الانتماء أو بعبارة أخرى مجال الانتماء، فهل ينتمي هذا الموضوع إلى الفقه بمعناه الاصطلاحي المتأخر أم إلى الفقه بمعناه المتقدم الأول، أم إلى العلم بمعناه، أم إلى الفكر؟ وعلى أساس هذا الانتماء تعرف ماهية الموضوع وغايته، فالذي ظهر من خلال بعض الكتابات المعاصرة إضافة هذا الموضوع إلى الفقه بمعناه

(١) هذا العنوان استفيد من مقدمة أ.د. طه جابر العلواني، لكتاب فقه الأولويات للوكيلي، فقد أشار د. العلواني إلى أهمية تحديد هوية هذا الموضوع، وقد تصدى في أغلب مقدمته لتحديد هوية الموضوع وخلص في النهاية إلى نتيجة مفادها: أن موضوع الأولويات ينتمي إلى الفقه الأكبر، ومن خلال ذلك يمكن التأصيل لما يمكن تسميته بعلم الأولويات.

الاصطلاح المتأخر، أما البعض الآخر فقد ارتأى إخراج هذا الموضوع من بوتقة الفقه الضيقة إلى رحاب العلم الواسعة، فجعل انتماء الموضوع إلى العلم أو الفكر^(١).

وإن كنت أميل كل الميل لاعتبار موضوع الأولويات علماً مستقلاً مثله مثل علم الأصول وعلم الفقه، وغيرها من العلوم، وذلك لأن الأولويات لا يمكن صهرها في بوتقة الفقه الإصطلاحية المتأخرة؛ حيث أن نطاق الأولويات أوسع من ذلك، فالأولويات يمكن تصورها في النظم العامة للحياة، وفي تحديد الآليات والطرق كذلك، بل وفي بناء التصورات والنظريات، ويمكن تصورها في الإيوان كما في الفقه والأحكام، ويمكن تصورها في الفروع والأصول.

ولذا فإنني أرى أن موضوع الأولويات علم، شأنه شأن أي علم آخر، يأخذ من غيره، فمن الفقه يستقي، ومن الأصول يرتوي، وفي المقاصد ينشأ وترعرع، وإلى الإيمان والدين يأزر وينزوي، وله من كل طرف من الفنون ومن كل علم من العلوم حظ ونصيب، فهذا الذي أراه، وإن كنت اصطلحت عليه فقها في عنوان الرسالة، فهو على اعتبار الفقه الأكبر، الفقه بالدين والعلم بالدين كما كان في أول الإسلام وصدوره، ثم إنني لم أجرؤ على إطلاق اصطلاح علم الأولويات؛ لأن هذا العلم لما تكتمل حلقاته وفصوله وأبوابه بعد، ولأنه ما زال وليداً، فلا بد أن يشب ويتأهل، حتى ينفصل ويستقل.

(١) انظر، تقديم أ. د. طه جابر العلواني لكتاب فقه الأولويات، للوكيلي.

تعريف فقه الأولويات اصطلاحاً:

لم يُعرف علم الأولويات أو فقهه عند الأقدمين، وإنما سجلت ولادته في هذا العصر، ولا يعني ذلك تقدماً في العلم أو الفهم تميّز به هذا العصر عن العصور الغابرة، وإنما تعليل ذلك بأن العلم كالإنسان مخلوق محدث، يتخلق ويمر في أطوار التخلق، ثم يُقرّ في الصدور والعقول والأفهام إلى أجله المسمى، ثم يخرج علماً، ثم يبلغ أشده، فالعلوم تنشأ وتتمايز مع مرور العصور لتلبية الاحتياجات، ولاحتواء المستجدات، ولا يدل ذلك على زيادة فضل الخلف على السلف، بل السلف أولى بالفضل بالنص والعقل، فعنهم أخذ العلم وإليهم يرجع الفضل في الفهم.

والحق أن فقه الأولويات ظهر في هذا العصر استجابة لضرورة الحال والواقع الإسلامي، فقد غُيب الدين عن الحياة، وتنادى العلماء والدعاة والمصلحون لإنقاذ الأمة وإعادتها إلى دينها وتحكيم شرع ربها فيها، وبدأت التجارب الإصلاحية تتوالى، وكل تجربة تسير باتجاه، فاصطدمت ببعضها وبالواقع الباطل، فظهر الخبط والخلط، فتنادى عقلاء السفينة بضرورة ترتيب الأولويات لكي لا تزداد الويلات، فظهرت ضرورة تأصيل فقه الأولويات وتطبيقه للإرشاد إلى الصراط القويم، ولتسديد السير في الخطوط، وتوحيد خطط الأفراد والجماعات، ولمعرفة الأهم فالأهم بين المهمات.

وقد عرف عدد من المعاصرين فقه الأولويات، على رأسهم الأستاذ الدكتور

يوسف القرضاوي، وتبعه الأستاذ محمد الوكيلى، وفيما يلي بيان لتعريفاتهم:

عرفه الدكتور يوسف القرضاوي في كتابه أولويات الحركة الإسلامية بأنه: "وضع كل شيء في مرتبته فلا يؤخر ما حقه التقديم أو يقدم ما حقه التأخير، ولا يصغر الأمر الكبير، ولا يكبر الأمر الصغير"^(١).

وعرفه في كتابه: فقه الأولويات بتعريف آخر فقال: "هو وضع كل شيء في مرتبته بالعدل، من الأحكام والقيم والأعمال، ثم يقدم الأولى فالأولى، بناء على معايير شرعية صحيحة يهدي إليها نور الوحي ونور العقل"^(٢).

أما الأستاذ الوكيل فقد عرفه بأنه: "العلم بالأحكام الشرعية التي لها حق التقديم على غيرها بناء على العلم بمراتبها وبالواقع الذي يتطلبها"^(٣).

والذي أراه أن تعريف الدكتور القرضاوي كان أقرب إلى التوفيق من ناحية الشمول من تعريف الوكيل؛ وذلك لأن الدكتور القرضاوي خرج من إشكالية حصر الأولويات في حدود الفقه الاصطلاحي المتأخر، فتعريف الأستاذ الوكيل في حصر الأولويات في حدود الفقه الاصطلاحي المتأخر، تعريف جزئي، أو لنقل: تعريف لنوع من أنواع فقه الأولويات، وهو فقه الأولويات في الأحكام الشرعية، وذلك أن الأولويات كما تتصور في الأحكام الشرعية تتصور

(١) القرضاوي، يوسف، أولويات الحركة الإسلامية في المرحلة القادمة، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط ٢، ١٩٩١م، ص ٣٨.

(٢) القرضاوي، يوسف، فقه الأولويات دراسة جديدة في ضوء القرآن والسنة، المكتب الإسلامي، ط ١، ١٩٩٩م، ص ٩.

(٣) الوكيل، فقه الأولويات، ص ١٦.

أيضا في القيم والأعمال بإطلاق، ولكن الذي يجمعها أنها كلها تنضبط بضوابط ومعايير شرعية.

ويؤخذ على تعريف الدكتور القرضاوي الإسهاب والتطويل، مما لا يعهد في الحدود والتعريفات، وكذلك وضع قيود يمكن الاستغناء عنها والاكتفاء بما يجمعها، فإن ذلك يؤدي إلى التكرار ولا يحسن ذلك في الحد والتعريف، وذلك مثل قيد العدل، فالعدل يفهم من قوله: "وضع كل شيء في مرتبته"، ووضع الشيء في مرتبته لا يكون إلا بعد استحقاق هذا الشيء لهذه المرتبة، وهذا هو عين العدل، وكذلك قوله: "من الأحكام والقيم والأعمال"، فهذه القيود الثلاثة دلت على الشمول، ولو كان اكتفى بكلمة جامعة تدل على العموم لكان أخرى وأولى، ويؤخذ عليه بأنه عرف الفقه بالوضع، وكان الأولى به أن يعرفه بالعلم؛ لأن الفقه نوع خاص من العلم.

وقد عرف الدكتور سلمان العودة فقه الأولويات بتعريفين: أما الأول فهو: "العلم بتفاضل الأعمال، ومعرفة أحقها بالتقديم"^(١)، وأما الثاني فهو: "إدراك مراتب الأمر والطلب الشرعي وما يستحق أن يقدم ابتداء، أو عند التزاحم، أو أن يقدم في حال معينة"^(٢).

يلاحظ على تعريف الدكتور العودة الثاني: أنه قصر مجال الأولويات على الأمر والطلب، وهذا القصر غير سائغ، حيث إن مجال الأولويات أعم من ذلك،

(١) محاضرة مسجلة على كاسيت بعنوان فقه الأولويات.

(٢) المرجع السابق.

فيشمل المباح كما يشمل الأمر والنهي، ويشمل المصالح المرسلة، كما يشمل المصالح المعتبرة، ويشتمل أيضا على القيم والأفكار والنظريات، وأما تفصيله في حالات التقديم، فهذا شيء جيد ولم يسبق إليه، وإن كان الأولى اختصارها بما يفهم ذلك.

وأما التعريف الذي أراه لفقه الأولويات:

فهو: العلم بمراتب الأعمال ودرجات أحقياتها في تقديم بعضها على بعض المستنبط من الأدلة ومعقولها ومقاصدها.

معاني التعريف:

- قولنا: "بمراتب الأعمال"، قصدنا من خلاله العموم، فالأعمال تشتمل على الأعمال القلبية والقولية والفعلية العملية، ويدخل فيها الأعمال الفكرية والتصورية، ويندرج تحتها الأحكام الشرعية.

- قولنا: "المستنبط"، قصدنا من خلال هذا القيد الإشارة إلى بُعد اجتهادي لأن الاستنباط بحد ذاته عمل عقلي اجتهادي.

- قولنا: "الأدلة" شاملة للأدلة التفصيلية والإجمالية، وبالتالي تشتمل على النصوص والأدلة الإجمالية والكلية.

- قولنا: "ومعقولها" مضاف إلى الأدلة، وذلك يشمل معقول النصوص أو الأدلة الجزئية، وهذا هو القياس الأصولي الخاص الذي يكون فيما لا نص فيه. ومعقول جملة الأدلة وهذا هو القياس بالمعنى العام، أو

قياس القواعد وهو شامل للمصلحة المرسلّة والاستحسان وسد الذرائع وغيرها^(١).

- قولنا: ومقاصدها: قيد يفيد بيان أهم طريقة من طرق استنباط الأولويات، ألا وهي من خلال المعاني الكلية العامة واستقراءها.

❦❦❦❦❦

(١) الدريني، بحوث مقارنة في الفقه وأصوله، ص ١٦.

المطلب الثاني: المفاهيم ذات الصلة بفقه الأولويات

الفرع الأول: علاقة فقه الأولويات بفقه الموازنات:

الموازنة لغة:

بمعنى المقابلة والمعادلة والمحاذاة^(١)، أصلها من وزن، والواو والزاي والنون: بناء يدل على تعديل واستقامة، ويقال: هذا يوازن هذا، أي: يحاذيه، ووزين الرأي: معتدله ورزينه^(٢)، ويقال: وازنت بين الشيئين موازنة^(٣).

الموازنات اصطلاحاً:

نستطيع أن نستخرج تعريفاً للموازنات من خلال كلام بعض الأئمة، كالإمام عز الدين بن عبد السلام، والإمام ابن العربي، والإمام الشاطبي، والإمام ابن تيمية وغيرهم، وفيما يلي بيان ذلك:

ذكر الإمام ابن عبد السلام قاعدة في الموازنة بين المصالح والمفاسد فقال: "إذا تعارضت المصلحتان وتعذر جمعهما، فإن علم رجحان أحدهما قدمت. وإن لم يعلم رجحان، فإن غلب التساوي، فقد يظهر لبعض العلماء رجحان أحدهما فيقدمه، ويظن آخر رجحان مقابلها فيقدمه... وكذلك إذا تعارضت المفاسد"

(١) الفيروزآبادي، القاموس المحيط، ٤/ ٢٧٥.

(٢) ابن فارس، معجم مقاييس اللغة، ٦/ ١٠٧، الجوهري، الصحاح، ٦/ ٢٢١٣.

(٣) المرجع السابق، ٦/ ٢٢١٣.

والمصلحة"^(١)، يفهم من كلام الإمام العز أن الموازنات إنما هي الترجيح بين المصالح والمفاسد عند التعارض سواء كان التعارض بين المصالح، أو بين المفاسد، أو بين المصالح والمفاسد.

ويمكن استخراج معنى الموازنات أيضا من كلام الإمام الشاطبي، حيث يقول: "المصالح والمفاسد الراجعة إلى الدنيا، إنما تفهم على مقتضى ما غلب، فإذا كان الغالب جهة المصلحة فهي المصلحة المفهومة عرفا، وإذا غلبت الجهة الأخرى فهي المفسدة المفهومة عرفا، ولذلك كان الفعل ذو الوجهين منسوبا إلى الجهة الراجعة... وهذا وجه النظر في المصلحة الدنيوية والمفسدة الدنيوية من حيث مواقع الوجود في الأعمال العادية"^(٢)، أما من حيث تعلق الخطاب بها شرعا: "فالمصلحة إذا كانت هي الغالبة عند مناظرتها مع المفسدة في حكم الاعتياد، فهي المقصودة شرعا، ولتحصيلها وقع الطلب على العباد... وكذلك المفسدة إذا كانت هي الغالبة بالنظر إلى المصلحة في حكم الاعتياد، فرفعها هو المقصود شرعا، ولأجله وقع النهي..."^(٣)، فمن خلال كلام الإمام الشاطبي يتضح لنا مفهوم الموازنات بأنه الترجيح بين المصالح والمفاسد بناء على الغلبة، فالفعل ذو الوجهين ينسب إلى الجهة الراجعة.

(١) السلمي، عز الدين بن عبد السلام، قواعد الأحكام في مصالح الأنام، دار المعرفة، بيروت-، ص ٥١.

(٢) الشاطبي، أبو اسحاق إبراهيم بن موسى اللخمي الغرناطي المالكي، الموافقات في أصول الشريعة، ٢/٣٤٠.

(٣) الشاطبي، الموافقات، ٢/٣٤٠-٣٤١.

ويمكن أيضا أن نستخرج للموازنات تعريفا من خلال تفسير الإمام ابن العربي لقوله تعالى: ﴿إِنَّ الَّذِينَ جَاءُوا بِالْإِفْكِ عُصْبَةٌ مِّنْكُمْ لَا تَحْسَبُوهُ شَرًّا لَّكُم بَلْ هُوَ خَيْرٌ لَّكُمْ﴾ [النور: ١١]، فقد قال ابن العربي: "حقيقة الخير: ما زاد نفعه على ضره، وحقيقة الشر: ما زاد ضره على نفعه، وإن خيرا لا شر فيه هو الجنة، وشر لا خير فيه هو جهنم، فبئس الله تعالى عائشة ومن ماثلها ممن ناله هم من هذا الحديث أنه ما أصابهم منه شر، بل هو خير، على ما وضع الله الشر والخير عليه في هذه الدنيا من المقابلة بين الضر والنفع، ورجحان النفع في جانب الخير، ورجحان الضر في جانب الشر"^(١). وهذا التعريف الذي ذكره ابن العربي يعد أدق تعريف من تعريفات العلماء لهذا المصطلح لاستخدامه لفظ المقابلة بدل الترجيح، وهذا يوافق التعريف اللغوي لأصل الموازنة، ثم إن الترجيح نفسه هو ثمرة الموازنة وليس عينها.

وللإمام ابن تيمية عبارة موجزة تعبر كل التعبير عن فقه الموازنات، وهي: "ترجيح خير الخيرين وشر الشرين، وتحصيل أعظم المصلحتين بتفويت أدناهما، وتدفع أعظم المفسدتين باحتمال أدناهما"^(٢).

والتعريف الذي أراه وأرجحه هو تعريف ابن العربي، ولكنني أذكره بصيغة أخرى، وهي: أن الموازنة: المقابلة بين الضر والنفع بهدف اكتشاف الراجح منها. وليس للمعاصرين الذين كتبوا حول فقه الموازنات أية إضافات على ما ذكره هؤلاء العلماء الأجلاء.



(١) ابن العربي، أحكام القرآن، ٣/ ١٣٥٣-١٣٥٤.

(٢) ابن تيمية، مجموع الفتاوى، ٢٠/ ٤٨.

والذي توضح لنا أن فقه الموازنات يكون في حالة التعارض بين المصالح والمفاسد، أو بين المصالح بعضها ببعض، أو بين المفاسد بعضها ببعض. وبناء على ما سبق يظهر لنا أن فقه الموازنات إنما هو جزء من فقه الأولويات، فإذا نظرنا إلى فقه الأولويات بناء على المصالح والمفاسد فإننا نجد أن الأولويات تشمل على حالات التعارض بين المصالح والمفاسد، وعلى الحالات التي لا يوجد فيها تعارض، ولهذا أرى أن فقه الموازنات يجب أن يدرس داخل فقه الأولويات، وأنه لا يحسن فصله عنه، ولا استقلاله؛ لأنه باب من أبوابه، ولا يكتمل إلا به، ولا يظهر لفقه الموازنات أي معنى إلا من خلال فقه الأولويات.

الفرع الثاني: علاقة فقه الأولويات بعلم المقاصد الشرعية:

تعريف المقاصد لغة:

المقاصد جمع مقصد وأصلها قصد، والقاف والصاد والبدال: أصول ثلاثة، يدل أحد معانيها على إتيان شيء وأمه، والآخر على اكتناز في الشيء، فالقصد في كلام العرب الاعتزام والتوجه والنهوض والنهوض نحو الشيء، على اعتدال كان أو جور، فعلى المعنى الأول يقال: أقصدته السهم، إذا أصابه فقتل مكانه، فكأنه قيل ذلك لأنه لم يحده عنه^(١)، ويقال: قصدت الشيء وله وإليه قصداً، أي طلبته بعينه، وإليه قصدي ومقصدي بفتح الصاد، واسم المكان بكسرهما نحو مقصد معين، ويقال: قصدت قصده أي نحوه^(٢)، وعلى المعنى الثاني يقال: الناقة

(١) ابن فارس، معجم مقاييس اللغة، ٤/٩٥، ابن منظور، لسان العرب، ٣/٣٥٥.

(٢) الفيومي، المصباح المنير، ٥٠٤-٥٠٥.

القصيدة أي: المكتنزة الممتلئة، ولذلك سميت القصيدة من الشعر قصيدة؛ لتقصيد أبياتها، ولا تكون أبياتها إلا تامة الأبنية^(١)، ومن معاني القصد: الاستقامة والعدل والاعتدال، وضد الإفراط^(٢). قال تعالى: ﴿وَعَلَى اللَّهِ فَصْدُ السَّبِيلِ﴾ [النحل: ٩٠]: أي على الله بيان الطريق المستقيم، والقصد من الطريق: المستقيم الذي لا اعوجاج فيه^(٣)، وقال تعالى: ﴿وَأَقْصِدْ فِي مَسِيرِكَ﴾ [لقمان: ١٩]، أي: "امش مقتصداً، مشياً ليس بالبطيء المتثبط، ولا بالسريع المفرط، بل عدلاً وسطاً بين بين"^(٤)، ويقال طريق قصد، أي: سهل^(٥)، وفي الحديث عن جابر بن سمرة رضي الله عنه، قال: «كنت أصلي مع رسول الله ﷺ فكانت صلاته قصداً وخطبته قصداً»^(٦)، قال الشوكاني: "القصد في الشيء هو: الاقتصاد فيه وترك التطويل، وإنما كانت صلاته ﷺ وخطبته كذلك؛ لئلا يمل الناس"^(٧)، وقال ابن حجر: "القصد: الوسط، أي لا قصيرة ولا طويلة"^(٨)، وفي صفته ﷺ كان أبيض مُقْصِداً وهو الذي ليس بطويل ولا قصير ولا جسيم، كأنَّ خَلَقَهُ نَحَى به القصد من الأمور والمعتدل الذي لا يميل إلى حد طرفي التفريط والإفراط^(٩).

(١) ابن فارس، معجم مقاييس اللغة، ٤/ ٩٥-٩٦.

(٢) السفاريني، محمد بن أحمد بن سالم، غذاء الألباب في شرح منظومة الآداب، مؤسسة قرطبة، ٥٤٠/٢.

(٣) ابن منظور، لسان العرب، ٣/ ٣٥٥.

(٤) ابن كثير، تفسير ابن كثير، ٣/ ٤٤٧.

(٥) الفيومي، المصباح المنير، ٥٠٤.

(٦) أخرجه مسلم في صحيحه، كتاب الجمعة، باب تخفيف الصلاة والخطبة، حديث ٤١، ٤٢.

(٧) الشوكاني، محمد بن علي، نيل الأوطار، دار الحديث، ٣/ ٣٢٠-٣٢١.

(٨) العسقلاني، أحمد بن علي بن محمد، التلخيص الخبير، مؤسسة قرطبة، ٢/ ١٢٨.

(٩) السفاريني، غذاء الألباب، ٥٤٠/٢.

وقيل:

فاقتصد في كل شيء تحفظ بالعقبى وتحفظ
لا تكن حلواً فتؤكل كل لا، ولا مراً فتلفظ^(١)

ومن معانيه: القرب^(٢)، ومنه قوله تعالى: ﴿لَوْ كَانَ عَرَضًا قَرِيبًا وَسَفَرًا قَاصِدًا لَاتَّبَعُوكَ﴾ [التوبة: ٤٢]، ومن معانيه: الكسر، يقال: قصدت الشيء كسرته، والقصد: القطعة من الشيء إذا انكسر^(٣).

تعريف مقاصد الشريعة اصطلاحاً:

قبل الولوج في تعريف المقاصد، لا بد من الإشارة إلى أن العلماء قسموا المقاصد إلى ثلاثة أقسام، وهي: المقاصد العامة، والمقاصد الخاصة، وهي التي تختص بباب واحد من الأبواب، مثل مقاصد الأسرة، والمقاصد الجزئية، وهي ما يقصد الشارع من كل حكم جزئي، ونحن هنا سنركز على تعريف المقاصد العامة، وأعتذر مسبقاً للإطالة في تعريف المقاصد، وتوضيح مفهومها، وذلك لأن المقاصد أصل من أصول فقه الأولويات، فلا بد من التوقف عندها بما يسمح به المقام.

تعريف المقاصد عند الإمام الشاطبي:

هي: المعاني الكلية القطعية التي شرعت لأجلها الأحكام، والتي يكون بها صلاح الدارين.

(١) المرجع السابق، ٢/ ٥٤٠.

(٢) الرازي، مختار الصحاح، ٥٣٦.

(٣) ابن فارس، معجم مقاييس اللغة، ٤/ ٩٥.

وفيما يلي أهم النقول التي أرشدتنا إلى هذا التعريف من خلال كتب الإمام الشاطبي:

١- قوله: "الأحكام الشرعية شرعت لمصالح العباد؛ لأن الأعمال الشرعية ليست مقصودة لأنفسها، وإنما قصد بها أمور أخرى معانيها، وهي المصالح التي شرعت لأجلها"^(١).

٢- قوله في معرض كلامه عن القسم الأول من أقسام العلم الذي سماه بصلب العلم^(٢): "القسم الأول هو الأصل والمعتمد، والذي عليه مدار الطلب، وإليه تنتهي مقاصد الراسخين، وذلك ما كان قطعيًا، أو راجعًا إلى أصل قطعي، والشريعة المباركة المحمدية منزلة على هذا الوجه، ولذلك كانت محفوظة في أصولها وفروعها، كما قال تعالى: ﴿ إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا الذِّكْرَ وَإِنَّا لَهُ لَحَافِظُونَ ﴾ [الحجر: ٩]، لأنها ترجع إلى حفظ المقاصد التي يكون بها صلاح الدارين، وهي: الضروريات والحاجيات والتحسينيات، وما هو مكمل لها ومتمم لأطرافها، وهي أصول الشريعة، وقد قام البرهان القطعي على اعتبارها وسائر الفروع مستندة إليها، فلا إشكال في أنها علم أصل، راسخ الأساس، ثابت الأركان...، وهذا وإن كانت وضعية لا عقلية، فالوضعيات قد تجاري العقليات في إفادة العلم القطعي، وعلم الشريعة من جملتها، إذ العلم بها مستفاد من الاستقراء العام الناظم لأشتات أفرادها، حتى تصير في العقل

(١) الشاطبي، الموافقات، ٢/ ٦٦٠.

(٢) المرجع السابق، ١/ ٧٠.

مجموعة في كليات مطردة، عامة ثابتة، غير زائلة ولا متبدلة، وحاكمة غير محكوم عليها...^(١).

٣- قوله: "إذا ثبت أن الشارع قد قصد بالتشريع إقامة المصالح الأخروية والدينية، وذلك على وجه لا يختل لها به نظام، لا بحسب الكل، ولا بحسب الجزء، وسواء في ذلك ما كان من قبيل الضروريات أو الحاجيات أو التحسينيات، فإنها لو كانت موضوعة بحيث يمكن أن يختل نظامها، أو تختل أحكامها، لم يكن التشريع موضوعا لها، إذ ليس كونها مصالح إذ ذاك بأولى من كونها مفسد، لكن الشارع قاصد بها أن تكون مصالح على الإطلاق، فلا بد أن يكون وضعها على هذا الوجه أبديا وكليا وعماما في جميع أنواع التكليف والمكلفين، وجميع الأحوال، وكذلك وجدنا الأمر فيها والحمد لله"^(٢).

وهناك كثير من المواطن التي يستشهد بها على المعنى المختار، ستظهر معنا في بيان المحترزات -ياذن الله-.

معاني مفردات التعريف ومحترزاته من خلال كلام الإمام الشاطبي:

١- قيد "المعاني" الوارد في التعريف: المقصود به: الغايات والمصالح، فقد قال الشاطبي معرفا للمعاني: "الأعمال الشرعية ليست مقصودة لأنفسها، وإنما قصد بها أمور آخر هي معانيها، وهي المصالح التي شرعت لأجلها"^(٣).

(١) الشاطبي، الموافقات، ١/ ٧٠.

(٢) المرجع السابق، ٢/ ٣٥٠.

(٣) المرجع السابق، ٢/ ٦٦٠.

وهذه المعاني تفهم تارة من نفس القول -النص- وتارة من معناه، وتارة من علة الحكم^(١)، وتتحصل هذه المعاني من خلال الاستقراء العام للأدلة ومواقع المعنى.

٢- قيد "الكلية" المضاف إلى المعاني: فسر الشاطبي المراد بالكليات، وفيما يلي بيان لبعض تفسيراته:

أ. قوله: "إن أحكام الشريعة تشتمل على مصلحة كلية في الجملة، وعلى مصلحة جزئية في كل مسألة على الخصوص، أما الجزئية: فما يعرب عنها كل دليل لحكم في خاصته، وأما الكلية فهي: أن يكون كل مكلف تحت قانون معين من تكاليف الشرع في جميع حركاته وأقواله واعتقاداته"^(٢).

ب: قوله: "وأعني بالكليات هنا، الضروريات والحاجيات والتحسينيات"^(٣) فهنا وفي غير موطن عبر عن الكلّيات بأنها: الضروريات والحاجيات والتحسينيات، وعبر كذلك عنها في موطن آخر بأصول الشريعة^(٤).

فيظهر من خلال كلام الإمام الشاطبي أنه يقصد بالكليات: المعاني أو المصالح العامة والمطلقة التي تستفاد من الاستقراء العام، والتي لا تختص بباب دون باب، ولا بمحل دون محل، ولا بمحل وفاق دون محل خلاف^(٥).

هذا وقد اشترط الإمام الشاطبي في الكلّيات أن تكون مطردة عامة ثابتة، غير زائلة ولا متبدلة، وحاكمة غير محكوم عليها^(٦)، وفيما يلي بيان لهذه الشروط:

(٢) المرجع السابق، ٢/٦٦٢.

(٤) المرجع السابق، ١/٧٠.

(٦) المرجع السابق، ١/٧٠.

(١) المرجع السابق، ٢/٣٧١.

(٣) المرجع السابق، ١/٣٠.

(٥) المرجع السابق، ٢/٣٦٥.

أ- العموم والاطراد: المقصود هنا بالعموم: عموم غير الذي يحصل من جهة صيغ العموم، فهذا العموم هو الذي يثبت بعد استقراء مواقع المعنى، حتى يحصل منه في الذهن أمر كلي عام، فيجري في الحكم مجرى العموم المستفاد من الصيغ^(١)، ومعنى كون المعنى عاما، أنه لا يختص بباب دون باب، ولا بمحل دون محل، ولا بقاعدة دون قاعدة^(٢)، ويشترط في العموم التكرار والتأكيد والانتشار في أبواب الفقه^(٣).

ب- الثبوت من غير زوال: المقصود بذلك: أن لا تحتل بعد كما لها نسخاً، ولا تخصيصاً لعمومها، ولا تقييدا لإطلاقها، ولا رفعا لحكم من أحكامها، لا بحسب عموم المكلفين، ولا بحسب خصوص بعضهم، ولا بحسب زمان دون زمان، ولا حال دون حال^(٤)، وقد وضح ذلك في قوله: "القواعد الكلية من الضروريات والحاجيات والتحسينيات لم يقع فيها نسخ، وإنما وقع النسخ في أمور جزئية، بدليل الاستقراء، فإن كل ما يعود بالحفظ على الأمور الخمسة ثابت، وإن فرض نسخ بعض جزئياتها فذلك لا يكون إلا بوجه آخر من الحفظ، فإن فرض النسخ في بعضها إلى غير بدل فأصل الحفظ باق، إذ لا يلزم رفع بعض أنواع الجنس رفع الجنس، بل زعم الأصوليون أن الضروريات مراعاة في كل ملة"^(٥).

ج- كونها حاکمة وغير محكوم عليها: المقصود بذلك: أنها تقضي من حيث كونها كلية على كل جزئي تحتها، وسواء علينا أكان جزئيا إضافيا أم حقيقيا، إذ

(١) المرجع السابق، ٣/ ٢٦٤.

(٢) المرجع السابق، ٣/ ٦-٧.

(٣) المرجع السابق، ٣/ ٢٧٢.

(٤) المرجع السابق، ١/ ٧٠-٧١.

(٥) المرجع السابق، ٣/ ١٠٩.

ليس فوق هذه الكليات كلي تنتهي إليه، بل هي أصول الشريعة، وقد تمت، فلا يصح أن يفقد بعضها حتى يفتقر إلى إثباتها بقياس أو غيره، فهي الكافية في مصالح الخلق عموماً وخصوصاً^(١).

ولم يكتف الإمام بكون الكليات قاضية على كل جزئي تحتها، بل جعلها أصلاً يحتكم إليه المجتهد في أي نازلة تعن له، فقال: "إذا تقررت عند المجتهد، ثم استقرأ معنى عاماً من أدلة خاصة، واطرد له ذلك المعنى، لم يفتقر بعد ذلك إلى دليل خاص على خصوص نازلة تعن، بل يحكم عليها، وإن كانت خاصة بالدخول تحت عموم المعنى المستقرأ من غير اعتبار بقياس أو غيره، إذ صار ما استقرئ من عموم المعنى كالمخصوص بصيغة عامة، فكيف يحتاج مع ذلك إلى صيغة خاصة مطلوبة"^(٢).

٣- قيد "القطعية" المضاف إلى المعاني الكلية: يعني: كون العلم بالكليات كالضروري؛ لأنها ثبتت بالاستقراء العام، وفي ذلك يقول الإمام الشاطبي: "فقد اتفقت الأمة، بل سائر الملل، على أن الشريعة وضعت للمحافظة على الضروريات الخمس، وهي: الدين والنفس والنسل والمال والعقل، وعلمها عند الأمة كالضروري، ولم يثبت لنا ذلك بدليل معين، ولا شهد لنا أصل معين يمتاز برجوعها إليه، بل علمت ملاءمتها للشريعة بمجموع أدلة لا تنحصر في باب واحد... فإنها مأخوذة من استقراء مقتضيات الأدلة بإطلاق، لا من آحادها على الخصوص"^(٣)، وقد أطلق الإمام هذا القيد في غير موطن في كتبه.

(١) المرجع السابق، ٧/٣.

(٢) المرجع السابق، ٣/٢٦٩.

(٣) المرجع السابق، ١/٣٦-٣٧.

والإمام رحمه الله يعتبر المعنى أو المقصد الكلي المتحصل من استقراء جملة من الأدلة الظنية التي تظافت على هذا المعنى الواحد مفيدا للقطع، ولا يكفي فقط في إثبات القطع في حالة كون المعنى أو المقصد مستندا إلى دليل أو أدلة قطعية، كما هو الحال عند علماء الأصول، ويستدل على ذلك: بأن للاجتماع من القوة ما ليس للافتراق، وبأن التواتر المعنوي أفاد القطع، مع أنه مستند إلى نصوص ظنية أفادت كلها معنىً واحداً، ويوضح هذا الاستدلال بقوله: "أفاد خبر التواتر العلم، إذ لو اعتبر فيه آحاد المخبرين، لكان إخبار كل واحد منهم على فرض عدالته مفيداً للظن، فلا يكون اجتماعهم يعود بزيادة على إفادة الظن، لكن للاجتماع خاصية ليست للافتراق، فخير واحد مفيد للظن مثلاً، فإذا انضاف إليه خبر آخر قوي الظن، وهكذا... حتى يحصل بالجمع القطع الذي لا يتحمل النقيض، فكذلك هذا"^(١)، وهذه الطريقة في اقتناص القطع من الظنيات، كما يقول الإمام الشاطبي: "خاصة كتابه لمن تأمله"^(٢).

وقد وضع الشيخ عبد الله دراز هذه الطريقة مختصراً كلام الإمام الشاطبي الذي أورده في المسألة التاسعة من النوع الأول في كتاب "المقاصد"، التي عنوانها: القواعد أدلتها قطعية^(٣): "تتبع الظنيات في الدلالة، أو في المتن، أو فيهما، والوجوه العقلية كذلك، ويضم قوة منها إلى قوة، ولا يزال يستقرئ حتى يصل إلى ما يعد قاطعاً في الموضوع، ويصير كالتواتر المعنوي، ولا يبالي أن يكون بعض

(١) الشاطبي، الموافقات، ٢/ ٣٦٢-٣٦٣.

(٢) المرجع السابق، ٤/ ٦٧٠-٦٧١.

(٣) المرجع السابق، ٢/ ٣٦٢-٣٦٣.

الأدلة ضعيفا؛ لأنه لا يستند إلى دليل خاص، كما أن رواة التواتر المعنوي لا يلزم في جميعهم أن يكونوا محل الثقة، ولكن المجموع يلزم أن يكون كذلك، فهذه خاصة هذا الكتاب في استدلالاته، وهي طريقة ناجحة، أدت إلى وصوله إلى المقصود، اللهم في النادر - رحمه الله رحمة واسعة -^(١).

وفي هذا البيان لمفهوم القطعية عند الإمام الشاطبي ردُّ على الشيخ الطاهر بن عاشور، حين ادعى أن استدلال الإمام الشاطبي على كون المقاصد قطعية، استدلال بمقدمات خطابية وسفسطائية، أكثرها مدخول ومخلوط غير منخول^(٢)، فقد كان الأحرى بالشيخ ابن عاشور أن يحاكم كلام الإمام الشاطبي بعد استيضاحه، حسب اصطلاحه ومقصوده، لا حسب اصطلاح الأصوليين، لأن في ذلك تفويتاً لنظرة دقيقة وطريقة تجديدية من الإمام الشاطبي، جعلها خاصة كتابه لمن تأمله - أعاننا الله على حسن التأمل -.

٤ - قيد: "التي شرعت لأجلها الأحكام": المقصود بهذا القيد: إثبات أن الأحكام إنما شرعت لمصالح العباد، فالتكليف كله إما لدرء مفسدة، وإما لجلب مصلحة، أو لهما معاً^(٣)، فالأحكام الشرعية كما يقول الإمام إنما شرعت لجلب المصالح، أو درء المفاسد، وهي مسبباتها قطعاً، فالإمام يؤكد أن

(١) المرجع السابق، ٤/ ٦٧٠-٦٧١.

(٢) ابن عاشور، محمد الطاهر، مقاصد الشريعة الإسلامية، تحقيق الشيخ محمد الحبيب ابن الخوجة، منشورات وزارة الأوقاف، دولة قطر، ١٤٣٥هـ / ٣ / ١٤٢.

(٣) الشاطبي، الموافقات، ١/ ١٧٧.

مسيبات الأحكام إنما هي هذه المصالح أو المعاني، فقد قال: "المعاني التي شرعت لها الأحكام... والمعاني هي مسيبات الأحكام"^(١).

٥- قيد: "والتي يكون بها صلاح الدارين": يعني: أن وضع الشرائع إنما هو لمصالح العباد في العاجل والآجل معاً وهذا ثابت استقراءً^(٢)، وقد وضعنا هذا القيد في التعريف؛ لأن مسألة تعليل الأحكام وكونها وضعت لمصالح العباد تعد أهم مسألة تبتنى عليها نظرية المقاصد، فهي الركن الركين، والأصل الأصيل، والقاعدة الثابتة، التي تعتبر أساساً لبنيان المقاصد، فلا يمكن إثبات المقاصد الشرعية إلا بعد التسليم بهذه المسألة، فهي كما يقول الإمام: مقدمة مسلمة في موضوع المقاصد^(٣).

وبعد توضيح مفهوم المقاصد عند الإمام الشاطبي، وإن كان فيه نوع من التطويل، ولكنني وجدته مضرراً للتفصيل؛ لأن استخراج تعريف المقاصد من كنانة الإمام الشاطبي المثورة، يعتبر عملاً داخلياً في قسم الضروري من مصالح هذا الكتاب، وذلك بسبب العلاقة الوثيقة بين فقه الأولويات والمقاصد الشرعية، فغاية علم مقاصد الشريعة إنما هي الوصول إلى الأولويات، وفقه الأولويات يمثل بشكل عام ثمرة علم مقاصد الشريعة.

(١) الشاطبي، الموافقات، ١/١٧٨.

(٢) المرجع السابق، ٢/٣٢٢.

(٣) المرجع السابق، ٢/٣٢٢.

أما بالنسبة لتعريفات علماء الأصول القدامى الآخرين، فإنني سأوجز الكلام فيها؛ لأن الظاهر من خلال كلامهم أن تعريفاتهم للمقاصد غير مقصودة، وإنما جاءت بشكل عابر، ولا تعبر تعبيراً يحيط بمفهوم المقاصد الشرعية، فالإمام الغزالي مثلاً عرف المقاصد فقال: "إن جلب المنفعة ودفع المضرّة مقاصد الخلق، وصلاح الخلق في تحصيل مقاصدهم..."^(١)، وتبعه الإمام الآمدي على الطريقة نفسها، فقال: "المقصود من شرع الحكم: إما جلب مصلحة، أو دفع مضرّة، أو مجموع الأمرين"^(٢)، وكذلك الإمام ابن الحاجب فقد قال: "المقصود إما حصول مصلحة أو دفع مفسدة"^(٣).

فهذه التعريفات التي ذكرت نقلاً عن عدد من الأئمة لا تعبر عن تعريف جامع مانع لمقاصد الشريعة، وإنما تعبر عن المقصد الرئيس من التشريع. أما بالنسبة للعلماء المعاصرين، فقد عرف ثلثة منهم المقاصد، وهالك أهم تعريفاتهم:

١- عرف الشيخ ابن عاشور المقاصد العامة بقوله: "هي المعاني والحكم الملحوظة للشارع في جميع أحوال التشريع، أو معظمها، بحيث تختص ملاحظتها بالكون

(١) الغزالي، المستصفى، ٢٨٦/١.

(٢) الآمدي، علي بن محمد، الإحكام في أصول الأحكام، تحقيق سيد الجميلي، دار الكتاب العربي،

ط ١، ١٤٠٤هـ، ٢٩٦/٣.

(٣) ابن الحاجب، مختصر المنتهى، دار الكتب العلمية، بيروت، ط ٢، ١٩٨٣م، ٢٣٩/٢.

في نوع خاص من أحكام الشريعة"^(١)، وقد عقب الشيخ على تعريفه بقوله: "فيدخل في هذا أوصاف الشريعة وغايتها العامة، والمعاني التي لا يخلو التشريع عن ملاحظتها، ويدخل في هذا أيضا معان من الحكم ليست ملحوظة في سائر أنواع الأحكام، ولكنها ملحوظة في أنواع كثيرة منها"^(٢)، وهذا التعريف يعد تعريفاً للمقاصد العامة على طريقة تعريف الإمام الشاطبي.

وقد اشترط الشيخ في المعاني التي تمثل المقاصد الشرعية أن تكون ثابتة وظاهرة، ومنضبطة، ومطردة"^(٣)، وقد وضح هذه الشروط، فقال: "فالمراد بالثبوت: أن تكون تلك المعاني مجزوماً بتحققها، أو مظنوناً ظناً قريباً من الجزم، والمراد بالظهور: الاتضاح بحيث لا يختلف الفقهاء في تشخيص المعنى، ولا يلتبس على معظمهم بمشابهة، والمراد بالانضباط: أن يكون للمعنى حد معتبر لا يتجاوزه ولا يقصر عنه، بحيث يكون القدر الصالح منه لأن يعتبر مقصداً شرعياً قدرًا غير مشكك، والمراد بالاطراد: أن لا يكون المعنى مختلفاً باختلاف أحوال الأقطار والقبائل والأعصار"^(٤).

والذي يمعن في تعريفات الشيخ ابن عاشور يجده قد استقى من مفهوم الإمام الشاطبي للمقاصد، اللهم إلا مع اختلاف يسير، فقد خالف الشيخ ابن عاشور الإمام الشاطبي في وجوب كون المقاصد قطعية، حيث رأى الشيخ أن المقاصد قد تكون قطعية، وقد تكون ظنية، ومن خلال نظرة فاحصة يتضح

(١) ابن عاشور، مقاصد الشريعة، ٣/١٦٥. (٢) المرجع السابق، ٣/١٦٦.

(٣) المرجع السابق، ٣/١٦٦-١٦٧.

لنا أن الشيخ ابن عاشور لم يأت بجديد، ولم يختلف مع الإمام الشاطبي أصلاً إلا حول مسألة اصطلاحية لا تنبني عليها ثمرة تذكر، وذلك أن الإمام الشاطبي اشترط في المقاصد كونها قطعية، والقطع يثبت عنده من خلال الاستقراء عن طريقين:

أ- عن طريق الأصول أو النصوص القطعية.

ب- عن طريق الأصول أو النصوص الظنية التي قوت بعضها البعض، حتى أصبحت أشبه بالتواتر المعنوي ويسمي هذه الطريقة بالاستقراء المعنوي.

أما الشيخ ابن عاشور فلم يسلم بإثبات القطع إذا كان يستند إلى أصل ظني، فاعتبر ما يثبت من خلال هذه الطريقة مقاصد ظنية، وقد وقفت هذه الوقفة أمام تعريف الشيخ ابن عاشور؛ لأن الشيخ يعتبر بحق المجدد الثاني لعلم المقاصد بعد الإمام الشاطبي.

٢- وعرف الأستاذ علال الفاسي مقاصد الشريعة بقوله: "هي الغاية منها، والأسرار التي وضعها الشارع عن كل حكم من أحكامها"^(١)، وهذا تعريف للمقاصد العامة والجزئية.

ويؤخذ على هذا التعريف، عدم الجامعية والمانعية، فقوله عن المقاصد بأنها الغاية من الشريعة لا يعد تعريفاً.

(١) الفاسي، علال، مقاصد الشريعة الإسلامية ومكارمها، دار الغرب الإسلامي، ط ٥،

٣- عرفها د. يوسف العالم بقوله: "هي المصالح التي تعود إلى العباد في دنياهم وأخراهم، سواء كان تحصيلها عن طريق جلب المنافع، أو عن طريق دفع المضار"^(١).

ويؤخذ على هذا التعريف التطويل غير المستحسن في التعريف.

٤- عرفها د. الريسوني بقوله: "هي الغايات التي وضعت الشريعة لأجل تحقيقها لمصلحة العباد"^(٢).

٥- وعرفها د. محمد اليوبي بقوله: "هي المعاني والحكم ونحوها التي راعاها الشارع في التشريع عموماً وخصوصاً، من أجل تحقيق مصالح العباد"^(٣).

٦- عرفها د. نور الدين الخادمي بقوله: "هي المعاني الملحوظة في الأحكام الشرعية والمترتبة عليها، سواء أكانت تلك المعاني حكماً جزئية أم مصالح كلية، أم سمات إجمالية، وهي تتجمع ضمن هدف واحد هو تقرير عبودية الله ومصصلحة الإنسان في الدارين"^(٤).

فهذه أهم تعريفات المعاصرين للمقاصد الشرعية، وقد ظهر بينها تفاوت بين، وذلك عائد إلى اختلافهم حول المقصود من التعريف، فبعضهم ذهب إلى

(١) العالم، يوسف حامد، المقاصد العامة للشريعة الإسلامية، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، دار العالمية للكتاب الإسلامي، ط ٢، ١٩٩٤م، ص ٧٩.

(٢) الريسوني، أحمد، نظرية المقاصد عند الإمام الشاطبي، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ط ٤، ١٩٩٥م، ص ١٩.

(٣) اليوبي، محمد سعد بن أحمد بن مسعود، مقاصد الشريعة وعلاقتها بالأدلة الشرعية، دار الهجرة، ط ١، ١٩٩٨م، ص ٣٧.

(٤) الخادمي، نور الدين بن مختار، الاجتهاد المقاصدي حجتيه، ضوابطه، مجالاته، كتاب الأمة رقم: "٦٥" وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، قطر، ط ١، ١٤١٩هـ، ١/٥٢-٥٣.

تعريف يجمع فيه بين المقاصد العامة والخاصة والجزئية، وبعضهم اقتصر في تعريفه على المقاصد العامة والجزئية، والبعض الآخر جعل غايته تعريف المقاصد العامة فقط، ويظهر على تعريفات المعاصرين أيضاً عدم الاتصاف في أغلبها بوصف الجامعية والمانعية في التعريف.

ولهذا كله أرى ترجيح التعريف الذي نسبته إلى الإمام الشاطبي على غيره من التعريفات، وهو تعريف للمقاصد العامة، ويمكن أن نجري عليه تغييراً بسيطاً، فيصير مشتملاً على جميع أنواع المقاصد، وذلك بأن نقول: مقاصد الشريعة هي: المعاني التي شرع لأجلها الحكم أو الأحكام، والتي يكون بها صلاح الدارين.

ولكن فائدة الاقتصار في تعريف مقاصد الشريعة العامة لا تظهر في هذا التعريف، حيث إن تعريف مقاصد الشريعة العامة خصوصاً يؤدي إلى ضبط التعريف ووضوحه، وبذلك تظهر ثمرة التعريف من دلالاته على المفهوم المعروف وبيان ماهيته، والكشف عن كنهه.

بناء على مفهوم المقاصد الشرعية الذي اتضح آنفاً، ومفهوم فقه الأولويات الموضح سابقاً، تظهر لنا علاقة وثيقة بين مقاصد الشريعة وفقه الأولويات، وهذه العلاقة أشبه ما تكون بعلاقة أصول الفقه بالفقه، بل هي علاقة أشد ارتباطاً وأوثق عرى، فإذا كان للفقه غناء عن أصول الفقه في بعض الأحوال، فليس لفقه الأولويات غناء عن مقاصد الشريعة بأي حال من الأحوال، فلا يمكن درك الأولويات إلا بالرجوع إلى المقاصد الشرعية، فهي الطريق الرئيس من طرق الوصول إلى الأولويات، ومن رام درك الأولويات دونها فدونه درك الغماد، وخرط القتاد.

ومن جهة أخرى فإن فقه الأولويات يعد الثمرة الرئيسية لعلم المقاصد، فمن خلال النظر في منظومة علم المقاصد، يجد الناظر أن المقاصد تترتب على مراتب ثلاث رئيسة، وهي: الضروريات والحاجيات والتحسينيات، وهذه المراتب الرئيسة الثلاث تتوزع على كليات خمس، وهذه الكليات تترتب فيما بينها على درجات، بناء على الأهمية والمرتبة، فهذه النظرة السريعة كفيلة بأن تظهر أن المقصود من علم المقاصد: إنما هو الوصول إلى الأولويات، وبالتالي فإن فقه الأولويات يعد بحد ذاته الاستثمار الأمثل لعلم المقاصد، فمن خلاله تظهر ثمرة علم المقاصد، وتحقق غايته، وتحصل نتيجته.



المبحث الثاني أنواع الأولويات

لم أجد فيما اطلعت عليه من ذكر أنواعا للأولويات أو بين تقسيمات لهذا الفقه، ولهذا فإنني سأبذل جهدي مستعينا بالله لبيان أنواع الأولويات، ولكي ينضبط التقسيم أرى أن التقسيم لا بد أن ينظر إليه من خلال جميع الاعتبارات الممكنة، وأما التقسيم وفق اعتبار واحد فإنه لا يصلح للوفاء بجميع الأقسام والتقسيم.

أولاً: تقسيم الأولويات بناء على الجهة المسببة للأولوية:

١- الأولويات التي ظهرت أولوياتها بسبب ذات الشيء أو العمل، لا بسبب خارجي عنه. ويدخل في هذا القسم: الإيمان ومعظم العبادات والأخلاق الحميدة.

٢- الأولويات التي ظهرت أولويتها بسبب خارجي عن ذات الفعل، وتنقسم هذه الجهة الخارجية إلى ثلاثة أقسام:

أ- جهة الزمان: ويمثل لها بكل الأوقات التي ورد فيها فضل خاص كرمضان.

ب- جهة المكان: ويمثل لها بكل الأماكن التي ورد فيها فضل خاص كالمساجد الثلاثة.

ج- جهة الأحوال والظروف: ويمثل لها بالأحوال الخاصة المختلفة والأحوال والظروف العامة: ويمثل لذلك بالأولويات التي تظهر الظروف الطارئة كالزلازل وغيرها.

٣- الأولويات التي ظهرت أولويتها بالاشتراك بين ذات الشيء أو العمل والجهة الخارجية، ويمثل على ذلك بالطاعات والعبادات التي تتصف بالأولوية بذاتها فإنها تتحقق لها أولوية أعظم عند إيقاعها في الأوقات والأماكن والأحوال التي ظهرت أولويتها.

ثانياً: تقسيم الأولويات بناء على مشروعيتها:

١- أولويات معتبرة شرعاً: ويدخل في الاعتبار الشرعي عدم مناقضة ومخالفة قواعد الشرع، بالإضافة إلى ما ورد فيه دليل شرعي يدل على كونه من الأولويات. والأمثلة على ذلك كثيرة، منها أولوية القيام بالفرائض والأركان على القيام بالسنن والنوافل.

٢- أولويات غير معتبرة شرعاً: ويدخل في هذا القسم كل محرم اتخذه الناس أولوية، ومثال ذلك: أن يتعارف الناس على منكر مخالف للشرع، ويصير هذا المنكر بالنسبة لهم أولوية فيقدمونه على كثير من الطاعات.

ثالثاً: تقسيم الأولويات بناء على درجة ثبوتها:

١- أولويات قطعية: وهي التي تثبت بدليل قطعي، سواء كان هذا الدليل دليلاً جزئياً أو كلياً.

٢- أولويات ظنية: وهي التي تثبت بدليل ظني أو بنيت على أصل ظني.

٣- أولويات موهومة: وهي الأولويات التي تناقض الشرع وتخالفه، وإن كانت تشعر بنوع من الأولوية بشكل معين.

رابعاً: تقسيم الأولويات من حيث الخصوص والعموم:

- ١- أولويات عينية "خاصة": وهي الأولويات المتعلقة بالفرد، ويمثل لها بالأولويات في العبادة وفي الأعمال الحياتية المختلفة الخاصة.
- ٢- أولويات كفائية "عامة": ويمكن أن نصلح عليها بالأولويات السياسية، وهي الأولويات المتعلقة بعموم الأمة والجماعة، وهذه الأولويات هي من أهم واجبات الجهات القائمة بالعمل السياسي.

خامساً: تقسيم الأولويات على حسب حكمها التكليفي:

- ١- أولويات واجبة: وهي الأولويات التي تأخذ حكم الوجوب في تقديمها، ونضرب على ذلك أمثلة منها: أداء فريضة الفجر في آخر الوقت قبل طلوع الشمس بلحظات أولى من أداء سنة الفجر، وهذه الأولوية واجبة. ويصلح للمثال أيضاً كل واجب مضيق لم يبق من وقته إلا قدر القيام به عندما يتعارض مع ما هو مندوب أو مع الواجب الموسع، أو مع الواجب المضيق الذي هو أدنى درجة من الواجب المضيق الأول، فهنا الواجب تقديم الواجب المضيق.
- ٢- أولويات مندوبة: وهي الأولويات التي تأخذ حكم الندب في التقديم، وهذا الحكم في الغالب يكون في حالة تعارض أكثر من مندوب، وبالتالي تصير الأولوية مندوبة.
- ٣- أولويات مباحة: وهي الأولويات التي تأخذ حكم الإباحة، ويدخل في هذا القسم الأولويات في الأعمال المباحة.
- ٤- أولويات مكروهة: وهي الأولويات التي تأخذ حكم الكراهة، ويمكن التمثيل لها بتقديم عمل المكروه على المندوب، أو تقديم ما هو مباح أو فيه ندب خفيف على ما هو مندوب ندباً مؤكداً.

٥- أولويات محرمة: وهي الأولويات التي تأخذ حكم التحريم، ويدخل تحت هذا القسم كل عمل محرم وإن ظهرت له أولوية، فهذه الأولوية متوهمة وليست حقيقية.

سادساً: تقسيم الأولويات من حيث المصلحة والمفسدة:

١- أولويات بين المصالح: وهي الأولويات التي تظهر في المصالح ابتداءً، أو عند التعارض بينها، بحيث يتم تقديم ما هو أعظم مصلحة على ما فيه مصلحة أدنى.

٢- أولويات بين المفاسد: وهي الأولويات التي تظهر في المفاسد ابتداءً، أو عند التعارض بينها، بحيث يتم تقديم ما هو أخف مفسدة على ما هو أعظم.

٣- أولويات عند التعارض بين المصالح والمفاسد: وهي الأولويات التي تظهر في حالة التعارض بين المصالح والمفاسد، بحيث تقدم الأولوية بعد الموازنة بين هذه المصالح والمفاسد، فأياً رجحت كفته يقدم، وهناك قواعد تفصيلية تحكم هذا النوع.

وهذا التقسيم الأخير سيكون هو التقسيم الذي ساعتمده في بناء منظومة الأولويات لاشتغال هذا التقسيم على التقاسيم السابقة، ولأنه أقرب إلى البناء القواعدي.

المبحث الثالث

المصلحة وأقسامها أساس تصنيف الأولويات

ويشتمل على مطلبين:

• المطلب الأول: مفهوم المصالح والمفاسد

الفرع الأول: مفهوم المصلحة

الفرع الثاني: مفهوم المفسدة

• المطلب الثاني: أقسام المصالح والمفاسد

الفرع الأول: أقسام المصالح والمفاسد من حيث القوة

الفرع الثاني: أقسام المصالح والمفاسد من حيث كليتها

الفرع الثالث: أقسام المصالح والمفاسد من حيث مقدار شمولها

الفرع الرابع: أقسام المصالح والمفاسد من حيث قصورها وتعديتها

الفرع الخامس: أقسام المصالح والمفاسد باعتبار ثبوتها

الفرع السادس: أقسام المصالح والمفاسد باعتبار توقع حصولها

الفرع السابع: أقسام المصالح والمفاسد باعتبار حكم تحصيلها

الفرع الثامن: أقسام المصالح والمفاسد من حيث تعلقها بالدار

الفرع التاسع: أقسام المصالح والمفاسد من حيث الاعتبار

المطلب الأول: مفهوم المصالح والمفاسد:

الفرع الأول: مفهوم المصالح:

أولاً: تعريف المصالح لغة:

المصالح جمع مصلحة. والمصلحة: مصدر ميمي^(١) بمعنى الصلاح، وهو الخير والصواب، وفي الأمر مصلحة: أي خير^(٢). وكونها مصدرا ميميا فإنها تفوق المصدر الأصلي في قوة الدلالة وتأكيدهما^(٣).

وتطلق المصلحة على سبب الفعل، وهذا يستفاد أيضا من صيغة المصدر الميمي، حيث قال الرضي في شرح الشافية: "يجيء المفعلة لسبب الفعل، كقوله عليه السلام: «الولد مبخلة، مجبنة، محزنة»^(٤)، وهذا المعنى مقصور على السماع^(٥).

وأصل المصلحة من الجذر الثلاثي صَلَحَ، قال ابن فارس: "الصاد واللام والحاء أصل واحد يدل على خلاف الفساد، يقال: صلَحَ الشيء يصلُحُ

(١) يصاغ المصدر الميمي من المصدر الأصلي للفعل الثلاثي وغير الثلاثي صيغة قياسية تلازم الأفراد والتذكير، وتؤدي ما يؤديه هذا المصدر الأصلي من الدلالة على المعنى المجرد ومن العمل، لكنها تفوقه في قوة الدلالة وتأكيدهما. وقد رأى كثير من النحاة أنه لا تلحقه تاء التأنيث إلا سماعا، وخالفهم بحق آخرون، إذ في الاقتصار على السماع تشدد بغير حجة قوية، إذ الأمثلة الفصيحة الواردة بالتاء كثيرة ومبثوثة في الكتاب والسنة وكلام العرب، مما يرجح القياس عليها، وهذا هو رأي مؤتمر المجمع اللغوي المنعقد بالقاهرة سنة ١٩٧٣م، انظر حسن، عباس، النحو الوافي، ٢٣١/٣-٢٣٥.

(٢) الفيومي، المصباح المنير، ٣٤٥.

(٣) حسن، عباس، النحو الوافي، ٢٣١/٣، مارديني، عبد الرحيم، الصرف الميسر، دار المحبة، دمشق، دار آية بيروت، ط ١، ٢٠٠٣م، ص ١٨٦.

(٤) نقله عنه، حسن، النحو الوافي، ٢٣١/٣. (٥) حسن، عباس، النحو الوافي، ٢٣١/٣.

صلاحاً، ويقال: صَلَحَ بفتح اللام، ويقال: صلح صلوحاً^(١)، وقال الفيومي: صَلَحَ الشيء صلوحاً من باب قعد، وصلاحاً أيضاً، وصالِحُ بالضم لغة، وهو خلاف فسد، وصالِحٌ يَصْلَحُ بفتحين لغة ثالثة^(٢)، وقال البصري: الصلاح ضد الفساد^(٣)، وفي موضع آخر: ضد الطلاح^(٤)، وأصله بالفتح والضم، وحكى الفراء بالضم، وهو بالضم اتفاقاً إذا صار الصلاح هيئة لازمة كالشرف ونحوه^(٥)، وقال الزبيدي: الصلاح ضد الفساد، وأصلحه ضد أفسده، وقد أصلح الشيء بعد فساده: أقامه^(٦)، وقد عرف الطوفي المصلحة لغة بأنها: كون الشيء على هيئة كاملة بحسب ما يراد ذلك الشيء له، كالقلم يكون على هيئته الصالحة للكتابة به، والسيف على هيئته الصالحة للضرب به^(٧)، وقيل: "المصلحة ما يترتب على الفعل^(٨)، ويبعث على الصلاح، يقال: رأي الإمام مصلحة في ذلك، أي: هو ما يحمل على الصلاح، ومنه سمي ما يتعاطاه الإنسان من الأعمال الباعثة على نفعه مصلحة"^(٩)، وقد عرفها الشيخ ابن عاشور بأنها:

(١) ابن فارس، معجم مقاييس اللغة، ٣/٣٠٣.

(٢) الفيومي، المصباح المنير، ٣٤٥.

(٣) البصري، أبو بكر، محمد بن الحسن الأزدي، جمهرة اللغة، أعادت طبعه بالأوفست مكتبة المنشى ببغداد، ٢/١٦٤.

(٤) المرجع السابق، ٢/١٦٤.

(٥) الزبيدي، محمد مرتضى، تاج العروس، دار ليبيا للنشر والتوزيع، بنغازي، ٢/١٨٢-١٨٣.

(٦) الطوفي، سليمان بن عبد القوي بن عبد الكريم، الحنبلي، التعيين في شرح الأربعين، تحقيق أحمد حاج عثمان، المكتبة المكية، مكة، ١٩٩٨م، ص ٢٣٩.

(٧) وهذا مستفاد من نفس صيغة "المفعلة" كما سبق بيانه.

(٨) البستان، بطرس، محيط المحيط، ٢/١١٩٩.

"كاسمها شيء فيه صلاح قوي"^(١)، ثم قال: "ولذلك اشتق لها صيغة المفعلة، الدالة على اسم المكان الذي يكثر فيه ما منه اشتقاقه، وهو هنا مكان مجازي"^(٢).

ولكني أقول: إن علماء الصرف يشترطون في اشتقاق صيغة المفعلة الدالة على اسم المكان، أن تدل دلالة حسية على كثرة الأشياء^(٣)، وبالتالي فلا يصح اعتبار المصلحة اسم مكان؛ لأن دلالتها معنوية لا حسية، فهي كما قدمت مصدر ميمي، وهو بحد ذاته يدل على الحدث المجرد عن الزمان والمكان^(٤)، وهذا يفهم من التأمل في لفظ المصلحة والألفاظ المشابهة مثل: محمدة، منفعة.

ثانياً: تعريف المصلحة اصطلاحاً:

عرفها الإمام الغزالي بقوله: "هي عبارة في الأصل عن جلب منفعة أو دفع مضرة، ولسنا نعني به ذلك، فإن جلب المنفعة ودفع المضرة مقاصد الخلق، وصلاح الخلق في تحصيل مقاصدهم، لكننا نعني بالمصلحة: المحافظة على مقصود الشرع، ومقصود الشرع من الخلق خمسة: وهو أن يحفظ عليهم دينهم، ونفسهم، وعقلهم، ونسلهم، وما لهم، فكل ما يتضمن حفظ هذه الأصول الخمسة فهو مصلحة، وكل ما يفوت هذه الأصول فهو مفسدة، ودفعها مصلحة"^(٥).

(١) ابن عاشور، مقاصد الشريعة، تحقيق محمد الحبيب بن الخوجة، ٣/٢٠٠.

(٢) المرجع السابق، ٣/٢٠٠. (٣) انظر، حسن، النحو الوافي، ٣/٣٢٧.

(٤) انظر، مارديني، عبد الرحيم، الصرف الميسر، ١٨٦.

(٥) الغزالي، المستصفي، ١٧٦.

وعرفها الخوارزمي فقال: "المراد بالمصلحة: المحافظة على مقصود الشرع، بدفع المفسد عن الخلق"^(١).

وعرفها الإمام ابن عبد السلام فقال: "المصلحة لذة أو سببها، أو فرحة أو سببها"^(٢). وقال: "وهي منقسمة إلى: دنيوية وأخروية"^(٣). وعبر عنها أيضا بالخير والنفع والحسنات؛ لأن المصالح كلها خير نافعات حسنات، وقد غلب في القرآن استعمال الحسنات في المصالح^(٤). وفي موضع آخر جعل المصالح ضربين: أحدهما: حقيقي، وهو: الأفراح واللذات، والثاني: مجازي، وهو: أسبابها^(٥).

وقد تبع العضد الإيجي العز بن عبد السلام في تعريفه الأول، فقال: "المصلحة: اللذة ووسيلتها، والمفسدة: الإثم ووسيلته، وكلاهما نفسي وبدني، ودنيوي وأخروي"^(٦).

وقد عرفها في المواقف بأنها: "ملاءمة الغرض"^(٧). وعرف اللذة بأنها: "إدراك الملائم من حيث هو ملائم، والملائم هو كمال الشيء الخاص به،

(١) نقلها عنه من "الكافي" الزركشي، البحر المحيط، ٨/ ٨٣.

(٢) ابن عبد السلام، شجرة المعارف، ص ٣ وص ١٣٧، قواعد الأحكام، ١/ ١٠.

(٣) ابن عبد السلام، قواعد الأحكام، ١/ ١٠.

(٤) المرجع السابق، ص ٣-٤. (٥) المرجع السابق، ١٢.

(٦) الإيجي، عضد الدين، عبد الرحمن بن أحمد، شرح مختصر المنتهى مع حاشية التفتازاني والجرجاني، المطبعة الأميرية ببولاق، مصر، ١٣١٦ هـ تصوير دار الكتب العلمية، بيروت، ط ٢، ١٤٠٣ هـ
٢٣٩/٢، ١٩٨٣ م

(٧) الإيجي، المواقف، بتحقيق د. عبد الرحمن عميرة، دار الجيل، بيروت، ط ١، ١٩٩٧ م،

كالتكيف بالحلاوة والدمومة للذائقة، والجاه والتغلب للغضبية"، ثم قال: "فإننا ندرك حالة هي لذة، ونعلم أن ثمة إدراكا للملائم، وأما أن اللذة هل هي نفس ذلك الإدراك؟ أو غيره؟ وإنما ذلك سبب لها وهل يمكن أن تحصل بسبب آخر؟ أم لا؟ فلم يتحقق، فوجب التوقف فيه"^(١).

وقد عرف الإمام الشاطبي المصلحة الدنيوية من حيث مواقع الوجود: فقال: "وأعني بالمصالح: ما يرجع إلى قيام حياة الإنسان، وتمام عيشه، ونيله ما تقتضيه أوصافه الشهوانية والعقلية على الإطلاق، حتى يكون منعما على الإطلاق، وهذا في مجرد الاعتياد لا يكون؛ لأن تلك المصالح مشوبة بتكاليف ومشاق، قلت أو كثرت تقترن بها، أو تسبقها أو تلحقها"^(٢).

أما المصلحة المعتبرة شرعاً فقد بين حقيقتها بقوله: "المصالح المجتلبة شرعاً، والمفاسد المستدفة، إنما تعتبر من حيث تقام الحياة الدنيا للحياة الأخرى، لا من حيث أهواء النفوس في جلب مصالحها العادية، أو درء مفسادها العادية"^(٣).

وبعبارة أخرى قال: "فالمعتبر إنما هو الأمر الأعظم، وهو جهة المصلحة التي هي عماد الدين والدنيا، لا من حيث أهواء النفوس"^(٤). وبين أنها تفهم على مقتضى ما غلب، فإذا كان الغالب جهة المصلحة، فهي المصلحة المفهومة عرفاً... ولذلك كان الفعل ذو الوجهين منسوبا إلى الجهة الراجحة، فإن رجحت المصلحة فمطلوب، ويقال فيه إنه مصلحة^(٥).

(٢) الشاطبي، الموافقات، ٢/٣٩.

(٤) المرجع السابق، ٢/٣٥٢.

(١) الإيجي، المواقف، ٢/١٦٤.

(٣) المرجع السابق، ٢/٣٥١.

(٥) المرجع السابق، ٢/٣٤٠.

وعرفها بأنها المعاني التي شرعت لأجلها الأحكام فقال: "الأعمال الشرعية ليست مقصودة لأنفسها، وإنما قصد بها أمور آخر هي معانيها، وهي المصالح التي شرعت لأجلها"^(١).

ومن خلال مجموع ما سبق يمكن أن نضبط تعريف الإمام الشاطبي للمصلحة اصطلاحاً بما يلي: "بأنها ما يرجع إلى قيام حياة الإنسان وتمام عيشه في الدنيا من حيث تقام الحياة الأخرى، وإلى إقامة الحياة الأخرى بشكل مطلق".

وقد صاغ الشيخ ابن عاشور تعريف الإمام الشاطبي للمصلحة اصطلاحاً من مجموع المواضع التي تعرض فيها الإمام للمصلحة، فقال: "إنها ما يؤثر صلاحاً أو منفعة للناس عمومية أو خصوصية، وملاءمة قارة في النفوس في قيام الحياة"^(٢).

وقد اختار لها تعريفاً بقوله: هي: "وصف للفاعل يحصل به الصلاح، أي النفع منه دائماً أو غالباً للجمهور أو للأحاد"، ثم شرح تعريفه بقوله: "فقولي: دائماً" يشير إلى المصلحة الخالصة والمطرودة، وقولي: "غالبا" يشير إلى المصلحة الراجحة في غالب الأحوال، وقولي: "للجمهور أو للأحاد" إشارة إلى أنها قسيان: مصلحة عامة، وأخرى خاصة"^(٣).

(١) المرجع السابق، ٢/ ٦٦٠

(٢) ابن عاشور، مقاصد الشريعة، ٣/ ٢٠١.

(٣) ابن عاشور، مقاصد الشريعة، ٣/ ٢٠٠.

الفرع الثاني: مفهوم المفسدة:

أولاً: تعريفها لغة:

المفسدة خلاف المصلحة^(١)، وهي كالمصلحة مصدر ميمي، وبالتالي يدل على قوة الدلالة وتأكيدها، وتطلق المفسدة على سبب الفعل، وأصلها من فسَدَ يفسُدُ وفسُدَ^(٢)، قال البصري: فسَدَ الشيء وفسُدَ إذا تغير^(٣).

وبما أن المفسدة خلاف المصلحة فهي خلاف المنفعة أيضاً.

ثانياً: تعريفها اصطلاحاً:

عرفها الإمام العز بن عبد السلام بأنها: "ألم وسببه، أو غم وسببه"^(٤). وعبر عنها أيضاً بالشر والضر والسيئات؛ لأن المفاسد بأسرها شرور مضرات سيئات، وقد غلب في القرآن استعمال السيئات في المفاسد^(٥).

وقد عرفها العضد الإيجي تبعا لابن عبد السلام فقال: "المفسدة الإثم ووسيلته، وهو نفسي وبدني وديني وأخروي"^(٦)، وقد عرفها الشيخ ابن

(١) ابن منظور، لسان العرب، ٣/٣٣٥، البصري، جهرة اللغة، ٢/١٦٤.

(٢) البصري، جهرة اللغة، ٣/٤٢٦، ابن فارس، معجم مقاييس اللغة، ٤/٤١.

(٣) البصري، جهرة اللغة، ٣/٤٢٦.

(٤) ابن عبد السلام، شجرة المعارف، ٣/١٣٧.

(٥) ابن عبد السلام، قواعد الأحكام، ١/٤.

(٦) الإيجي، شرح مختصر المنتهى، ٢/٢٣٩.

عاشور بأنها: وصف للفعل يحصل به الفساد، أي الضر دائما أو غالبا، للجمهور أو للأحاد"^(١).

❦❦❦❦❦

(١) ابن عاشور، مقاصد الشريعة، ٣/ ٢٠١.

المطلب الثاني: أقسام المصالح والمفاسد:

كثر كلام العلماء حول أقسام المصالح والمفاسد، حيث أوردوا تقسيماً لها باعتباريات متعددة، وسبب اهتمامهم بهذه التقاسيم أنها تعد الأصل الذي بنوا عليه مراتب المصالح والمفاسد، والمرجع في التقديم والترجيح عند التزاحم والتعارض بينها، وانطلاقاً منها قعدوا القواعد المقاصدية التي تصنف من خلالها الأولويات، ولهذا فإنه ينبغي على كل من يروم فقه الأولويات، أن يبدأ بضبط هذه الأقسام، ويستكشف آثارها في بناء معالم منظومة الأولويات، وذلك أن هذه الأقسام تشكل حجر الزاوية للأساس الذي تقوم عليه قواعد تصنيف الأولويات، فهي بحق تمثل المدخل الرئيس لفقه الأولويات وقواعده.

قسم العلماء المصالح إلى أقسام عديدة بحسب اعتبارات مختلفة، وقد اشتمل تقسيمهم على معظم التقاسيم المنطقية للمصالح، إلا أن الباحث في آلية التقسيم قد يجد طائفة من التقسيمات لم يُشر إليها، وهذا راجع إما لوضوحها، بحيث يعد الإطناب في تقريرها مما يزرى بذوي الألباب، وإما لاندراجها ضمن تقسيماتهم التي ذكروها عند النظر إليها بشكل كلي.

وفيما يأتي - بإذن الله - بيان لأقسام المصالح والمفاسد، وفي سياق ذلك أعرف بكل قسم مع التمثيل له، منبهاً أنني وحرصاً على تلافي التكرار، سأكتفي بإيراد أقسام المصالح فقط في كل تقسيم تمثل فيه هذه الأقسام جانب الضد لأقسام المفاسد، وذلك لأن المصلحة بحد ذاتها تشتمل على درء المفسدة، أما إذا كان لأقسام المفاسد اصطلاحات خاصة فسأشير إليها - بإذن الله -

الفرع الأول: أقسام المصالح باعتبار قوتها في ذاتها «مراتبها من حيث القوة»: تنقسم المصالح من حيث قوتها في ذاتها إلى مراتب ثلاث، وهي: المصالح الضرورية والحاجية والتحسينية^(١)، ويعد هذا التقسيم عمدة تقاسيم المصالح، وقد اعتنى به العلماء اعتناءً منقطع النظير، وقد اعتبرها الإمام الشاطبي أصول الشريعة، وأن البرهان القطعي قائم على اعتبارها، وأن العلم بها مستفاد من الاستقراء العام الناظم لأشياء أفرادها^(٢)، وبين طبيعة الاستقراء العام الذي ثبتت من خلاله هذه المراتب، فقال: "هذه القواعد الثلاث لا يرتاب في ثبوتها شرعاً أحد ممن ينتمي إلى الاجتهاد من أهل الشرع، وأن اعتبارها مقصود للشارع، ودليل ذلك استقراء الشريعة والنظر في أدلتها الكلية والجزئية، وما انطوت عليه من هذه الأمور العامة على حد الاستقراء المعنوي الذي لا يثبت بدليل خاص، بل بأدلة منضافٍ بعضُها إلى بعض، مختلفة الأغراض، بحيث ينتظم من مجموعها أمر واحد، تجتمع عليه تلك الأدلة"^(٣).

وأول من اصطلح هذا التقسيم - حسب اطلاعي - إمام الحرمين الجويني، حيث قال بعد الكلام عن العلل ومسالكها: "هذا الذي ذكره هؤلاء أصول الشريعة، ونحن نقسمها خمسة أقسام"^(٤):

(١) انظر، الجويني، البرهان، ٢/٩٢٣-٩٦٤، الغزالي، المستصفى، ١٧٦، الرازي، محمد بن عمر ابن الحسين، المحصول في علم الأصول، تحقيق، د. طه جابر العلواني، جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، الرياض، ط ١، ١٤٠٠هـ/٥/١٥٩-١٦١، ابن عبد السلام، الفوائد في اختصار المقاصد "القواعد الصغرى"، تحقيق، إياد الطباع، دار الفكر المعاصر_دار الفكر، دمشق، ط ١، ١٤١٦هـ/٣٨، الشاطبي، الموافقات، ٢/٣٢٤.

(٢) المرجع السابق، ٢/٣٦٢.

(٣) الشاطبي، الموافقات، ١/٧٠.

(٤) الجويني، البرهان، ٢/٩٢٣-٩٦٤.

١- أحدها ما يعقل معناه، وهو أصل، ويؤول المعنى المعقول منه إلى أمر ضروري لا بد منه، مع تقرير غاية الإيالة الكليّة، والسياسيّة العاميّة، وهذا بمنزلة قضاء الشرع بوجوب القصاص في أوامه، فهو معلل بتحقيق العصمة في الدماء المحقونة، والزجر عن التهجم عليها، فإذا وضح للناظر المستنبط ذلك في أصل القصاص، تصرف فيه وعدّاه إلى حيث يتحقق أصل هذا المعنى فيه، وهو الذي يسهل تعليل أصله، ويلتحق به تصحيح البيع، فإن الناس لو لم يتبادلوا ما بأيديهم لجرّ ذلك ضرورةً ظاهرةً، فمستند البيع إذاً آيلٌ إلى الضرورة الراجعة إلى النوع والجملة، ثم قد تمهد في الشريعة أن الأصول إذا ثبتت قواعدها، فلا نظر إلى طلب تحقيق معناها في آحاد النوع، وهذا ضرب من الضروب الخمسة^(١).

٢- والضرب الثاني: ما يتعلق بالحاجة العامة، ولا ينتهي إلى حد الضرورة، وهذا مثل تصحيح الإجارة^(٢)، قال: "فهذه حاجة ظاهرة غير بالغة مبلغ الضرورة المفروضة في البيع وغيره، ولكن حاجة الجنس قد تبلغ مبلغ ضرورة الشخص الواحد، من حيث إن الكافة لو مُنعوا عما تظهر الحاجة فيه للجنس، لنال آحاد الجنس ضراراً لا محالة، تبلغ مبلغ الضرورة في حق الواحد، وقد يزيد أثر ذلك في الضرر الراجع إلى الجنس على ما ينال الآحاد بالنسبة إلى الجنس، وهذا يتعلق بأحكام الإيالة"^(٣).

(١) الجويني، البرهان، ٢/٩٢٣-٩٢٤.

(٢) المرجع السابق، ٢/٩٢٤.

(٣) المرجع السابق، ٢/٩٢٤.

٣- والضرب الثالث: ما لا يتعلق بضرورة حاقة ولا حاجة عامة، ولكنه يلوح فيه غرضٌ في جلب مكرمة، أو في نفي نقيض لها، ويجوز أن يلتحق بهذا الجنس طهارة الحدث وإزالة الخبث^(١)، فقد قال: "والطهارة قصارها إثبات السبب وجوباً إلى إيجاب ما لا تصريح بإيجابه، وليس فيها اعتراض على أصل آخر سوى ما ذكرناه من التصريح والتلويح"^(٢).

٤- والضرب الرابع: ما لا يستند إلى حاجة وضرورة، وتحصيل المقصود فيه مندوبٌ إليه تصريحاً ابتداءً، وفي المسلك الثالث في تحصيله خروج عن قياس كليّ، وبهذه المرتبة يتميز هذا الضرب من الضرب الثالث^(٣).

وقد مثل على هذا الضرب بالكتابة فقال: "إن الغرض من الكتابة تحصيل العتق، وهو مندوب إليه، والكتابة المنتهضة سبباً في تحصيل العتق، تتضمن أموراً خارجة عن الأقيسة الكلية، كعامله السيد عبده، وكمقابلته ملكه بملكه"^(٤).

٥- والضرب الخامس من الأصول: ما لا يلوح فيه للمستنبط معنى أصلاً، ولا مقتضى من ضرورة أو حاجة أو استحاث على مكرمة، وهذا يندر تصويره جداً، فإنه إن امتنع استنباط معنى جزئيّ فلا يمتنع تحيُّله كلياً، ومثال هذا القسم: العبادات البدنية المحضة، فإنه لا يتعلق بها أغراض دفعية ولا نفعية،

(١) المرجع السابق، ٢/ ٩٢٤-٩٢٥.

(٢) المرجع السابق، ٢/ ٩٢٦.

(٣) المرجع السابق، ٢/ ٩٢٥.

(٤) المرجع السابق، ٢/ ٩٢٥-٩٢٦.

ولكن لا يبعد أن يقال: تواصل الوظائف يديم مرون العباد على حكم الانقياد، وتجديد العهد بذكر الله تعالى ينهى عن الفحشاء والمنكر، وهذا يقع على الجملة. ثم إذا انتهى الكلام في هذا القسم إلى تقديرات كأعداد الركعات وما في معناها، لم يطمع القاييس في استنباط معنى يقتضي التقدير فيما لا ينقاس أصله"^(١). ثم قال: "وهذا فن لا يضبطه القياس، ولا يحيط به نظر المستنبط، والأمر فيه محال على أسرار الغيوب، والله تعالى المستأثر به، فلا يسوغ اعتبار ضرب إحداها في جهة اختصاصها، ولا يسوغ اعتبارها في إثبات قضيتها الخاصة بغيرها من الضروب"^(٢)، وقد أطلق على هذا القسم ما ثبت برسم الشارع، ولم يكن معقول المعنى"^(٣).

فالذي يمعن النظر في هذا التقسيم الذي أحدثه إمام الحرمين فإنه يجده يمثل بداية التأصيل لمراتب المقاصد والمصالح، بل وللمنظومة المقاصدية بمحوريها النظري والتطبيقي، ويدلنا على منشأ علم المقاصد والمصالح، فالذي يظهر للمتأمل في كلام هذا الإمام الألمي أن تقسيمات المصالح والمقاصد خصوصاً، وعلمها عموماً، إنما نشأ من خلال مباحث القياس الأصولي، وتولد من مسالك علله"^(٤)، وعند تسليط الضوء على تقسيمه لأصول الشريعة

(١) الجويني، البرهان، ٢/٩٢٦-٩٢٧.

(٢) المرجع السابق، ٢/٩٥٩.

(٣) المرجع السابق، ٢/٩٦٠.

(٤) يعتبر الأغلب علم المقاصد جزءاً من الأصول، وذلك بسبب ظهوره من خلال حديث الأصوليين عن مسالك العلة في القياس الأصولي، إلا أن الإنصاف يقتضي وقفة لتثبيت من مدى

بحسب معقولية معانيها، ومراتب ما تؤول إليه هذه المعاني، فإننا نجد أن الأقسام الخمسة التي ذكرها لا تخرج عن المراتب الثلاث: الضروريات والحاجيات والتحسينيات، فالأقسام الخمسة ما هي إلا زيادة تفصيل للمراتب الثلاث، حيث إن الضرب الأول يمثل الضروريات، وأما الضرب الثاني فإنه يمثل قسماً من الحاجيات، وهي الحاجيات العامة، وفيه إشارة إلى القسم الثاني، وهو الحاجيات الخاصة، أما الضرب الثالث وهو ما لا يتعلق بضرورة خاصة ولا بحاجة عامة، ولكنه يلوح فيه غرض في جلب مكرمة، فالذي أراه أن هذا الضرب يمثل التحسينيات التي لا تخرج المعاني فيها عن القياس الكلي، وذلك لأنه يقول في التفريق بينه وبين الضرب الرابع: "وفي المسلك الثالث في تحصيله خروج عن قياس كلي، ثم قال: وبهذه المرتبة يتميز هذا الضرب من الضرب الثالث"^(١).

أما الضرب الرابع فهو يمثل التحسينيات التي تخرج المعاني فيها عن القياس الكلي، وهو ما لا يستند إلى حاجة وضرورة، وتحصيل المقصود فيه مندوب إليه تصریحاً ابتداءً.

= صحة هذا الحكم الأغلب على حكم المقاصد، فالحق أن إطلاق القول بأن أصل المقاصد الشرعية إنما هو من مسالك العلة أمر لا يثبت تحت التحقيق العلمي، وذلك لأن المقاصد الشرعية تدور حول المصالح والحكم والغايات التي شرعت لأجلها الأحكام، وأصل الاستناد إلى المصالح واعتبارها إنما ثبت جنباً إلى جنب مع أصل القياس، بل إن الحقيقة تلزمنا أن نقول بأن القياس الأصولي إنما نشأ عن اعتبار المصالح وليس العكس، ولكن المتكلمين من الأصوليين انشغلوا بتقعيد أصول القياس والتفصيل في مباحثه ومسالكه عن تقعيد أصول المصالح ومباحثها، ثم إنهم احتاجوا إلى المصالح خلال تأصيلهم لمسالك العلة، فأثبتوا ما له علاقة بهذه المسالك من مباحث المصالح، واستخدموها استخداماً جزئياً بما يفيد للوصول إلى العلة الجزئية.

هذا وقد تابع عدد من العلماء الإمام الجويني في تقسيم التحسيني إلى قسمين، فقد نقل الإمام الرازي كلام الإمام الجويني بالنص تقريباً، وتبعه جمع من الأصوليين^(١)، حيث قسموه إلى:

١- ما يقع لا على معارضة قاعدة معتبرة، كسلب العبد أهلية الشهادة .

٢- ما يقع على معارضة قاعدة معتبرة كالكتابة.

أما الضرب الخامس الذي ذكره، فهو قد قسمه إلى قسمين: قسم يمكن تعليقه تعليلاً إجمالياً، فهو بهذا التعليل الإجمالي لا بد وأن يندرج ضمن أحد المراتب الثلاث: الضروريات والحاجيات والتحسينيات، وأما القسم الثاني، فهو: ما لا يمكن تعليقه، كبعض الأحكام التفصيلية للعبادات البدنية، كهيئات الصلاة، وأعداد ركعاتها، وتحديد شهر الصيام ووقته.

ثم إنني أقول: إن هذا التقسيم الخماسي لأصول الشريعة من قبل الإمام يعتبر بحق تقسيماً دقيقاً وشاملاً لأصول الشريعة، ولا يصح أن يدعى أن المراتب الثلاث للمصالح لم تكن حاضرة في ذهن الإمام بشكلها الذي قرره الغزالي، بل إن التحقيق يدل على أن الإمام هو صاحب فكرة التقسيم الثلاثي، ولكنه هنا يتكلم عن تقسيم لأصول الشريعة بحسب معقولية معانيها، فلماذا لم تقتصر على المراتب الثلاث؛ لأن من أصول الشريعة ما ليس بمعقول المعنى اتفاقاً،

(١) الرازي، المحصول، ٥/ ١٦١، ابن السبكي، علي بن عبد الكافي، الإبهاج في شرح المنهاج، دار الكتب العلمية، بيروت، ١٤٠٤هـ / ٣-٥٦-٥٨، البدخشي، مناهج العقول، ٣/ ٧١، ابن النجار، شرح الكوكب المنير، ٤/ ١٦٧-١٦٩.

كالعبادات البدنية وغيرها، فذكر هذه الأقسام الخمسة يدل على بعد نظر الإمام وتدقيقه، وحدة ذهنه، فهو من خلال هذا التقسيم وضع لنا ضوابط وقيوداً، وحل لنا غوامض بعض الحدود التي لم يصل العلماء إلى ضبط لها.

فهو مثلاً عندما قسم الحاجيات إلى الحاجيات العامة، وغير العامة، فهو لم يفعل ذلك إلا لحكمة نص عليها في كتابه الغيائي، وهي: أن الحاجة العامة تنزل منزلة الضروريات، وبالتالي جعلها قسماً خاصاً؛ لأنها تقرب من الضروريات، بل إنها تكاد تؤول إلى الضروريات، فهي أقرب إلى الضروريات منها إلى الحاجيات الخاصة.

أما تعريف المراتب الثلاث فستعرض له بشكل مجمل وسريع، لأنه سيأتي معنا في مبحث القواعد المقاصدية بالتفصيل، وفيما يلي بيان لتعريفات هذه المراتب الثلاث:

١ - المصالح الضرورية: عرفها الإمام الشاطبي فقال: "فمعناها أنها لا بد منها في قيام مصالح الدين والدنيا، بحيث إذا فقدت لم تجر مصالح الدنيا على استقامة، بل على فساد وتهارج وفوت حياة، وفي الأخرى فوت النجاة والنعيم، والرجوع بالخسران المبين"^(١).

وعرفها الشيخ ابن عاشور بأنها: التي تكون الأمة بمجموعها وآحادها في ضرورة إلى تحصيلها بحيث لا يستقيم النظام باختلالها، بحيث إذا انخرمت

(١) الشاطبي، الموافقات، ٢/ ٣٢٤.

تؤول حالة الأمة إلى فساد وتلاشي^(١)، ثم قال: "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، وقد يفضي بعض ذلك الاختلال إلى الاضمحلال الآجل بتفاني بعضها ببعض، أو بتسلط العدو عليها إذا كانت بمرصد من الأمم المعادية لها، أو الطامعة في استيلائها عليها"^(٢).

٢- المصالح الحاجية^(٣): عرفها الإمام الشاطبي فقال: فمعناها: أنها مُفْتَقَر إليها من حيث التوسعة ورفع الضيق المؤدي في الغالب إلى الحرج والمشقة

(١) ابن عاشور، مقاصد الشريعة، ٣/ ٢٣٢.

(٢) المرجع السابق، ٣/ ٢٣٢.

(٣) ساءها بعض الأصوليين بالمصلحية، وقد ذكر ابن النجار أن البيضاوي هو الذي ابتدع هذا اللقب، واقتفى أثره شراح منهاجه، انظر ابن النجار، شرح الكوكب المنير، مكتبة العبيكان، تحقيق د. محمد الزحيلي ود. نزيه حامد، ١٩٩٣م، ٤/ ١٦٤، وانظر، البيضاوي، المنهاج، مطبوع مع الإبهاج لابن السبكي، ٣/ ٥٥ و ٢٤١. ولكنني ومن خلال تتبعي لكلام الإمام الجويني في البرهان، وجدت أن هذا المصطلح كان الإمام يطلقه أحيانا، فهو يقول في معرض استدلاله على أن القياس الجزئي وإن كان جليا إن صادم القاعدة الكلية، ترك القياس الجلي للقاعدة الكلية، وبين ذلك بمثال القصاص من الجماعة بقتل الواحد، فقال: القياس يقتضي ألا تقتل الجماعة بالواحد، و لكن في طرده، والمصير إليه هدم القاعدة الكلية، ومناقضة الضرورة، ثم يقول: "غير أن القاعدة التي سميها كلية في هذا الضرب مستندها أمر ضروري، والتماثل في التقابل أمر مصلحي، والمصلحة إذا لم تكن ضرورة جزءً بالإضافة إلى الضرورة، والذي يثبت أنه اصطلاح هنا على الحاجي بالمصلحي، أن التماثل في القصاص عده العلماء من الحاجيات، انظر الجويني، البرهان، ٢/ ٩٢٧-٩٢٨.

اللاحقة بفوت المطلوب، فإذا لم تُراعَ دخل على المكلفين على الجملة الحرج والمشقة، ولكنه لا يبلغ مبلغ الفساد العادي المتوقع في المصالح العامة^(١).

وعرفها الشيخ ابن عاشور بأنها: ما تحتاج الأمة إليه لاقتناء مصالحها، وانتظام أمورها على وجه حسن، بحيث لولا مراعاته لما فسد النظام، ولكنه كان على حالة غير منتظمة، فلذلك كان لا يبلغ مبلغ الضروري^(٢).

٣- المصالح التحسينية: عرفها الإمام الشاطبي فقال: "فمعناها: الأخذ بما يليق من محاسن العادات، وتجنب الأحوال المدنّسات التي تأنفها العقول الراجحات، ويجمع ذلك قسم مكارم الاخلاق"^(٣).

وعرفها الشيخ ابن عاشور بأنها: "ما كان بها كمال حال الأمة في نظامها، حتى تعيش آمنة مطمئنة، ولها بهجة منظر المجتمع في مرأى بقية الأمم، حتى تكون الأمة الإسلامية مرغوباً في الاندماج فيها، أو في التقرب منها" ثم قال: "والحاصل أنها مما تراعى فيها المدارك الراقية البشرية"^(٤).

وينضاف إلى كل مرتبة من المراتب الثلاث ما هو كالتممة والتكملة^(٥)، فهي إذا مراتب ثلاث تضاف إلى ما سبق، فتصير بجملتها ست مراتب، وإن كانت المراتب بالتفصيل لا تعد ولا تحصى، ولكنها بجملتها تؤول إلى هذه المراتب الكلية، والمراتب المكملات أو المتممات هي:

(٢) ابن عاشور، مقاصد الشريعة، ٣/ ٢٤١.

(١) الشاطبي، الموافقات، ٢/ ٣٢٦.

(٤) ابن عاشور، مقاصد الشريعة، ٣/ ٢٤٣.

(٣) الشاطبي، الموافقات، ٢/ ٣٢٧.

(٥) الشاطبي، الموافقات، ٢/ ٣٢٧.

١- مكملات الضروريات.

٢- مكملات الحاجيات.

٣- مكملات التحسينيات.

وهذه المكملات تعتبر كالسياج حول المراتب الأصلية للمصالح، فهي لو فقدت فإنها لا تخل بالمصالح الأصلية^(١).

والذي أقوله في ختام هذا التقسيم للمصالح: إن هذه المراتب الثلاث الثابتة يقيناً بالاستقراء، إنما هي تقسيم منطقي عقلي، وهو لا بد أن يكون في جميع الملل والشرائع، كما بين ذلك العلماء، بل إنني أزعم أنه تقسيم فطري، جعله الله مركزاً في طبائع البشر، بل والخلق عموماً، ويتصرف كل مخلوق على مقتضى هذا التقسيم، دونما حاجة إلى تقريره وإثباته.

الفرع الثاني: أقسام المصالح باعتبار الكليات التي تعود على حفظها:

تقسم المصالح باعتبار الكليات التي تعود على حفظها إلى خمس كليات، وأضاف البعض إليها سادساً^(٢):

(١) المرجع السابق، ٢/٣٢٨.

(٢) انظر في بيان هذه الكليات، الغزالي، المستصفى، ١٧٦، ابن الحاجب، منتهى السؤل والأمل في علمي الأصول والجدل، ٢/٢٤٠، القرافي، تنقيح الفصول، ٣٩١، الشاطبي، الموافقات، ٢/٣٢٦، الأمدي، إحكام الأحكام، ٣/٢٧٤-٢٧٥، ابن السبكي، الإبهاج، ٣/٥٥-٥٦، ابن عاشور، المقاصد، ٣/٢٣٢، الطوفي، التعيين في شرح الأربعين، ٢٤٦٢٧٧، وقد أورد الطوفي الكلية السادسة وهي العرض، وكذلك القرافي، وذكرها الشاطبي فقال: "وإن ألحق بالضروريات حفظ العرض" الشاطبي، الموافقات، ٤/٤١٠.

١ - مصلحة حفظ الدين.

٢ - مصلحة حفظ النفس.

٣ - مصلحة حفظ العقل.

٤ - مصلحة حفظ النسل.

٥ - مصلحة حفظ المال.

وبعضهم أضاف مصلحة حفظ العرض.

وقد اتفقت الأمة بل سائر الملل على أن الشرائع إنما وضعت للمحافظة على هذه الكليات الخمس، وعلمها عند الأمة كالضروري^(١)، وقد ثبت اعتبار هذه الكليات والمحافظة عليها بالاستقراء التام، فهي لم تثبت بدليل معين، ولا شهد لها أصل معين يمتاز برجوعها إليه، بل علمت ملاءمتها للشريعة بمجموع أدلة لا تنحصر في باب واحد^(٢).

وقد تنبه بعض علماء الأصول كما يشير الشيخ ابن عاشور إلى أن هذه الكليات مشار إليها^(٣)، بقوله تعالى: ﴿يَتَأْتِيهَا النَّبِيُّ إِذَا جَاءَكَ الْمُؤْمِنَاتُ يُبَايِعُنَّكَ عَلَىٰ أَنْ لَا يُشْرِكْنَ بِاللَّهِ شَيْئًا وَلَا يَسْرِقْنَ وَلَا يَزْنِينَ وَلَا يَقْتُلْنَ أَوْلَادَهُنَّ وَلَا يَأْتِينَ بِبُهْتَانٍ يَفْقَرِيْنَهُ بَيْنَ أَيْدِيهِنَّ وَأَرْجُلِهِنَّ﴾ [المتحنة: ١٢]، وقال الشيخ ابن عاشور: ولا خصوصية للنساء المؤمنات، فقد كان رسول الله ﷺ يأخذ البيعة على الرجال بمثل ما نزل في المؤمنات، كما في صحيح

(١) الشاطبي، الموافقات، ١/٣٦.

(٢) المرجع السابق، ١/٣٦-٣٧.

(٣) ابن عاشور، مقاصد الشريعة، ٣/٢٣٥.

البخاري^(١)، والحديث عن عبادة بن الصامت قال: كنا عند النبي ﷺ فقال: «تبايعوني على أن لا تشركوا بالله شيئا، ولا تسرقوا، ولا تزنوا، ولا تقتلوا أولادكم، ولا تأتوا بيهتان تفترونه بين أيديكم وأرجلكم، ولا تعصوا في معروف...»^(٢).

وقد بين الزرقاني أن هذه الكليات الخمس مجموعة في قوله تعالى من سورة الأنعام المكية: ﴿قُلْ تَمَالَوْا أَنْتُمْ مَا حَرَّمَ رَبِّيَ عَلَيْكُمْ أَلَّا تُشْرِكُوا بِهِ شَيْئًا وَبِالْوَالِدَيْنِ إِحْسَانًا وَلَا تَقْتُلُوا أَوْلَادَكُمْ مِنْ أَمَلِيكُمْ مَنْ نَزَّلْنَا بِكُمْ ذِئْبًا وَمَنْ تَقْتُلُوا أَوْلَادَكُمْ إِنَّكُمْ لَكَاذِبُونَ ﴿١٥١﴾ وَلَا تَقْرَبُوا مَالَ الْيَتِيمِ إِلَّا بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ حَتَّىٰ يَبْلُغَ أَشُدَّهُ وَأَوْفُوا بِالْعَيْلِ وَالْيَتَامَىٰ بِالْقِسْطِ لَّا تُكْفِفُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا وَإِذَا قُلْتُمْ فَاعْدِلُوا وَلَوْ كَانَ ذَا قُرْبَىٰ وَبِعَهْدِ اللَّهِ أَوْفُوا ذَٰلِكُمْ وَصْنُكُمْ بِهِ لَعَلَّكُمْ تَذَكَّرُونَ ﴿١٥٢﴾ وَأَنَّ هَذَا صِرَاطٌ مُسْتَقِيمٌ فَاتَّبِعُوهُ وَلَا تَتَّبِعُوا السُّبُلَ فَتَفَرَّقَ بِكُمْ عَن سَبِيلِهِ ذَٰلِكُمْ وَصْنُكُمْ بِهِ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ ﴿١٥٣﴾﴾ [الأنعام: ١٥١-١٥٣]، فهذه الآيات الثلاث جمعت الوصايا العشر للمقاصد الخمسة^(٣).

ومن الآيات التي أرى أنها تحتوي على الكليات الخمس، قوله تعالى في سورة السجدة: ﴿الَّذِي أَحْسَنَ كُلَّ شَيْءٍ خَلْقَهُ وَبَدَأَ خَلْقَ الْإِنسَانِ مِن طِينٍ ﴿٧﴾ ثُمَّ جَعَلَهُ نَسْلَهُ، مِن سُتُلُوكٍ مِّن مَّاءٍ مَّهِينٍ ﴿٨﴾ ثُمَّ سَوَّاهُ وَنَفَخَ فِيهِ مِن رُّوحِهِ وَجَعَلَ لَكُمُ السَّمْعَ وَالْأَبْصَرَ وَالْأَفْئِدَةَ قَلِيلًا مَّا تَشْكُرُونَ ﴿٩﴾﴾ [السجدة: ٧-٩].

(١) ابن عاشور، مقاصد الشريعة، ٣/ ٢٣٥.

(٢) أخرجه البخاري، الصحيح، كتاب الأحكام، باب: بيعة النساء، حديث رقم: ٧٢١٣.

(٣) الزرقاني، محمد عبد العظيم، مناهل العرفان في علوم القرآن، دار الفكر، بيروت، ١٩٩٦، ١/ ١٥٣.

فهذه الآيات الكريمة ذكرت حفظ النفس والنسل والعقل، وذكرت الآيات التي قبلها حفظ الدين، وذلك في قوله تعالى: ﴿أَمْ يَقُولُونَ أَفْتَرَيْنَاهُ بَلْ هُوَ الْحَقُّ مِنْ رَبِّكَ لِتُنذِرَ قَوْمًا مِمَّا أَتَتْهُمْ مِنْ نَذِيرٍ مِنْ قَبْلِكَ لَعَلَّهُمْ يَهْتَدُونَ﴾ [السجدة: ٣].

وقد ذكر علماء الحديث أن حديث أنس عن النبي - ﷺ -: «لا تقوم الساعة، وإما قال من أشراط الساعة، أن يرفع العلم ويظهر الجهل، ويشرب الخمر، ويظهر الزنا، ويقل الرجال، ويكثر النساء، حتى يكون للخمسين امرأة القيم الواحد»^(١)، يجمع الكليات الخمس، فقالوا: إن هذه الأمور الخمسة خصت بالذكر لكونها مشعرة باختلال الأمور التي يحصل بحفظها صلاح المعاش والمعاد ونظام أحوال الدارين، وهي الدين؛ لأن رفع العلم يخل به، والعقل؛ لأن شرب الخمر يخل به، والنسب؛ لأن الزنا يخل به، والنفس والمال؛ لأن كثرة الفتن تخل بهما، قال الكيرماني: وإنما كان اختلال هذه الأمور مقروناً بخراب العالم؛ لأن الخلق لا يتركون هملاً، ولا نبي بعد نبينا - صلوات الله وسلامه عليه -^(٢).

فهذه بعض الأدلة من الكتاب والسنة التي أشارت إلى الكليات الخمس بشكل مجموع، وإن كانت الأدلة على الكليات أكثر من أن تحصى.

وقد أطلق بعض العلماء على هذه الكليات مصطلح الضروريات الخمس، كما هو صنيع الإمام الشاطبي^(٣)، وإنني أرى تعميم المصطلح ليشتمل على الضروريات والحاجيات والتحسينيات، حيث إن اعتماد اصطلاح كلي شمولي،

(١) أخرجه البخاري، الصحيح، كتاب المحاربين من أهل الكفر، باب: إثم الزناة، حديث رقم: ٦٨٠٨.

(٢) ابن حجر، فتح الباري، ١/١٧٩، العيني، عمدة القاري، ٢/٨٥.

(٣) الشاطبي، الموافقات، ٢/٣٢١.

أقرب إلى توضيح مراتب هذه الكليات، وهذا هو صنيع الإمام الغزالي، حيث عبر عن هذه الكليات بمقاصد الشرع من الخلق، وجعلها ممثلة لمطلق المصلحة، حيث قال: "ولكننا نعني بالمصلحة: المحافظة على مقصود الشرع، ومقصود الشرع من الخلق خمسة: وهو أن يحفظ عليهم دينهم ونفسهم وعقلهم ونسلهم وما لهم"^(١).

والذي يظهر أن تنبه العلماء إلى هذه الكليات الخمس إنما كان من خلال استنباطهم لمصالح العقوبات الشرعية، وهي القصاص، وحد الردة، وحد الزنا، وحد الحراية، وحد السرقة، وحد الخمر، وحد القذف، فهذه العقوبات الشرعية تمثل جانب حفظ الكليات من العدم، وخاصة ما يتعلق منها بالضروريات، والذي يدل على ذلك أن العلماء حينما يذكرون هذه الكليات الخمس أول ما يمثلون عليها بالحدود والقصاص، ويربطون بين كل واحد من هذه ولازمه من تلك^(٢)، وأقدم من فعل هذا -مما وقفت عليه- الإمام أبو الحسن العامري، المتوفى سنة ٣٨١هـ، حيث يقول: "وأما المزاجر فمدارها أيضا عند ذوي الأديان الستة"^(٣)، لن يكون إلا على أركان خمسة وهي: مزجرة قتل النفس، كالقود والدية، ومزجرة أخذ المال، كالقطع والصلب، ومزجرة هتك الستر، كالجلد والرجم، ومزجرة ثلب العرض، كالجلد مع التفسيق، ومزجرة خلع البيضة، كالقتل عن الردة"^(٤).

(١) الغزالي، المستصفى، ١٧٦.

(٢) انظر، الريسوني، الفكر المقاصدي قواعده وفوائده، منشورات الزمن، ١٩٩٩م، ٣١-٣٩.

(٣) الظاهر أن مقصوده بالأديان الستة: ما جمعته الآية الكريمة: ﴿إِنَّ الَّذِينَ آمَنُوا وَالَّذِينَ هَادُوا وَالصَّالِحِينَ وَالصَّابِرِينَ مِنْ بَنِي إِسْرَائِيلَ وَالْمُسْلِمِينَ وَالْمَسِيحِينَ﴾ [البقرة: ٦٢]، فهذه أديان أربعة، يضاف إليها المجوس والمشركون، والله أعلم.

(٤) انظر: العامري، أبو الحسن، الإعلام بمنابغ الإسلام، تحقيق أحمد عبد الحميد غراب، دار الكتاب، ص ١٢٥، وانظر الريسوني، الفكر المقاصدي، ٣١.

والظاهر أن في كلام هذا الإمام سبقاً من جهة أخرى، وهي إثباته أن هذه المزاجر عند ذوي الأديان الستة، وهذا ما قرره الإمام الغزالي، وردده من بعده، من أن هذه الكليات لا بد وأن تكون محفوظة في جميع الملل^(١).

ثم إننا إذا تتبعنا آثار العلماء في هذا الميدان، فإننا نجد كلاماً للإمام الجويني يدل على استحضر هذه الكليات، حيث يقول في سياق كلامه عن النظر الكلي إلى الفروع: "وهذا يتأتى بضبط ورد نظر إلى الكليات فالشريعة متضمنها: مأمور به ومنهي عنه، ومباح: فأما المأمور به فمعظمه العبادات، فلينظر الناظر فيها، وأما المنهيات فأثبت الشرع في الموبقات منها زواجر، وبالجمله الدم معصوم بالقصاص، ومسألة المثقل يهدم حكمة الشرع فيه، والفروج معصومة بالحدود، ولا يخفى ما فيها من الاضطراب، والأموال معصومة عن السراق بالقطع... وأعيان الأموال مستردة من الغصاب"^(٢).

والذي رأيت من خلال استقرائي لبعض كتب الفقه في المذاهب المختلفة أن ما ذكره أبو الحسن العامري موجود بنصه في عدد من كتب الحنفية، فقد أتى الإمام الحدادي بنص الإمام العامري دون تغيير^(٣)، وسبق إلى ذلك الإمام النسفي صاحب كنز الدقائق^(٤).

(١) انظر، الريسوني، الفكر المقاصدي، ٣١-٣٢.

(٢) الجويني، البرهان، ١١٥١/٢.

(٣) الحدادي، الجوهرة المنيرة، ١١٣/١.

(٤) النسفي، كنز الدقائق، مطبوع مع البحر الرائق، ٧/١-٩.

والمتتبع لمراحل تطور الفكر المقاصدي يثبت له بلا شك ولا ريب أن الإمام الغزالي يعد أول من شكل هذه الكليات الخمس في قاعدة كلية، وأثبتها بشكل قطعي، وعند تدقيق النظر في كتب هذا الإمام يجد الناظر أنه لم يصل إلى إحكام وتنقيح هذه الكليات الخمس إلا في آخر كتبه وهو المستصفى، فإنك عندما تنظر في كتبه السابقة للمستصفى تجد أن اصطلاحه لهذه الكليات تطور من كتاب إلى آخر، إلى أن وصل إلى غاية الإحكام في المستصفى، ففي الإحياء مثلاً بدأ بكليات ثلاث، حيث يقول: "كل ما يسد باب معرفة الله تعالى فهو من أكبر الكبائر، ويليه ما يسد باب المعاش التي بها حياة الناس، فهذه ثلاثة مراتب، فحفظ المعرفة على القلوب، والحياة على الأبدان، والاموال على الأشخاص، ضروري في الشرائع كلها، وهذه ثلاثة أمور لا يتصور أن تختلف فيها الملل"^(١).

ثم في شفاء الغليل أضاف إلى هذه المراتب الثلاث مرتبة رابعة، ونبه على الخامسة، حيث قال: "قد علم على القطع أن حفظ النفس والعقل والبضع والمال مقصود في الشرع"^(٢). ثم أورد على كل مرتبة ما يدل عليها، فقال: "حفظ النفس يدل على شرع القصاص في القتل، وحفظ العقل يدل على تحريم الخمر، وحفظ البضع واضح في تحريم الزنا، والعقوبة عليه، والمال محفوظ بمنع التعدي على ملك الغير، وإيجاب الضمان والقطع في السرقة"^(٣). ثم قال: "وقد نبه على مصالح الدين قوله تعالى: ﴿لَا تَتَّبِعُوا الْهَوَىَٰ مِن دُونِهَا لِكَيْ لَا تَرُدُّوا عَلَىٰ مَنكِبِكُم مِّن دُونِهَا فَتَمَدَّنَّا وَأَكْرَمْنَا وَكُنَّا مَخْلُوقِينَ بِأَعْيُنِنَا لِيَلْبِسُوا الصَّالِحِينَ وَالْمُنْكَرِ﴾ وما يكف عن الفحشاء فهو جامع لمصالح الدين، وقد تقترن به مصلحة الدنيا أيضاً"^(٤).

(٢) الغزالي، شفاء الغليل، ١٦٠.

(١) الغزالي، الإحياء، ٤ / ٢٠.

(٤) المرجع السابق، ١٦١.

(٣) المرجع السابق، ١٦١.

وفي المستصفي قسم هذه الكليات بشكل محكم ومتكامل، بحيث لم يخرج عنها العلماء إلى يومنا هذا، فقال: "ومقصود الشرع من الخلق خمسة: وهو أن يحفظ عليهم دينهم ونفسهم وعقلهم ونسلهم وما لهم"^(١)، ثم بين أن هذه الأصول الخمسة والزجر عنها يستحيل أن لا تشمل عليه ملة من الملل، وشريعة من الشرائع التي أريد بها إصلاح الخلق، ولذلك لم تختلف الشرائع في تحريم الكفر والقتل والزنا والسرقة وشرب المسكر^(٢).

بعد أن عرضت نبذاً من قصة تطور الأصول الخمسة، فإنه ينبغي الوقوف عند كيفية حفظ هذه الأصول في الشريعة، وتعريف كل أصل منها بشكل موجز، مع بيان المراتب التي تكتنف كل أصل، حيث إن كل أصل منها تترتب أجزاءه بحسب قوة كل جزء إلى ما هو ضروري وحاجي وتحسيني ومكملاتها، وفيما يلي البيان:

كيفية حفظ هذه الأصول في الشريعة:

عبر الإمام الغزالي عن كيفية حفظ الشريعة للأصول الخمسة فقال: "فرعاية المقاصد عبارة حاوية للإبقاء، ودفع القواطع، والتحصيل على سبيل الابتداء"^(٣).

وقد بين مقصوده من الإبقاء فقال: "وقد يعبر عن الإبقاء بدفع المضرة، ويعني: أن ما قصد بقاءه فانقطاعه مضرة، وإبقاؤه دفع للمضرة"^(٤).

(١) الغزالي، المستصفي، ١٧٨.

(٢) الغزالي، المستصفي، ١٧٧-١٧٨.

(٣) الغزالي، شفاء الغليل، ١٥٩.

(٤) المرجع السابق، ١٥٩.

وبين مقصوده من التحصيل على سبيل الابتداء بقوله: "وقد يعبر عن التحصيل بجلب المنفعة"^(١).

وقد تبعه على هذه الطريقة الإمام الشاطبي، حيث بين أن حفظ هذه الأصول الخمسة يكون بأمرين:

أحدهما: ما يقيم أركانها، ويثبت قواعدها، وذلك عبارة عن مراعاتها من جانب الوجود.

والثاني: ما يدرأ عنها الاختلال الواقع، أو المتوقع فيها، وذلك عبارة عن مراعاتها من جانب العدم^(٢).

تعريف كل أصل، وبيان أوجه ومراتب المحافظة عليه شرعاً:

١ - حفظ الدين:

عرف بعض العلماء الدين بأنه: "وضع إلهي سائق لذوي العقول السليمة باختيارهم المحمود إلى الخير بالذات أو إلى الصلاح في الحال والصلاح في المال"^(٣). ونقل ابن عاشور عن بعض العلماء تعريفاً له بأنه: "وضع إلهي سائق لذوي العقول باختيارهم المحمود إلى الخير ظاهراً وباطناً"^(٤).

وقد بين الإمام الشاطبي المقصود بحفظ الدين، فقال: "حفظ الدين حاصله في ثلاثة معانٍ، وهي: الإسلام، والإيمان، والإحسان،...، ومكمله ثلاثة أشياء،

(١) المرجع السابق، ١٥٩. (٢) الشاطبي، الموافقات، ٢/ ٣٢٤-٣٢٥.

(٣) البخاري، كشف الأسرار، ١/ ٥٥، الهيثمي، تحفة المحتاج، ١/ ٢٠.

(٤) ابن عاشور، التحرير والتنوير، ٣/ ٧٢٦.

وهي: الدعاء إليه بالترغيب والترهيب، وجهاد من عانده ورام إفساده، وتلافي النقصان الطارئ في أصله"^(١).

أما الشيخ ابن عاشور فقد عبر عن المقصود بحفظ الدين بقوله: "فحفظ الدين معناه حفظ دين كل أحد من المسلمين أن يدخل عليه ما يفسد اعتقاده وعمله اللاحق بالدين، وحفظ الدين بالنسبة لعموم الأمة، أي دفع كل ما شأنه أن ينقض أصول الدين القطعية، ويدخل في ذلك حماية البيضة، والذب عن الحوزة الإسلامية، بإبقاء وسائل تلقي الدين من الأمة، حاضرها وآتيها"^(٢).

"فأصول العبادات راجعة إلى حفظ الدين من جانب الوجود، كالإيمان والنطق بالشهادتين، والصلاة والزكاة والصيام والحج، وما أشبه ذلك"^(٣)، والجهاد وقتل المرتد، وعقوبة الداعي للبدعة، وحد تارك الصلاة، والمنكر لما علم من الدين بالضرورة، كل ذلك راجع إلى حفظ الدين من جانب العدم، أو من جانب درء الاختلال الواقع أو المتوقع فيه.

وحفظ الدين يكون بحفظ أصوله وفروعه، وتترتب مصالح حفظ الدين في منازل متفاوتة تبعا لقوة المصلحة، فأعلى المراتب حفظ المصالح الدينية الواقعة في مرتبة الضروريات، ودرء المفاصد الواقعة في رتبة ما يخل بالضروريات، وقد سبق المثال عليها، وأوسط هذه المراتب حفظ المصالح الحاجية العائدة إلى الدين، ودرء المفاصد التي تخل بالحاجيات من الدين، ومن الأمثلة على هذه المرتبة:

(١) الشاطبي، الموافقات، ٤/٤٠٩.

(٢) ابن عاشور، مقاصد الشريعة، ٣/٢٣٦.

(٣) الشاطبي، الموافقات، ٢/٣٢٥.

الرخص المخففة رفعا للحرَج^(١)، وأدناها حفظ المصالح التحسينية العائدة إلى الدين، ودرء المفاسد المخلة بالتحسيني من الدين، ومن أمثلة هذا القسم: نوافل الطاعات والخيرات^(٢)، وبين كل مرتبة والتي تليها مرتبة تعتبر كاللتمة والتكملة للمرتبة العلوية.

ثم إن هذه المراتب لا تتوقف عند هذه الدرجات، بل تعتبر هذه المراتب كالمنازل، وفي كل منزلة درجات ومراتب كثيرة لا تحصى، فهذه المراتب التي ذكرت تمثل المنازل، والمواقع العامة للمراتب.

٢ - حفظ النفس:

اختلف في حقيقة النفس ما هي؟ وهل هي جزء من أجزاء البدن؟ أو عرض من أعراضه؟ أو جسم مساكن له مودع فيه؟ أو جوهر مجرد؟ وهل هي الروح أو غيرها؟ وهل الأمانة واللّوامة والمطمئنة - نفس واحدة أم هي ثلاثة أنفس؟ وهل تموت الروح أو الموت للبدن وحده؟ وهذه المسألة تحتل مجلداً^(٣)، ولكن أشير إلى الراجح من الكلام عن حقيقتها مختصراً.

قال الإمام ابن أبي العز الحنفي: "والذي يدل عليه الكتاب والسنة وإجماع الصحابة وأدلة العقل: أن النفس جسم مخالف بالماهية لهذا الجسم المحسوس، وهو جسم نوراني علوي خفيف حي متحرك، ينفذ في جوهر الأعضاء ويسري

(١) الشاطبي، الموافقات، ٢/٣٢٧.

(٢) المرجع السابق، ٢/٣٢٧.

(٣) ابن أبي العز الحنفي، شرح العقيدة الطحاوية، المكتب الإسلامي - بيروت، ٣٩٠.

فيها سريان الماء في الورد، وسريان الدهن في الزيتون، والنار في الفحم، فما دامت هذه الأعضاء صالحة لقبول الآثار الفائضة عليها من هذا الجسم اللطيف، بقي ذلك الجسم اللطيف سارياً في هذه الأعضاء وأفادها هذه الآثار من الحس والحركة الإرادية، وإذا فسدت هذه بسبب استيلاء الأخلاط الغليظة عليها، وخرجت عن قبول تلك الآثار، فارق الروح البدن، وانفصل إلى عالم الأرواح، والدليل على ذلك قوله تعالى: ﴿اللَّهُ يَتَوَفَّى الْأَنْفُسَ حِينَ مَوْتِهَا﴾ الآية، ففيها الإخبار بتوفيتها، وإمسакها، وإرسالها، وقوله تعالى: ﴿وَلَوْ تَرَىٰ إِذِ الظَّالِمُونَ فِي غَمَرَاتِ الْمَوْتِ وَالْمَلَائِكَةُ بَاسِطُوا أَيْدِيهِمْ أَخْرَجُوا أَنْفُسَكُمْ﴾، ففيها بسط الملائكة أيديهم لتناولها، ووصفها بالإخراج والخروج، والإخبار بعذابها ذلك اليوم، والإخبار عن مجيئها إلى ربها، وقوله تعالى: ﴿وَهُوَ الَّذِي يَتَوَفَّاكُم بِاللَّيْلِ وَيَعْلَمُ مَا جَرَحْتُم بِالنَّهَارِ ثُمَّ يَبْعَثُكُمْ فِيهِ﴾ الآية، ففيها الإخبار بتوفي النفس بالليل، وبعثها إلى أجسادها بالنهار، وتوفي الملائكة لها عند الموت، وقوله تعالى: ﴿يَتَابَعُهَا النَّفْسُ الْمُطْمَئِنَّةُ﴾ (٧) ﴿أَرْجِعِي إِلَىٰ رَبِّكَ رَاضِيَةً مُّرْتَبِئَةً﴾ (٨) ﴿فَادْخُلِي فِي عِبَادِي﴾ (٩) ﴿وَادْخُلِي جَنَّتِي﴾ (١٠)، ففيها وصفها بالرجوع والدخول والرضى (١١).

وأما اختلاف الناس في مسمى النفس والروح: هل هما متغايران أو مساهما واحداً؟ فالتحقيق: أن النفس تطلق على أمور، وكذلك الروح، فيتحد مدلولهما تارة، ويختلف تارة، فالنفس تطلق على الروح في الأغلب إذا كانت الروح متصلة بالبدن، وأما إذا كانت الروح مجردة فتسمية الروح أغلب عليها (١٢).

(١) ابن أبي العز، شرح العقيدة الطحاوية، ٣٩٠.

(٢) انظر، المرجع السابق، ٣٩٠.

هذا بيان لحقيقة النفس بشكل مجرد، أما مقصود علماء المقاصد من النفس التي يجب حفظها إنما هو مجموع النفس والبدن أو الروح والجسد، فالمراد بحفظ النفس: الإبقاء على الحياة التي وهبها الله لعباده.

وقد بين الإمام الشاطبي مجموع المعاني التي يحصل بها حفظ النفس ضرورة وتكميلاً فقال: "حفظ النفس حاصله في ثلاثة معانٍ، وهي: إقامة أصله بشرعية التناسل، وحفظ بقائه بعد خروجه من العدم إلى الوجود، من جهة المأكل والمشرب، وذلك ما يحفظه من داخل، والملبس والمسكن، وذلك ما يحفظه من خارج،، ومكمله ثلاثة أشياء، وذلك حفظه عن وضعه في حرام، كالزنى، وذلك بأن يكون على النكاح الصحيح، ويلحق به كل ما هو من متعلقاته، كالطلاق والخلع واللعان وغيرها، وحفظ ما يتغذى به أن يكون مما لا يضر أو يقتل أو يفسد، وإقامة ما لا تقوم هذه الأمور إلا به من الذبائح والصيد وشرعية الحد والقصاص، ومراعاة العوارض اللاحقة، وأشباه ذلك"^(١).

وذكر أستاذنا الدريني: أن الأصوليين يطلقون حفظ النفس، على عصمة الشخصية الإنسانية في عناصرها المادية والمعنوية^(٢). وأقول إن هذا هو المفهوم من حفظ الروح والبدن، فقصر الحفظ على الناحية المادية كما هو الظاهر من كلام الأصوليين وتطبيقاتهم وأمثلتهم لا يستقيم مع النظر الشمولي لحفظ النفس، ثم

(١) الشاطبي، الموافقات، ٤ / ٤٠٩-٤١٠.

(٢) الدريني، خصائص التشريع الإسلامي في السياسة والحكم، ٢٤٢.

إننا لما بحثنا عن حقيقة النفس وجدناها مرادفة للروح، وبالتالي فحفظ الروح مقدم على حفظ البدن اصطلاحاً وعقلاً بل وشرعاً، وحفظ الروح يشتمل في أغلبه على النواحي المعنوية، ثم إن تقسيم حفظ النفس إلى حفظ مادي ومعنوي، يؤدي إلى وضع كثير من المصالح المعنوية لحفظ النفس في مراتبها الصحيحة، وهذا بدوره يؤدي إلى تصحيح وزن المصالح المتعلقة بحفظ النفس، وفهم النصوص التي رفعت من شأن بعض الآثار المعنوية المتعلقة بالنفس، من مثل قوله تعالى في النهي عن عقوق الوالدين: ﴿وَقَضَىٰ رَبُّكَ أَلَّا تَعْبُدُوا إِلَّا إِيَّاهُ وَبِالْوَالِدَيْنِ إِحْسَانًا ۖ إِمَّا يَبُلُغَنَّ عِنْدَكَ الْكِبَرَ أَحَدُهُمَا أَوْ كِلَاهُمَا فَلَا تَقُلْ لَهُمَا آفٍ وَلَا نَهْرُهُمَا وَقُلْ لَهُمَا قَوْلًا كَرِيمًا ٢٣﴾ [الإسراء: ٢٣]، وحديث الرسول ﷺ: «سباب المسلم فسوق، وقتاله كفر»^(١)، وكثير من النصوص الصريحة في ذلك.

ومن العناصر المادية لحفظ الشخصية الإنسانية: حق الحياة، وسلامة الجسم وأعضائه من الإتلاف والبتر والضرب والجرح، أما العناصر المعنوية، فمن مثل: الكرامة، والحريات العامة^(٢)، هذا وقد أكد أستاذنا الدريني على أن أصول التشريع تقضي بأن عصمة النفس الإنسانية حق وواجب معاً، بمعنى أنه إذا كان من حق الإنسان أن يحيا، فإن من واجبه أن يحيا كذلك؛ لأن حياته حق خالص لله تعالى، لاتصاله بأمانة التكليف وعمارة الدنيا، والاستخلاف في الأرض^(٣).

(١) أخرجه البخاري حديث رقم "٤٨، ٦٠٤٤، ٧٠٧٦".

(٢) الدريني، خصائص التشريع الإسلامي في السياسة والحكم، ٢٤٢.

(٣) المرجع السابق، ٢٤٣.

وهذا الفهم مستمد من كلام الإمام الشاطبي عند حديثه عن المقاصد الأصلية حيث صرح بأن كل مكلف مأمور بحفظ نفسه قياماً بضرورة حياته، واعتبر ذلك مقصداً أصلياً عينياً^(١)، والمقصد الأصلي هو ما لا حظّ فيه للمكلف كما قرر الإمام الشاطبي^(٢). فكلام الإمام الشاطبي دالٌّ دلالة واضحة على كون حفظ النفس واجب بل في أعلى درجات الوجوب عندما يكون الحفاظ على النفس في درجة الضروري.

وقد بين فضيلة أستاذنا الدريني مكانة حفظ النفس من المقاصد الأساسية للتشريع الإسلامي، فقال: إن حياة الإنسان عند التحقيق هي المقصد الأساسي الذي ترد إليه سائر المقاصد الأساسية في هذا التشريع، لتوقفها جميعاً إيجاباً وتنميةً وحفظاً، على الإنسان نفسه، فكان طلب المحافظة على حق الحياة وتنميتها في أعلى مراتب التكليف، سواء في مواجهة المكلف نفسه، أم في مواجهة الكافة^(٣).

واستدل على ذلك بأن الاعتداء على حق الحياة أو إزهاق النفس الإنسانية عمداً عدواناً - في نظر الإسلام - جريمةٌ عظيمةٌ، تقترف لا في حق المعتدى عليه، أو ذوي قرباه، أو مجتمعه فحسب، بل في حق الإنسانية كلها^(٤)، قال الله تعالى:

﴿مَنْ قَتَلَ نَفْسًا بِغَيْرِ نَفْسٍ أَوْ فَسَادٍ فِي الْأَرْضِ فَكَأَنَّمَا قَتَلَ النَّاسَ جَمِيعًا وَمَنْ أَحْيَاهَا فَكَأَنَّمَا أَحْيَا النَّاسَ جَمِيعًا﴾ [المائدة: ٣٢].

(١) الشاطبي، الموافقات، ٢/ ٤٧٦-٤٧٧.

(٢) المرجع السابق، ٢/ ٤٧٦.

(٣) الدريني، خصائص التشريع الإسلامي في السياسة والحكم، ٢٤٢.

(٤) المرجع السابق، ٢٤٢.

وتجدر الإشارة إلى أن حفظ النفس ينقسم إلى: حفظها بالنسبة لآحاد الأمة، وحفظها بالنسبة لعموم الأمة من باب أولى^(١).

وقد شرع لحفظ النفس من جانب الوجود ما تتوقف عليه الحياة من الطعام والشراب واللباس والسكنى واتقاء الأمراض، ومن جانب العدم حفظت بتشريع القصاص والديات في النفس والأطراف^(٢).

مراتب حفظ النفس مادياً ومعنوياً:

يترتب أصل حفظ النفس بمحوريه المادي والمعنوي على مراتب بناء على قوة المصلحة المؤدية إلى هذا الأصل، وفيما يلي بيان لأصول هذه المراتب:

أولاً: مرتبة الضروريات في حفظ النفس:

المرتبة العليا إنما هي مرتبة حفظ المصالح الضرورية المتعلقة بحفظ النفس، ودرء المفاسد الضرورية المتعلقة بالإخلال بحفظ النفس، ويمكن التمثيل لهذه المرتبة من الناحية المادية: بحفظ النفس من التلف أفراداً وعموماً، ويلتحق بذلك حفظ بعض أطراف الجسد من الإتلاف، وهي الأطراف التي يُنزل إتلافها منزلة إتلاف النفس في انعدام المنفعة بتلك النفس، مثل الأطراف التي جعلت في إتلافها خطأً الدية كاملة^(٣).

(١) ابن عاشور، مقاصد الشريعة، ٣/٢٣٦.

(٢) الأسطل، يونس، ميزان الترجيح في المصالح والمفاسد المتعارضة، ٤٩.

(٣) ابن عاشور، مقاصد الشريعة، ٣/٢٣٧.

ويطلق الشيخ ابن عاشور على المراد بحفظ النفس فيقول: "وليس المراد حفظها بالقصاص كما مثل به الفقهاء، بل نجد القصاص هو أضعف أنواع الحفظ؛ لأنه تدارك بعد الفوات، بل الحفظ أهمه حفظها عن التلف قبل وقوعه، مثل مقاومة الأمراض السارية، وقد منع عمر بن الخطاب رضي الله عنه الجيش من دخول الشام؛ لأجل طاعون عمواس"^(١)، والمراد بالنفوس هنا: النفوس المحترمة في نظر الشريعة، وهي المعبر عنها بالمعصومة الدم^(٢). والذي أراه أن القصاص أقوى أنواع حفظ النفس لقوله تعالى: ﴿وَلَكُمْ فِي الْقِصَاصِ حَيَوةٌ يَا أُولِي الْأَلْبَابِ﴾ [البقرة: ١٧٩]، ومعناه حياة نفوس كثيرة كانت ستضيع لو لم يكن القصاص، فالقصاص فيه محافظة على مجموع نفوس الأمة؛ ولذلك يعد في أعلى درجات حفظ النفس.

ومن الضروريات المتعلقة بحفظ نفوس العموم: وجوب إقامة الدولة؛ وذلك لأن غياب السلطان يؤدي إلى التنازع؛ لتزاحم الأغراض، والتنازع يؤدي إلى الاقتتال المؤذن بهلاك البشر.

أما من الناحية المعنوية: فعقوق الوالدين، وهو على مراتب، منها ما يصل إلى أعلى درجات الضروريات.

(١) المرجع السابق، ٣/ ٢٣٦-٢٣٧.

(٢) المرجع السابق، ٣/ ٢٣٧.

ثانياً: مرتبة الحاجيات في حفظ النفس:

المرتبة الثانية من مراتب حفظ النفس هي مرتبة الحاجيات، ويمكن التمثيل على الجانب المادي لها: كإباحة الصيد، والتمتع بالطيبات مما هو حلال، مأكلاً ومشرباً وملبساً ومركباً، وما أشبه ذلك، أما الجانب المعنوي: فيقرر أستاذنا الدريني أن المحافظة على العناصر المعنوية للشخصية الإنسانية من المقاصد الحاجية، وذلك من مثل الكرامة، والحريات العامة، إذ فقدان العنصر المعنوي لهذه الشخصية، وإن كان لا يعود على أصل وجودها بالنقص أو فوت حياة، غير أنه يوقع الإنسان في حرج شديد، أو ضيق عسير، أو فوت مشقة بالغة غير مألوفة، فتصبح معه الحياة عبئاً ثقيلاً لا يطاق^(١). والذي أراه أن من المحافظة على الناحية المعنوية للنفس ما هو من الضروريات كما أن منها مما يندرج تحت الحاجيات، أما قصر حفظ النواحي المعنوية على الحاجيات فأمر لا يُسلم به عند التحقيق والنظر الدقيق، فها هي الأمراض النفسية التي أضحت تفتك في نسبة لا يستهان بها من بني البشر فتكاً يصل في بعض درجاته إلى منزلة إتلاف النفس حكماً، والحق أن بعض هذه الأمراض يؤدي بالإنسان بأن يكون ضرراً وضراراً على نفسه وأهله والناس جميعاً، بحيث لو وضعنا حالة مصابة بمرض نفسي مزمن بجانب مقطوع الأطراف، أو فاقد العينين، لو جدنا الأخير منهما أحسن حالاً، ولهذا فإنني أقول: وكما تقرر بأن ما يعود على تلف النفس أو الأطراف التي تنزل منزلة إتلاف النفس في انعدام المنفعة بتلك النفس يعتبر من

(١) الدريني، خصائص التشريع الإسلامي في السياسة والحكم، ٢٥٣.

الضروري في حفظ النفس، فكذلك ما يعود على إتلاف منفعة النفس بشكل عام تلفاً نفسياً، لا بد وأن يكون في مرتبة الضروري من حفظ النفس، وكيف لا تكون مقاومة هذه الأمراض الفتاكة من الضروري في حفظ النفس؟ ثم إن العلماء قرروا أن كل ما ورد فيه حد دنيوي أو وعيد أخروي فإنه من الضروريات^(١)، فعقوق الوالدين -مثلاً- حُرِّمَ محافظة على كرامة الوالدين، وورد عليه الوعيد الأخروي، وبالتالي فإنه داخل ضمن المفاسد الضرورية المعنوية للنفس، وكذلك الأمر بالنسبة للقذف فقد ترتب عليه الحد الدنيوي، وذلك حفاظاً على كرامة الإنسان، فحد القذف شرع للحفاظ على المصلحة الضرورية المعنوية للنفس، فإذاً قد تصل مرتبة المحافظة على الناحية المعنوية للنفس إلى درجة الضروريات.

هذا وقد بينَ أستاذنا الدكتور الدريني أن جريمة الاعتداء على الكرامة الإنسانية لا تقل خطراً على المجتمع عن الاعتداء على النفس بحسب المآل، ذلك لأن الوقائع في البيئات التي ابتليت بمثل هذه الجريمة قد أثبتت أنها منشأ الفتنة التي تؤدي إلى التقاتل وسفك الدماء غالباً، فضلاً عن زرع الإحـن والأحقاد والتي لا تحمى، والفتنة أشد من القتل^(٢).

(١) انظر، المطلب الثاني من المبحث الأول من الفصل الثاني من هذا الكتاب فستبحث هذه القاعدة هناك بحثاً مستفيضاً -بإذن الله-.

(٢) الدريني، خصائص التشريع الإسلامي في السياسة والحكم، ٢٥٤.

ثالثاً: مرتبة التحسينيات في حفظ النفس:

أما آخر المراتب فهي مرتبة التحسينيات من حفظ النفس، فمن الناحية المادية: نجد آداب الطعام والشراب، وعدم الإسراف والإقتار في المتناولات، ومجانبة المآكل النجسات والمشارب المستخبثات.

أما من الناحية المعنوية: نجد الآداب والأخلاق في التعامل مع الناس من البشاشة والطلاقة، وإفشاء السلام، واحترام العلماء وإنزال الناس منازلهم على حسب أقدارهم.

وكل مرتبة من هذه المراتب ينضم إليها ما هو كالتمة والتكملة.

٣- حفظ العقل:

اختلف العلماء اختلافاً شديداً حول ماهية العقل وحقيقته، حتى قال

بعضهم:

سل الناس إن كانوا لديك أفاضلاً عن العقل وانظر هل جواب مُحصل^(١)

والحق أنني لست أهلاً للخوض في ماهية العقل وحقيقته، ولكنني بعد طول تأمل وإفادة من فضيلة أستاذي المشرف الدكتور محمد نعيم، حفظه الله، انتهيت إلى أن العقل الذي تبدأ منه الإرادة والنيات إنما هو من الروح، وهو المعبر عنه في كتاب الله عز وجل بالقلب، أما الدماغ الذي في الرأس فما هو إلا آلة يستخدمها العقل، مثله مثل الجسد الذي هو آلة تحركه الروح.

(١) أورده البخاري، كشف الأسرار، ٢/ ٢٩٣.

ومقصودي من هذا التصور أن حفظ العقل لا يقتصر على حفظ الدماغ وحده، كما هو الظاهر من كلام علماء الأصول والمقاصد، بل لا بد أن يشتمل على حفظ القلب من باب أولى، إذ أن الاختلال الذي يعرض للدماغ يؤدي بصاحبه في أقصى درجاته إلى الجنون ورفع التكليف، وهذه مفسدة دنيوية، أما الاختلال الذي يعرض للقلب كالطبع والحتم والرین والمرض؛ فإنه يؤدي إلى مفاسد أخروية ودنيوية.

أما الإمام الشاطبي فقد بين المقصود بحفظ العقل فقال: "حفظ العقل يتناول ما لا يفسده، وهو في القرآن، ومكمله شرعية الحد أو الزجر"^(١). ويمكن فهم كلام الإمام الشاطبي بشكل شمولي بحيث يجمع القلب والدماغ لقوله: "يتناول ما لا يفسده" لأن الفساد كما بينت سابقاً يعرض للدماغ وللقلب، ثم إن تعريف الإمام الشاطبي -رحمه الله- يتناول الضروري ومكمله من حفظ العقل فقط، وبالتالي وجب علينا أن نوسع المدلول ليشتمل على الحاجي والتحسيني ومكملتهما أيضاً.

ونخلص مما سبق إلى أن حفظ العقل هو: حفظ القلب والدماغ مما يفسدهما. وحفظهما بالتحصين والتنمية ويدخل في ذلك الإيثار وزيادته والعلم وتعلمه. ويكون حفظ العقل على مستوى الفرد والجماعة. وعليه فإن حفظ العقل مثل حفظ النفس له جانبان:

(١) الشاطبي، الموافقات، ٤/ ٤١٠-٤١١.

١- جانب مادي

٢- جانب معنوي

وحفظ كل جانب يكون من جهتين:

١- من جهة الوجود، وذلك بالتنمية.

٢- من جهة العدم، وذلك بالتحصن وإزالة الخلل.

العقل جزء من النفس، ولذا فكل ما شرع لحفظ النفس فهو عائد على العقل بالحفظ.

فجعل الغذاء الجيد لحفظ العقل من الناحية المادية وجوداً، وشرع تحريم المسكرات والمخدرات لحفظه من الناحية المادية من جهة العدم، أما من الناحية المعنوية: فوجب تنمية العقل بالإيمان والعلم والمعرفة، ولذلك جعل الشارع الحكيم العلم فريضة، وجعل من العلم ما هو من الضروري، فلا يجوز لأي أحد كان أن لا يعلمه، وجعل منه ما هو واجب على الأمة بشكل كلي، بحيث تأثم الأمة إن لم تصل إليه، وهو ما يسميه العلماء: الفرض الكفائي، هذا كله من جانب الوجود، وأما من جانب العدم: فحفظ العقل وتحصينه من الغزو الفكري ومن الخرافات والخزعبلات، ومن الشبهات والأفكار الضالة والمنحرفة.

ويضاف إلى حفظ العقل من الناحية المعنوية من جانب العدم: حفظ العقل من الأمراض العقلية التي تؤدي إلى الاختلال العقلي بشكل كامل أو جزئي، كما هو الحال في حفظ النفس، وحفظه من الأمراض القلبية كالنفاق والشك والختم والطبع.

وكما هو ظاهر فإن حفظ النفس والعقل بينهما خصوص وعموم، فالعقل جزء من النفس، وكل ما يؤدي إلى حفظه فهو يؤدي إلى حفظ النفس. وحفظ العقل كما هو الحال في حفظ النفس حق وواجب معاً، ومن هنا كانت عقوبة تناول الخمر حداً، والحد حق الله، ولا يملك أحد إسقاطه؛ لأنه شرع للصالح العام، فكان حفظ العقل حقاً للمجتمع؛ لأن إفساده يعود بالضرر على الأمة.

مراتب حفظ العقل:

مراتب حفظ العقل من جهة القوة كما يلي:

أولاً: مرتبة الضروري من حفظ العقل:

وهي أعلاها، ومثالها: عقوبة شرب الخمر من جانب العدم، ووجوب تعلم العلم الضروري من جانب الوجود، ومن جانب العدم التحصين من الأمراض العقلية التي تؤدي إلى اختلال العقل اختلالاً كلياً أو أغلياً وكذلك التحصين من الأمراض القلبية.

ثانياً: مرتبة الحاجي من حفظ العقل:

ومثالها: تحريم القليل من الخمر الذي لا يسكر، وذلك من جانب العدم، ووجوب طلب العلم الشرعي والديني الذي يأتي في مرتبة الواجب الكفائي من جانب الوجود^(١).

(١) تعتبر مرتبة الواجب الكفائي في طلب العلم الشرعي من الحاجيات العامة التي تنزل منزلة الضروريات.

ثالثاً: مرتبة التحسيني من حفظ العقل:

ومثالها: مباحة الخمر ومجانبة، وإن لم يقصد استعمالها من جانب العدم المادي، والتزود بنوافل العلم، من جانب الوجود المعنوي.

٤ - حفظ النسل:

النسل في اللغة: الولد، ونَسَلَ نَسْلاً: كثر نسله، ويطلق على الخلق والذرية^(١).

ويراد بالنسل شرعاً: الولد والذرية التي تعقب الآباء، وتحلفهم في بقاء المسيرة الطويلة للنوع البشري^(٢)، فالنسل سبب بقاء النوع الإنساني في أجياله المتعاقبة إلى الزمن المقدر لهذا الوجود، ويدخل في حفظ النسل حفظ انتساب النسل إلى أصله^(٣).

وقد بين الإمام الشاطبي كيفية حفظ النسل، فقال: "وقد دخل حفظ النسل في هذا القسم"^(٤)، قلت: أي حفظ النفس، وبالتالي فإنه جعل كل ما ورد في حفظ النفس حفظاً للنسل، وذلك بإقامة أصله بشرعية التناسل، وحفظ بقائه بعد خروجه من العدم إلى الوجود، من جهة المأكل والمشرب من داخل، والملبس والمسكن من خارج، ومكمله ثلاثة أشياء، وذلك حفظه عن وضعه في حرام

(١) الفيومي، المصباح المنير، ٩٣٢.

(٢) العالم، المقاصد العامة، ٣٩٣.

(٣) الدريني، خصائص التشريع الإسلامي، ٢٣٤.

(٤) الشاطبي، الموافقات، ٤/١٠٤.

كالزنا، وذلك بأن يكون على النكاح الصحيح، ويلحق به كل ما هو من متعلقاته، كالطلاق والخلع واللعان وغيرها، وحفظ ما يتغذى به، أن يكون مما لا يضر أو يقتل أو يفسد، وإقامة ما لا تقوم هذه الأمور إلا به، من الذبائح أو الصيد، وشرعية الحدود والقصاص ومراعاة العوارض اللاحقة^(١).

وحفظ النسل له جانبان:

١- جانب مادي

٢- جانب معنوي

وحفظ كل جانب يكون من جهتين:

١- من جهة الوجود، ومن ذلك شرع النكاح.

٢- من جهة العدم، ومن ذلك شرع الحدود مثل حد الزنا والقذف.

وقد حاول الشيخ ابن عاشور أن يفرق بين حفظ النسل من التعطيل، وبين حفظ انتساب النسل إلى أصله، وعد الأول هو الضروري، أما الثاني فاعتبره في منزلة الحاجي، وعلل تفريقه بينهما بأن تعطيل النسل يؤول إلى اضمحلال النوع وانتقاصه، وهو بهذا يعادل الضروري من حفظ النفوس، أما حفظ انتساب النسل إلى أصله، وهو الذي لأجله شرعت قواعد الأنكحة، وحرمة الزنا، وفرض له الحد؛ فعده من الضروريات غير واضح؛ إذ ليس بالأمة من ضرورة

(١) المرجع السابق، ٤/٤٠٩-٤١٠.

إلى معرفة أن زيدا هو ابن عمرو، إنما ضرورتها في وجود أفراد النوع، وانتظام أمرهم، لكنه عاد إلى ما اتفق عليه العلماء من عد حفظ انتساب النسل إلى أصله من الضروريات، لما ورد في الشريعة من التغليظ في حد الزنا^(١).

والحق أن التفريق بين حفظ النسل من التعطيل، وحفظ انتساب النسل إلى أصله، فيه مخالفة لما اتفق عليه العلماء من اعتبار مثال الضروري لحفظ النسل من جانب عدم حد الزنا، بل إنهم استشعروا مقصد حفظ النسل من خلال نظرهم إلى المقصود من شرع حد الزنا، فالمدقق في كلام الشيخ يجده يبالغ في ضبط حد الضروري، سواء في حفظ النسل أو غيره من الكليات الخمس، حيث إنه قصر الضروري على ما يؤدي إلى فوات الأصل الكلي، أو فوات ما يتنزل منزلة فواته، وهذا ضابط فيه تشدد وتحكم في ضبط الضروريات، فالحق الذي قرره العلماء أن الضروري هو ما لا بد منه في قيام مصالح الدين والدنيا، وما إذا فُقد لم تجرِ مصالح الدنيا على استقامة^(٢). وهو ما قرره الشيخ نفسه عندما قال في تعريف المصالح الضرورية: "بأنها ما لا يستقيم النظام باختلالها ... وأعني به: أن تصير أحوال الأمة شبيهة بأحوال الأنعام، بحيث لا تكون على الحالة التي أرادها الشارع منها"^(٣).

فهذا تعريف الشيخ ينطق بصراحة بأن ما يؤدي إلى أن تصير به أحوال الأمة شبيهة بأحوال الأنعام، يعتبر من المخل بالضروري، وبالتالي فكل ما يؤدي إلى

(١) ابن عاشور، مقاصد الشريعة، ٣/ ٢٣٩-٢٤٠.

(٢) الشاطبي، الموافقات، ٢/ ٣٢٤.

(٣) ابن عاشور، مقاصد الشريعة، ٣/ ٢٣٢.

عدم انتساب النسل إلى أصله بسبب الزنا يؤدي إلى اشتباه الأمة بأحوال الأنعام، بل إلى أشد من ذلك. والذي يبدو لي أن الشيخ ابن عاشور - رحمه الله - قد تابع الإمام الشاطبي، حيث ذكر ضمن كلامه عن كيفية رجوع السنة إلى الكتاب، أن حفظ النسل عن وضعه في حرام كالزنا من المكملات للضروري في حفظ النفس، ثم أتبع ذلك بقوله: وقد دخل حفظ النسل في هذا القسم^(١)، ولكنني مقدمة كتاب المقاصد صرح الإمام الشاطبي بأن انتساب النسل إلى أصلهم الضروريات، حيث جعل الحد في الزنا مما يحافظ به على الضروري من حفظ النسل^(٢).

والحق أن الإمام الشاطبي - رحمه الله - لم يجزم باعتباره هنا الحدود من المكملات، حيث إنه قال بعد أن ذكر هذا الترتيب: "هذا وجه في الاعتبار في الضروريات، ولك أن تأخذها على ما تقدم في أول كتاب المقاصد، فيحصل المراد أيضا"^(٣)، فالإمام يصرح بهذا القول أنه اتبع طريقتين في مراتب الضروريات.

والذي يظهر أن الإمام الشاطبي لم يقصد أن يضع حدوداً يفرق بها بين الضروريات ومكملاتها، حيث إنه أبقى كلامه في كتاب المقاصد مخالفاً لما أورده في مسألة كيفية رجوع السنة إلى الكتاب، وأحال عليه، فالأشبه أن الإمام إنما أراد

(١) الشاطبي، الموافقات، ٤/٤١٠.

(٢) المرجع السابق، ٢/٣٢٥.

(٣) المرجع السابق، ٤/٤١١.

ذكر أمثلة في كيفية رجوع السنة إلى الكتاب في حفظ الضروريات، فابتدع هذا التقسيم لأجل ذلك، واستوى عنده وجهها اعتبار الضروريات، ويمكن أن نقول: إن الإمام هنا وضع الحدود وحتى القصاص في مرتبة مكملات الضروري، والمكمل للضروري في الحقيقة ليس من الحاجي، بل هو أقرب للضروري من الحاجي، وقد ينزل منزلة الضروري، والدليل على ذلك أنه لما مثل للحاجي في حفظ النسل، ذكر العقد على البضع من غير تسمية صداق، وإجازة بعض الجهالات فيه بناء على ترك المشاحة، وجعل الطلاق ثلاثاً دون ما هو أكثر، وإباحة الطلاق من أصله، والخلع، وأشبه ذلك^(١)، فالواضح من الأمثلة التي ذكرها هنا بُعد المسافة بين الحاجي ومكمل الضروري، وقرب المسافة بين مكمل الضروري والضروري.

مراتب حفظ النسل:

تترتب مصالحي حفظ النسل على مراتب من حيث القوة وبيانها كما يلي:

أولاً: مرتبة الضروري من حفظ النسل:

ومثالها: عقوبة الزنا من جانب العدم، ووجوب النكاح في حق الجماعة بشكل عام من جانب الوجود، هذا من الناحية المادية، أما من الناحية المعنوية: فعقوبة القذف من جانب العدم، وليس كما يرى عدد من العلماء في حد القذف من

(١) المرجع السابق، ٤/٤١٢.

الحاجيات^(١)، وذلك لما قررنا آنفاً من أن انتساب النسل إلى أصله داخل ضمن الضروري من حفظ النسل، والقذف كما لا يخفى يؤدي إلى إخلال واقع أو متوقع على انتساب النسل إلى أصله.

ثانياً: مرتبة الحاجيات من حفظ النسل:

ومثالها من جانب الوجود المادي: النكاح في حق الفرد، ومن جانب العدم المادي: توافر أربعة شهود عدول لثبوت الزنا، والطلاق وجعله ثلاثاً^(٢)، ومن الناحية المعنوية من جانب الوجود: ثبوت الكفاءة في النكاح في الزوجين^(٣).

ثالثاً: مرتبة التحسينيات من حفظ النسل:

ومثالها من جانب الوجود المادي والمعنوي: آداب المعاشرة، وبسط الرفق بين الزوجين، وكالإمسك بالمعروف وعدم التضييق على الزوجة^(٤)، ومن جانب العدم المادي والمعنوي: التسريح بإحسان^(٥).

٥ - حفظ المال:

بين الإمام الشاطبي المقصود بحفظ المال فقال: "وحفظ المال راجع إلى مراعاة دخوله في الأملاك، وكتنميته أن لا يفي، ومكمله دفع العوارض، وتلافي الأصل بالزجر والحد والضمان"^(٦)، واقتصر كلام الإمام على الضروري ومكمله

(١) ابن عاشور، مقاصد الشريعة، ٣/ ٢٤٠-٢٤١.

(٢) الشاطبي، الموافقات، ٤/ ٤١٢. (٣) المرجع السابق، ٢/ ٣٢٨.

(٤) المرجع السابق، ٤/ ٤١٣. (٥) المرجع السابق، ٤/ ٤١٠.

في حفظ المال، والأولى أن يشتمل المقصود بحفظ المال على الضروري والحاجي والتحسيني، وبالتالي فلا بد أن يكون التعريف أوسع من هذا النطاق، ولهذا فإنني أقول: إن المقصود بحفظ المال: مراعاة تحصيله، ودخوله في الأملاك، وحفظه من التلف، وتنميته واستثماره للوفاء بأغراض وحاجات الأمة والأفراد. والذي أراه أن حفظ المال يقوم على جانبين:

١ - حفظه من الجانب المادي، وهذا هو الظاهر في حفظ المال.

٢ - حفظه من الجانب المعنوي: وهذا يكون بما يتعلق بالمال من ناحيته المعنوية، وذلك كالصدقات والزكوات، فإنها من أسباب البركة في المال، وتدل على شكر المنعم.

وحفظ كل جانب منها يقوم على جهتين:

١ - من جهة الوجود، ومن ذلك شرع أصل التملك وطرق الكسب وأسبابه.

٢ - من جهة العدم، ومن ذلك شرع الحد في السرقة، وتضمين الأموال في

حال الإتلاف بالتعدي.

مراتب حفظ المال:

حفظ المال يترتب على مراتب من حيث قوة المصلحة، وفيما يلي بيانها:

أولاً: الضروريات من حفظ المال:

ومثالها من جانب العدم المادي: الحد في السرقة، والضمان في المتلف، وإعادة

المغصوب لصاحبه^(١)، ومن جانب الوجود المادي: شرع التملك وجعله حقاً.

(١) الشاطبي، الموافقات، ٤/٤١٠.

ثانياً: الحاجيات من حفظ المال:

ومثالها من جانب الوجود المادي: الترخيص في الغرر اليسير، والجهالة التي لا انفكاك عنها في الغالب، ورخصة السلم، والعرايا والقروض والشفعة والقراض والمساقاة ونحوها^(١)، ومنه التوسعة في ادخار الأموال، وإمساك ما فوق الحاجة منها^(٢).

ثالثاً: التحسينيات من حفظ المال:

ومثالها من جانب الوجود المادي: كأخذ المال من غير إشراف نفس^(٣)، ومن جانب الوجود المعنوي: التورع في كسبه واستعماله، والبذل منه على المحتاج^(٣).
وبهذا أكون بفضل الله قد أنهيت الكلام عن أهم تقسيم من أقسام المصلحة، وقد حرصت على التفصيل في بيان أجزاء هذا التقسيم، واستطردت في بيان الأمثلة عليه؛ لأنه يعد الأساس الذي تبنى عليه قواعد المقاصد، وهذا ما سيتضح من خلال النظر في هذه القواعد إن شاء الله تعالى.

الفرع الثالث: أقسام المصالح من حيث مقدار شمولها:

هذا التقسيم يعتبر من الأهمية بمكان بين أقسام المصالح، وذلك لما ينبني عليه من أثر في تصنيف مراتب المصالح، وفي التعارض والترجيح بين المصالح والمفاسد.

(٢) المرجع السابق، ٤/٤١٢.

(١) المرجع السابق، ٤/٤١٠.

(٣) المرجع السابق، ٤/٤١٣.

وقد قسم العلماء المصالح من حيث مقدار شمولها إلى: عامة وخاصة، والحق أن هذا التقسيم يعد من التقاسيم المتفق عليها، والتي لا يُتصور عقلاً عدم إدراكها في جميع الشرائع وعند جميع الأمم، وإنما إذا تتبعنا أصل هذا التقسيم، وجدناه مسطوراً في الكتاب والسنة، ووجدنا الأمة قد عملت على وفقه، وعلى حسب مقتضاه، دونما حاجة إلى حده أو تعريفه، وأقرب مثال على ذلك أن العلماء عندما استقرؤوا الخطاب التكليفي للشارع الحكيم، وجدوه ينقسم إلى قسمين: الأول: تكليف كفائي، والثاني: تكليف عيني، والتكليف الكفائي ما هو إلا التكليف المتعلق بالمصالح العامة، وأما العيني فهو عين التكليف المتعلق بالمصالح الخاصة، ثم إننا نجد التصريح باعتبار تقسيم المصلحة إلى عامة وخاصة، حاضراً في أصول المذاهب الفقهية الكبرى، فها هو الإمام مالك إمام دار الهجرة، يبيّن مسألة تضمين الصناعات بناء على تقديم المصالح العامة على الخاصة، فقد قال الإمام مالك: "إنما يضمن الصانع ما دفع إليهم مما يستعملون على وجه الحاجة إلى أعمالهم، وليس ذلك على وجه الاختبار لهم، والأمانة، ولو كان ذلك إلى أمانتهم لهلكت أموال الناس، وضاعت قبلهم، واجترؤوا على أخذها، ولو تركوها لم يجدوا مستعتاباً، ولم يجدوا غيرهم ولا أحداً يعمل تلك الأعمال غيرهم، فضمنوا ذلك لمصلحة الناس، ومما يشبه ذلك من منفعة العامة: ما قاله رسول الله ﷺ: «لا يبيع حاضر لباد، ولا تلقوا السلع حتى يهبط بها إلى الأسواق»^(١)،

(١) الحديث أخرجه الإمام مالك في الموطأ عن أبي هريرة أن رسول الله ﷺ قال: "لا تلقوا الركبان للبيع ولا يبيع بعضكم على بيع بعض ولا تناجشوا ولا يبيع حاضر لباد..."، كتاب البيع، باب: ما

فلما أمر أن ذلك يصلح العامة أمر فيه بذلك"^(١).

وقد قرر الإمام الجويني في أكثر من موطن في كتبه أن الحاجة العامة تنزل منزلة الضرورة الخاصة^(٢). وها هو الإمام الغزالي يقسم المصلحة إلى كلية وجزئية، ويقصد بالكلية: العامة، وبالجزئية: الخاصة، وقد بين المقصود بالمصلحة الكلية والجزئية فقال: "إن حفظ خطة المسلمين، ورقاب المسلمين أهم في مقاصد الشرع من حفظ شخص معين في ساعة أو نهار، فهذا مما لا شك فيه"^(٣).

وقد سمى الإمام الشاطبي المصلحة العامة جهة التعاون، وبين أن المصلحة العامة ترجح على المصلحة الخاصة عند التعارض، فقال: "وهو أن يكون من باب الحكم على الخاصة لأجل العامة، كالمنع من تلقي الركبان، فإن منعه في الأصل ممنوع؛ إذ هو من باب منع الارتفاق، وأصله ضروري أو حاجي لأجل أهل السوق، ومنع بيع الحاضر للبادي، لأنه في الأصل منع من النصيحة، إلا أنه إرفاق لأهل الحضر، وتضمن الصناعات قد يكون من هذا القبيل، وله نظائر كثيرة،

=ينهى عنه من المساومة والمبايعه، ٢/٦٨٣، حديث رقم: ١٣٦٦، والبخاري، الصحيح، كتاب البيوع، باب: النهي عن تلقي الركبان، رقم: ٢١٦٥، بلفظ قريب عن ابن عمر رضي الله عنهما، أن رسول الله ﷺ قال: "لا يبيع بعضكم على بيع بعض، ولا تلقوا السلع، حتى يُهبط بها إلى السوق"، وأخرجه الدارقطني بلفظ أقرب عن ابن عمر، وأبي هريرة، رضي الله عنهما، رفعاً الحديث قال: "لا يبيع حاضر لباد ولا تلقوا السلع بأفواه الطرق" سنن الدارقطني، ٣/٧٤.

(١) الإمام مالك، المدونة، ٣/٤٠٠.

(٢) انظر الجويني، البرهان، ٢/٩٢٤، الغياثي، ٤٨٧-٤٧٩.

(٣) الغزالي، المستصفى، ١٨٠.

فإن جهة التعاون هنا أقوى، وقد أشار الصحابة على الصديق إذ قدموه للخلافة، بترك التجارة والقيام بالتحرف على العيال، لأجل ما هو أعم في التعاون، وهو القيام بمصالح المسلمين، وعوضه من ذلك في بيت المال^(١).

وهذه العبارات النفيسة للإمام الشاطبي تحوي في جنباتها على قاعدة دقيقة في الترجيح بين المصالح العامة والخاصة، سأكشف عنها في مبحث القواعد المقاصدية - بإذن الله -.

فمن خلال ما سبق تبين لنا أن العلماء قسموا المصالح من حيث شمولها إلى قسمين:

١ - المصالح العامة: وهي ما فيه صلاح عموم الأمة أو الجمهور، ولا التفتت فيها إلى أحوال الأفراد إلا من حيث إنهم أجزاء من مجموع الأمة.

٢ - المصالح الخاصة: وهي ما فيه نفع الآحاد باعتبار صدور الأفعال من أحادهم؛ ليحصل بإصلاحهم إصلاح المجتمع المركب منهم، فالالتفتت فيها ابتداء إلى الأفراد، وأما العموم فحاصل تبعاً.

ولكنني أرى أنه يستحسن اعتبار ما يمكن أن نسميه: مصالح الجماعة الجزئية أو مصالح البعض قسماً ثالثاً يكون بين المصالح العامة والمصالح الخاصة، فهذا قسم ثالث من أقسام المصلحة من حيث مقدار شمولها.

وإن كان بعض العلماء أشار إلى هذا القسم الأخير ضمن المصالح الخاصة، لكن الذي أراه أضبط في التقسيم، وأقرب إلى خدمة قواعد تصنيف الأولويات جعل التقسيم ثلاثياً، فيصير التقسيم بناء على ذلك:

(١) الشاطبي، الموافقات، ٣/ ٢٣١.

١- المصالح العامة.

٢- مصالح الجماعة الجزئية، أو مصالح الفئة.

٣- المصالح الخاصة.

وقد ذكر الدكتور حسين حامد أن هذا التقسيم بشكل عام انفرد به الإمام الغزالي، وما قدمته من نقولات عن العلماء، ومن بيان لأصل هذا التقسيم كافٍ في بيان عدم انفراد الإمام الغزالي.

الفرع الرابع: أقسام المصالح باعتبار قصورها وتعديتها:

وهذا التقسيم مما انفرد به الإمام العز، ولا غرو في ذلك، فسلطان العلماء في ميدان المصالح والمفاسد لا ينازعه أحد، فهو فارس الميدان الذي لا يجاربه أحد، ولهذا فإنك تجد بائع الملوك يتفنن في تقسيم المصالح والمفاسد، ويبيان ضرورها وأفنائها، فالممعن في تقسيات الإمام للمصالح يعلم حق العلم أنها تقسيات خبير مجرب عالم بالمصالح دقها وجلها، خفيها وظاهرها، وكأنه بهذه التقسيات المتنوعة المتعددة يغري أهل العلم بالتبحر في المصالح والغوص في بحارها، لإدراك جواهرها ولآلتها.

قسم الإمام العز المصالح إلى قاصرة ومتعدية، والحق أن هذا التقسيم له علاقة بتقسيم المصالح من حيث شمولها، ولكن هذا التقسيم أوسع مجالاً. فقد قسم الإمام الإحسان إلى قاصر ومتعد، والإحسان عنده جلب مصالح الدارين، أو إحداهما، أو دفع مفسدها أو مفسد إحداهما^(١)، فقد قال الإمام -

(١) ابن عبد السلام، شجرة المعارف والأحوال، ٥٣ و ١٨٧.

رحمه الله:- " وإحساننا نوعان: نوع قاصر علينا، لا يتعدانا إلى سوانا، ونوع يتعدانا إلى غيرنا في عاجله أو آجله أو فيهما"^(١)، وبين مفهوم هذين القسمين فقال: "كل من أطاع الله فهو محسن إلى نفسه بطاعته، فإن كان في طاعته نفع لغيره، فهو محسن إلى نفسه وإلى غيره"^(٢).

وفيا يلي بيان لهذين القسمين:

أولاً: المصالح المتعدية:

وهي المصالح التي تتعدى الإنسان إلى غيره، عاجله أو آجله أو فيهما، وقد يكون تعديها عاماً وقد يكون خاصاً^(٣).

وقد بين أنواع الإحسان المتعدي، فقسمها إلى إحسان القلوب والأبدان:

إحسان القلوب: يكون بإرادة كل نفع للعباد، فإن الإرادة سبب لذلك، وكذلك بالصبر عن المظالم، وبأن تحب لكل مسلم ما تحب لنفسك، وبأن توقر من يستحق التوقير^(٤).

إحسان الأبدان: ومنه نقل الملك بالهبات والصدقات، وإباحة المنافع والأعيان، كالعواري والضيافات، والإسقاط كالعتق، والإبراء من الديون والقصاص والحدود وسائر العقوبات، والإعانة على الطاعات بتعليمها

(١) المرجع السابق، ١٩١.

(٢) المرجع السابق، ١٨٧.

(٣) المرجع السابق، ١٩١.

(٤) المرجع السابق، ١٩٢.

وتفهمها والمساعدة على فعلها، والنيابة فيها، كالنيابة في الحج، وتفريق الصدقات، والإعانة بكل نفع عاجل أو أجل فعلي أو قولي، وحسن الأخلاق، كإظهار البشر وطلاقة الوجه، والتبسم في وجوه الإخوان، ومن العبادات ما هو إحسان بأصله ووصفه، كالزكوات وسائر الصلوات، ومنها ما يشتمل على الإحسان ببعض أصله أو بوصفه^(١).

وقد فصل الإمام في الإحسان المتعدي في "شجرة المعارف" حيث عقده سبعة أبواب^(٢).

ثانياً: المصالح القاصرة:

وهي التي لا تتعدى المكلف، وتنقسم إلى قسمين:

مصالح القلوب ومصالح الأبدان:

فمصالح القلوب القاصرة: كالمعرفة والإيقان، وفسادها القاصر: كالشك والشرك.

ومصالح الأبدان القاصرة: كالركوع والسجود، ومفاسدها: كترك العبادات القاصرة^(٣).

(١) ابن عبد السلام، شجرة المعارف ١٩٢-١٩٣.

(٢) المرجع السابق، ١٨٧-٣٤٦.

(٣) المرجع السابق، ٥٢.

الفرع الخامس: أقسام المصلحة باعتبار ثبوتها، وتحقيق الحاجة إلى جلبها،
أو دفع الفساد عن أن يحيق بها:

قسم الشيخ ابن عاشور المصلحة باعتبار تحقق الحاجة إلى جلبها، أو دفع
الفساد عن أن يحيق بها إلى: قطعية وظنية ووهمية^(١).

فالقضية هي: التي دلت عليها أدلة من قبيل النص الذي لا يحتمل تأويلاً، نحو:
﴿وَلِلَّهِ عَلَى النَّاسِ حُجُّ الْبَيْتِ مَنِ اسْتَطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيلًا﴾ [آل عمران: ٩٧]، وما تطافت الأدلة
الكثيرة عليها مما مستنده استقرار الشريعة، مثل الكليات الضرورية، أو ما دل العقل
على أن في تحصيله صلاحاً عظيماً، أو في حصول ضده ضررٌ عظيم على الأمة، مثل:
قتال مانعي الزكاة في زمن أبي بكر رضي الله عنه في الضروري^(٢).

وأما الظنية: وهي ما اقتضى العقل ظنّها، أو دل عليها دليل ظني من الشرع^(٣).

وأما الوهمية: فهي التي يتخيل فيها صلاح وخير، وهو عند التأمل ضررٌ، إما
لخفاء ضرره، وإما لكون الصلاح مغموراً بفساد، ومثالها: تناول المخدرات من
الأفيون والحشيشة والكوكايين والهروين، فإن الحاصل بها المتناول لها ملائم
لنفوسهم، وليس هو بصلاح لهم^(٤)، وكذلك مثل الخمر، فالصلاح فيه مغمور
بفساد كما أنبأنا عنه قوله تعالى: ﴿يَسْأَلُونَكَ عَنِ الْخَمْرِ وَالْمَيْسِرِ قُلْ فِيهِمَا إِثْمٌ كَبِيرٌ
وَمَنْفَعٌ لِلنَّاسِ وَإِثْمُهُمَا أَكْبَرُ مِنْ نَفْعِهِمَا﴾ [البقرة: ٢١٩].

(١) ابن عاشور، مقاصد الشريعة، ٣/ ٢٥٤. (٢) المرجع السابق، ٣/ ٢٥٥.

(٣) المرجع السابق، ٣/ ٢٥٥-٢٥٦. (٤) المرجع السابق، ٣/ ٢٥٧.

والذي أراه أن الشيخ ابن عاشور جمع في هذا التقسيم بين عدد من الاعتبارات، فقد جمع بين درجة ثبوت المصلحة، وبين قوة المصلحة في حال، وبين درجة ثبوت المصلحة ودرجة توقع حصولها في حالة أخرى، والحق أنه لا مشاحة في الاصطلاحات والتقسيمات، بل إن تقسيم الشيخ ابن عاشور هذا يدل دلالة واضحة على قوة عارضته وقدرة عالية في التفنن في تقسيم المصالح، ولكن من أجل بناء منظومة القواعد المقاصدية بشكل مفصّل ودقيق، فلا بد من الحرص على عدم التداخل بين التقسيمات المختلفة للمصالح؛ وذلك لأن كل تقسيم تنبني عليه قاعدة من قواعد المقاصد.

وبناء على ما سبق فإنني أرى قصر التقسيم هنا على درجة الثبوت شرعاً، وفيما يلي بيان ذلك:

أولاً: عبر الشيخ ابن عاشور عن المصالح القطعية بأنها التي دلت عليها أدلة من قبيل النص الذي لا يحتمل تأويلاً، وما تظافت الأدلة الكثيرة عليها مما مستنده استقراء الشريعة، أو ما دل العقل على أن في تحصيله صلاحاً عظيماً، أو في حصول ضده ضرر عظيم. وبناء على ما التزمناه من قصر التقسيم على درجة الثبوت شرعاً؛ فإن القسم الأخير من التعريف لا علاقة له بالمعرّف، وهو قوله: "أو ما دل العقل على أن في تحصيله صلاحاً عظيماً، أو في حصول ضده ضرر عظيم"، فهذا القول لا علاقة له بدرجة ثبوت المصالح، وإنما يتعلق بدرجة قوة المصالح، وبالتالي يبقى عندنا من تعريف المصالح القطعية قسماً:

ما دل عليها دليل من قبيل النص الذي لا يحتمل التأويل.

ما تضافرت الأدلة الكثيرة عليها مما مستنده استقراء الشريعة.

والقسم الأول يمكن أن نعبر عنه بالمصلحة القطعية الجزئية، وأما الثاني فنعبر عنه بناء على اصطلاح الإمام الشاطبي بالمصالح القطعية الكلية، مع التنبه إلى إمكانية كون الأدلة المتظافرة ظنية في أصلها، إلا أنها بعد كثرتها أفادت القطع على طريقة الاستقراء المعنوي كما يقول الإمام الشاطبي^(١).

ثانياً: أما بالنسبة للمصالح الظنية، فقد عرفها الشيخ ابن عاشور بأنها: ما اقتضى العقل ظنها، أو دل عليها دليل ظني من الشرع، والذي أراه أن قوله: "ما اقتضى العقل ظنها" لا يدخل في التعريف؛ لأنه لا يتعلق بمسألة الثبوت شرعاً بشكل واضح، وهو إلى التقسيم بناء على توقع الحصول أقرب، وبالتالي تعرف المصالح الظنية بناء على الثبوت شرعاً بأنها: ما دل عليها دليل ظني من الشرع، ولم تصل الأدلة الظنية فيها إلى درجة الاستقراء المعنوي، وهذا القسم سماه الإمام الشاطبي بالمصالح الجزئية الظنية^(٢).

ثالثاً: أما المصالح الوهمية فقد عرفها الشيخ ابن عاشور بأنها: ما يتخيل فيه صلاح وخير، وهي عند التأمل ضراً إما لخفاء الضرر، وإما لكون الصلاح مغموراً بفساد، ولكنني أرى بأن هذا التعريف لا يتفق مع التقسيم بناء على ثبوت المصالح، وبالتالي فإن التعريف المناسب للمصالح الوهمية أنها: ما جاء الدليل بإلغائها وعدم اعتبارها، وإن كان فيها شيء من المصالح المتخيلة.

(١) انظر، الشاطبي، الموافقات، ٣/٨-١٠.

(٢) انظر، المرجع السابق، ٣/٨-١٢.

خلصنا مما سبق إلى أن المصالح بناء على درجة ثبوتها شرعاً تنقسم إلى:

المصالح القطعية الكلية.

المصالح القطعية الجزئية.

المصالح الظنية الجزئية.

المصالح المتوهمة.

ومما يجدر التنبيه إليه أنه لا وجود للمصالح الظنية الكلية؛ وذلك لأن المصالح الظنية إذا وصلت إلى درجة الكليات ترتقي إلى القطع بناء على مفهوم الإمام الشاطبي للاستقراء المعنوي الذي يدل على القطع وإن كان معتمداً على أدلة ظنية^(١).

الفرع السادس: أقسام المصالح باعتبار توقع حصولها:

قسم الإمام العز بن عبد السلام المصالح باعتبار توقع حصولها إلى ثلاثة أقسام، فيما يلي بيانها^(٢):

١ - المصالح الناجزة الحصول: وهي المصالح الواقعة الحصول التي يقطع بتحققها، وهي متصورة في المصالح الدنيوية فقط، ومثل لها بمصالح المآكل والمشرب والملابس والمناخ والمساكن والمراكب، وكذلك مصالح المعاملات الناجزة، وحياسة المباح، كالأصطياد والاحتشاش والاحتطاب^(٣).

(١) الشاطبي، الموافقات، ٣/٨-١٠.

(٢) ابن عبد السلام، قواعد الأحكام، ١/٣٦-٣٧.

(٣) المرجع السابق، ١/٣٧.

٢- المصالح المتوقعة الحصول: وهي التي لا يقطع بحصولها، وهي متصورة في المصالح الأخروية والدينيوية، فالمصالح الأخروية لا يعرف أحد بم يختم له، ولو عرف ذلك لم يقطع بالقبول، ولو قطع بالقبول لم يقطع بحصول ثوابها ومصالحها، لجواز ذهابها بالموازنة والمقاصة، وأما في المصالح الدينيوية، وذلك كالاتجار؛ لتحصيل الأرباح، وكذلك الاتجار في أموال اليتامى لما يتوقع فيها من الأرباح، وكذلك تعليم الصنائع والعلوم لما يتوقع من مصالحها وفوائدها، وكذلك بناء الدار وزرع الحبوب، وغرس الأشجار، وكل ذلك مصالحه متوقعة غير مقطوع بها، وكذلك ما يتوقع من مصالح الانزجار من الحدود والعقوبات الشرعية^(١).

٣- المصالح التي تجمع بين وقوع الحصول وتوقعه: وهذا في حالة أن يكون للفعل مصلحتان: إحداها عاجلة، والأخرى آجلة، كالكفارات والعبادات المالية، فإن مصالحها العاجلة لقابليتها، والآجلة لبأذليتها، فمصالحها العاجلة ناجزة الحصول، والآجلة متوقعة الحصول^(٢).

والحق أن هذا التقسيم الذي ذكره الإمام العز نجده حاضراً بمفهومه في كلام إمام الحرمين، وإن لم يصرح به بشكل مباشر، حيث إنه - رحمه الله - قسم أحوال المسلمين عند خلوي بيت المال من المال إلى ثلاثة أقسام^(٣):

(١) المرجع السابق، ١/٣٦-٣٧.

(٢) المرجع السابق، ١/٣٧.

(٣) الجويني، الغياثي، ٢٥٧-٢٥٨.

١- أن يظأ الكفار - والعياذ بالله - ديار الإسلام^(١).

٢- ألا يظؤوها، ولكننا نستشعر من جنود الإسلام اختلالاً، ونتوقع انحلالاً وانفلالاً، لو لم تصادف مالا، ثم يترتب على ذلك استجراء الكفار في الأقطار، وتشوفهم إلى وطء أطراف الديار^(١)، وقد ألحق هذا القسم بالقسم الأول، وقال فيه: "لو لم تتدارك ما نخاف وقوعه، لوقع في غالب الظن، فهذا الفن ملحق بالقسم الأول قطعاً"^(٢).

٣- أن يكون جنود الإسلام في الثغور والمراصد على أهب وعتاد، وشوكة واستعداد لو وقفوا، ولو نذبوا للغزو والجهاد، لاحتاجوا إلى ازدياد في الاستعداد، وفضل استمداد، ولو لم يمدوا لانقطعوا عن الجهاد^(٣).

وذكر حالة رابعة بعد ذلك، وهي: "إذا كان مع المرتزقة كفايتهم وعدتهم في إقامتهم ونهضتهم، ومرابطتهم وغزوتهم في أوانها وإبانها، ولكن خلا بيت المال أو كاد أن يخلو، وخاف الإمام غائلة هائلة من خلو بيت المال عند عكرة^(٤) الكفار، أو دبرة^(٥) على المجاهدين"^(٦).

(١) المرجع السابق، ٢٥٨.

(٢) المرجع السابق، ٢٦٠.

(٣) المرجع السابق، ٢٥٨.

(٤) عَكَرَ عَلَى الشَّيْءِ يَعْكِرُهُ عَكْرًا أَوْ عَتَكَرَ كَرًّا وَأَنْصَرَفَ، وَرَجَلَ عَكَاژًا فِي الْحَرْبِ: عَطَّافٌ كَرَّارٌ، وَالْعَكْرَةُ: الْكِرَّةُ، وَفِي الْحَدِيثِ أَنْتُمْ الْعَكَاژُونَ لِأَلْفَرَّارُونَ، أَي: الْكَرَّارُونَ إِلَى الْحَرْبِ وَالْعَطَّافُونَ، انظُرْ، ابْنُ مَنْظُورٍ، لِسَانُ الْعَرَبِ، ٤ / ٥٩٩.

(٥) يُقَالُ: جَعَلَ اللَّهُ عَلَيْهِمُ الدَّبْرَةَ أَي: اهُزَيْمَةَ فِي الْقِتَالِ، وَهُوَ اسْمٌ مِنَ الإِدْبَارِ، وَنَحْرُكَ كَمَا فِي الصَّحَاحِ، وَذَكَرَهُ أَهْلُ الْعَرَبِ، انظُرْ، الزَّيْدِيُّ، تَاجُ الْعُرُوسِ، مَادَّةُ دَبْرٍ.

(٦) الجويني، الغياثي، ٢٦٢-٢٦٣.

فهذه الحالات التي ذكرها هذا الإمام الحبر تعتبر بحق الأصل التنظيري والتطبيقي للتقسيم الذي نحن في صدده، وفي ذلك دلالة على علو مكانة هذا الإمام في الاجتهاد التطبيقي الذي يعد ثمرة الاجتهاد التأصيلي، فهو لم يتوقف عند التأصيل التنظيري فحسب، كما هو الحال عند أغلب الأصوليين، بل قفز قفزة نوعية إلى التطبيق، حيث نجده هنا استثمر تقسيماً من تقسيمات المصالح استشارياً أثمر حلولاً لمسائل سياسية مستجدة هامة، يقف المجتهد التقليدي أمامها حائراً.

ونرجع إلى الحالات التي مثلت أصل تقسيم المصالح من حيث توقع حصولها: فالحالة الأولى تمثل: الضرورة الواقعة، والحالة الثانية تمثل: الضرورة المتوقعة، والحالة الثالثة تمثل: الحاجة الواقعة، وأما الحالة الأخيرة فتمثل: الحاجة المتوقعة.

فظهر لنا من خلال كلام إمامنا الجويني تقسيم دقيق تترتب بناء عليه مراتب المصالح والمفاسد من حيث توقع حصولها، وفيما يلي بيانه:

١- المصالح الضرورية الواقعة.

٢- المصالح الضرورية المتوقعة.

٣- المصالح الحاجية الواقعة.

٤- المصالح الحاجية المتوقعة.

وبعد التأمل في كلام إمام الحرمين نجده يؤصل لقاعدة هامة تخدم ميزان تصنيف الأولويات وهي: المصلحة المتوقعة كالمصلحة الواقعة.

ونجد هذا التقسيم متأسلاً في كلام تلميذ إمام الحرمين الإمام الغزالي، حيث ذكر الإمام الغزالي أوصافاً للمصلحة التي ترجح على غيرها، فقال: "وانقذح اعتبارها باعتبار ثلاثة أوصاف أنها: ضرورة قطعية كلية"^(١). فهذا هنا أورد القسم الأول من تقسيم المصالح بناء على توقع حصولها، وهو: المصالح القطعية، ومن خلال سياق كلامه تبين أنه يقصد بالقطعية قطعية الحصول.

وذكر القسم الآخر، وهو الظنية، فقال: "وليس في معناها ما لو ترس الكفار في قلعة بمسلم، إذ لا يحل رمي الترس، إذ لا ضرورة، فبنا غنية عن القلعة، فنعدل عنها إذ لم نقطع بظفرنا بها، لأنها ليست قطعية، بل ظنية"^(٢)، وكذلك يقول: "وكذا قطع المضطر قطعة من فخذة إلى أن يجد الطعام، فهو كقطع اليد، لكن ربما يكون سبباً ظاهراً في الهلاك، فيمنع منه؛ لأنه ليس فيه يقين الخلاص، فلا تكون المصلحة قطعية"^(٣)، فظهر أنه يقصد بالظنية المتوقعة الحصول.

ثم يبين التحاق الظن القريب من القطع بالقطع، فيقول: "ونحن إنما نجوز ذلك عند القطع، أو ظن قريب من القطع، والظن القريب من القطع إذا صار كلياً، وعظم الخطر فيه، فتحترق الأشخاص الجزئية بالإضافة إليه"^(٤)، وهذه الحالة عنده هي التي يصير فيها المتوقع كالواقع، وذلك إذا كان ظن حصول المتوقع قريباً من القطع.

(١) الغزالي، المستصفي، ١٧٦.

(٢) المرجع السابق، ١٧٦.

(٣) المرجع السابق، ١٧٦.

(٤) المرجع السابق، ١٧٦.

فمن خلال هذه المقطوفات من كلام الإمام الغزالي، يتبين لنا أن الإمام قسم المصلحة إلى قطعية وظنية قريبة من القطع وظنية، ومعنى القطعية عنده: التيقن من الحصول، ومعنى الظنية القريبة من القطع: أغلبية توقع الحصول، ومعنى الظنية: ما لا تفيد أغلبية توقع، ولا تيقن، وإنما يستوي فيها توقع الحصول وعدم توقعه.

الفرع السابع: أقسام المصالح والمفاسد باعتبار حكم تحصيلها:

تنقسم المصالح والمفاسد باعتبار حكم تحصيلها تبعاً للأحكام التكليفية الخمسة، فالمصالح ثلاثة أقسام:

١- واجبة التحصيل، وتنقسم إلى قسمين:

أ- واجبة على الكفاية.

ب- واجبة على العين.

٢- مندوبة التحصيل، وتنقسم إلى قسمين:

أ- مندوبة على العين.

ب- مندوبة على الكفاية.

٣- مباحة التحصيل.

وقد بين الإمام العز مراتب كل قسم من هذه الأقسام:

١- المصلحة الواجبة: وهي متفاوتة الرتب منقسمة إلى الفاضل والأفضل

والتوسط بينهما، فأفضل المصالح: ما كان شريفاً في نفسه، دافعاً لأقبح المفاسد،

جالباً لأرجح المصالح، وقد سئل عليه السلام: «أي الأعمال أفضل؟ فقال: إيمان

بالله، وقيل ثم أي؟ قال: الجهاد في سبيل الله، قيل: ثم أي؟ قال: حج مبرور^(١)، جعل الإيمان أفضل الأعمال، لجلبه لأحسن المصالح، ودرئه لأقبح المفاسد، مع شرفه في نفسه، وشرف متعلقه. وجعل الجهاد تلو الإيمان، لأنه ليس شريفا في نفسه، وإنما وجب وجوب الوسائل. وجعل الحج ثالثا، لانحطاط مصالحه عن مصالح الجهاد. ثم قال: ولا تزال رتب المصالح الواجبة التحصيل تتناقص إلى رتبة لو تناقصت لانتبهينا إلى رتب المصالح المندوبات^(٢).

وكذلك تتفاوت رتب فرض الكفاية فيما تجلبه من مصلحة، أو تدرؤه من مفسدة، فقتال الدفع أفضل من قتال الطلب، ودفع الصوال عن الأرواح والأبضاع، أفضل من درئهم عن المنافع والأموال، وكذلك تفاوت مراتب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر بتفاوت رتب المأمور به في المصالح والمنهي عنه في المفاسد^(٣).

٢- المصلحة المندوبة: وهي ما ندب الله عباده إليه؛ إصلاحا لهم، وأعلى رتب مصالح الندب دون أدنى رتب مصالح الواجب، وتفاوت إلى أن تنتهي إلى مصلحة يسيرة، لو فاتت لصادفت مصالح المباح، وكذلك مندوب الكفاية يتفاوت بتفاوت رتب مصالحه وفضائله^(٤).

(١) أخرجه البخاري، عن أبي هريرة، "أن رسول الله ﷺ، سئل أي العمل أفضل؟ فقال: إيمان بالله ورسوله، قيل ثم ماذا؟ قال: الجهاد في سبيل الله، قيل: ثم ماذا؟ قال: حج مبرور". برقم "٢٦".

(٢) ابن عبد السلام، قواعد الأحكام، ٤٦/١ - ٤٧.

(٣) ابن عبد السلام، قواعد الأحكام، ٤٧/١.

(٤) ابن عبد السلام، قواعد الأحكام، ٤٨/١.

٣- مصالِح المباح: مصالِح المباح بعضها أنفع وأكبر من بعض^(١).

وتنقسم المفاسد باعتبار حكم تحصيلها إلى:

١- المفاسد المحرمة التحصيل: وهي ما حرم الله قربانه، ولها مرتبتان:

أ- رتبة الكبائر: وهي منقسمة إلى الكبير والأكبر والمتوسط بينهما، ولا تزال تتناقص إلى أن تنتهي إلى مفسدة لو نقصت لوقعت في أعظم رتب الصغائر^(١).

ب- رتبة الصغائر: وهي منقسمة إلى مراتب، ولا تزال تتناقص إلى أن تنتهي إلى مفسدة لو فاتت لانتهدت إلى أعلى رتب مفاسد المكروهات^(١).

٢- المفاسد المكروهة التحصيل: وهي التي كره الله سبحانه قربانها، ولا تزال تتناقص إلى أن تصل إلى حد لو زال لوقعت في المباح^(١).

الفرع الثامن: أقسام المصالح باعتبار تعلقها بالدار:

تنقسم المصالح باعتبار تعلقها بالدار إلى قسمين لا ثالث لهما، إلا أن يكون مزيجاً بينهما:

١- مصالِح أخروية.

٢- مصالِح دنيوية.

أولاً: المصالح الدنيوية، وينظر إليها من جهتين:

١- من حيث مواقع الوجود: وهي "ما يرجع إلى قيام حياة الإنسان، وتمام عيشه، ونيله ما تقتضيه أوصافه الشهوانية والعقلية على الإطلاق، حتى يكون منعماً على الإطلاق، وهذا في مجرد الاعتياد لا يكون، لأن تلك المصالح مشوبة بتكاليف ومشاق، قلت أو كثرت، تقترن بها أو تسبقها أو تلحقها، كالأكل والشرب واللبس والسكنى والركوب والنكاح وغير ذلك، فإن هذه الأمور لا تنال إلا بكد وتعب"^(١).

وعكسها المفاصد الدنيوية، "والمفاصد الدنيوية ليست بمفاصد محضة من حيث مواقع الوجود، إذ ما من مفسدة تُفرض في العادة الجارية، إلا ويقترن بها أو يسبقها أو يتبعها من الرفق واللطف ونيل الملذات كثير"^(٢).

٢- من حيث تعلق الخطاب بها شرعاً: فالمصلحة إذا كانت هي الغالبة عند مناظرتها مع المفسدة في حكم الاعتياد، فهي المقصودة شرعاً، ولتحصيلها وقع الطلب على العباد^(٣)، وهي إنما تعتبر من حيث تقام الحياة الدنيا للحياة الأخرى، لا من حيث أهواء النفوس في جلب مصالحها العادية، أو درء مفاصدها العادية^(٤)، وكذلك المفسدة إذا كانت هي الغالبة بالنظر إلى المصلحة في حكم

(١) الشاطبي، الموافقات، ٢/ ٣٢٩.

(٢) المرجع السابق، ٢/ ٣٣٩.

(٣) المرجع السابق، ٢/ ٣٤٠.

(٤) المرجع السابق، ٢/ ٣٥١.

الاعتیاد، فرفعها هو المقصود شرعاً، ولأجله وقع النهي، ليكون رفعها على أتمّ وجوه الإمكان العادي في مثلها^(١)، مع الإشارة إلى أن المفاصد المستدفة إنما تعتبر من حيث تقام الحياة الدنيا للحياة الأخرى، لا من حيث أهواء النفوس في درء مفاصد العادية^(٢).

وقد بين الإمام الرازي وتبعه البيضاوي وشراح منهاجه، وجماعة من الأصوليين، أن المصالح الدنيوية إما أن تكون في محل الضرورة، أو الحاجة، أو محل التحسين والتزيين^(٣)، وهم في ذلك يتبعون الإمام الغزالي في شفاء الغليل، حيث قسم المقصود إلى ديني ودنيوي، والدنيوي مقصود النفس والعقل والبضع والمال، وهذا على ثلاث مراتب^(٤).

ثانياً: المصالح والمفاصد الأخروية: وهي على ضربين:

١- أن تكون خالصة، لا امتزاج لأحد القبيلين بالآخر، كنعيم أهل الجنان، وعذاب أهل الخلود في النيران - أعاذنا الله من النار وأدخلنا الجنة برحمته -^(٥).

(١) المرجع السابق، ٢/ ٣٤٠-٣٤١.

(٢) المرجع السابق، ٢/ ٣٥١.

(٣) الرازي، المحصول، ٥/ ١٥٩-١٦١، ابن السبكي، الإبهاج، ٣/ ٥٥-٦٠، الإسنوي، نهاية السؤل، ٣/ ٧٣-٧٦، البدخشي، مناهج، ٣/ ٧٠-٧٤، الزركشي، البحر المحيط، ٥/ ٢٠٨ وما بعدها.

(٤) الغزالي، شفاء الغليل، ١٥٩.

(٥) الشاطبي، الموافقات، ٢/ ٣٤٥.

٢- أن تكون ممتزجة، وليس ذلك إلا بالنسبة إلى من يدخل النار من الموحدين في حال كونه في النار خاصة، فإذا أدخل الجنة برحمة الله سبحانه رجع إلى القسم الأول^(١).

ومعنى كونه ممتزجاً فظاهر، لأن النار لا تنال منهم مواضع السجود، ولا محل الإيمان، وتلك مصلحة ظاهرة، وأيضا فإنما تأخذهم على قدر أعمالهم، وأعمالهم لم تتمحض للشر خاصة، فلا تأخذهم النار أخذاً من لا خير في عمله على حال، وهذا كاف في حصول المصلحة الناشئة من الإيمان والأعمال الصالحة، ثم الرجاء المعلق بقلب المؤمن راحةً ما، حاصلة له مع التعذيب، فهي تُنقّس عنه من كُرب النار إلى غير ذلك من الأمور الجزئية الآتية في الشريعة^(١).

والمصالح الأخروية كما يقول الرازي هي: "الحكم المذكورة في رياضة النفس وتهذيب الأخلاق، فإن منفعتها في سعادة الآخرة"^(٢). والحق أن هذا التعريف لا يشمل إلا جزءاً يسيراً مما يؤدي إلى المصالح الأخروية، فليس هو بتعريف للمصالح الأخروية بشكل مباشر، وأغلب الظن أن هذا القول مأخوذ عن الفلاسفة إذ أنهم يرون أن مقصود العبادات تهذيب الأخلاق ورياضة النفس فقط^(٣).

(١) المرجع السابق، ٢/٣٤٦.

(٢) الرازي، المحصول، ٥/١٦١.

(٣) انظر بياناً مفصلاً لقول الفلاسفة والرد عليهم عند، ابن تيمية، الصغدية، تحقيق، د. محمد رشاد سالم، ط ٢، ١٤٠٦هـ، ٢/٢٣٣، وانظر نقده لتعريف الرازي للمصلحة الأخروية مجموع الفتاوى، ٣٢/٢٣٤.

ونقل القرافي عن التبريزي ضبطاً لها حيث قال: "وأما ما يتعلق بالآخرة فدخلوا الجنة والزحزة عن النار"^(١).

وبينها الآمدي بقوله: "وأما الأخرى، فالمقصود العائد إليها من شرع الحكم لا يخرج عن جلب الثواب ودفع العقاب، فالأول كالحكم بإيجاب الطاعات وأفعال العبادات، لإفضائه إلى نيل الثواب ورفع الدرجات، والثاني: كالحكم بتحريم أفعال المعاصي، وشرع الزواجر عليها، دفعاً لمحدور العقاب المرتب عليها"^(٢).

فمن خلال ما سبق يتبين لنا أن المصالح الأخرورية تطلق على دخول الجنة والزحزة عن النار على الحقيقة، والمفاسد الأخرورية تطلق على دخول النار -والعياذ بالله-.

وأما إذا أردنا أسبابها، فتكون المصالح الأخرورية ما يفضي إلى نيل الثواب ورفع الدرجات، والمفاسد الأخرورية ما يفضي إلى وقوع العقاب والتعرض للعذاب.

والسؤال الذي يطرح نفسه هنا، هل تترتب المصالح والمفاسد الأخرورية على المراتب الثلاث: الضروريات والحاجيات والتحسينيات، كما هو الحال في المصالح والمفاسد الدنيوية أم لا؟

الحق أنني لم أجد أحداً من علماء الإسلام -على حسب اطلاعي- قسم المصالح والمفاسد الأخرورية إلى ضروريات وحاجيات وتحسينيات، ولكن الناظر في كلامهم يمكن أن يستنبط ما يشير إلى ذلك.

(١) القرافي، نفائس الأصول، ٧/ ٣٤٠٥.

(٢) الآمدي، إحكام الأحكام، ٣/ ٢٧١.

وقبل أن أسوق كلام العلماء مستشهدا به على هذه المسألة، فإنني أرى لزاما علي أن أبدأ بذكر بعض النصوص التي تشير إلى مراتب المصالح والمفاسد الأخروية، فقد كثرت النصوص الدالة على أن مصالح الجنة ومصالح محضة خالصة، وكذلك مفاسد النار مفاسد محضة خالصة، قال تعالى: ﴿إِنَّ الْمُتَّقِينَ فِي جَنَّاتٍ وَعُيُونٍ ﴿٤٥﴾ أَذْخَلُوهَا وَسَلْوًا آمِنِينَ ﴿٤٦﴾﴾، إلى قوله: ﴿لَا يَمَسُّهُمْ فِيهَا نَجَسٌ وَمَا هُمْ مِنْهَا بِمُخْرَجِينَ ﴿٤٨﴾﴾ [الحجر: ٤٥-٤٨]، وقوله تعالى: ﴿سَلِّمُوا عَلَيْكُمْ رَبِّكُمْ طِبْتُمْ فَادْخُلُوهَا خَالِدِينَ ﴿٧٣﴾﴾ [الزمر: ٧٣]، وقال تعالى في حال أهل النار: ﴿لَا يَفْرُدُّ عَنْهُمْ فِيهِ مَبْلُؤٌ ﴿٧٥﴾﴾ [الزخرف: ٧٥]، وقال سبحانه: ﴿إِنَّهُ مَنْ يُشْرِكْ بِاللَّهِ فَقَدْ حَرَّمَ اللَّهُ عَلَيْهِ الْجَنَّةَ وَمَأْوَهُ النَّارُ وَمَا لِلظَّالِمِينَ مِنْ أَنْصَارٍ ﴿٧٢﴾﴾ [المائدة: ٧٢]، وعن أبي هريرة قال: قال النبي ﷺ: «يقال لأهل الجنة: خلود لا موت، ولأهل النار: يا أهل النار خلود لا موت»^(١).

وقد دلت النصوص على امتزاج المفاسد بالمصالح في فترة معينة بالنسبة إلى من يدخل النار من الموحدين، أو بتحمل المشاق على الصراط وغيره، فإذا أدخل الجنة برحمة الله سبحانه صارت المصالح بالنسبة إليه محضة لا امتزاج فيها.

عن أبي هريرة رضي الله عنه قال رسول الله - ﷺ: «...وفي جهنم كلاليب مثل شوك السعدان، هل رأيتم شوك السعدان؟ قالوا نعم، قال: فإنها مثل شوك السعدان، غير أنه لا يعلم قدر عظمها إلا الله، تخطف الناس بأعمالهم، فمنهم من يوبق

(١) أخرجه البخاري، الصحيح، كتاب: الرقاق، باب: يدخل الجنة سبعون ألفا بغير حساب،

بعمله، ومنهم من يجردل ثم ينجو، حتى إذا أراد الله رحمة من أراد من أهل النار، أمر الله الملائكة أن يخرجوا من كان يعبد الله فيخرجونهم، ويعرفونهم بأثار السجود، وحرم الله النار أن تأكل أثر السجود، فيخرجون من النار، فكل ابن آدم تأكله النار، إلا أثر السجود فيخرجون من النار قد امتحشوا، فيصب عليهم ماء الحياة، فينبتون كما تنبت الحبة في حميل السيل»^(١)، وفي الحديث، قال رسول الله - ﷺ: «... فيمروا أولكم كالبرق، قال: قلت: بأبي أنت وأمي، أي شيء كالبرق؟ قال: ألم تروا إلى البرق كيف يمر ويرجع في طرفة عين؟ ثم كمر الريح، ثم كمر الطير، وشد الرجال، تجري بهم أعمارهم، ونبكم قائم على الصراط، يقول: رب سلم سلم، حتى تعجز أعمال العباد، حتى يجيء الرجل فلا يستطيع السير إلا زحفاً، قال: وفي حافتي الصراط كلاليب معلقة مأمورة بأخذ من أمرت به، فمخدوش ناج، ومكدوس في النار...»^(٢).

فقد دلت هذه الأحاديث على أن بعض الموحدين يتحملون بعض المشاق في طريقهم إلى الجنة، سواء أكانت هذه المشاق عند العرض أو الحساب، أو على الصراط.

فهذه الأحاديث الشريفة مع الآيات السابقة الذكر تدل على أن هنالك مراتب بالنسبة لأهل الجنان وأهل النيران، فأهل الجنة ليسوا على مرتبة واحدة، بل منهم من يحصل له العذاب مدة، ومنهم من يتحمل المشاق عند العرض، أو الحساب، أو

(١) أخرجه البخاري، الصحيح، كتاب التوحيد، باب: قوله تعالى: "وجوه يومئذ ناضرة إلى ربها ناظرة"، حديث رقم: ٧٤٣٧.

(٢) أخرجه مسلم في صحيحه، كتاب الإيمان، باب: أدنى أهل الجنة منزلة، برقم: ١٩٥.

الصراط؛ تطهيراً له، ثم إن في الجنة درجات، أعلاها درجة نبينا وحبينا محمد ﷺ، وأدناها درجة آخر من يدخل الجنة، ومن أعلى درجاتها الفردوس الأعلى، وكذلك النار فهي درجات، أشدها أدناها، وهي دركة المنافقين، قال الله تعالى: ﴿إِنَّ الْمُنَافِقِينَ فِي الدَّرَكِ الْأَسْفَلِ مِنَ النَّارِ﴾ [النساء: ١٤٥]، وأخفها دركة ضحضاح النار.

فهذا كله يدل على أن هنالك درجات متفاوتة بالنسبة للمصالح والمفاسد الأخروية، وإننا إذا نظرنا بعين من التأمل في هذه الدرجات المتفاوتات، واستقرأنا النصوص الواردة فيها، يمكن أن نتصور على وجه قاطع، أو قريب من القطع، أن مصالح الآخرة يمكن النظر إليها على وفق ترتيب المصالح من حيث قوتها إلى: الضروريات والحاجيات والتحسينيات.

وقبل أن أبين هذا الترتيب بشكل مفصل أرى من الضرورة بمكان أن أبحث في كلام علماء الإسلام لعلي أجد ما يسعفني أو يؤيدني فيما أروم الوصول إليه؛ لأن الانفراد بشيء لم يذكره العلماء أمر لست من أهله، بل وأخشى من مغتبه، وأخاف من خطره، ولعل مما يزيل عن النفس هم الانفراد ويخفف خطب الاجتهاد ما ذكره إمام المقاصد الشاطبي عند تعريفه للمصالح الضرورية، حيث قال: "فأما الضرورية فمعناها أنها لا بد منها في قيام مصالح الدين والدنيا، بحيث إذا فقدت لم تجر مصالح الدين على استقامة، بل على فساد وتهارج وفوت حياة، وفي الأخرى فوت النجاة والنعيم، والرجوع بالخسران المين"^(١).

(١) الشاطبي، الموافقات، ٢/ ٣٢٤.

فالإمام عليه من الله أوسع الرحمات ورفع الله في الجنة إلى أعلى الدرجات، اعتبر أن هنالك مصالح ضرورية أخروية، وحدها بحد دقيق فقال: "وفي الأخرى فوت النجاة والنعيم والرجوع بالخسران المبين"، فبين لنا أن المصالح الضرورية الأخروية إنما تتمثل في النجاة من النار وحصول النعيم في الجنان، أما المفسدات الضرورية الأخروية، فهي فوت النجاة والنعيم والرجوع بالخسران المبين، ونجد الإمام التبريزي يتكلم بكلام قريب من هذا، فهو يعرف المصالح الأخروية الضرورية بقوله: "وأما ما يتعلق بالآخرة فدخول الجنة والرحمة عن النار"^(١) والحق أن هذا الضابط تشهد له الأدلة من الكتاب والسنة وتؤيده القواعد المقاصدية الضابطة لحدود الضروريات الشرعية.

أما بالنسبة للأدلة فقد ورد فيها الكثير بما يدل أن الضروري بالنسبة لمصالح الآخرة المباحة عن النار ودخول الجنة، وقد استشعر أصحاب رسولنا الكريم ﷺ هذه الحقيقة، فكان شغلهم الشاغل السؤال عنها، فمن ذلك ما ورد عن أبي أيوب الأنصاري رضي الله عنه أن أعرابياً عرض لرسول الله ﷺ وهو في سفر، فأخذ بخطام ناقته أو بزمامها، ثم قال: «يا رسول الله! أو يا محمد! أخبرني بما يقربني من الجنة، وما يباعدني من النار، قال: فكف النبي ﷺ ثم نظر في أصحابه، ثم قال: لقد وُفق، أو لقد هُدي، قال: كيف قلت؟ قال: فأعاد، فقال النبي ﷺ: تعبد الله لا تشرك به شيئاً، وتقيم الصلاة، وتؤتي الزكاة، وتصل

(١) نقله عنه القرافي، نفائس الأصول، ٧/ ٣٤٠٥.

الرحم، دع الناقة»^(١)، وفي رواية: فلما أدبر قال رسول الله ﷺ: «إن تمسك بها أمر به دخل الجنة»^(٢).

وعن معاذ بن جبل، رضي الله عنه، قال: «كنت مع النبي ﷺ في سفر، فأصبحت يوماً قريباً منه ونحن نسير، فقلت: يا رسول الله أخبرني بعمل يدخلني الجنة ويباعدني عن النار، قال: لقد سألتني عن عظيم، وإنه ليسير على من يسره الله عليه، تعبد الله ولا تشرك به شيئاً، وتقيم الصلاة، وتؤتي الزكاة، وتصوم رمضان، وتحج البيت»^(٣).

فمن خلال هذين الحديثين يتبين لنا أن النجاة من النار إنما تمثل أهم المصالح الأخروية، فهي تمثل مرتبة الضروريات، ثم إننا إذا نظرنا إلى القواعد العامة، وجدناها كلها تدل على هذا الاعتبار، فقد ثبت من خلال استقراء النصوص وتتبعها، أن كبائر الذنوب وما فوقها هي أسباب دخول النيران -نعوذ بالله منها- والكبيرة كل ذنب جاء النص بوصفه من الكبائر صراحة أو قرن به حد دنيوي أو حد أخروي، كالوعيد واللعن والعذاب والحرب، بنص كتاب أو سنة، أو علم أن مفسدته كمفسدة ما سبق، أو قارنه بالإصرار مما هو دونه في المفسدة^(٤).

(١) أخرجه مسلم في صحيحه، كتاب الإيمان، باب: بيان الإيثار الذي يدخل به الجنة، برقم: ١٣، وقوله ﷺ دع الناقة لأن الأعرابي كان يمسك بزمام الناقة، وفي ذلك كناية عن قضاء وطر الأعرابي وإجابة سؤاله.

(٢) أخرجه مسلم في صحيحه برقم: ١٣.

(٣) أخرجه الترمذي، كتاب الإيمان، باب: ما جاء في حرمة الصلاة، حديث رقم: ٢٦١٩.

(٤) ملحم، محمد همام، بحث مراتب الكبائر والصغائر والتمييز بينها من خلال النظر المقاصدي

وبالتالي فإن الكبائر تعتبر مخلّة بالضروري الأخرى، والضروري الدنيوي كذلك؛ لأن الدنيا إنما ينظر إلى المصلحة فيها من حيث كونها طريقاً إلى الآخرة. وها هو الإمام الشاطبي يقرر لنا قاعدة جامعة مانعة، فيقول: "الكبائر منحصرة في الإخلال بالضروريات المعتبرة في كل ملة، وهي: الدين والنفس والنسل والعقل والمال، وكل ما نص عليه راجع إليها، وما لم ينص عليها جرت في الاعتبار والنظر مجراها، وهذا الذي يجمع أشتات ما ذكره العلماء"^(١)، واستدل على قاعدته بقوله: "والدليل على ذلك ما جاء من الوعيد على الإخلال بها - أي الضروريات -، كما في الكفر وقتل النفس، وما يرجع إليه، والزنا والسرقة وشرب الخمر وما يرجع إلى ذلك مما وُضع له حد أو وعيد، بخلاف ما كان راجعاً إلى حاجي أو تكميلي، فإنه لم يختص بوعيد في نفسه، ولا بحد معلوم يخصه، فإن كان كذلك فهو راجع إلى أمر ضروري، والاستقراء يبين ذلك، فلا حاجة إلى بسط الدليل عليه"^(٢).

فمن خلال مجموع ما سبق ثبت لدينا أن المصالح الضرورية الأخرى تتمثل في النجاة من النار ثم الزحزحة عنها ودخول الجنة.

وبقي أن أبين المراتب الأخرى، فقد سقت آنفاً عدداً من النصوص، التي تدل على وقوع المشقة في الآخرة قبل دخول الجنة على فئة من أهل التوحيد والإيمان، ولكن لا تصل هذه المشقة إلى درجة دخول النار، بل هي مشقة في الطريق إلى

(١) الشاطبي، الاعتصام ٢ / ٣٤٩.

(٢) الشاطبي، الموافقات، ٢ / ٥٨٤.

الجنة، سواء كان ذلك عند العرض أو الحساب أو الصراط، فالذي أراه أن هذه المشقات تمثل مرتبة الحاجيات، وذلك أن الإخلال بالضرورة كما بينت سابقاً يؤدي إلى عذاب النار بشكل مؤقت أو دائم، وبالتالي فهذه المشاق التي تحصل لأهل الإيمان ممن لم يدخل النار ليست بسبب الإخلال بالضروريات، وإن كانت رحمة الله واسعة، بحيث يخفف عن عباده، ولكننا نتكلم عن الأصل الذي نستقرئه من النصوص بإطلاقه، ويمكن أن أقول: إن هذه المشاق قد تكون بسبب الإخلال بمكملات الضروريات أيضاً، والحق أنني لم أجد لأحد من علماء الإسلام بياناً لهذه المرتبة، ولكنني أستشعر من كلامهم حول تعريف الحاجيات ما يشير إلى هذا الرأي، فهم يعرفون الحاجي: بأنه "مفتقر إليه من حيث التوسعة ورفع الضيق المؤدي في الغالب إلى الحرج والمشقة"^(١)، وهذا المعنى ثابت في حق من يتعرض للمشاق في طريقه إلى الجنة، وبالتالي فإن المصالح الحاجية الأخروية تمثل كل ما يؤدي إلى البعد عن المشاق في طريق الجنة، والمفاسد الحاجية الأخروية تمثل كل ما يؤدي إلى حصول المشاق في الطريق إلى الجنة.

أما بالنسبة للمرتبة الأخيرة، وهي التحسينيات، فهي بأصلها تدل على الزيادة في الخيرات، والحصول على المراتب العاليات، بحيث يحصل النعيم الزائد الذي يفوق درجة الضرورة والحاجة، ومن خلال التأمل في النصوص الواردة مسبقاً فإنه يتبين أن هنالك درجات في الجنان، وإن كان التفاوت في الدرجات لا يشعر به الفرد، لأن الجنة مصالحها محضة، ولا امتزاج فيها بالمفاسد، واستشعار

(١) المرجع السابق، ٢ / ٣٢٦.

التفاوت يؤدي إلى حصول شيء من المفاسد في نفوس أصحاب الرتب الدنية، فمن فضل الله ورحمته أنه أزال استشعار التفاوت؛ لئتم نعمته ورحمته على عباده، لكن التفاوت في الدرجات يدل على مراتب متفاوتة بشكل عام، وهذه المراتب لا بد وأن يكون لها أسباب، ومن هذه الأسباب: الزيادة في الطاعات والإكثار في الخيرات، والازدياد من نوافل العبادات، والقيام بالفرائض على أكمل وجه وأتمه، وما إلى ذلك من هذه الأمور، وهذه كلها تعتبر فوق مرتبة الضروريات، لأنني قدمت أن الضروريات تعتبر مرتبة النجاة من النار، وكذلك فوق الحاجيات، ويمكن أن يعتبر شيء من الحاجيات أو مكملاتها داخلاً فيها، فهي بالتالي تعتبر من مرتبة التحسينيات.

فالمصالح التحسينية الأخروية تمثل درجات الجنة، وكل ما يؤدي إلى التفاضل في هذه الدرجات.

وأما المفاسد المخلة بالتحسينيات الأخروية: فهي تمثل الدنو في الدرجات في الجنان.

والفائدة من بيان مراتب المصالح الأخروية تظهر عندما تتعارض النصوص القطعية مع الموازين المقاصدية المراتبية، سواء أكان هذا التعارض في المعاملات أم في العبادات، وبالتالي فإنه عندما يتبين لنا التعارض البين بين الموازين المقاصدية الاجتهادية في ترتيب المراتب وبين النصوص القطعية، فإنه من خلال استحضار مراتب المصالح الأخروية يزول التعارض؛ وذلك أن الشارع الحكيم إذا عظم من مرتبة أمر ورفعها، بحيث لم ندرك من خلال الموازين الاجتهادية

سبب تعظيم الأمر أو بعض أسباب ذلك، لا بد وأن نسلم بأن للشارع الحكيم حكماً ومقاصد فوق إدراكنا، والحق أن إدراك المصالح والحكم من أحكام الشارع ما هو إلا منة من الشارع الحكيم، والناس متفاوتون في مراتب الإدراك، فمنهم من يدرك الدقائق الخفية، ومنهم من لا يدرك الحقائق الجلية، ففي هذه الحالة ومن خلال استحضارنا لميزان مراتب المصالح الأخروية فإننا نضع الأمور التي لم نفهم تعظيم مراتبها في مكانها الذي وضعها الشارع فيه، ولا نتكلف تأويلاً، ولا نلوي أعناق النصوص؛ فنأخذ منها ما وافق المصالح وما خالفها تركناه، وهذه مزلة خطيرة ومهلكة دوية عسيرة، ففي ذلك تعطيل للنصوص وإبطال لها، بمجرد مصلحة قاصرة تحملها محامل الظنون، وهي فوق ذلك ناشئة عن عقل قاصر.

٣- وقد أضاف بعض الأصوليون إلى المصلحة الأخروية والدينية، ما يكون لمجموعهما، وهو حفظ الأمور الخمسة التي لا يتأتى صلاح الدارين إلا بها. هذا ما ذهب إليه الجزري^(١) وابن السبكي، ولذلك استدرك ابن السبكي على البيضاوي والرازي بقوله: "وبقي قسم ثالث لم يورده المصنف تبعاً للإمام، وهو ما يتعلق بمصالح الدارين معاً، وذلك ما يحصل برعاية بعض ما تقدم من مصالح الدنيا والآخرة، كإيجاب الكفارات، إذ يحصل بها الزجر، عند تعاطي تلك الأفعال، التي وجبت الكفارة بسببها، ويحصل تلافي التقصير، وتكفير الذنب الكبير الذي حصل من فعلها"^(٢).

(١) الجزري، معراج الوصول، ٢/١٥٧-١٥٨.

(٢) ابن السبكي، الإبهاج، ٣/٥٨.

والذي أراه - حسب علمي القاصر - أنه لا داعي من هذا القسم؛ لأنني قدمت في المصالح الدنيوية أنها لا ينظر لها إلا من حيث كونها طريقاً للآخرة، وبالتالي فإن هذا القسم قد دخل تلقاء ضمن القسم الأول، وهو أيضاً داخل ضمن القسم الثاني، حيث إن المصالح الأخروية، لا يمكن فصلها بشكل تام عن المصالح الدنيوية، بل بينها امتزاج وتلازم، والنظر في التقسيم في الغالب باعتبار ما غلب.

الفرع التاسع: أقسام المصالح من حيث الاعتبار:

قسم الإمام الغزالي المصلحة بالإضافة إلى شهادة الشرع إلى ثلاثة أقسام^(١):

١- قسم شهد الشرع لاعتبارها.

٢- قسم شهد الشرع لبطلانها.

٣- قسم لم يشهد الشرع لبطلانها ولا لاعتبارها.

وقد أورد جمهور الأصوليين هذا التقسيم متبعين في ذلك حجة الإسلام الغزالي. والحق أن هذه التقسيمات إنما استقيت من تقسيمات المناسب في مباحث العلة، حيث انبرى الأصوليون هناك للحديث عن مراتب الأقيسة بناء على أقسام المناسب من حيث الاعتبار، وقد انطلق العلماء في تقسيماتهم للمناسب مما ابتدأ به الإمام الغزالي، والظاهر أن الإمام أبا حامد استشف هذه التقسيمات من مجموع كلام شيخه إمام الحرمين، وقد صرح الإمام الجويني بنسبة أصل مراتب الأقيسة للإمام الشافعي^(٢).

(١) الغزالي، المستصفى، ١٧٣-١٧٤.

(٢) الجويني، البرهان، ٨٠٦/٢-٨٠٩.

أما بالنسبة لمفهوم كل قسم من الأقسام السابقة ففيما يلي بيان ذلك:

أولاً: المصلحة المعتبرة: وهي التي شهد الشرع لاعتبارها، بحيث فهم رعايتها في حق الخلق على وجه لا يستقل العقل بدركه على حال، وهذه لا إشكال في صحتها، ولا خلاف في إعمالها، كشرعية القصاص حفظاً للنفوس والأطراف وغيرها^(١)، ويرجع حاصل هذا القسم إلى القياس، وهو اقتباس الحكم من معقول النص والإجماع^(٢).

فيشتمل على ما ثبت بنص أو إجماع، أو ثبت من خلال ترتيب الحكم على وفقهما، وقد قسم العلماء هذا القسم إلى أقسام عند كلامهم عن المناسب، وقد اختلفوا اختلافاً شديداً في المصطلحات والتقسيمات، فبعضهم قسمه إلى مؤثر وهو: ما أثر عينه في عين أو في جنس الحكم، وملائم وهو: ما أثر جنسه في عين الحكم، وغريب وهو: ما أثر جنسه في جنس الحكم، وهذا هو تقسيم الإمام الغزالي، وهو الذي سكتني به من تقسيمات الأصوليين؛ لأنه أصلها.

أما أمثلة هذه الأقسام فكما يلي:

١- ما ظهر تأثير عينه في عين الحكم، فهو الذي يقال له إنه في معنى الأصل، وهو المقطوع به، الذي ربما يقر به منكر وقياس، إذ لا يبقى بين الفرع والأصل مباينة إلا تعدد المحل، فإنه إذا ظهر أن عين السكر أثر في تحريم عين الشرب في

(١) الشاطبي، الاعتصام، ٢/٣٩٦.

(٢) الغزالي، المستصفي، ١٧٤.

الخمير، فالنبيذ ملحق به قطعاً، وإذا ظهر أن علة الربا في التمر الطعم، فالزبيب ملحق به قطعاً، إذ لا يبقى إلا اختلاف عدد الأشخاص، التي هي مجاري المعنى، ويكون ذلك كظهور أثر الوقاع في إيجاب الكفارة على الأعرابي، إذ يكون الهندي والتركي في معناه^(١).

٢- أن يظهر تأثير عينه في جنس ذلك الحكم لا في عينه، كتأثير إخوة الأب والأم في التقديم في الميراث، فيقاس عليه ولاية النكاح، فإن الولاية ليست عين الميراث، لكن بينهما مجانسة في الحقيقة، فإن هذا حق وذلك حق، فهذا دون الأول، لأن المفارقة بين جنس وجنس غير بعيد، بخلاف المفارقة بين محل ومحل لا يفترقان أصلاً فيما يتوهم أن له مدخلا في التأثير^(٢).

٣- أن يؤثر جنسه في عين ذلك الحكم، كإسقاط قضاء الصلاة عن الحائض، تعليلاً بالخرج والمشقة، فإنه ظهر تأثير جنس الحرج في إسقاط قضاء الصلاة، كتأثير مشقة السفر في إسقاط قضاء الركعتين الساقطتين بالقصر، وهذا هو الذي خصصناه باسم الملائمة^(٣).

٤- ما ظهر تأثير جنسه في جنس ذلك الحكم، وهو الذي سميناه بالمناسب الغريب الملائم^(٤).

(١) الغزالي، المستصفى، ٣٢٠.

(٢) المرجع السابق، ٣٢٠.

(٣) المرجع السابق، ٣٢٠.

(٤) المرجع السابق، ٣٢٠.

فهذه من أوضح طرق التقسيم، وأولها ظهوراً، وكل الطرق الأخرى ترجع إليه وتدور حوله إما بالاصطلاح أو بالمثال أو بتغير طفيف.

ثانياً: المصلحة الملغاة: وهي التي شهد الشارع لها بالبطلان، إذ المصلحة لا تقتضي الحكم لنفسها، وإنما ذلك مذهب أهل التحسين العقلي^(١)، وقد مثل لها الإمام الغزالي تابعا لشيخه إمام الحرمين، بقول بعض العلماء لبعض الملوك لما جامع في نهار رمضان: إن عليك صوم شهرين متتابعين، فلما خرج راجعه بعض الفقهاء، وقالوا له: القادر على إعتاق رقبة كيف يعدل به إلى الصوم، والصوم وظيفة المعسرين، وهذا الملك يملك عبيداً غير محصورين؟ فقال لهم: لو قلت له: عليك إعتاق رقبة لاستحقر ذلك، وأعتق عبيداً مراراً، فلا يجره إعتاق الرقبة، ويزجره الصيام^(٢). ولكن الفتيا باطلة، وفيها مخالفة لنص الكتاب، وقد بين الإمام الشاطبي بطلان هذه الفتيا مورداً مذهب الإمام مالك في هذه الكفارة، فقال^(٣): هذه الفتيا باطلة؛ لأن العلماء بين قائلين:

قائل بالتخير وقائل بالترتيب، فيقدم العتق على الصيام، فتقديم الصيام بالنسبة إلى الغني لا قائل به، على أنه قد جاء عن مالك - رحمه الله - شيء يشبه هذا، لكنه على صريح الفقه، قال يحيى بن بكير: حث الرشيد في يمين، فجمع العلماء فأجمعوا أن عليه عتق رقبة، فسأل مالكا، فقال: صيام ثلاثة أيام، واتبعه على ذلك اسحق بن إبراهيم من فقهاء قرطبة.

(١) الشاطبي، الاعتصام، ٣٩٦.

(٢) انظر، الجويني، الغيائي، ٢٢٢-٢٢٣، والغزالي، المستصفي، ١٧٤، والشاطبي، الاعتصام،

٣٩٦/٢.

(٣) انظر: الشاطبي، الاعتصام، ٢/٣٩٧.

وحكي أن الحكم أمير المؤمنين أرسل إلى الفقهاء يسألهم أنه عمد إلى إحدى كرائمه ووطنها في رمضان، فأفتوا بالإطعام، وإسحق بن إبراهيم ساكت، فقال له أمير المؤمنين: ما يقول الشيخ في فتوى أصحابه؟ فقال له: لا أقول بقولهم وأقول بالصيام، فقيل له: أليس مذهب مالك الإطعام؟ فقال لهم: تحفظون مذهب مالك، إلا أنكم تريدون مصانعة أمير المؤمنين، إنها أمر بالإطعام لمن له مال، وأمير المؤمنين لا مال له، إنها هو مال بيت المسلمين، فأخذ بقوله أمير المؤمنين وشكر له، وهذا صحيح، نعم حكى ابن بشكوال أنه اتفق لعبد الرحمن بن الحكم مثل هذا في رمضان، فسأل الفقهاء عن توبته من ذلك وكفارته، فقال يحيى بن يحيى: يكفر ذلك صيام شهرين متتابعين، فلما برز ذلك من يحيى سكت سائر الفقهاء حتى خرجوا من عنده، فقالوا ليحيى: مالك لم تفته بمذهبنا عن مالك من أنه مخير بين العتق والطعام والصيام؟ فقال لهم: لو فتحنا له هذا الباب سهل عليه أن يطاء كل يوم ويعتق رقبة، ولكن حملته على أصعب الأمور لئلا يعود، قال الشاطبي: فإن صح هذا عن يحيى بن يحيى - رحمه الله - وكان كلامه على ظاهره كان مخالفا للإجماع^(١).

ثالثاً: المصلحة المرسله: وهي ما لم يشهد لها من الشرع بالاعتبار ولا بالبطلان نص معين^(٢)، أو ما سكتت عنها الشواهد الخاصة، فلم تشهد باعتبارها ولا بإلغائها^(٣)، وقد عبر عنها العلماء في معرض كلامهم عن المناسب بأنها: مناسب

(١) انظر، المرجع السابق، ٢/ ٣٩٧.

(٢) الغزالي، المستصفى، ١٧٤.

(٣) الشاطبي، الاعتصام، ٢/ ٣٩٧.

ملائم، لا يشهد له أصل معين بالاعتبار، يعني أنه اعتبر جنسه في جنسه، لكن لم يوجد له أصل يدل على اعتبار نوعه في نوعه، وهذا هو المصالح المرسلة وهذا تعبير الرازي^(١)، ومما ينبغي التنبيه إليه أن الإمام الرازي يقصد بالجنس هنا: الجنس البعيد لا القريب، فقد بين ذلك خلال حديثه عن المصالح المرسلة فقال: "غاية ما في الباب أنا نجد واقعة داخلية تحت قسم من هذه الأقسام -أي: أقسام المصلحة والمفسدة- ولا يوجد لها في الشرع ما يشهد لها بحسب جنسها القريب، لكن لا بد وأن يشهد الشرع بحسب جنسها البعيد على كونه خالص المصلحة أو المفسدة، أو غالب المصلحة أو المفسدة، فظهر أنه لا توجد مناسبة إلا ويوجد في الشرع ما يشهد لها بالاعتبار، إما بحسب جنسه القريب، أو بحسب جنسه البعيد"^(٢). ولذلك فإنه في أقسام المناسب المعتبر تكلم عن القسم الرابع بما يوافق كلامه عن المصالح المرسلة فقال: "مثال تأثير الجنس في الجنس تعليل الأحكام بالحكم التي لا تشهد لها أصول معينة، مثل أن علياً عليه السلام أقام الشرب، مقام القذف إقامةً لمظنة الشيء مقامه، قياساً على إقامة الخلوة بالمرأة مقام وطئها في الحرمة"^(٣).

فالذي أراه أن تفريق الإمام بين الجنس البعيد والقريب فيما لا شهادة للشرع فيه، وإلحاقه الأول -البعيد- بالمصالح المرسلة، والثاني -القريب- بالمناسب المعتبر فيه نوع من الخلط بين الإرسال والاعتبار، وذلك أن سبب اعتبار المناسب

(١) الرازي، المحصول، ٥/١٦٧، وانظر، الشاطبي، الاعتصام، ٣/٣٩٨.

(٢) الرازي، المحصول، ٦/٢٢٤.

(٣) المرجع السابق، ٥/١٦٥.

مرسلاً، إنما هو الخلوّ عن الشواهد الخاصة فقط، وليس القرب أو البعد في الجنس، ولا يصح أن يطلق على المناسب معتبراً إذا لم يكن له شاهد خاص، سواء أكان ذلك الشاهد نصاً أم إجماعاً، أو ما ترتب على وفقها.

وأظن أن أساس الخلط عند الإمام الرازي في هذه المسألة إنما هو بسبب إيراده لمثال حد القذف في القسم الرابع من أقسام المناسب المعترف؛ وذلك لأن الإمام الرازي تبع الإمام الغزالي في التقسيمات والأمثلة، إلا أن الإمام الغزالي في القسم الرابع من تقسيمات المناسب المعترف لم يذكر مثلاً وإنما قال فيه: "الرابع في المرتبة: ما ظهر تأثير جنسه في جنس ذلك الحكم، وهو الذي سميناه بالمناسب الغريب الملائم"^(١)، ولكنه ذكر مثلاً في موضع آخر، بين من خلاله أن المناسب الغريب له شاهد بالاعتبار، وقد سمى المناسب الغريب في هذا الموضع بالملائم، فقال: "أما الملائم فعبارة عما لم يظهر تأثير عينه في عين ذلك الحكم، لكن ظهر تأثير جنسه في جنس ذلك الحكم، مثاله قوله: "لا يجب على الحائض قضاء الصلاة دون الصوم"، لما في قضاء الصلاة من حرج بسبب كثرة الصلاة، وهذا قد ظهر تأثيره بنفسه، لأن لجنس المشقة تأثيراً في التخفيف، أما هذه المشقة نفسها وهي مشقة التكرار فلم يظهر تأثيرها في موضع آخر..."^(٢).

ثم إن المثال الذي ذكره الإمام الرازي ممثلاً به للقسم الرابع من أقسام المناسب المعترف، وهو ما أثر جنسه في جنس الحكم، لا يصلح أن يكون من أمثلة القياس بشكل عام، ويبين هذا الإمام السهروردي كما ينقل عنه القرافي، حيث

(١) الغزالي، المستصفي، ٣٢٠.

(٢) المرجع السابق، ٣١١.

قال عن قول علي عليه السلام: "إذا سكر هذى، وإذا هذى افتري، فأرى عليه حد المفترى" "لا يصلح إثباتاً للقياس نفسه، إذ ليس فيه رد فرع إلى أصل وجامع، فضلاً عن الملائم، وهو أجود ما يحتاج به للمصلحة المرسلة، لأنه إقامة مظنة الشيء مقامه، ولكن وضع المظان ضعيف"^(١)، وهذا ما أيده الإمام الشاطبي، فاعتبر هذا المثال من أوضح الأدلة التي تشهد للمصالح المرسلة، فقد قال: "ووجه إجراء المسألة على الاستدلال المرسل، أن الصحابة أو الشرع يقيم الأسباب في بعض المواضع مقام المسببات، والمظنة مقام الحكمة، فقد جعل الإيلاج في أحكام كثيرة يجري مجرى الإنزال، وجعل الحافر للبئر في محل العدوان، وإن لم يكن ثم مُرد كالمردى نفسه، وحرّم الخلوة بالأجنبية حذراً من الذريعة إلى الفساد، إلى غير ذلك من الفساد، فأوا الشرب ذريعة إلى الافتراء الذي تقتضيه كثرة الهذيان، فإنه أول سابق إلى السكران، قالوا: فهذا من أوضح الأدلة على إسناد الأحكام إلى المعاني التي لا أصول لها، يعني على الخصوص به، وهو مقطوع من الصحابة عليهم السلام"^(٢)، وهذا ما أثبتته من قبل إمام الحرمين الجويني، فقال مبيناً لهذا المثال: "فكأن عقوبة الشارب تضاهي التعزيرات المفوضة إلى رأي الأئمة في مقدارها، وإن كان لا يسوغ الصفح عنها"^(٣)، وقد نبه الإمام الغزالي ومن خلال نفس المثال إلى أن كل مصلحة مرسلة يمكن إيرادها في قالب قياس بجمع متكلف فقال: "كل مصلحة ملائمة فيتصور إيرادها في قالب قياس بجمع متكلف، يعتمد التسوية في قضية عامة لا تتعرض لعين الحكم"^(٤).

(١) القرافي، نفائس الأصول، ٧/٣٤١٩.

(٢) الشاطبي، الاعتصام، ٢/٤٠١.

(٣) الجويني، الغيائي، ٢٢٦.

(٤) الغزالي، شفاء الغليل، ٢١٧.

فظهر لنا من خلال ما سبق أن الفرق بين المصالح المرسلّة والمصالح المعتبرة أن الأولى يشترط فيها أن لا يكون لها شاهد خاص يشهد لها بالاعتبار أو الإلغاء، وأما الثانية فيشترط أن يكون لها شاهد خاص، أو بعبارة أخرى يشترط فيها وجود عين حكم منصّوص عليه أو مجمع عليه لكي يتم القياس عليه، ويبين الإمام الغزالي هذا الفارق فيقول: "فإن قال قائل: وبمّ يتميز المرسل عن المردود إلى الأصل، ولا يشترط كون العلة في الأصل منصّوصاً عليها، ولا أن يشهد لها أصل آخر، فإن ذلك يتسلسل، وسيكون الاعتماد فيه على المصلحة المرسلّة؟ قلنا: نصّ الشارع على الحكم، أمانة لانتصاب تلك المصلحة علماً، فإننا نفهم تلك المصلحة من تنصيبه على مجرد الحكم، ونحن نجعل المصلحة تارة علماً للحكم، ونجعل الحكم أخرى علماً لها، وأما المرسل فهو الذي لا يشهد له في الشريعة حكم ينطبق عليه"^(١).

وقد قسم الإمام الشاطبي المناسب المرسل إلى قسمين^(٢)، وهما:

(١) الغزالي، المنخول، ٤٥٤-٤٥٥.

(٢) الظاهر أن الإمام الشاطبي اقتفى أثر الإمام ابن الحاجب في تقسيمه للمناسب المرسل، فقد عرف ابن الحاجب المناسب المرسل بأنه غير المعتبر لا بنص ولا إجماع، ولا بترتيب الحكم على وفقه، وهو إما ملائم، قد علم اعتبار عينه في جنس الحكم، أو جنسه في عين الحكم، أو جنسه في جنس الحكم، ومثاله: التترس، وإما غريب، لم يعلم منه ذلك، ومثلا له بمثال الواهب في المرض، وإما ملغى كفتوى يحيى بن يحيى. أنظر، ابن الحاجب، مختصر، ١٨٤، العضد، شرح مختصر ابن الحاجب، ٢/٢٤٣ وهذا التقسيم الذي أتى به ابن الحاجب يتناقض مع أصل مفهوم الإرسال في ظاهره، وهو عدم الاعتبار أو الإلغاء، فقولهم: ما علم اعتبار جنسه في عين الحكم أو العكس، دل على ثبوت الاعتبار، وإن كان ابن الحاجب ومن تبعه لهم اصطلاح خاص في

١- أن يرد نص على وفق ذلك المعنى، كتعليل منع القاتل للميراث، فالمعاملة بنقيض قصده تقدير إن لم يرد نص على وفقه، فإن هذه العلة لا عهد بها في تصرفات الشرع بالفرض ولا بملائمتها بحيث يوجد لها جنس معتبر، فلا يصح التعليل بها، ولا بناء الحكم عليها باتفاق، ومثل هذا تشريع من القاتل به، فلا يمكن قبوله^(١).

٢- أن يلائم تصرفات الشرع، وهو أن يوجد لذلك المعنى جنس اعتبره الشارع في الجملة بغير دليل معين، وهو الاستدلال المرسل المسمى بالمصالح المرسلة^(٢).

فيلاحظ أن الشاطبي قسم المرسل إلى قسمين، الأول: يتوافق مع غريب المرسل عند ابن الحاجب، والثاني: مع الملائم. ولكنه خرج من الاضطراب الذي وقع فيه كلاً من ابن الحاجب والرازي، وبشكل يشعر بدقة متناهية وتصور حقيقي واقعي لصورة المناسب المرسل، فهو لم يدخل في إشكالية تقسيم الملائم المرسل إلى ما علم اعتبار عينه في جنس الحكم، أو جنسه في عين الحكم، أو جنسه في جنس الحكم كما هو الحال عند الإمام ابن الحاجب، ثم إنه لم يفرق بين الجنس القريب والبعيد كما فعل الإمام الرازي.

= المناسب المعتبر بأنه لا بد أن يكون معتبراً بالنص أو الإجماع، أو بترتيب الحكم على وفقه، وبالتالي فإن المناسب المرسل عنده ما لم يكن معتبراً بنص أو إجماع أو بترتيب الحكم على وفقه، وبناء على ذلك يمكن أن يحمل كلام ابن الحاجب على أنه يريد هنا بعين الحكم وجنسه للحكم الذي لا شاهد له بالاعتبار في نظر المجتهد، وأنه يريد بالعين والجنس بالنسبة للوصف المناسب للوصف الذي يستسيغه المجتهد للحكم، ومع هذا التعليل فإن تقسيم المناسب المرسل الملائم إلى هذه الأقسام الثلاثة لا تنبني عليه فائدة عملية والله أعلم.

المبحث الرابع أدلة اعتبار الأولويات

يستمد فقه الأولويات مشروعيته من القرآن الكريم وسنة النبي ﷺ، فلا تكاد آية من آيات القرآن العزيز، ولا حديث من أحاديث النبي الكريم ﷺ، إلا وفيها الإفصاح والبيان عن مشروعية الأولويات؛ وذلك لأن كل نص من نصوصها جاء لبيان حكم هو أولى بحد ذاته مما يخالفه، إلى جانب ما فيها من الأحكام التكليفية، وسأتناول في هذا المبحث مطلبين، مؤثراً استخدام طريقة الاستقراء العام دون الخوض في تفاصيل الاستدلالات، ولن أتطرق لذكر الأدلة على اعتباره من القواعد العامة إشاراً لتجنب التكرار حيث فصلت الحديث عن علاقة الأولويات بالمقاصد وذكرت في المبحث الماضي علاقة المصلحة بفقه الأولويات وأنها أساس التصنيف الأولوي:

المطلب الأول: أدلة اعتبار فقه الأولويات من القرآن الكريم.

المطلب الثاني: أدلة اعتبار فقه الأولويات من السنة الشريفة.



المطلب الأول: أدلة اعتبار فقه الأولويات من القرآن الكريم.

وردت آيات كثيرة تدل بشكل عام على اعتبار فقه الأولويات، وسأكتفي فيما يلي بذكر عدد من هذه الآيات الكريمة مع التعليق السريع عليها، دون تفصيل في الاستدلال، وذلك إثارة لطريقة الاستقراء العام في الاستدلال، وفيما يلي بيانها:

١- قال الله تعالى: ﴿وَاتَّبِعُوا أَحْسَنَ مَا أُنزِلَ إِلَيْكُمْ مِنْ رَبِّكُمْ﴾ [الزمر: ٥٥].

٢- وقال تعالى: ﴿وَالَّذِينَ اجْتَنَبُوا الطُّغُوتَ أَنْ يَعْبُدُوهَا وَأَنَابُوا إِلَى اللَّهِ لَهُمُ الْبُشْرَىٰ فَبَشِّرْ عِبَادِ ﴿١٧﴾ الَّذِينَ

يَسْتَمِعُونَ الْقَوْلَ فَيَتَّبِعُونَ أَحْسَنَهُ أُولَئِكَ الَّذِينَ هَدَاهُمُ اللَّهُ وَأُولَئِكَ هُمْ أُولُوا الْأَلْبَابِ ﴿١٨﴾﴾

[الزمر: ١٧-١٨].

٣- وقال تعالى: ﴿وَقُلْ لِعِبَادِي يَقُولُوا الَّتِي هِيَ أَحْسَنُ إِنَّ الشَّيْطَانَ يَنْزِعُ بَيْنَهُمْ﴾ [الإسراء: ٥٣].

٤- وقال تعالى: ﴿أُولَئِكَ الَّذِينَ نَقَبَلُ عَنْهُمْ أَحْسَنَ مَا عَمِلُوا﴾ [الأحقاف: ١٦].

٥- وقال تعالى: ﴿وَكَتَبْنَا لَهُ فِي الْأَلْوَابِ مِنْ كُلِّ شَيْءٍ مَوْعِظَةً وَتَفْصِيلًا لِكُلِّ شَيْءٍ فَخَذَهَا

يَقْوَةً وَأَمَرَ قَوْمَكِ يَا خُذُوا بِأَحْسَنِهَا﴾ [الأعراف: ١٤٥]. قال ابن عطية: "وقوله:

(بأحسنها)، يحتمل معنيين: أحدهما: التفضيل، كأنه قال: إذا اعترض فيها

مباحان، فياخذوا بالأحسن منهما، كالعفو والقصاص، والصبر والانتصار،

هذا على القول أن (أفعل) في التفضيل لا يقال إلا لما لها اشتراك في المفضل

فيه، وأما على القول الآخر: فقد يراد بالأحسن: المأمور به، بالإضافة للمنهى

عنه؛ لأنه أحسن منه، وكذلك الناسخ بالإضافة للمنسوخ، ونحو هذا. ثم

قال: "والمعنى الآخر الذي يحتمله قوله بأحسنها: أن يريد بأحسن: وصف الشريعة بجملتها، فكأنه قال: قد جعلنا لكم شريعة هي أحسن، ثم قال: وفي هذا التأويل اعتراضات"^(١).

وقال الإمام ابن العربي: "الحسن ما وافق الشرع، والقبيح ما خالفه، وفي الشرع حسن وأحسن، فقيل: كل ما كان أرفق، فهو أحسن، وقيل: كل ما كان أحوط للعبادة فهو أحسن، والصحيح عندي أن أحسن ما فيها: امتثال الأوامر واجتناب النواهي"^(٢).

وقال الإمام ابن جرير: "فإن قال قائل: وما معنى قول: "وأمر قومك يأخذوا بأحسنها"؟ أكان من خصالهم ترك بعض ما فيها من الحسن؟ قيل: لا، ولكن كان فيها أمر ونهي، فأمرهم الله أن يعملوا بما أمرهم بعمله، ويتركوا ما نهاهم عنه، فالعمل بالمأمور به أحسن من العمل بالمنهي عنه"^(٣).

٦- وقال تعالى: ﴿إِنْ تُبْدُوا الصَّدَقَاتِ فَنِعِمَّا هِيَ وَإِنْ تُخْفُوهَا وَتُؤْتُوهَا الْفُقَرَاءَ فَهِيَ خَيْرٌ لَكُمْ﴾ [البقرة: ٢٧١].

فقد بينت هذه الآية الكريمة أولوية الإسرار بالصدقة، وإخفائها عند التصدق بها، على إظهارها.

(١) ابن عطية، أبو محمد عبد الحق بن غالب، المحرر الوجيز في تفسير الكتاب العزيز، المجلس العلمي، فاس، ١٩٨٠م. ج ٦/٧٥

(٢) ابن العربي، أبو بكر محمد بن عبد الله، أحكام القرآن، مطبعة عيسى البابي الحلبي، مصر، ٧٩٢/٢.

(٣) الطبري، الإمام أبو جعفر، محمد بن جرير، جامع البيان عن آي القرآن، ضبط وتعليق: محمود شاكر، دار إحياء التراث الإسلامي، بيروت، ط ١، ٢٠٠١م.

٧- وقال تعالى: ﴿لَا يَسْتَوِي الْقَاعِدُونَ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ غَيْرُ أُولِي الضَّرَرِ وَالْمُجَاهِدُونَ فِي سَبِيلِ اللَّهِ بِأَمْوَالِهِمْ وَأَنْفُسِهِمْ فَضَّلَ اللَّهُ الْمُجَاهِدِينَ بِأَمْوَالِهِمْ وَأَنْفُسِهِمْ عَلَى الْقَاعِدِينَ دَرَجَةً وَكُلًّا وَعَدَّ اللَّهُ الْحُسْنَىٰ وَفَضَّلَ اللَّهُ الْمُجَاهِدِينَ عَلَى الْقَاعِدِينَ أَجْرًا عَظِيمًا ﴿٩٥﴾﴾ [النساء: ٩٥].

فهذه الآية تبين أولوية الجهاد في سبيل الله على القعود.

٨- قال تعالى: ﴿يَسْأَلُونَكَ عَنِ الْخَمْرِ وَالْمَيْسِرِ قُلْ فِيهِمَا إِثْمٌ كَبِيرٌ وَمَنْفَعَةٌ لِلنَّاسِ وَإِثْمُهُمَا أَكْبَرُ مِنْ نَفْعِهِمَا﴾ [البقرة: ٢١٩]، وهذه الآية تدل على أولوية درء المفسدة عندما تكون أعظم درجة من المصلحة، وذلك عند اجتماع المصلحة والمفسدة في أمر واحد.

٩- وقال تعالى: ﴿لَا يَحِبُّ اللَّهُ الْجَهْرَ بِالسُّوِّءِ مِنَ الْقَوْلِ إِلَّا مَنْ ظَلَمَ﴾ [النساء: ١٤٨]، فهذه الآية تبين أولوية عدم الجهر بالسوء على الجهر به، إلا في حالة الظلم.

١٠- وقال تعالى: ﴿قُلْ إِنَّمَا حَرَّمَ رَبِّي الْفَوَاحِشَ مَا ظَهَرَ مِنْهَا وَمَا بَطَنَ وَالْإِثْمَ وَالْبَغْيَ بِغَيْرِ الْحَقِّ وَأَنْ تُشْرِكُوا بِاللَّهِ مَا لَمْ يُنَزِّلْ بِهِ سُلْطَانًا وَأَنْ تَقُولُوا عَلَى اللَّهِ مَا لَا نَعْلَمُونَ ﴿٣٣﴾﴾ [الأعراف: ٣٣].

قال الإمام ابن القيم معقبا على هذه الآية الكريمة: "رتب المحرمات أربع مراتب، وبدأ بأسهلها، وهو الفواحش، ثم ثنى بها هو أشد تحريما منه، وهو الإثم والظلم، ثم ثلث بها هو أعظم منه، وهو الشرك به سبحانه وتعالى، ثم رتب بها هو أشد تحريما من ذلك كله، وهو القول عليه بغير علم"^(١).

١١- قال تعالى: ﴿كُتِبَ عَلَيْكُمُ الْقِتَالُ وَهُوَ كُرْهُ لَكُمْ وَعَسَىٰ أَنْ تَكْرَهُوا شَيْئًا وَهُوَ خَيْرٌ لَكُمْ وَعَسَىٰ أَنْ تُحِبُّوا شَيْئًا وَهُوَ شَرٌّ لَكُمْ وَاللَّهُ يَعْلَمُ وَأَنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ ﴿٣٦﴾﴾ [البقرة: ٢١٦].

(١) ابن القيم، إعلام الموقعين، ١/ ٣٨١.

١٢ - وقال تعالى: ﴿وَعَاشِرُهُمْ بِالْمَعْرُوفِ فَإِنْ كَرِهْتُمُوهُمْ فَعَسَىٰ أَنْ تَكْرَهُوا شَيْئًا وَيَجْعَلَ اللَّهُ فِيهِ خَيْرًا كَثِيرًا﴾ [النساء: ١٩].

١٣ - وقال تعالى: ﴿يَسْأَلُونَكَ عَنِ الشَّهْرِ الْحَرَامِ قِتَالٍ فِيهِ قُلْ قِتَالٌ فِيهِ كَبِيرٌ وَصَدُّ عَنْ سَبِيلِ اللَّهِ وَكَفْرٌ بِهِ وَالْمَسْجِدِ الْحَرَامِ وَإِخْرَاجُ أَهْلِهِ مِنْهُ أَكْبَرُ عِنْدَ اللَّهِ وَالْفِتْنَةُ أَكْبَرُ مِنَ الْقَتْلِ﴾ [البقرة: ٢١٧].

وفي هذه الآية دليل واضح على اعتبار فقه الأولويات، حيث بين الله - عز وجل - فيها: أن درء المفاسد العظيمة، أولى من درء المفاسد الصغيرة.

١٤ - وقال تعالى: ﴿إِنَّ الَّذِينَ جَاءُوا بِالْإِفْكِ عُصْبَةٌ لِنُكَرٍ لَا تُحْسِبُهُمْ شُرُكُكُمْ بَلْ هُوَ خَيْرٌ لَكُمْ﴾ [النور: ١١].

وقد عقب الإمام ابن العربي على هذه الآية، فقال: "حقيقة الخير: ما زاد نفعه على ضره، وحقيقة الشر: ما زاد ضره على نفعه، وإن خيرا لا شر فيه هو الجنة، وشر لا خير فيه هو جهنم، فنبه الله تعالى عائشة ومن ماثلها ممن نالهم هم من هذا الحديث، أنه ما أصابهم منه شر، بل هو خير على ما وضع الله الشر والخير عليه في الدنيا من المقابلة بين الضر والنفع، ورجحان النفع في جانب الخير، ورجحان الضر في جانب الشر"^(١).

١٥ - قال تعالى: ﴿الَّتِي أُولَىٰ بِالْمُؤْمِنِينَ مِنْ أَنْفُسِهِمْ وَأَزْوَاجَهُمْ أُمَّهَاتُهُمْ وَأُولُوا الْأَرْحَامِ بَعْضُهُمْ أَوْلَىٰ بِبَعْضٍ فِي كِتَابِ اللَّهِ﴾ [الأحزاب: ٦].

فهذه الآية تبين أولوية تقديم النبي ﷺ وحبه على النفس وحبها.

(١) ابن العربي، أحكام القرآن، ٣/ ١٣٥٣-١٣٥٤.

١٦- وقال تعالى: ﴿وَلَا تُنكِحُوا الْمُشْرِكَةَ حَتَّىٰ تُؤْمِنَ ۚ وَلَا مُمِئَةً مِّنْ مُّشْرِكَةٍ وَلَا مُمِئَةً مِّنْ مُّشْرِكَةٍ وَلَا تُنكِحُوا الْمُشْرِكِينَ حَتَّىٰ يُؤْمِنُوا ۚ وَلَعَبْدٌ مُّؤْمِنٌ خَيْرٌ مِّنْ مُّشْرِكٍ وَلَا أُعْجَبَتْكُمْ﴾ [البقرة: ٢٢١].

١٧- قال تعالى: ﴿وَإِن طَلَقْتُمُوهُنَّ مِنْ قَبْلِ أَنْ تَمْسُوهُنَّ وَقَدْ فَرَضْتُمْ لَهُنَّ فَرِيضَةً فَنِصْفُ مَا فَرَضْتُمْ إِلَّا أَنْ يَعْفُونَ أَوْ يَعْفُوا الَّذِي بِيَدِهِ عَقْدَةُ النِّكَاحِ وَأَنْ تَعْفُوا أَقْرَبٌ لِلتَّقْوَىٰ وَلَا تَنْسُوا الْفَضْلَ بَيْنَكُمْ إِنَّ اللَّهَ بِمَا تَعْمَلُونَ بَصِيرٌ ﴿٣٧﴾﴾ [البقرة: ٢٣٧]. فمن خلال هذه الآية تبين لنا أن العفو أولى من عدم العفو؛ لأنه أقرب للتقوى.

١٨- قال تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا كُذِّبَ عَلَيْكُمُ الْقِصَاصُ فِي الْقَتْلِ الْحَرْبِ بِالْحَرْبِ وَالْعَبْدِ بِالْعَبْدِ وَالْأَنْثَىٰ بِالْأَنْثَىٰ فَمَنْ عَفَىٰ لَهُ مِنْ أَخِيهِ شَيْءٌ فَانْبِاعٌ بِالْمَعْرُوفِ وَأَدَاءٌ إِلَيْهِ بِإِحْسَانٍ ذَلِكَ تَخْفِيفٌ مِّن رَّبِّكُمْ وَرَحْمَةٌ فَمَنِ اعْتَدَىٰ بَعْدَ ذَلِكَ فَلَهُ عَذَابٌ أَلِيمٌ ﴿١٧٨﴾﴾ [البقرة: ١٧٨].

فهذه الآية تدل على أولوية العفو على عدم العفو عند المطالبة بالحقوق.

المطلب الثاني: أدلة اعتبار فقه الأولويات من السنة النبوية الشريفة:

بعد استقراء لأحاديث الكتب الستة وقفت على عدد كبير من الأحاديث النبوية الشريفة التي تؤصل لفقه الأولويات وتدلل على اعتباره دلالة مباشرة، وقد انتقيت طائفة من هذه الأحاديث، وقسمتها إلى مجموعات، تمثل كل مجموعة منها صنفاً من أصناف الأولويات، وقد حرصت في اختياري لهذه الأحاديث على الاكتفاء بما صح منها، ولهذا أضربت عن ذكر كثير من الأحاديث لضعفها، فكل حديث لا يصلح للاحتجاج بحد ذاته لم أذكره.

المجموعة الأولى: الأحاديث التي تؤصل لفقه الأولويات في الدعوة إلى الدين، وتشتمل على بيان الأولويات بين أصول الدين وأركانه:

١- عن ابن عباس رضي الله عنهما، قال: قال رسول الله، ﷺ، لمعاذ بن جبل حين بعثه إلى اليمن: «إِنَّكَ ستأتي قوماً من أهل الكتاب، فإذا جئتهم فادعهم إلى أن يشهدوا أن لا إله إلا الله، وأن محمداً رسول الله، فإن هم طاعوا لك بذلك فأخبرهم أن الله قد فرض عليهم خمس صلوات في كل يوم وليلة، فإن هم طاعوا لك بذلك فأخبرهم أن الله قد فرض عليكم صدقة، تؤخذ من أغنيائهم، فتردّ على فقرائهم، فإن هم طاعوا لك بذلك، فإياك وكرائم أموالهم، واتق دعوة المظلوم، فإنه ليس بينه وبين الله حجاب»^(١)، وفي رواية أخرى للبخاري: «إلى أن يوحدوا الله»^(٢).

(١) أخرجه البخاري، الصحيح، كتاب المغازي، بعث أبي موسى ومعاذ إلى اليمن، حديث رقم: ٤٣٤٧.

(٢) أخرجه البخاري، الصحيح، كتاب التوحيد، باب ما جاء في دعاء النبي، ﷺ، أمته إلى توحيد

الله تعالى، حديث رقم: ٧٣٧٢.

ففي هذا الحديث بيان لأولويات الدعوة إلى دين الله عز وجل بشكل عام.

٢- عن طلحة بن عبيدالله، قال: جاء رجل إلى رسول الله، ﷺ، من أهل نجد ثائر الرأس، يُسمع دويّ صوته، ولا يُفقه ما يقول حتى دنا، فإذا هو يسأل عن الإسلام، فقال رسول الله، ﷺ: «خمس صلوات في اليوم والليلة، فقال: هل عليّ غيرها؟ قال: لا إلا أن تطوّع، قال رسول الله، ﷺ: وصيام رمضان، قال: هل عليّ غيره؟ قال: لا، إلا أن تطوّع، قال: وذكر له رسول الله ﷺ، الزكاة، قال: هل عليّ غيرها؟ قال: لا، إلا أن تطوّع قال: فأدبر الرجل وهو يقول: والله لا أزيد على هذا ولا أنقص، قال رسول الله ﷺ: أفلح إن صدق»^(١).

فهذا الحديث يدل على أن القيام بالفرائض أولى من القيام بالنوافل.

المجموعة الثانية: الأحاديث الشريفة التي تدل على الأولويات بين الطاعات، وتبين درجات الطاعات ومراتبها:

١- عن أبي هريرة، «أن رسول الله ﷺ، سُئِلَ أيّ العمل أفضل؟ فقال: إيمان بالله ورسوله، قيل ثم ماذا؟ قال: الجهاد في سبيل الله، قيل: ثم ماذا؟ قال: حج مبرور»^(٢).

ففي هذا الحديث يظهر ترتيب لأولويات الأعمال، حيث قدم النبي ﷺ الإيمان بالله ورسوله على الجهاد، وقدم الجهاد على الحج المبرور، وقد علق الإمام

(١) أخرجه البخاري، الصحيح، كتاب الإيمان، باب: الزكاة من الإسلام، حديث رقم: ٤٦.

(٢) أخرجه البخاري، الصحيح، كتاب الإيمان، باب: من قال أن الإيمان هو العمل، حديث ٢٦

العز بن عبد السلام على هذا الحديث بقوله: "جعل الإيمان أفضل الأعمال لجلبه لأحسن المصالح ودرته لأقبح المفسد، مع شرفه في نفسه وشرف متعلقه، ومصالحه ضربان: أحدهما: عاجلة، وهي إجراء أحكام الإسلام، وصيانة النفوس والأموال والحرم والأطفال، والثاني: آجلة، وهو خلود الجنان ورضاء الرحمن. وجعل الجهاد تلو الإيمان؛ لأنه ليس بشريف في نفسه، وإنما وجب وجوب الوسائل، وفوائده ضربان: أحدهما: مصالحه: وهي منقسمة إلى العاجل والآجل، فأما مصالحه العاجلة: فإعزاز الدين ومحق الكافرين وشفاء صدور المؤمنين، من اغتنام أموالهم وتخميمسها...، وأما مصالحه الآجلة: فالأجر العظيم...، الضرب الثاني من فوائد الجهاد: درؤه لمفسد عاجلة وآجلة، أما الآجلة فلأنه سبب لغفران الذنوب، والغفران دافع لمفسد العقاب، أما العاجلة: فإنه يدرأ الكفر من صدور الكافرين إن قتلوا أو أسلموا خوفاً من القتل، وكذلك يدرأ استيلاء الكفار على قتل المسلمين وأخذ أموالهم وإرقاق حرمهم وأطفالهم، وانتهاك حرمة الدين. وجعل الحج في الرتبة الثالثة لانحطاط مصالحه عن مصالح الجهاد، وهو أيضاً يجلب المصالح ويدرأ المفسد. أما جلبيه للمصالح؛ فلأن الحج المبرور ليس له جزاء إلا الجنة، وأما درؤه للمفسد، فإنه يدرأ العقوبات بغفران الذنوب.."^(١).

٢- عن أبي موسى رضي الله عنه، قال: «قالوا يا رسول الله أيّ الإسلام أفضل؟ قال: من سلم المسلمون من لسانه ويده»^(٢).

(١) ابن عبد السلام، عز الدين عبد العزيز بن عبد السلام، قواعد الأحكام، دار المعرفة، بيروت، ١/٤٦-٤٧.

(٢) أخرجه البخاري، كتاب الإيمان، باب: أي الإسلام أفضل، حديث ١١

٣- عن عبد الله بن عمرو رضي الله عنه، «أن رجلاً سأل النبي ﷺ، أي الإسلام خير؟ قال: تطعم الطعام، وتقرأ السلام على من عرفت ومن لم تعرف»^(١).

فهذان الحديثان السابقان يدلان على الأولويات في ميدان الأخلاق ومعاملة الناس.

٤- عن عائشة، «أن النبي ﷺ، دخل عليها وعندها امرأة قال: من هذه؟ قالت: فلانة، تذكر من صلاتها، قال: مه عليكم بما تطيقون، فوالله لا يملّ الله حتى تمّوا. وكان أحب الدين إليه ما دام عليه صاحبه»^(٢).

وهذا الحديث يدل على أولوية العمل الدائم المستمر ولو كان قليلاً، على العمل المنقطع ولو كان كثيراً.

٥- عن زيد بن ثابت، «أن رسول الله ﷺ، اتخذ حجرَةً، قال: حسبت أنه قال: من حصر في رمضان، فصلى فيها ليالي، فصلى بصلاته ناس من أصحابه، فلما علم بهم جعل يقعد، فخرج إليهم، فقال: قد عرفت الذي رأيت من صنعكم، فصلوا أيها الناس في بيوتكم، فإن أفضل الصلاة صلاة المرء في بيته، إلا المكتوبة»^(٣).

٦- عن عبد الله بن سعد، قال: «سألت رسول الله ﷺ، أيما أفضل؟ الصلاة في بيتي أو الصلاة في المسجد؟ قال: ألا ترى إلى بيتي؟ ما أقربه من

(١) أخرجه البخاري، الصحيح، كتاب الإيمان، باب: إطعام الطعام من الإسلام حديث، ١٢.

(٢) أخرجه البخاري، الصحيح، كتاب الإيمان، باب: أحب الدين إلى الله أدمه، حديث ٤٣.

(٣) أخرجه البخاري، الصحيح، كتاب الصلاة، باب: صلاة الليل حديث ٧٣١.

المسجد! فلأن أُصَلِّيَ في بيتي أحبَّ إليَّ من أن أُصَلِّيَ في المسجد، إلا أن تكون صلاةً مكتوبةً»^(١).

فهذان الحديثان يبينان أولوية صلاة النافلة في البيت؛ لحصول الإخلاص وإعمار البيوت بالعبادة، على صلاتها في المسجد.

٧- عن عمران بن حصين، وكان مبسوراً، قال: «سألت رسول الله ﷺ، عن صلاة الرجل قاعداً، فقال: إن صلى قائماً فهو أفضل، ومن صلى قاعداً، فله نصف أجر القائم، ومن صلى نائماً، فله نصف أجر القاعد»^(٢).

فهذا الحديث يبين الأولويات في هيئات صلاة النافلة ودرجاتها.

٨- قال أبو هريرة رضي الله عنه، قال رسول الله ﷺ، «نادت امرأة ابنها وهو في صومعة، قالت: يا جُريج! قال: اللهم! أمي وصلاتي، قالت: يا جُريج، قال: اللهم أمي وصلاتي، قالت: يا جُريج! قال: اللهم أمي وصلاتي، قالت: اللهم لا يموت جُريج حتى ينظر في وجه المياميس وكانت تأوي إلى صومعته راعية ترعى الغنم، فولدت، فقيل لها: ممن هذا الولد؟ قالت: من جُريج، نزل من صومعته، قال جُريج: أين هذه التي تزعم أن ولدها لي؟ قال: يا بابوس من أبوك؟ قال: راعي الغنم»^(٣).

(١) أخرجه ابن ماجه، السنن، كتاب إقامة الصلاة، باب: ما جاء في التطوع في البيت، حديث ١٣٧٨. في الزوائد: إسناده صحيح ورجاله ثقات.

(٢) أخرجه البخاري، الصحيح، كتاب الصلاة، باب: صلاة القاعد، حديث ١١١٥.

(٣) أخرجه البخاري، الصحيح، كتاب الصلاة، باب: إذا دعت الأم ولدها في الصلاة، حديث ١٢٠٦.

وتظهر من خلال هذا الحديث أولوية إجابة دعوة الوالدين على الانشغال بالنوافل، لأن إجابة الوالدين من الواجبات المتعينة.

٩- عن أبي هريرة رضي الله عنه، قال: «جاء رجل إلى رسول الله ﷺ، فقال: دلني على عملٍ يعدل الجهاد، قال: لا أجده، قال: هل تستطيع إذا خرج المجاهد أن تدخل مسجدك فتقوم ولا تفتر، وتصوم ولا تفطر؟ قال: ومَن يستطيع ذلك؟ قال أبو هريرة: إن فرس المجاهد ليستنّ في طوله، فيُكتب له حسنات»^(١).

هذا الحديث يبين أولوية الجهاد على غيره من الطاعات من النوافل.

١٠- عن عبدالله بن عمرو رضي الله عنهما، قال: «جاء رجل إلى النبي ﷺ، فاستأذنه في الجهاد، فقال: أحيي والداك؟ قال: نعم، قال: ففيها فجاهد»^(٢).

في هذا الحديث تقديم بر الوالدين وحاجتهما إلى الرعاية، على الجهاد إن كان على الكفاية.

١١- عن عبدالله بن سعد، قال: «سألت رسول الله ﷺ، أيما أفضل؟ الصلّاة في بيتي أو الصلّاة في المسجد؟ قال: ألا ترى إلى بيتي؟ ما أقربه من المسجد! فلأن أُصليّ في بيتي أحبّ إليّ من أن أُصليّ في المسجد، إلا أن تكون صلاةً مكتوبةً»^(٣).

(١) أخرجه البخاري، الصحيح، كتاب الجهاد والسير، باب: فضل الجهاد والسير، حديث ٢٧٨٥

(٢) أخرجه البخاري، الصحيح، كتاب الجهاد والسير، باب: الجهاد بإذن الأبوين، حديث ٣٠٠٤

(٣) ابن ماجه، السنن، كتاب الصلاة، باب: ما جاء في التطوع في البيت، في الزوائد: إسناده صحيح

الأحاديث التي تبين أولوية زمان؛ بسبب أفضليته وأفضلية العمل فيه، على زمان آخر.

١- عن ابن عباس، قال: قال رسول الله ﷺ: (ما من أيام العمل الصالح فيها أحب إلى الله من هذه الأيام، يعني أيام العشر، قالوا: يا رسول الله، ولا الجهاد في سبيل الله؟ قال: ولا الجهاد في سبيل الله، إلا رجل خرج بنفسه وماله، فلم يرجع من ذلك بشيء) (١).

هذا الحديث يدل على أولوية الإكثار من العمل الصالح في أيام العشر من ذي الحجة على غيرها من الأزمنة. وهناك أحاديث كثيرة في هذا الباب منها ما يدل على أفضلية ليلة القدر، ومنها ما يدل على أفضلية شهر رمضان على غيره.

الأحاديث التي تبين الأولويات تبعاً للمكان واختلافه.

١- عن ابن عباس، أن النبي ﷺ، قال: «أبغض الناس إلى الله ثلاثة: مُلْحِدٌ في الحرم، ومُتَبِعٌ في الإسلام سُنَّةَ الجاهلية، ومُطَلَبٌ دم امرئٍ بغير حقٍّ ليُهرق دمه» (٢).

٢- عن يعلى بن أمية، قال: إن رسول الله ﷺ، قال: «احتكار الطعام في الحرم إلحاذٌ فيه» (٣).

(١) أخرجه أبو داود في سننه حديث رقم ٢٤٣٣.

(٢) أخرجه البخاري، الصحيح، كتاب الديات، باب من طلب دم امرئٍ بغير حق، حديث ٦٨٨٢

(٣) أخرجه أبو داود، السنن، كتاب المناسك، باب: تحريم حرم مكة، حديث ٢٠٢٠

ففي هذين الحديثين دلالة على كون ارتكاب الجريمة في الحرم أعظم من ارتكابها في غيره من الأماكن.

الأحاديث التي تبين مراتب اجتناب الكبائر والصغائر من الذنوب ودرجاتها، وبناء على ذلك تظهر أولويات اجتنابها.

١- عن عبدالله، قال: «سألت النبي ﷺ، أيّ الذنب أعظم عند الله؟ قال: أن تجعل لله نداً وهو خلقك، قلت: إن ذلك لعظيم، قلت: ثم أيّ؟ قال: وأن تقتل ولدك تخاف أن يطعم معك، قلت: ثم أيّ؟ قال: أن تزاني حليلة جارك»^(١).

ففي هذا الحديث بيان لمراتب الكبائر بدءاً بأعظمها وهو الشرك بالله، ثم قتل الأولاد خشية إملاق، ثم الزنا بحليلة الجار، وهو من أشد مراتب الزنا.

٢- عن أنس رضي الله عنه، قال: «سئل النبي ﷺ، عن الكبائر، قال: الإشراف بالله وعقوق الوالدين، وقتل النفس، وشهادة الزور»^(٢).

٣- عن عبدالله بن عمرو، عن النبي ﷺ، قال: «الكبائر: الإشراف بالله، وعقوق الوالدين، وقتل النفس، واليمين الغموس»^(٣).

٤- عن أبي ذرّ، عن النبي ﷺ، قال: «ثلاثة لا يكلمهم الله يوم القيامة، ولا ينظر إليهم، ولا يزكّيهم وهم عذابٌ أليمٌ، قال: فقراًها رسول الله ﷺ، ثلاث

(١) أخرجه البخاري، الصحيح، كتاب التفسير، باب: قال مجاهد: إلى شياطينهم، حديث ٤٤٧٧

(٢) أخرجه البخاري، الصحيح، كتاب الشهادات، باب: ما قيل في شهادة الزور، حديث: ٢٦٥٣

(٣) أخرجه البخاري، الصحيح، كتاب الأيمان والنذور، باب: اليمين الغموس، حديث: ٦٦٧٥.

مرار، قال أبو ذرّ: خابوا وخسروا، مَنْ هم يا رسول الله؟ قال: المُسْبِلُ والمُنَّانُ والمُنْتَقِ سلعته بالحلف الكاذب»^(١).

٥- عن أبي هريرة، قال: قال رسول الله ﷺ، «ثلاثة لا يكلمهم الله يوم القيامة ولا يزكّيهم- قال أبو معاوية: ولا ينظر إليهم- ولهم عذابٌ أليمٌ: شيخٌ زانٍ، ومملوكٌ كذّابٌ، وعائلٌ مستكبرٌ»^(٢).

٦- عن أبي ذرّ، عن النبي ﷺ، قال: «ثلاثة يحبّهم الله، وثلاثة يبغضهم الله، فأما الذين يُحبّهم الله فرجل أتى قوماً فسألهم بالله، ولم يسألهم بقرابة بينه وبينهم، فمنعوه، فتخلف رجلٌ بأعقابهم فأعطاه سرّاً لا يعلم بعطيته إلا الله، والذي أعطاه. وقوم ساروا ليلتهم حتى إذا كان النوم أحبّ إليهم مما يُعدل به، نزلوا فوضعوا رءوسهم، فقام أحدهم يتملّقني ويتلّوا آياتي. ورجلٌ كان في سريرة فلقى العدو فهزموه وأقبل بصدّره حتى يُقتل أو يُفتح له. والثلاثة الذي يبغضهم الله: الشيخ الزاني، والفقير المختال، والغنيّ الظلوم»^(٣).

ففي هذا الحديث بيان لاختلاف درجة الذنب تبعاً لأحوال المرتكبين له، فالشيخ الزاني أعظم ذنباً من الشاب الزاني، والفقير المختال أعظم ذنباً من الغني المختال، والغني الظلوم أعظم ذنباً من الفقير الظلوم.

(١) أخرجه مسلم، الصحيح، كتاب الإيمان، باب: غلظ تحريم إسبال الإزار، حديث ١٠٦

(٢) أخرجه مسلم، الصحيح، كتاب الإيمان، باب: غلظ تحريم إسبال الإزار، حديث ١٠٧

(٣) أخرجه الترمذي، الجامع، كتاب صفة الجنة، باب: ثلاثة يحبهم الله تعالى، حديث ٢٥٧١. قال أبو

عيسى: هذا حديث حسن صحيح. وهكذا روى شيبان عن منصور، نحو هذا. وهذا أصحّ من

حديث أبي بكر بن عيَّاش.

٧- عن عبدالله بن أنيس الجُهنيّ، قال: قال رسول الله ﷺ، «إن من أكبر الكبائر: الشُّرك بالله، وعقوق الوالدين، واليمين الغموس، وما حلف حالف بالله يمين صبر، فأدخل فيها مثل جناح بعوضة، إلا جعلت نُكته في قلبه إلى يوم القيامة»^(١).

وفي هذا الحديث بيان لأكثر الكبائر، وهذا يدل على تصنيف للكبائر إلى ما هو كبير، وما هو أكبر، وهذا بحد ذاته يدل على أولويات اجتناب الكبائر، فاجتناب الأكبر أولى من اجتناب الكبير، مع وجوب اجتناب جميع الكبائر.

٨- عن سالم بن عبدالله، عن أبيه، قال: قال رسول الله ﷺ، «ثلاثة لا ينظر الله عزّ وجلّ إليهم يوم القيامة: العاقق لوالديه والمرأة المترجّلة، والدّيوث. وثلاثة لا يدخلون الجنة: العاقق لوالديه، والمُدمن على الخمر، والمنان بما أعطى»^(٢).

٩- عن عبد الله بن عمرو، قال: «قتل المؤمن، أعظم عند الله من زوال الدنيا»^(٣).

(١) أخرجه الترمذي، الجامع، كتاب التفسير، باب: ومن سورة النساء، حديث ٣٠٢٣. قال أبو عيسى: هذا حديث حسن غريب. وأبو أمانة الأنصاريّ، هو ابن ثعلبة، ولا نعرف اسمه، وقد روى عن النبي ﷺ.

(٢) أخرجه النسائي، السنن، كتاب الزكاة، باب: المنان بما أعطى، حديث ٢٥٦٢.

(٣) أخرجه النسائي، السنن، كتاب تحريم الدم، باب: تعظيم الدم، حديث رقم ٣٩٨٨.

الفصل الثاني قواعد تصنيف الأولويات

ويشتمل على مبحثين:

- المبحث الأول: القواعد المقاصدية في تصنيف الأولويات.
- المبحث الثاني: القواعد الأصولية والفقهية في تصنيف الأولويات.

قبل أن أُلج في غمار قواعد تصنيف الأولويات، لا بد أن أمهد ببيان سبب تقسيمي للقواعد إلى هذه الأقسام الثلاثة، بادئاً ببيان مفهوم كل من القاعدة المقاصدية والأصولية والفقهية، ثم التفريق بين كل قاعدة وصاحبيتها.

مفهوم القواعد المقاصدية والأصولية والفقهية والتفريق بينها:

كل من القواعد المقاصدية والأصولية والفقهية مركب من جزئين، ولذلك فلا بد من البداية بتعريف الجزء الأول المشترك بينها جميعاً، وهو القاعدة، ثم تعريف كل منها:

وسأقتصر في التعريفات جميعاً على التعريفات الاصطلاحية، وذلك لأن هذه التعريفات ليست مقصودة بحد ذاتها في هذه الرسالة، بل جاءت عرضاً لبيان سبب تقسيمها، ولأن كثيراً من المعاصرين بحثوا هذا الجانب بما يغني عن ذكره هنا.

عرف العلماء القاعدة اصطلاحاً بعدد من التعريفات منها:

- ١ - عرفها الجرجاني بأنها: " قضية كلية منطبقة على جميع جزئياتها"^(١).
- ٢ - وعرّفها الفيومي بأنها: " الأمر الكلي المنطبق على جميع جزئياته"^(٢).
- ٣ - وعرّفها أبو البقاء الكفوي بأنها: " قضية كلية من حيث اشتهاها بالقوة على أحكام جزئيات موضوعها"^(٣).

(١) الجرجاني، علي بن محمد، التعريفات، دار الكتب العلمية، بيروت، ط١، ١٩٨٣م، ١٧١

(٢) الفيومي، أحمد بن محمد بن علي، المصباح المنير، المكتبة العلمية، بيروت، ٢/٥١٠

(٣) الكفوي، الكليات، ٤/٤٨

تعريف القاعدة المقاصدية:

عرفها الدكتور عبد الرحمن الكيلاني بأنها: " ما يعبر به عن معنى عام، مستفاد من أدلة الشريعة المختلفة، اتجهت إرادة الشارع إلى إقامته من خلال ما بني عليه من أحكام"^(١).

والذي أراه أن هذا التعريف لا يعد جامعاً لأركان القاعدة المقاصدية، حيث إنه لم يشتمل على مضمون مفهوم المقاصد الشرعية، ولم يبين لنا كيف تحصلت لنا هذه القاعدة.

وعرفها أستاذنا الدكتور محمد عثمان شبير بأنها: "قضية كلية تعبر عن إرادة الشارع من تشريع الأحكام، وتستفاد عن طريق الاستقراء للأحكام الشرعية"^(٢). وهذا التعريف أراه أقرب إلى حقيقة المعرف من سابقه، وإن كنت أرى عليه مأخذاً بأنه لم يشتمل على الحقيقة الكاملة لمفهوم المقاصد الذي هو جزء أساسي من أجزاء التعريف، بل هو الجزء الأهم.

أما التعريف الذي أراه جامعاً ومانعاً للقاعدة المقاصدية فيأتي سائبه على أساس التعريف الذي جمعه من خلال استقراء كلام الإمام الشاطبي حول مفهوم المقاصد^(٣)، وبناء على ذلك فيني أعرف القاعدة المقاصدية بأنها: "أمر كلي قطعي مستفاد من استقراء معان كلية شرعت لأجلها الأحكام"

(١) الكيلاني، عبد الرحمن، قواعد المقاصد عند الإمام الشاطبي، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، عمان، دار الفكر، دمشق، ط١، ٢٠٠٠م، ص ٥٥

(٢) شبير، محمد عثمان، القواعد الكلية والضوابط الفقهية في الشريعة الإسلامية، دار الفرقان، عمان، ط١، ٢٠٠٠م، ٣١.

(٣) انظر، ص "٥٣" من هذا الكتاب.

بيان مفردات التعريف:

أما قولي: "أمر كلي قطعي": قصدت منه أن القاعدة ليست معنى كلياً فحسب؛ لأن ذلك يمثل المقصد الشرعي، بل هي أمر كلي قطعي تحصل من مجموع معان كلية، وبالتالي فإن القاعدة المقاصدية لا بد وأن تنتج عن المعاني الكلية وليس العكس.

وأردت بقولي "كلي": بأن القاعدة لا بد وأن تكون عامة، ولا تختص بباب دون باب، ولا بمحل دون محل.

وأردت بقولي "قطعي": أن ثبوتها قطعي؛ لأنها ناتجة عن استقراء معنوي لمعان كلية قطعية.

أما قولي "مستفاد من استقراء": فهذا بيان لطريقة تكون القاعدة المقاصدية ولسبب كون ثبوتها قطعياً، فهي ثبتت كنتيجة لاستقراء معان كلية، وأقصد بالمعاني الكلية المقاصد الشرعية، فالقاعدة إذن ثبتت من خلال استقراء المقاصد الشرعية، والمقاصد الشرعية في حقيقتها إنما تثبت من استقراء الأدلة الإجمالية والتفصيلية ومواقع معانيها، وهذا يعني أن القاعدة المقاصدية تثبت من خلال الاستقراء المعنوي للأدلة ومواقع معانيها.

وأما قولي "معان كلية شرعت لأجلها الأحكام": فهذه هي المقاصد الشرعية.

تعريف القواعد الأصولية:

عرف أستاذنا الدكتور محمد شبير القاعدة الأصولية بأنها: "قضية كلية يتوصل بها إلى استنباط الأحكام الشرعية الفرعية من أدلتها التفصيلية"^(١).

(١) شبير، القواعد الكلية، ٢٧.

تعريف القواعد الفقهية:

عرفها فضيلة الشيخ مصطفى الزرقاء - رحمه الله - بأنها: "أصول فقهية كلية في نصوص موجزة دستورية تتضمن أحكاماً تشريعية عامة في الحوادث التي تدخل تحت موضوعها"^(١).

وعرفها فضيلة أستاذنا الدكتور محمد نعيم ياسين - حفظه الله - بأنها: "أحكام فقهية كلية، تشمل بالقوة على الأحكام الشرعية العملية للحوادث التي تدخل تحت موضوعاتها"^(٢).

أما الدكتور محمد الروكي فقد عرفها بأنها: "حكم كلي مستند إلى دليل شرعي، مصوغ صياغة تجريدية محكمة، منطبق على جزئياته على سبيل الاطراد أو الأعلىية"^(٣).

الفرق بين كل من القاعدة المقاصدية والأصولية والفقهية:

ظهر من خلال تعريف القاعدة الفقهية أنها تمثل حكماً كلياً فقهياً تتفرع عنه أحكام جزئية، أما القاعدة المقاصدية والأصولية فإنها لا تمثلان حكماً فقهياً، بل يمثل كل منهما أمراً كلياً يتوصل به إلى استنباط الأحكام الشرعية الفرعية.

أما بالنسبة للقاعدة المقاصدية والقاعدة الأصولية فإنه، وإن كان الأغلب، يعتبر علم المقاصد جزءاً من الأصول، وذلك بسبب ظهوره من خلال حديث

(١) الزرقاء، مصطفى أحمد، المخل الفقهي العام، مطبعة جامعة دمشق، ط٧، ١٩٦٣م، ٢/ ٩٤١.

(٢) ياسين، د. محمد نعيم، مذكرة في القواعد الفقهية، مخطوط، ٢، نقلاً عن الكيلاني، قواعد المقاصد، ١٧.

(٣) الروكي، محمد، نظرية التعييد الفقهي وأثرها في اختلاف الفقهاء، دار الصفاء، دار ابن حزم، ٥٣.

الأصوليين عن مسالك العلة في القياس الأصولي، إلا أن الإنصاف يقتضي وقفة لتثبت من مدى صحة هذا الحكم الأغلبي على حكم المقاصد، فالحق أن إطلاق القول بأن أصل المقاصد الشرعية إنما هو من مسالك العلة أمر لا يثبت تحت التحقيق العلمي، وذلك لأن المقاصد الشرعية تدور حول المصالح والحكم والغايات التي شرعت لأجلها الأحكام، وأصل الاستناد إلى المصالح واعتبارها إنما ثبت جنباً إلى جنب مع أصل القياس، بل إن الحقيقة تلزمنا أن نقول بأن القياس الأصولي إنما نشأ عن اعتبار المصالح وليس العكس، ولكن المتكلمين من الأصوليين انشغلوا بتقعيد أصول القياس والتفصيل في مباحثه ومسالكه عن تقعيد أصول المصالح ومباحثها، ثم إنهم احتاجوا إلى المصالح خلال تأصيلهم لمسالك العلة، فأثبتوا ما له علاقة بهذه المسالك من مباحث المصالح، واستخدموها استخداماً جزئياً بما يفيد للوصول إلى العلة الجزئية.

وبناء على ما سبق فإن من الخطأ القول بأن علم المقاصد نشأ من خلال مسالك العلة في القياس الأصولي، بل إن نشأته إنما كانت من الكتاب والسنة واجتهاد الصحابة - رضوان الله عليهم -، فالصحابه - رضوان الله عليهم - لم يعرفوا القياس الأصولي بتفاصيله المتأخرة، وإنما كان اجتهادهم مبنياً على اعتبار المصالح والقياس بمعناه العام.

فثبت من خلال ما سبق أن القواعد المقاصدية إنما نشأت من خلال اعتبار المصالح في الشريعة، ولكن علماء الأصول لم يولوا هذه القواعد العناية التي أولوها للقواعد الأصولية الأخرى، ولهذا حدث انفصام بين القواعد المقاصدية والقواعد الأصولية غير المقاصدية، وحول هذا المعنى يقول الشيخ ابن عاشور - رحمه الله -: "على أن معظم مسائل أصول الفقه لا ترجع إلى خدمة حكمة

الشرعية، ومقصدتها، ولكنها تدور حول محور استنباط الأحكام من ألفاظ الشارع بواسطة قواعد تمكن العارف بها من انتزاع الفروع منها"^(١).

هذا وقد أشار الشيخ عبد الله دراز إلى هذا المعنى، فقال في مقدمته للموافقات: من هذا البيان علم أن لاستنباط أحكام الشريعة ركنين^(٢):

١ - علم لسان العرب.

٢ - علم أسرار الشريعة ومقاصدها.

ثم قال عن القسم الأول: إن هذا النوع من القواعد هو غالب ما صنف في أصول الفقه، وأضافوا إلى ذلك ما يتعلق بتصوير الأحكام وشيئاً من مقدمات علم الكلام ومسائله.

ثم قال عن القسم الثاني: "ولكنهم أغفلوا الركن الثاني إغفالاً، فلم يتكلموا على مقاصد الشارع، اللهم إلا إشارة وردت في باب القياس عند تقسيم العلة بحسب مقاصد الشارع، وبحسب الإفضاء إليها"^(٣).

ومن خلال ما سبق تبين لنا أن القواعد المقاصدية تمثل الركن الأول من أركان علم الأصول، وأما القواعد الأصولية الأخرى فتمثل الركن الثاني.

وتأسيساً على ما تقدم ذكره يمكن أن نميز بين القواعد المقاصدية وبين القواعد الأصولية التي اعتنى بها الأصوليون، وذلك بأن نقول: بأن القواعد

(١) ابن عاشور، مقاصد الشريعة، ٨/٣

(٢) عبد الله دراز، مقدمة الموافقات للشاطبي، ص ١٠.

(٣) عبد الله دراز، مقدمة الموافقات للشاطبي، ص ١١.

المقاصدية تدور حول المقاصد والغايات والحكم التي شرعت لأجلها الأحكام، أما القواعد الأصولية فإنها تدور حول محور استنباط الأحكام عن طريق القواعد اللغوية وقواعد الأدلة الشرعية والأحكام، ويؤكد هذا ما قرره القرافي عن وظيفة القواعد الأصولية حيث قال: "وهو -يعني أصول الفقه- في غالب أمره ليس فيه إلا قواعد الأحكام الناشئة عن الألفاظ العربية خاصة وما يعرض لتلك الألفاظ من النسخ والترجيح، ونحو: الأمر للوجوب، والنهي للتحريم، والصيغة الخاصة للعموم، ونحو ذلك، وما خرج عن هذا النمط إلا كون القياس حجة، وخبر الواحد وصفات المجتهدين"^(١).

بقي أن أبين أن هنالك ميزة أساسية بين القواعد المقاصدية من جهة وكل من القواعد الأصولية والفقهية من جهة أخرى، وهي أن القواعد المقاصدية تتميز بأنها قطعية، وذلك لثبوتها من خلال الاستقراء المعنوي للأدلة ومواقع معانيها، ولهذا فلا يتصور الاختلاف فيها.

وتتميز كذلك بأنها قواعد مطردة بمعنى أنها تنطبق على جزئياتها بشكل كلي.

أما بالنسبة للقواعد الأصولية والفقهية فكثير منها لا يتميز بالقطعية، وكذلك كثير منها أغلبي، وذلك لتوارد الاستثناءات عليها.

ومن أهم ما يميز القواعد المقاصدية عن غيرها من القواعد الأصولية والفقهية أن المقصود الأصيل للقواعد المقاصدية إنما هو بيان مراتب الأعمال

(١) القرافي، الفروق، ٢/١.

ومعرفة الأولويات بناء على ذلك، أما القواعد الأصولية فمقصودها الوصول إلى طرق استنباط الأحكام الشرعية، وأما القواعد الفقهية فمقصودها الوصول إلى الأحكام الشرعية التي يجمعها حكم كلي أغلبي .

وبناء على ذلك فإنني سأبدأ بذكر القواعد المقاصدية في تصنيف الأولويات لأنها تمثل مركز قواعد فقه الأولويات والأساس الذي تعتمد عليه عملية تصنيف الأولويات، ثم أثنى بالقواعد الأصولية والفقهية التي لها علاقة بتصنيف الأولويات بحيث تكون كالتكملة والتممة للقواعد المقاصدية.

المبحث الأول

القواعد المقاصدية في تصنيف الأولويات

ويشتمل على ستة مطالب:

- المطلب الأول: قاعدة أولويات الكليات الخمس.
- المطلب الثاني: قواعد الأولويات بين مراتب المصالح والمفاسد من حيث القوة.
- المطلب الثالث: قواعد تصنيف الأولويات بين المصالح العامة والخاصة.
- المطلب الرابع: قواعد تصنيف أولويات المصالح بناء على توقع الحصول.
- المطلب الخامس: قاعدة تصنيف الأولويات بين المصالح بناء على درجة ثبوتها.
- المطلب السادس: قاعدة تصنيف الأولويات عند تعارض المصالح مع المفاسد.

المطلب الأول: قاعدة أولويات الكليات الخمس:

تقدم ذكر بيان مراتب الكليات الخمس عند الكلام عن أقسام المصالح باعتبار الكليات التي تعود على حفظها، وتأسيساً عليه فإن قاعدة تصنيف أولويات الكليات الخمس تكون على النحو التالي:

الكليات الخمس بشكلها المجرد تترتب أولوياتها بدءاً بحفظ الدين، فحفظ النفس، فحفظ العقل، فحفظ النسل، فحفظ المال، شريطة أن تكون في رتبة واحدة من رتب قوة المصلحة وشمولها وتوقع حصولها.

والمقصود من اشتراط كونها في رتبة واحدة من رتب قوة المصلحة: أن تكون جميعها إما في رتبة الضروريات، أو الحاجيات، أو التحسينيات، وأما اشتراط كونها في رتبة واحدة من رتب المصلحة من حيث شمولها، فيعني أن تكون جميعها في مرتبة واحدة من حيث الشمول إما أن تكون مصالح عامة أو مصالح جزئية أو خاصة، وأما قصدي بكونها في مرتبة واحدة من حيث توقع الحصول فهو أن تكون على أحد حالين إما واقعة الحصول أو متوقعة الحصول.

بيان أصل هذه القاعدة، واختلاف العلماء فيها، ومناقشة آرائهم:

اتفق العلماء على أن الكليات الخمس على مراتب متفاوتة، ولكنهم اختلفوا في ترتيب هذه الكليات^(١)، وإن كان أغلبهم لم يذكر سبباً لترتيبه، أو لم يقصد ترتيباً، إلا أننا نجد البعض ذكر الترتيب مع التعليل، وفيما يلي بيان لترتيبهم:

(١) ذهب بعض المعاصرين إلى أن العلماء أجمعوا على ترتيب معين للكليات الخمس منهم الدكتور البوطي في ضوابط المصلحة والدكتور العالم في المقاصد العامة، لكن من خلال استقراء آراء العلماء في ترتيب هذه الكليات تبين أنهم اختلفوا في ذلك، وقد ذكر الدكتور جمال الدين عطية في

رتب الإمام الغزالي الكليات الخمس على النحو التالي: الدين، النفس، العقل، النسل، المال^(١). ووافق عدد من الأصوليين، منهم الآمدي في موضع^(٢)، وابن قدامة^(٣)، والشاطبي في أكثر من موضع، وهو ظاهر أقواله^(٤)، وابن السبكي إلا أنه أضاف العرض سادساً^(٥)، وابن الجوزي^(٦)، وابن النجار^(٧).

وخالف عدد من الأصوليين ترتيب الإمام الغزالي، وفيما يلي بيان لترتيباتهم:

١- ذكر الإمام الرازي الكليات الخمس في موضع بحسب الترتيب التالي:

النفس، المال، النسب، الدين، العقل^(٨)، ووافق الزركشي في هذا الترتيب^(٩)، ورتبها في موضع آخر كالتالي: النفوس والعقول والأديان والأموال والأنساب^(١٠).

٢- خالف الإمام الآمدي الإمام الغزالي في موضع، حيث رتب الكليات كالتالي:

الدين والنفس والنسل والعقل والمال، وهو الذي اختاره ورجحه^(١١)، وقد وافقه الإسوي في موضع ورجحه، والشاطبي في موضع^(١٢).

= كتابه نحو تفعيل مقاصد الشريعة جملة من آراء العلماء في ترتيب هذه الكليات وقد استفدت منه في معرفة بعض آراء العلماء في ذلك.

(١) الغزالي، المستصفي، ١٧٤. (٢) الآمدي، الإحكام، ٣/٣٠٠.

(٣) ابن قدامة، روضة الناظر، ١٧٠. (٤) انظر، الشاطبي، ٤٢/٣، و٣٧٠/٣.

(٥) ابن السبكي، الإبهاج، ٣/٥٨-٥٩.

(٦) ابن الجوزي، أبو محمد، يوسف بن عبد الرحمن، الإيضاح لقوانين الاصطلاح، تحقيق، د. فهد السدحان، مكتبة العبيكان، الرياض، ط ١٩٩١م، ص ١٧٨.

(٧) ابن النجار، شرح الكوكب المنير، ٤/١٥٩-١٦٠.

(٨) الرازي، المحصول، ٥/١٦٠-١٥٩. (٩) الزركشي، البحر المحيط، ٥/٢٠٩.

(١٠) الرازي، المحصول، ٥/٦١٢. (١١) الآمدي، الإحكام، ٤/٢٨٦-٢٨٧.

(١٢) الشاطبي، الاعتصام، ٢/٣٣٣.

٣- رتبها الإمام القرافي على النحو التالي: النفوس والأديان والأنساب والعقول والأموال، وقيل: والأعراض^(١).

٤- ذكر الإمام البيضاوي ترتيباً مختلفاً عما سبق، وهو: النفس، الدين، العقل، المال، النسب، وتابعه على ذلك شراح منهاجه^(٢)، ولكن الإسنيوي تابع البيضاوي في أكثر من موضع^(٣)، وخالفه في مواضع أخرى، ففي موضع رتبها كالاتي: الدين، والنفس، والعقل، والمال، والنسب^(٤)، ورجح في موضع آخر ترتيب الآمدي الآنف الذكر، فقال: "ويرجح من الضروريات الخمس مصلحة الدين على النفس، ثم النسب ثم العقل ثم المال"^(٥).

٥- الظاهر أن الإمام الشاطبي لم يلتزم ترتيباً معيناً، فقد رتبها في ثلاثة مواضع من الموافقات كما يلي: دين، نفس، نسل، مال، عقل^(٦)، ورتبها ترتيباً آخر يوافق اختيار الآمدي في الاعتصام كالتالي: دين، نفس، نسل، عقل، مال^(٧)، لكن الذي يبدو لي أنه يرجح ترتيب الغزالي: دين، نفس، عقل، نسل، مال، لأنه اقتفى أثر الإمام الغزالي في بيان هذه الكليات، ولو قصد مخالفة الإمام ليين ذلك.

(١) القرافي، تنقيح الفصول، ٣٩١.

(٢) البيضاوي، أبو الخير، عبد الله بن عمر بن محمد، منهاج الوصول إلى علم الأصول، مطبوع مع شرحه للجزري، ١٥٦/٢.

(٣) الإسنيوي، جمال الدين عبد الرحيم بن الحسين، نهاية السؤل شرح منهاج الوصول إلى علم الأصول للبيضاوي، عالم الكتب، ٥٧/٤، ٨٢-٨٤.

(٤) المرجع السابق، ٣٨٨/٤.

(٥) الإسنيوي، زوائد الأصول على منهاج الوصول، مؤسسة الكتب الثقافية، بيروت، ٤٢٢-٤٢٣.

(٦) الشاطبي، الموافقات، ٣٦/١، و٣٢٦/٢، و٩/٣.

(٧) الشاطبي، الاعتصام، ٣٣٣/٢.

ظهر لنا من خلال استعراض آراء العلماء حول ترتيب الكليات الخمس عدد من الأمور:

أولها: أن دعوى إجماع العلماء على ترتيب معين إنما هي دعوى عريّة عن التحقيق، ويردها بشكل مؤكد ما ظهر من خلاف بين العلماء في الترتيب.

ثانيها: أن أغلب العلماء لم يقصدوا ضبط ترتيب معين للكليات الخمس، وإنما كان جل اهتمامهم منصباً على إثبات هذه الكليات، والتمثيل لها، ويدل على ذلك ما تبين من خلال ذكر آراء العلماء، من أن العالم الواحد يختلف ترتيبه لهذه الكليات في الكتاب الواحد، فإنهم لو قصدوا ضبط ترتيب معين لما اختلف ترتيب الواحد منهم في الكتاب الواحد على أكثر من وجه.

ثالثها: أن بعض العلماء قصدوا وضع ترتيب معين لهذه الكليات، فمنهم من بين وجه ترتيبه وذكر أسباب ذلك، ومنهم من اكتفى بذكر صيغة تشير إلى قصد الترتيب، كاستعمال «ثم» العاطفة التي تفيد الترتيب، ومنهم من يفهم اختياره في الترتيب من خلال إشارات كلامه، أو لازمه.

رابعها: أن العلماء جميعاً لما تكلموا عن هذه الكليات ومراتبها نظروا إليها من خلال الضروريات فقط.

خامسها: أن من أهم أسباب اختلاف العلماء في الترتيب إنما هو عدم اتفاقهم على ضبط معين للمقصود بالضروري من كل كلية.

مناقشة آراء العلماء في ترتيب الكليات الخمس:

أولاً: مناقشة أدلة العلماء الذين ذكروا أدلة ترتيبهم:

أول من علل لترتيبه للكليات الخمس حسب ما وصلت إليه الإمام الأمدي، وقد ذكر ذلك خلال بيانه للترجيحات العائدة إلى صفة العلة، وخاصة خلال الترجيحات المتعلقة بالمقصود من العلة، وفيما يلي بيان لأهم الأدلة التي ساقها، والشبه التي ناقشها ليثبت صحة ترتيبه للكليات الخمس، حيث بدأ بحفظ الدين ثم بحفظ النفس، ثم بحفظ النسب، ثم بحفظ العقل، وختمها بحفظ المال، وقد تبعه على نفس الميع الإمام البدخشي، ولم أجد لغيرهما من العلماء من ذكر أدلة على ترتيبه، اللهم إلا إشارات أو تلميحات من بعضهم.

وفيما يلي بيان لأهم أدلة الإمام الأمدي:

١- إن حفظ أصل الدين أولى بالنظر إلى مقصوده وثمرته من نيل السعادة الأبدية في جوار رب العالمين، وما سواه من حفظ النفس والعقل والمال وغيره فإنما كان مقصوداً من أجله على ما قال تعالى: ﴿وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنْسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ

﴿٥٦﴾ [الذاريات: ٥٦] ^(١).

أورد على دليله الأول هذا شبهة مفادها: أن ما يفضي إلى حفظ مقصود النفس أولى وأرجح، لأن مقصود الدين حق الله تعالى، ومقصود غيره حق للأدمي،

(١) الأمدي، الإحكام، ٤/ ٢٨٧.

وحق الأدمي مرجح على حقوق الله تعالى، لأنه مبني على الشح والمضايقة، وحقوق الله تعالى مبنية على المسامحة والمساهلة، ولهذا تترجح حقوق الأدمي على حقوق الله تعالى^(١)، وذكر أمثلة تسند هذه الشبهة^(٢) : منها:

أ. لو ازدحم حق الله تعالى وحق الأدمي في كل واحد، وضاق عن استيفائهما، بأن يكون قد كفر وقتل عمدا عدوانا فإننا نقتله قصاصا لا بكفره.

ب. أن مصلحة النفس تترجح على مصلحة الدين، حيث خفف عن المسافر بإسقاط الركعتين، وأداء الصوم، وعن المريض بترك الصلاة قائما، وترك أداء الصوم.

ج. تقديم مصلحة النفس على مصلحة الصلاة في صورة إنجاء الغريق.

د. تقديم مصلحة المال على مصلحة الدين بجواز ترك الجمعة والجماعة ضرورة حفظ أدنى شيء من المال.

هـ. ترجيح مصالح المسلمين المتعلقة ببقاء الدمى بين أظهرهم على مصلحة الدين حتى عصم دمه وماله مع وجود الكفر المبيح.

وقد أجاب عن هذه الشُّبه بما يلي^(٣) :

" أما النفس فكما هي متعلق حق الأدمي بالنظر إلى بعض الأحكام، فهي متعلق حق الله تعالى بالنظر إلى أحكام آخر، ولهذا يجرم عليه قتل نفسه والتصرف

(١) المرجع السابق، ٤ / ٢٨٧.

(٢) المرجع السابق، ٤ / ٢٨٧.

(٣) الأدمي، الأحكام، ٤ / ٢٨٧ - ٢٨٨.

بها يفضي إلى تفويتها، فالتقديم إنما هو لمتعلق الحقين" (١).

أ- رد على المثال الأول بقوله: " لا يمتنع تقديم حق الله وحق الآدمي على ما تمحض حقاً لله، كيف وإن مقصود الدين متحقق بأصل شرعية القتل، وقد تحقق، والقتل بالفعل إنما هو لتحقيق الوعيد به، والمقصود بالقصاص إنما هو التشفّي والانتقام، ولا يحصل ذلك للوارث بشرع القتل، دون القتل بالفعل، على ما يشهد به العرف، فكان الجمع بين الحقين أولى من تضييع أحدهما، كيف وإن تقديم حق الآدمي ها هنا لا يفضي إلى تفويت حق الله فيما يتعلق بالعقوبة البدنية مطلقاً؛ لبقاء العقوبة الأخروية، وتقديم حق الله سبحانه مما يفضي إلى فوات حق الآدمي من العقوبات البدنية مطلقاً، فكان لذلك أولى" (٢).

ب- رد على المثال الثاني بقوله: "وأما التخفيف عن المسافر والمريض فليس تقديماً لمقصود النفس على مقصود أصل الدين، بل فروعه، وفروع الشيء غير أصل الشيء، ثم وإن كان، فمشقة الركعتين في السفر تقوم مقام مشقة الأربع في الحضر، وكذلك صلاة المريض قاعداً بالنسبة إلى صلاته قائماً وهو صحيح، فالمقصود لا يختلف.

وأما أداء الصوم فلائنه لا يفوت مطلقاً، بل يفوت إلى خلف، وهو القضاء" (٣).

(١) المرجع السابق، ٤ / ٢٨٧.

(٢) المرجع السابق، ٤ / ٢٨٧-٢٨٨.

(٣) المرجع السابق، ٤ / ٢٨٨.

ج- رد على المثال الخامس بأن "بقاء الذمي بين أظهر المسلمين معصوم الدم والمال، ليس لمصلحة المسلمين، بل لأجل إطلاعهم على محاسن الشريعة، وقواعد الدين، ليسهل انقياده، ويتيسر استرشاده، وذلك من مصلحة الدين لا من مصلحة غيره"^(١).

٢- أن ما يتعلق به مقصود النفس يكون مقدماً على غيره من المقاصد الضرورية^(٢)، وفيما يلي التفصيل:

أ. أما تقديم النفس على النسب والمال، "فلأن حفظ النسب إنما كان مقصوداً لأجل حفظ الولد، حتى لا يبقى ضائعاً لا مربي له، فلم يكن مطلوباً لعينه بل لإفضائه إلى بقاء النفس، وأما بالنظر إلى المال فلهذا المعنى أيضاً، فإنه لم يكن بقاءه مطلوباً لعينه وذاته، بل لأجل بقاء النفس مرفهة منعمة، حتى تأتي بوظائف التكليف وأعباء العبادات"^(٣).

ب. وأما تقديم النفس على العقل، "فمن جهة أن النفس أصل، والعقل تبع، فالمحافظة على الأصل أولى، ولأن ما يفضي إلى فوات النفس على تقدير فضليته يفوتها مطلقاً، وما يفضي إلى تفويت العقل كشراب المسكر لا يفضي إلى فواته مطلقاً، فالمحافظة بالمنع مما يفضي إلى الفوات مطلقاً أولى"^(٤).

(١) الأمدي، الإحكام، ٤/٢٨٨.

(٢) المرجع السابق، ٤/٢٨٨.

(٣) المرجع السابق، ٤/٢٨٨.

(٤) المرجع السابق، ٤/٢٨٩.

٣- أن المقصود في حفظ النسب أولى من المقصود في حفظ العقل والمال، لكونه عائداً إلى حفظ النفس^(١).

٤- أن المقصود في حفظ العقل مقدم على ما يفضي إلى حفظ المال، لكون العقل مَرَكِب الأمانة وملاك التكليف، ومطلوباً للعبادة بنفسه من غير واسطة، ولا كذلك المال^(٢).

٥- واستدل بدليل عام، والظاهر أنه بنى ترتيبه عليه، وهو قوله: "ولهذا كانت هذه الرتب مختلفة في العقوبات المرتبة عليها على نحو اختلافها على أنفسها"^(٣).

هذا وقد نقل الإمام البدخشي معظم أدلة الإمام الأمدي، ولكنه رجح تقديم العقل على النسب، فقال: "غاية ما يقال: النفس تفوت بفوات العقل من جهة انتفاء ما يصونها عن بعض الآفات، لكن لا يبقى في الكلام ما يشعر بجهة تقديم النسب على العقل، وقد قالوا: إن حفظ النسب يقدم على العقل والمال، لأنه راجع إلى بقاء النفس بخلافها، فالحاصل أن الضرورة الدينية تقدم على الدنيوية بأقسامها، ثم بعضها على بعض"^(٤). وبعد إيراد أدلة الإمام الأمدي واستدراك البدخشي عليه، فإنني أجدني ملزماً لمناقشة بعض ما أورده الإمام الأمدي، وخاصة فيما يتعلق بتقديم النسب على العقل، وكذلك فيما يتعلق بمفهومه لحفظ النسب.

(١) المرجع السابق، ٤/٢٨٩.

(٢) البدخشي، محمد بن الحسن، مناهج العقول شرح منهاج الوصول في علم الأصول للبيضاوي،

طبعة صبيح، ٣/٢٢٣-٢٢٥.

أولاً: أول ما أبدأ به مناقشة الأساس النظري الذي بنى عليه الإمام الأمدي،
- بل أغلب العلماء - ترتيب الكليات الخمس:

حيث إن الإمام الأمدي قد صرح في الدليل العام الأخير بأن اختلاف الرتب في أنفسها مبنيٌّ على أساس اختلاف العقوبات المرتبة عليها، ويمكن أن نوضح هذا الأساس بعبارة أخرى: بأن العلماء اعتمدوا في ترتيب مراتب الكليات على العقوبات الشرعية من الحدود والقصاص، فنظروا إلى تفاوت مراتب هذه العقوبات مستحضرين كون كل عقوبة إنما شرعت للحفاظ على إحدى الكليات الخمس، فصاروا عندما يعقدون المقارنة بين هذه الكليات ينطلقون من خلال العقوبات التي شرعت للمحافظة عليها، ولذلك لما تكلموا عن حفظ العقل نظروا إلى الحد الشرعي الذي وضع للحفاظ عليه، فوجدوا حد السكر، فصاروا يرون أن ما يفضي إلى تفويت العقل لا يفوت العقل إلا فترة معينة، بحيث لا يؤدي إلى فواته مطلقاً، والحق وإن كان أساس منظومة الكليات الخمس إنما ظهر من خلال استحضار العقوبات الشرعية والمصالح التي تحققها، أو المفسد التي تدرؤها، وهذا بالرجوع إلى تاريخ نشأة هذه المنظومة، ولكن هذا لا يعني ضرورة التلازم التام بين العقوبات الشرعية، وبين حدود الكليات وضوابطها ومراتبها.

وإن كنت في الوقت نفسه لا أرى ما رآه الشيخ ابن عاشور بعدم الملازمة بين الضروري، وبين ما في تفويته حد^(١)، بل أقف في صف قاعدة الإمام الشاطبي

(١) ابن عاشور، مقاصد الشريعة، ٣/ ٢٣٦-٢٣٧.

القاضية "بأن كل ما وضع له حد أو وعيد فإنه يرجع إلى أمر ضروري"^(١)، ولكن الذي أحاول إثباته أن القصاص والحدود تمثل أمثلة للمحافظة على الضروري من الكليات، ولا تكفي بجزئياتها أن تضبط بها مراتب الكليات، فلا بد من نظر أشمل بحيث يستوعب الحدود وغيرها مما يخل بالكليات، وبالتالي أرى أن يجري الترتيب على أساس تخيل التزاحم في تفويت الكليات، فأى من هذه الكليات تُقدم في دفع تفويتها تكون مقدّمة في المرتبة.

وهذا المنهج الذي أسلفته في ترتيب الكليات لست بمبتدع له، بل قال به عدد من علماء الإسلام، فها هو سلطان العلماء العز بن عبد السلام يرتب الكليات بناء على هذا المنهج، فيقول: "إذا وجد من يصول على بُضع محرم، ومن يصول على عضو محرم، أو نفس محرمة، أو مال محرم،.... وإن تعذر الجمع بينها قدم الدفع عن النفس على الدفع عن العضو، وقدم الدفع عن العضو على الدفع عن البُضع، وقدم الدفع عن البُضع على الدفع عن المال، وقدم الدفع عن المال الخطير على الدفع عن المال الحقيق"^(٢).

وعلى هذا النهج سار الإمام الشاطبي حيث يقول: "فإننا إذا نظرنا وجدنا الدين أعظم الأشياء، ولذلك يهمل في جانبه النفس والمال وغيرهما، ثم النفس، ولذلك يهمل في جانبها اعتبار قوام النسل والعقل والمال.... وهكذا سائرهما"^(٣).

(١) انظر، الشاطبي، الموافقات، ٢/ ٥٨٤.

(٢) ابن عبد السلام، قواعد الأحكام، ١/ ٦٣.

(٣) الشاطبي، الموافقات، ٢/ ٥٨٥.

ثانياً: أما بالنسبة لمصطلح النسب وتقديمه على العقل، فأول من اصطّله ضمن الكليات إنما هو الإمام الرازي، وتبعه القرافي والبيضاوي، وشرح منهاجه، والآمدي^(١)، أما العلماء الآخرون فقد تواضعوا على اصطلاح النسل بدل النسب، وهو ما سار عليه الإمام الغزالي، صاحب التقسيم، وتبعه على ذلك جماعة من العلماء^(٢).

فالذين اصطّحوها على هذه الكلية بالنسل قصدوا بذلك حفظ بقاء النوع من خلال التناسل، بالإضافة إلى حفظ انتساب النسل إلى أصله^(٣).

وأما الذين اصطّحوها على هذه الكلية بالنسب، فالظاهر من هذا الاصطلاح أنهم يقصدون حفظ انتساب النسل إلى أصله فقط، وهو ما عبر عنه الإمام الآمدي حيث قال: "لأن حفظ النسب إنما كان مقصوداً لأجل حفظ الولد حتى لا يبقى ضائعاً لا مربي له، فلم يكن مطلوباً لعينه"^(٤).

فالذي أراه أن اصطلاح النسب يُفقد هذه الكلية شطر مفهومها ويقصرها على جزء من أجزائها بلا داعٍ إلى ذلك، بل ربما يؤدي إلى منازعة البعض في اعتبار هذه الكلية من الضروريات، أو في تصور موطن لها في الضروريات، كما فعل الشيخ ابن عاشور - رحمه الله -^(٥).

(١) انظر الرازي، المحصول، ٥/١٥٩-١٦٠، والقرافي، تنقيح الفصول، ٣٩١، البيضاوي، منهاج الوصول، ٢/١٥٦، الآمدي، الإحكام ٤/٢٨٨.

(٢) الغزالي، المستصفى، ١٧٤.

(٣) انظر سابقاً في حفظ النسل في أقسام المصالح من حيث الكليات، ص ٨١.

(٤) الآمدي، الإحكام، ٤/٢٨٨.

(٥) ابن عاشور، مقاصد الشريعة، ٣/٢٣٩-٢٤٠.

ثم إننا لو سلمنا باصطلاح النسب، وبالمفهوم الذي تبناه كل من الأمدي والبدخشي ومن تابعهما، فإن ذلك بلا شك لا بد أن يؤدي إلى تأخير مرتبة النسب عن مرتبة العقل، وهنا يلزمنا أن أشير إلى أن التعبير عن حفظ العقل بمنع تفويته جزئياً أو في بعض الوقت، بناء على الملازمة بين مفهوم حفظه، وبين حد الخمر، أقول: إن هذا التعبير يقصر عن درك مفهوم حفظ العقل بشكل كلي، فحفظ العقل أشمل من حفظه لحظة أو جزءاً، بل إن العقل يقضي بأن المقصود بحفظ العقل حفظه كلاً أو جزءاً، وسواء أكان حفظاً مادياً أم معنوياً، ويبين هذا الإمام الشاطبي قائلاً: "وحرّم شرب الخمر لما فيه من تفويت مصلحة العقل برهة، فما ظنك بتفويته جملة"^(١)، ثم إنني سبق وأن بينت أن حفظ العقل يشتمل على حفظ الدماغ والقلب الذي فيه العقل، وبناء على ذلك فلا يمكن التسليم بالنتيجة التي انتهى إليها الإمام الأمدي.

ولقد أيد الإمام البدخشي تقديم العقل على النسب، مخالفًا بذلك الإمام الأمدي، فقال: "النفس تفوت بفوات العقل من جهة انتفاء ما يصونها عن بعض الآفات"، ثم قال: "لكن لا يبقى في الكلام ما يشعر بجهة تقديم النسب على العقل"^(٢)، والحق أن التصور الذي ذكرته آنفاً عن مفهوم كل من كليتي العقل والنسب يساعد على حل إشكالية كبيرة في ترتيب هاتين الكليتين بشكل خاص، وبيان منزلتهما من الكليات بشكل عام.

(١) الشاطبي، الموافقات، ٢/٦٥٣.

(٢) البدخشي، مناهج العقول، ٣/٢٢٤-٢٢٥.

ثانياً: مناقشة عامة لطرائق ترتيب الكليات المختلفة الواردة عن العلماء:

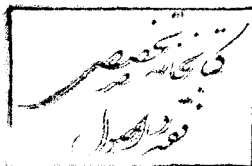
١ - مناقشة الفريق الذي قدم إحدى الكليات على الدين، وهم الرازي، والقرافي، والبيضاوي، والإسنوي في أكثر من موضع، والزركشي^(١)، وسواء أقصدوا هذا الترتيب أم لم يقصدوا، حيث لم يبين أي منهم سبب ترتيبه أو وجه تقديمه لغير الدين على الدين، إلا أن الظاهر إن قصدوا هذا الترتيب أنهم نظروا إلى بعض النصوص الشرعية، والفروع الفقهية التي قضت بتقديم حق الآدمي على حق الله، كإباحة التلفظ بكلمة الكفر للمحافظة على النفس، وكالتخفيفات الواردة على العبادات من الصلاة والصوم لمراعاة المشقة اللاحقة بالنفس، وكتقديم إنقاذ الغريق على الصلاة والصوم، وغيرها من الأمثلة التي تقضي بتقديم حق العبد على حق الله، وقد ذكر بعضاً منها الإمام الآمدي عند إيرادهِ للشبه على تقديم الدين على النفس، ورد عليها رداً شافياً، وأهم رد له - حسب اعتقادي - هو قوله أن هذه الأمثلة ليس فيها تقديم مقصود النفس على مقصود أصل الدين، بل على فروعه، وفروع الشيء غير أصل الشيء، والذي أراه أن أقوى إيراد يمكن أن يستدل به لتقديم حفظ النفس على حفظ الدين إنما هو: رخصة النطق بكلمة الكفر مع اطمئنان القلب بالإيمان حفاظاً على النفس، ولكن النطق بكلمة الكفر مع اطمئنان القلب بالإيمان للمحافظة على النفس لا

(١) الرازي، المحصول، ١٥٩/٥ - ١٦٠، القرافي، تنقيح الفصول، ٣٩١، البيضاوي، منهاج الوصول، ١٥٦/٢، الإسنوي، نهاية السؤل، عالم الكتب، ٥٧/٤، ٨٢-٨٤، الزركشي، البحر المحيط، ٢٠٩/٥.

يعتبر تقديماً للضرورة من حفظ النفس على الضروي من حفظ الدين، إذ ليس في ذلك ما يؤدي إلى الفتنة في الدين، أو إلى التأثير على الاعتقاد، ثم إنه لا ضرر في هذه الحالة الفردية على أصل الدين، ولا حتى على فروعها، بل هي نوع من الحيل المشروعة في الجهاد، فالتقية هنا سُوغت للأحاد من المؤمنين، ثم إن مما يدل على أن النطق بكلمة الكفر مع اطمئنان القلب بالإيمان حالة الإكراه الشديد ليس فيه تأخير لمقصد الدين، قوله تعالى: ﴿وَلَكِنْ مَن شَرَحَ بِالْكَفْرِ صَدْرًا﴾ فالنطق في حالة الإكراه لا يعني الإنسلاخ عن الإيمان من القلب.

وقد روى الأثر من الإمام أحمد أنه سئل عن رجل يؤسر، فيعرض على الكفر ويكره عليه، أله أن يرتد؟ فكرهه كراهة شديدة، وقال: ما يشبه هذا عندي الذين أنزلت فيهم الآية من أصحاب النبي ﷺ أولئك كانوا يرادون على الكلمة ثم يتركون يعملون ما شاؤوا، وهؤلاء يريدونهم على الإقامة على الكفر وترك دينهم، وذلك أن الذي يكره على الكلمة يقولها ثم يخلى لا ضرر فيها، وهذا المقيم بينهم يلتزم بإجابتهم إلى الكفر المقام عليه، واستحلال المحرمات وترك الفرائض والواجبات وفعل المنكرات والمحظورات، وإن كانت امرأة يزوجونها ويستولدونها أولاداً كفاراً، وكذلك الرجل، وظاهر حالهم المصير إلى الكفر الحقيقي، والانسلاخ من الدين الحنيف^(١).

قال ابن بطال: ثم إن العلماء أجمعوا على أن من أكره على الكفر واختار القتل أنه أعظم أجراً عند الله ممن اختار الرخصة، وأما غير الكفر فإن أكره على أكل



(١) ابن حجر، فتح الباري، ١٢٠-٣١٢.

الخنزير وشرب الخمر مثلاً، فالفعل أولى، بل يأثم إن مُنع من أكل غيرها، فإنه يصير كالمضطر على أكل الميتة، إذا خاف على نفسه الموت فلم يأكل^(١).

ثم إن الرخصة هنا ليست في حق العلماء والأئمة الذين يقتدى بهم، فهؤلاء الواجب عليهم الصبر على القتل؛ لثلاثي يفتتن بذلك عوام المسلمين، ويقرر هذا الإمام النووي فيقول: "إن كان من العلماء ونحوهم ممن يقتدى بهم، فالأفضل الصبر لثلاثي يغتر بهم العوام"^(٢).

والتحقيق في هذه المسألة أن إباحة هذه الرخصة عند الإكراه الملجئ، وإن كانت للمحافظة على النفس فهي كذلك للمحافظة على الدين من باب أولى، ولذلك قال العلماء: "إن كان في بقاء المكروه مصلحة للمسلمين، بأن يكون يرجو النكاية في العدو، أو القيام بأحكام الشرع، فالأفضل أن يتكلم بها، وإن لم يكن كذلك فالصبر على القتل أفضل"^(٣).

وبهذا ينتهي الرد على هذا الإيراد، وبالتالي فلا يصلح حجة لتقديم حفظ النفس على حفظ الدين، ثم إن من الأدلة الكثير الدالة على أولوية حفظ الدين على حفظ النفس، ومنها تشريع الجهاد، وما فيه من تعريض النفوس للهلاك، لأجل حفظ الدين، ثم إنني أرجع وأقول: إن أفضل طريقة لضبط المراتب بين الكليات إنما هي تصور انخرام أصل الكلية، سواء أكان هذا الانخرام بالنسبة للفرد أو للأمة بشكل عام، وبناء على ذلك تظهر أولويات الكليات بشكل دقيق،

(١) ابن قدامة، الشرح الكبير، ١٠/١٠٣.

(٢) النووي، الأذكار، ٨٣٣.

فعندما نتصور تعارض حالين على إنسان مثلا، أحدهما انخرام أصل الدين بما يؤدي إلى الكفر والردة، وفقدان الإيثار حقيقة، والثاني تلف النفس لهذا الفرد، فإن الإجماع ولا بد منعقدٌ على تقديم حفظ أصل الدين على حفظ النفس في هذه الحالة، وهو المطلوب.

٢- لم أجد لأحد من العلماء تقديما لأي كلية من الكليات ما خلا الدين على النفس، وبالتالي فلا حاجة هنا للاستدلال على أولوية تقديم النفس على كل من النسل والعقل والمال؛ لأن هذا متفق عليه عقلاً وشرعاً، فلا يتصور من عاقل أن يقدم الجزء على الكل، أو يقدم التبعية على الأصل، إلا أن بعض المعاصرين استشكل ورود آراء لبعض الفقهاء يفهم منها تقديم العرض والمال على النفس، وذلك استدلالاً بما رواه سعيد بن زيد، عن النبي ﷺ، قال: « مَنْ قُتِلَ دُونَ مَالِهِ فَهُوَ شَهِيدٌ، وَمَنْ قُتِلَ دُونَ أَهْلِهِ أَوْ دُونَ دَمِهِ أَوْ دُونَ دِينِهِ فَهُوَ شَهِيدٌ »^(١).

ومن ذلك ما قرره إمام الحرمين بقوله: "ورب شيء يتناهى قبحة في مورد الشرع، فلا تبيحه الضرورة أيضا، بل يوجب الشرع الانقياد للتهلكة والانكفاف عنه، كالقتل والزنا في حق المجبر عليهما"^(٢)، وتابعه عليه الإمام الغزالي بقوله: "...عند تعارض مصلحتين ومقصودين.. يجب ترجيح الأقوى، ولذلك قطعنا

(١) أخرجه أبو داود، السنن، كتاب السنة، باب: في قتال اللصوص، حديث ٤٧٧٢، والترمذي،

الجامع، كتاب الديات، باب: من قتل دون ماله، برقم ١٤٢١، وقال: حسن صحيح. والنسائي،

السنن، كتاب تحريم الدم، باب: من قاتل دون دينه، برقم ٤٠٩٥، وصححه الألباني رحمه الله،

انظر، إرواء الغليل، ٣/ ١٦٤.

(٢) الجويني، البرهان، ٢/ ٩٤٢.

بكون الإكراه مبيحاً لكلمة الردة، وشرب الخمر، وأكل مال الغير، وترك الصوم والصلاة؛ لأن الحذر من سفك الدم أشد من هذه الأمور، ولا يباح به الزنا، لأنه مثل محذور الإكراه"^(١).

والحق أن هذه الأحاديث النبوية والأقوال الفقهية التي يظهر منها تقديم لحفظ النسل والعرض والمال على النفس، لا تدل على تقديم للكليات التابعة للنفس من النسل والعرض والمال على النفس، بل دلالتها على تقديم حفظ النفس على غيرها من الكليات أظهر، وكذلك على تقديم حفظ الدين على غيره، وذلك لأنه لو ترك كل فاجر ليغتصب المحارم، ويتتهك الأعراض، ويأخذ الأموال، دونها مقاتلة ولا مدافعة لأدى ذلك إلى استيلاء الفُجَّار وغلبة الفساق، ومحو آثار الشريعة، وفي هذا من المفاصد العظيمة التي تعود على جميع الكليات باختلال، ثم إن الإنسان لما يدافع عن نفسه، ويقاوم عن عرضه، ويدافع عن ماله، إنما يكون دفعه وقتاله للمحافظة على نفسه وعرضه وماله، ثم إن الأحاديث رتبت مرتبة الشهادة لمن قتل دون أهله، ودون ماله، والحق أن الشهادة لا تكون لمقصد دنيوي، لأجل مال أو غيره، بل لا بد وأن تكون لمقصد أخروي، وذلك لحديث النبي ﷺ عن الشهيد «مَنْ قَاتَلَ لَتَكُونَ كَلِمَةَ اللَّهِ هِيَ الْعَلِيَا فَهُوَ فِي سَبِيلِ اللَّهِ عَزَّ وَجَلَّ»^(٢)، وقد ذكر ابن حجر توقف بعض المتأخرين في دخول من قاتل دون ماله؛ لأنه يقصد صون ماله بداعية الطبع، وقد أشار في

(١) الغزالي، المستصفى، ١٧٩.

(٢) أخرجه البخاري، الصحيح، كتاب العلم، باب: من سأل وهو قائم، برقم ١٢٣.

الحديث إلى اختصاص ذلك بالمخلص، حيث قال: «والله أعلم بمن يكلم في سبيله»^(١)، وأجاب على ذلك بقوله: إنه يمكن فيه الإخلاص مع إرادة صون المال، كأن يقصد بقتال من أراد أخذه منه صون الذي يقاتله عن ارتكاب المعصية وامتنال أمر الشارع بالدفع، ولا يمحض القصد لصون المال، فهو كمن قاتل لتكون كلمة الله هي العليا، مع تشوفه إلى الغنيمة^(٢)، فالذي يدفع عن عرضه أو ماله، إنما يدفع الظلم الذي حرمه الله تعالى، وهو بذلك يكون ناهياً عن المنكر.

ثم إن العلماء لا يقولون بمباشرة القتال إلا بعد أن لا يجد الدافع بُدأً من ذلك، ويدل على هذا حديث أبي هريرة، قال: «جاء رجل إلى رسول الله ﷺ، فقال: يا رسول الله، أرأيت إن جاء رجل يريد أخذ مالي؟ قال: فلا تعطه مالك، قال: أرأيت إن قاتلني؟ قال: قاتله، قال: أرأيت إن قاتلني؟ قال: فأنت شهيد، قال: أرأيت إن قتلته؟ قال: هو في النار»^(٣)، وفي لفظ الإمام أحمد: «يا رسول الله، أرأيت إن عدي على مالي، قال: فأنشد الله، قال: فإن أبوا عليّ، قال: انشد الله، قال: فإن أبوا عليّ: فأنشد الله، قال: فإن أبوا عليّ قال: فقاتل، فإن قتلته ففي الجنة، وإن قتلت ففي النار»^(٤).

(١) أخرجه البخاري، الصحيح، كتاب الجهاد والسير، باب: من يكلم في سبيل الله عز وجل، حديث برقم ٢٨٠٣.

(٢) ابن حجر، فتح الباري، ٩/٦٦١.

(٣) أخرجه مسلم، كتاب الإيمان، باب: الدليل على أن من قصد أخذ مال غيره بغير حق كان القاصد مهترا، حديث رقم ١٤٠.

(٤) أخرجه الإمام أحمد، المسند، ٢/٣٣٩.

وقد قال الشوكاني: "أحاديث الباب فيها دليل على أنها تجوز مقاتلة من أراد أخذ مال إنسان من غير فرق بين القليل والكثير، إذا كان الأخذ بغير حق، وهو مذهب الجمهور، كما حكاه النووي والحافظ في الفتح، وقال بعض العلماء: إن المقاتلة واجبة، وقال بعض المالكية: لا تجوز إذا طلب الشيء الخفيف"^(١)، وقد بين العلماء أنه ينبغي تقديم الأخر فالأخف، فلا يعدل المدافع إلى القتل مع إمكان الدفع بدونه^(٢).

والحق أن جميع الأحاديث والأحكام في هذا الباب ترجع إلى قوله تعالى: ﴿مَنْ أَعْتَدَىٰ عَلَيْكُمْ فَأَعْتَدُوا عَلَيْهِ يَمِثِلْ مَا أَعْتَدَىٰ عَلَيْكُمْ﴾ [البقرة: ١٩٤]، ودفع الاعتداء عن النفس وعن العرض والمال إنما هو إعزاز للنفس، وتكريم لها، وأما جعل النفس أو عرضها أو مالها عرضة للظلم والعدوان والابتزاز والاعتصاب فهو مما يؤدي إلى إذلال النفس واحتقارها، وقد سبق وأن أشرت إلى أن حفظ النفس إنما يكون بحفظها من الناحيتين: المادية والمعنوية، وفي دفع العدوان حفظ للنفس من الناحية المعنوية، وبذلك فلا تعارض بين هذه الأحاديث وبين تقديم حفظ النفس.

وبناء على ما سبق فإن ما ذهب إليه إمام الحرمين وتلميذه الغزالي لا يعد تقديماً لحفظ النسل أو العرض على النفس، بل يُنزل كلامهما على الوجه الذي بينته، ثم إنني أقول: إن كلامهم هنا في حالة الإكراه لفرد ما أن يرتكب الزنا،

(١) الشوكاني، نيل الأوطار، المطبعة العثمانية المصرية، ١٣٥٧هـ، ٥/٣٢٦.

(٢) المرجع السابق، ٥/٣٢٦.

وإن كان ترجيح حفظ النفس أولى على حفظ النسل، إلا أننا هنا أمام وضع خاص تتدخل فيه قواعد الترجيح، وذلك أن مفسدة الزنا مفسدة متعدية، فهي ليست قاصرة على النفس، بل فيها إلحاق ضرر يصل إلى حد الضروري بنفس أخرى، فهنا حصل عندنا تعارض بين مفسدة قاصرة، وهي الإكراه على قتل النفس، أو على قطع عضو، ومفسدة متعدية وهي الزنا، فالصبر على المفسدة القاصرة، وإن كانت درجتها أكبر أفضل من الوقوع في المفسدة المتعدية، وإن كانت مفسدتها أقل.

ثم إنني أقول: إن ما ذهب إليه الإمامان: الجويني والغزالي ليس متفقاً عليه، بل إن طائفة من العلماء خالفت قولهما، فقد ذكر الإمام الشاطبي أنه يجوز عند طائفة من العلماء لمن أكره بالقتل على الزنا أن يقي نفسه به، وللمرأة إذا اضطرت وخافت الموت ولم تجد من يطعمها إلا ببذل بضعها، جاز لها ذلك^(١)، وهذا هو رأي طائفة من المالكية^(٢)، إلا أن ابن القيم قد فرق بين إكراه المرأة على الزنا، وبين إكراه الرجل على التمكين من نفسه، فقد قال: "لو اضطرت المرأة إلى طعام أو شراب عند رجل، فمنعها إلا بنفسها، وخافت الهلاك، فمكنته من نفسها، فلا حد عليها، فإن قيل: فهل يجوز لها في هذه الحالة أن تمكن من نفسها؟ أم يجب عليها أن تصبر ولو ماتت؟ قيل: هذه حكمها حكم المكره على الزنا، التي يقال لها: إن مكنت من نفسك وإلا قتلتك، والمكره لا حد عليها، ولها أن تفتدي من

(١) الشاطبي، الموافقات، ٢/ ٢٨٥.

(٢) عليش، محمد بن أحمد، منح الجليل شرح مختصر خليل، دار الفكر، ٤/ ٥٤-٥٥.

القتل بذلك، ولو صبرت لكان أفضل لها، ولا يجب عليها أن تتمكن من نفسها، كما لا يجب على المكروه على الكفر أن يتلفظ به، وإن صبر حتى قتل لم يكن آثماً، فالمكرهه على الفاحشة أولى" (١).

ثم قال: "فإن قيل: لو وقع مثل ذلك لرجل، وقيل له: إن لم تتمكن من نفسك وإلا قتلناك، أو منع من الطعام والشراب حتى يمكن من نفسه، وخاف الهلاك، فهل يجوز له التمكين؟ قيل: لا يجوز له ذلك، ويصبر للموت، والفرق الذي بينه وبين المرأة، أن العار الذي يلحق المفعول به لا يمكن تلافيه، وهو شر مما يحصل له بالقتل، أو منع الطعام والشراب حتى يموت، فإن هذا فساد في نفسه وعقله وقلبه ودينه... ففساد التفريق دون روحه وبدنه بالقتل دون هذه المفسدة" (٢).

وقد استدلل العلماء الذين قالوا بجواز وقاية النفس بالزنا لمن أكره على ذلك بالقتل، بما روي أن عمر بن الخطاب رضي الله عنه أتى بامرأة زنت فسألها فأقرت فأمر برجمها، فقال علي: لعل لها عذراً، ثم قال لها: ما حملك على الزنا؟ قالت: كان لي خليط وفي إبله ماء ولبن، ولم يكن في إبلي ماء ولا لبن، فظممت فاستسقيته، فأبى أن يسقيني حتى أعطيه نفسي، فأبيت عليه ثلاثاً، فلما ظممت وظننت أن نفسي ستخرج، أعطيته الذي أراد فسقاني، فقال علي: الله أكبر، ﴿فَمَنْ أَضْطَرَّ غَيْرَ بَاغٍ وَلَا عَادٍ

فَلَا إِثْمَ عَلَيْهِ إِنَّ اللَّهَ عَفُورٌ رَحِيمٌ ﴿١٧٣﴾ [البقرة: ١٧٣].

(١) ابن القيم، الطرق الحكمية، مطبعة المدني، القاهرة، تحقيق، د. محمد جميل غازي، ٨٠.

(٢) المرجع السابق، ٨٠-٨١.

وبما أخرجه البيهقي في سننه عن أبي عبد الرحمن السلمي قال: أتى عمر بامرأة جهدها العطش، فمرت على راع، فاستسقت، فأبى أن يسقيها إلا أن تمكنه من نفسها، فشاور الناس في رجها، فقال علي: هذه مضطرة، أرى أن تحلي سييلها، ففعل^(١).

فهذه الآثار والأحاديث تدل دلالة بمنطوقها ومفهومها أن حفظ النفس مقدم على النسل والعرض والمال، وإن الظاهر منها أنها جاءت في معرض درء الحدود بالشبهات، وهذا قد لا يساعد في إباحة وقاية النفس بالوقوع في الفاحشة، ولهذا فإن قول إمام الحرمين والإمام الغزالي له وجه من القوة.

وبعد هذا الكلام في رد شبهة تقديم العرض والمال على النفس، لا بد من بيان قاعدة التعامل مع أي شبهة جزئية تثار أمام ترتيب الكليات الخمس، فأقول: الأمثلة الجزئية لا تصلح أن تكون حاكمةً وقاضيةً على الكليات الشرعية، بل لا بد من اعتبار خصوص الجزئيات مع اعتبار كلياتها وبالعكس، فالجمع بين الكلي والجزئي أولى من إيقاع التعارض بينهما.

(١) أخرجه البيهقي، أحمد بن الحسين بن علي بن موسى، سنن البيهقي الكبرى، باب من زنى بامرأة مستكرهه، كتاب الحدود، ج ٨/ ٢٣٦، قال الشيخ الألباني في إرواء الغليل، حديث ٢٣١٣، ج ٧/ ٣٤١: هذا إسناد جيد رجاله ثقات رجال الشيخين، غير إبراهيم بن عبد الله العبسي، وهو صدوق، وله شاهد مرفوع يرويه حجاج عن عبد الجبار ابن وائل عن أبيه قال: "استكرهت امرأة على عهد النبي ﷺ فدرأ عنها الحد" أخرجه ابن أبي شيبة في المصنف، باب في المستكرهه، كتاب الحدود، ٥/ ٥٠٤.

وعلى هذا فإنني أقول: إن هذه الكليات الخمس التي ثبتت عقلاً واستقراءً، إذا أردنا أن نضعها في مراتبها بشكل دقيق، فلا بد من تصور انخراطها كلاً أو جزءاً، مع تصور ما يؤدي إليه هذا الانخراط، ثم بناء الترتيب وفق ذلك، وإن الناظر في كلام العلماء لا يتصور أحداً منهم يخالف الإمام العز بن عبد السلام في بيانه للأولويات بين الكليات، بناء على هذه الطريقة، وطريقته مبنية على أساس تصور وجود من يصول على النفس والعضو والبضع والمال في الوقت نفسه، وهنا تظهر مرتبة كل كلية من حيث أولوية التقديم، حيث يقول: "إذا وجد من يصول على بضع محرم، ومن يصول على عضو محرم، أو نفس محرمة، أو مال محرم، وتعذر الجمع بينها، قدم الدفع عن النفس، على الدفع عن البضع، وقدم الدفع عن البضع على الدفع عن المال"^(١)، وهذه الطريقة في بيان الأولويات جارية على قاعدة تحمل أخف المفسدين دفعا لأعظمهما^(٢).

٣- النظر في الترجيح بين تقديم حفظ العقل على النسل أو العكس:

هذا الموطن من أصعب مواطن الترجيح في مراتب الكليات، فالخائض في هذا المأزق ليكاد ينتهي إلى وضع هاتين الكليتين في مرتبة واحدة؛ لأن كلا منهما تابع لحفظ النفس، وإذا تصور الإنسان انخراطها لا يكاد يقضي بتقديم المحافظة على إحداها دون الأخرى.

(١) ابن عبد السلام، قواعد الأحكام، ٦٢.

(٢) المرجع السابق، ٦٢.

وقد انقسم العلماء إلى فريقين: فريق قدم العقل على النسل، وفريق أخره عنه، بل إن بعضهم وضعه في المرتبة الأخيرة، وقد مثل الفريق الأول: الإمام الغزالي، والرازي في موضع عنده، والآمدني في موضع عنده، وابن قدامة والشاطبي في موضع، والبيضاوي، والإسنوي في موضع عنده، وابن السبكي، وهو أظهر أقواله، وابن الجوزي، وابن النجار^(١).

وأما الفريق الثاني الذين أخروا العقل عن النسل منهم، الرازي في موضع، والآمدني في موضع، وهو الذي رجحه، والقرافي، والإسنوي في موضع، وهو ما رجحه، والشاطبي في موضع، والزركشي^(٢).

وقد عرضت فيما سبق أدلة الإمام الآمدني في تقديم النسب على العقل، وكذلك مناقشة الإمام البدخشي حول هذا التقديم، وقد ناقشت هذه الأدلة مناقشة مستفيضة بما يغني عن إعادتها هنا، والذي خلصت إليه من خلال تلك المناقشة، أنه لكي يصلح الترجيح بين هاتين الكليتين فإنه لا بد من تصورهما بشكل شمولي كلي لا بشكل جزئي قاصر، وقد بينت فيما سبق عند الكلام عن

(١) انظر بالترتيب: الغزالي، المستصفى، ١٧٤، الآمدني، الإحكام، ٣/٣٠٠، ابن قدامة، روضة الناظر، ١٧٠، الشاطبي، ٣/٤٢، و٣/٣٧٠، البيضاوي، منهاج الوصول إلى علم الأصول، ٢/١٥٦، ابن السبكي، الإبهاج، ٣/٥٨-٥٩، ابن الجوزي، الإيضاح لقوانين الاصطلاح، ١٧٨، ابن النجار، شرح الكوكب المنير، ٤/١٥٩-١٦٠.

(٢) انظر بالترتيب: الرازي، المحصول، ٥/١٥٩-١٦٠، الآمدني، الإحكام، ٤/٢٨٧-٢٨٦، القرافي، تنقيح الفصول، ٣٩١، الإسنوي، زوائد الأصول على منهاج الوصول، ٤٢٢-٤٢٣، الشاطبي، الاعتصام، ٢/٣٣٣، الزركشي، البحر المحيط، ٥/٢٠٩.

أقسام المصالح بحسب الكليات التي تعود على حفظها، مفهوم كل من كليتي حفظ العقل والنسل، وإضافة إلى ما سبق فإنني سأنقل عن العلماء ما يساعد في الترجيح بين هاتين الكليتين.

قال الإمام الشاطبي: "وأما العقل فهو إن لم يرد تحريم ما يفسده وهو الخمر إلا بالمدينة، فقد ورد في المكيات مجملًا، إذ هو داخل في حرمة حفظ النفس كسائر الأعضاء ومنافعها من السمع والبصر وغيرهما، فالعقل محفوظ شرعاً في الأصول المكية عما يزيله رأساً كسائر الأعضاء ساعة أو لحظة، ثم يعود كأنه غطي ثم كشف عنه"^(١). وقد أورد الشيخ دراز على هذا النص تعقيباً رجح فيه أن الأصل في العبارة: "أو ساعة أو لحظة" إنما يدل على ذلك السياق، وهو صحيح من خلال النظر في سياق كلام الإمام الشاطبي^(٢).

فهنا عبر الإمام عن حفظ العقل تعبيراً شمولياً، بحيث استوعب حفظه مما يزيله رأساً، أو حفظه مما يزيله زمناً، ثم إن بيانه أن حفظ العقل قد ورد في المكيات مجملًا، يدل على عدم توقف حفظ العقل على حفظه مما يزيله ساعة أو لحظة، كسائر الأعضاء، ومن خلال مجمل كلام الإمام الشاطبي يتضح لنا أن حفظ العقل ما هو إلا جزء أصيل من حفظ النفس، وحفظه مقدم على سائر الأعضاء، لا كما قال الإمام بأنه كسائر الأعضاء، فهو أعظم منها نفعاً، لأنه مناط التكليف، وبه يتعبد الإنسان ربه عز وجل، ومن خلاله يحافظ الإنسان على جميع الكليات

(١) الشاطبي، الموافقات، ٤٢/٣.

(٢) تعليق الشيخ دراز في حاشية الموافقات، ٤٢/٣.

الأخرى، فقد قال الإمام ابن عبد السلام عن العقل: إنه "أشرف المخلوقات، وأخطر من كل خطير"^(١)، وقال عن العقول أيضاً: "هي محل معرفة الإله، ومناطق خطابه وتكاليفه"^(٢)، وقال عن مفاسد زوال عقل الآدمي: "لأن مفاسد زوال عقل الآدمي ليست كعدم البهائم للعقول، إذ يصدر من السكران من القبائح والمآثم ما لا يصدر من أرذل البهائم"^(٣).

وقد اعتبر الإمام الشاطبي أن حفظ النسل داخل ضمن حفظ النفس، حيث إنه لما ضبط حدود حفظ النفس قال: "وحفظ النفس حاصلة في ثلاثة معان وهي: "إقامة أصله بشرعية التناسل، وحفظ بقائه بعد خروجه من العدم إلى الوجود من جهة المأكل والمشرب، وذلك ما يحفظه من داخل، والملبس والمسكن، وذلك ما يحفظه من خارج، ... ومكمله ثلاثة أشياء: وذلك حفظه عن وضعه في حرام، كالزنا، وذلك أن يكون على النكاح الصحيح، ويلحق به كل ما هو من متعلقاته، كالطلاق والخلع واللعان وغيرها"^(٤)، ثم قال: "وقد دخل حفظ النسل في هذا القسم"^(٥).

فالتأمل في كلام العلماء يجدهم يعتبرون كلا من حفظ العقل والنسل جزءاً من حفظ النفس، حتى إنك تستطيع أن تجمع هذه المراتب الثلاث في مرتبة

(١) ابن عبد السلام، قواعد الأحكام، ١/ ١٦٤.

(٢) ابن عبد السلام، شجرة المعارف والأحوال، ٤٣٠.

(٣) المرجع السابق، ٤٣٠.

(٤) الشاطبي، الموافقات، ٤/ ٤٠٩-٤١٠.

(٥) المرجع السابق، ٤/ ٤١٠.

واحدة، وهي حفظ النفس، وبالتالي لا تحتاج إلى الممايزة بين حفظ العقل والنسل بشكل دقيق، بل تصير الممايزة بين المصالح والمفاسد المتعلقة بهما من خلال النظر إلى قربها من حفظ النفس، وبالإستعانة بالمرجحات الخارجية.

فالحق أن العقل عضو من النفس، وهو أشرف الأعضاء وأعظمها خطراً، وبه يحصل التكليف، ويدين الإنسان لربه، والنسل أصل استمرار وجود النفس، وبقاء النوع الإنساني، فنحن نتكلم هنا عن جانبين متعلقين بحفظ النفس لا يقل أحدهما عن الآخر أهمية، أحدهما يمثل أصل بقاء التكليف، والثاني يمثل أصل استمرار إيجاد النوع، أو استمرار إيجاد المكلفين، وهذان الأصلان يمثلان بالنسبة لحفظ النفس ككفتي الميزان، وإن كنت أميل إلى ترجيح كفة العقل على كفة النسل، ولكن هذا الترجيح يحتاج إلى تدقيق وتحقيق، لأنها كفتان متقاربتان في الوزن، وبالتالي لا يصح الترجيح بشكل مطلق بين الكليتين، لأن ذلك قد يؤدي إلى تطفيف في الميزان أو تخسير.

فمثلاً عندما نوازن بين شرب الخمر والزنا في المرتبة، فإننا نقدم دفع الزنا، وإن كان شرب الخمر يتعلق بحفظ العقل، وهو مقدم على حفظ النسل، وذلك لأننا لما نظرنا إلى جريمة شرب الخمر، لا نجد عقوبتها الشرعية متساوية مع جريمة الزنا، بل إن عقوبة الزنا أعظم بكثير من عقوبة شرب الخمر، وخاصة عقوبة المحصن، ثم إننا عندما ننظر إلى المفاسد التي تتحقق من جريمة شرب الخمر، نجدها لا تصل إلى درجة المفاسد المتحققة من الزنا، فتلك مفسدتها قاصرة قد تنتهي خلال ساعة، والأخيرة مفسدها متعدية، وقد تبقى دائمة، بل ويتفرع عنها مفسد كثيرة، قد تصل إلى قتل النفوس، ولحوق العار بالجماعات

والبيوت، بل وحصول المضرة الشديدة والعظيمة لولد لا ينتسب إلى أصله، ولا يُعرف له نسب مشروع.

وأختم هنا بعدد من المرجحات التي ترجح حفظ العقل على حفظ النسل: أولاً: إذا نظرنا إلى حفظ العقل بالمعنى الشمولي الكلي الذي يجمع بين حفظ القلب والدماغ، كما سبق بيانه عند تقسيم الكليات؛ فإنه بهذا المعنى الكلي مقدم على حفظ النسل مطلقاً.

ثانياً: إن حفظ العقل يرجع في محصلته إلى حفظ الدين وحفظ النفس، بل وإلى حفظ جميع الكليات، فالعقل مناط التكليف، وهو آلة التدين، فلا يقع التكليف على النفس إذا عدم العقل، وبالعقل تتحقق غاية وجود النوع، أما النسل فهو وسيلة بقاء النوع الإنساني.

ثالثاً: إن حفظ العقل مطلوب ضروري للفرد وللنوع، أما النسل فمطلوب ضروري على النوع، فالفرد يجب عليه المحافظة على عقله، ولكنه لا يجب عليه النكاح ابتداءً بحد ذاته.

رابعاً: إن ذهاب العقل يفقد الإنسان إنسانيته، أما ذهاب النسل فإنه لا يصل إلى هذه الدرجة، وهذا في حق الفرد الواحد.

٤ - مرتبة حفظ المال:

آخر أغلب العلماء مرتبة حفظ المال عن مراتب باقي الكليات، ولكن بعضهم قدم حفظ المال على حفظ النسب، كالرازي في موضع، والبيضاوي والإسنوي في أكثر من موضع^(١)، وبعضهم قدمه على حفظ العقل، وذلك صنيع الشاطبي

(١) الرازي، المحصول، ٥/٦١٢، البيضاوي، منهاج الوصول، ٢/١٥٦، الإسنوي، نهاية السؤل،

في موضع^(١)، إلا أن الغريب أن الرازي قدم المال على النسب والدين والعقل في موضع، ووافقه على ذلك الزركشي^(٢).

وقد ذكرت فيما سبق عدداً من الإيرادات التي يظهر منها تقديم حفظ المال على حفظ النفس، أو على حفظ الدين، وقد ناقشت تلك الإيرادات بشكل مستفيض، وإذا أضفنا إلى تلك المناقشات ما ذكره الإمام الأمدي والبدخشي من الأدلة التي تقتضي تأخير مرتبة حفظ المال عن الكليات الأخرى، فإننا نكون قد وصلنا إلى نتيجة حاسمة بتأخير مرتبة المال، لكن الذي يقتضيه المقام في هذه المرتبة أن حفظ المال إذا وسع مفهومه قد يتقدم على بعض الكليات في أوضاع الضرورات، إلا أن هذه الأوضاع ولكونها أوضاعاً نادرة لا تتسوّغ تقديم مرتبة المال على غيرها من المراتب.

ونخلص بعد هذه المناقشات المستفيضة حول مراتب الكليات إلى أن الترتيب الأرجح للكليات الخمس، وذلك في حالة كونها بنفس الدرجة من القوة والشمول، إنما هو تقديم حفظ الدين على حفظ النفس، وتقديم حفظ النفس على حفظ العقل، وتقديم حفظ العقل على حفظ النسل، وتقديم حفظ النسل على حفظ المال.

وإن كنت أرى اعتبار حفظ العقل وحفظ النسل ضمن حفظ النفس، بحيث تصير المراتب ثلاثاً بدل الخمس المعهودة، ويتفرع عن المرتبة الثانية -حفظ النفس - جانبان هما: حفظ العقل وحفظ النسل، مع تقديم حفظ العقل على

(١) الشاطبي، الموافقات، ١/٣٦، و٢/٣٢٦، و٣/٩.

(٢) انظر، الرازي، المحصول، ٥/١٥٩-١٦٠، الزركشي، البحر المحيط، ٥/٢٠٩.

النسل، فيصير الترتيب كالتالي: حفظ الدين ثم النفس ثم المال، وهذا هو صنيع الإمام الغزالي في أول إيراده للكليات كما أثبتته في الإحياء^(١).

ترتيب الكليات على شكل منظومة دائرية:

استهوتني فكرة عرضها الشيخ محمد الغزالي والدكتور فؤاد أبو حطب -رحمهما الله-، مفادها أن يكون الترتيب على شكل منظومة دائرية، فقد أشار الشيخ الغزالي كما ينقل عنه د. فؤاد أبو حطب إلى أن هناك ضرورات متضمنة في ضرورات أخرى، أي كأنها دوائر، هناك دوائر كبيرة جدا وواسعة، بداخلها دوائر أصغر فأصغر، وهذا نظام جديد للتصنيف، فدائرة الدين واسعة جدا، وتتضمن دوائر أخرى^(٢).

والذي أراه أن فكرة الترتيب الدائري جديرة بالاهتمام، ولكنها لا تصلح أن تكون بديلا عن الترتيب المتسلسل المعهود، كما ادعى د. أحمد المهدي عبد العليم^(٣)، وذلك أن كل طريقة من هاتين الطريقتين في الترتيب، تفيد في جانب من جوانب بناء منظومة الأولويات، فطريقة الترتيب التسلسلي التنازلي تفيد في جانب الترجيح بين الكليات وأفرادها، وأما طريقة الترتيب الدائري فإنها تفيد

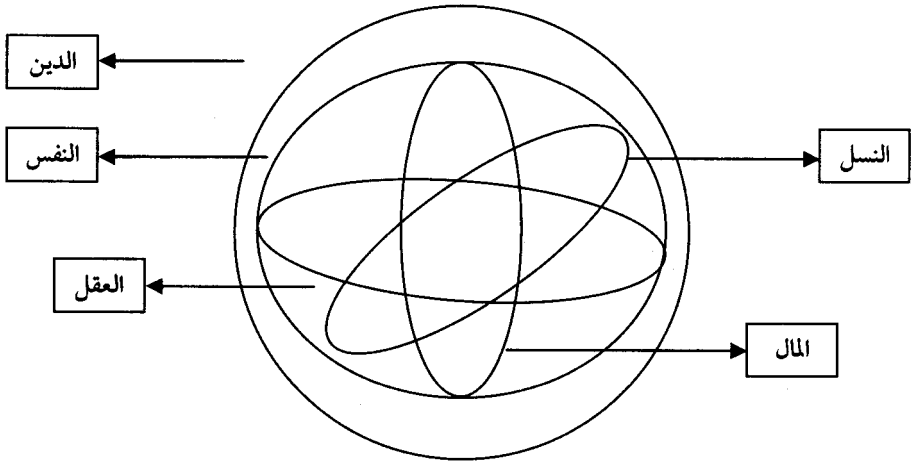
(١) الغزالي، الإحياء، ٢٠ / ٤.

(٢) نقل ذلك عنها د. جمال الدين عطية في كتابه، نحو تفعيل مقاصد الشريعة، ٤٥-٤٦.

(٣) حيث قال حسبما نقل عنه د. جمال الدين عطية: "إننا لسنا بحاجة إلى الترتيب بالصورة التي قال بها الأقدمون، وإنما بصدد منظومة دائرية"، انظر عطية، جمال الدين، نحو تفعيل مقاصد الشريعة، ٤٥-٤٦.

في بيان العلاقات بين الكليات، وبالتالي فنحن بحاجة إلى كلا الطريقتين في الترتيب، لكي يتكامل بناء منظومة مراتب الكليات.

والحق أن المعاصرين الذين طرحوا هذه الطريقة لم يفصلوا في شكلها أو محتواها، اللهم إلا ما ذكر عن الشيخ الغزالي -رحمه الله- أن دائرة الدين واسعة جدا، وتتضمن دوائر أخرى، والذي أراه أن بناء هذه المنظومة الدائرية لا بد أن يعتمد على أساس اتساع دائرة كل كلية بناء على شمولها لغيرها، أو بعبارة أخرى بناء على أساس تطبيق قاعدة الكلي والجزئي، فالكلي يحتوي على الجزئي، والجزئي فرد من أفراد الكلي، وبناء على ذلك فإنني أرى أن يتم تشكيل المنظومة الدائرية على هذا الشكل، بحيث يمثل الدين الدائرة الأوسع التي تشتمل على جميع الكليات، وذلك لأن الإنسان إنما هو موجود لعبادة ربه، قال تعالى: ﴿وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنْسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ﴾ [الذاريات: ٥٦]، فأصل وجود الإنسان والغاية منه إنما هي: عبادة الله تعالى، ودائرة حفظ النفس تشتمل دوائر متداخلة ثلاث، وهي: حفظ العقل والنسل والمال؛ لأن النفس لا تكلف بالعبادة إلا بالعقل، ولا يستمر وجود نوعها إلا بالنسل، ولا يبقى لها عيش إلا بالمال، ولعل قائل يقول: لِمَ لَمْ تجعل المال متقاطعا مع الدوائر كلها، لأن المال يؤدي إلى حفظ الدين، وإلى حفظ جميع الكليات، فهو خادم لها، ولكني أقول: إن المال الذي به يحفظ الدين لا بد أن يكون بيد النفوس المتدينة التي تحفظ الدين وتجاهد من أجله، وبالتالي فإن المال تابع لحفظ النفس، ثم إن جميع الدوائر بما فيها المال إنما هي تابعة لحفظ الدين.



شكل «٢»: دوائر الكليات



المطلب الثاني: قواعد الأولويات بين مراتب المصالح والمفاسد

من حيث القوة:

بينت سابقاً أقسام المصالح من حيث قوتها، وأنها على ثلاث درجات: الضروريات والحاجيات والتحسينيات، وأنه تتبع كل درجة من هذه الدرجات مكملات ومتممات.

وقد اتفق العلماء على كون قاعدة ترتيب أولويات المصالح من حيث قوتها كالآتي:
"عند التعارض تقدم الضروريات على ما دونها من الحاجيات والتحسينيات، وتقدم الحاجيات على التحسينيات، وتقدم كل مرتبة على مكملاتها".

والحق أن هذه القاعدة تعد الأساس الذي تنطلق منه القواعد المقاصدية لتصنيف الأولويات، بل هي أم قواعد تصنيف الأولويات بشكل عام، فلا تجد قاعدة من قواعد الأولويات إلا ولها صلة بهذه القاعدة، وإذا كان الأمر كذلك فلا بد من وقفة طويلة عند هذه القاعدة لرسم أبعادها وتحديد ضوابطها، وبيان أهم الفروع المتصلة بساقها، وتصوير شامل لشجرتها، والثمرات التي تنتجها، وإنني أزعم أن الذي يفهم هذه القاعدة ويضبط حدودها، ويستوعب فروعها، ويدرك دقائقها، ويكتشف غوامضها، فإنه يكون بهذا قد امتلك ملكة تصنيف الأولويات، واستجمع شرائط الاجتهاد في فقه الأولويات.

ولكي نقطف ثمار هذه القاعدة فلا بد من معالجة مسائل هذه القاعدة خطوة خطوة، وأول الخطوات التي ينبغي أن يُبدأ بها إنما هي بيان حدود كل مرتبة من هذه المراتب، والتفريق بين كل واحدة وأختها، وبيان الضوابط التي تُضبط بها

هذه الفروقات، والحق أن هذه الخطوة تعتبر من أهم خطوات بناء هذه القاعدة، ومع أهمية هذه الخطوة البالغة إلا أننا لا نكاد نجد لأكثر علماء الإسلام اهتماماً بهذه الضوابط أو تفصيلاً لها عند تعرضهم لهذه القاعدة، إلا ما ذكره الإمام الشاطبي من قواعد تفصيلية مفرقة في ثنايا كتابه "التعريف بأسرار التكليف"، ولكن المتبع للفروع الفقهية التي ذكرها العلماء والقواعد المثورة داخل هذه الفروع، يجد العجب، يجدهم يتواضعون على ضوابط دقيقة وعلى منهاج موحد في استثمار هذه الضوابط والاجتهاد بناء عليها.

وخير بداية لبيان حدود هذه المراتب إنها تكون بالانطلاق من الحدود اللغوية بإيجاز، ومن ثم الحدود الاصطلاحية بالتفصيل، وذلك لأن هذه المصطلحات الثلاثة، وإن كانت مصطلحات اتخذت طابعاً أصولياً أو فقهياً خاصاً، إلا أنها بقيت لصيقة بوضعها اللغوي، فلم تتعد عن المعاني اللغوية.

الفرع الأول: تعريف كل من الضروري والحاجي والتحسيني:

المسألة الأولى: تعريف الضروري وضابطه:

تعريف الضروري لغة: الضروري من ضرر، ومن خلال تتبع معاني الجذر ومشتقاته، وخاصة لفظتي ضرورة واضطرار، فإننا نجد: أن الضروري يطلق على ما ليس للإنسان منه بد^(١)، وعلى ما كانت الحاجة فيه حاجة ملجئة^(٢)،

(١) الفيومي، المصباح المنير، ٢/٣٦٠.

(٢) الزبيدي، تاج العروس، الرازي، مختار الصحاح، ٤٠٣.

وكذلك على المشقة البالغة^(١).

تعريف الضروري اصطلاحاً: الحق أن مصطلح الضرورة شرعاً ورد في كتاب الله تعالى، ومن ذلك قوله تعالى: ﴿فَمَنْ أَضْطَرَّ فِي مَخْصَصَةٍ غَيْرِ مُتَجَانِفٍ لِإِثْمٍ فَإِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَحِيمٌ﴾ [المائدة: ٣]، وقوله تعالى: ﴿أَمَّنْ يُجِيبُ الْمُضْطَرَّ إِذَا دَعَاهُ وَيَكْشِفُ السُّوءَ﴾ [النمل: ٦٢].

وأول تعريف وصلنا للمضطر تعريف الإمام الشافعي، حيث قال: "المضطر: الرجل يكون بالموضع لا طعام فيه معه، ولا شيء يسد فورة جوعه، من لبن وما أشبهه، ويبلغه الجوع، ما يخاف منه الموت، أو المرض، وإن لم يخف الموت، أو يضعفه ويضره، أو يعتل، أو يكون ماشياً فيضعف عن بلوغ حيث يريد، أو راكباً فيضعف عن ركوب دابته، أو ما في هذا المعنى من الضرر البين"^(٢)، وعرف الضرورة أيضاً في سياق حديثه عن اضطرار المسلم للماء الذي عند غيره فقال: "والضرورة أن يكون لا يجد غيره (أي غير الماء الذي عند غيره) بشراء؛ أو يجد بشراء، ولا يجد ثمناً، فلا يسع عندي، والله أعلم، منعه؛ لأن في منعه تلفاً له... فلا أرى من منَعَ الماء في هذه الحالة إلا آثماً، إذا كان معه فضل من ماء في وعاء"^(٣).

وقد عرف الإمام زكريا الأنصاري الضرورة بأنها: ما نزل بالعبد مما لا بد من وقوعه^(٤)، وعرفها الجرجاني بأنها: مشتقة من الضرر، وهو النازل مما لا مدفع له^(٥).

(١) الفيومي، المصباح المنير، ٢/ ٣٦٠. (٢) الشافعي، الأم، ٢/ ٢٧٦.

(٣) المرجع السابق، ٤/ ٥١.

(٤) الأنصاري، الحدود الأنيقة والتعريفات الدقيقة، دار الفكر المعاصر، ٧٠.

(٥) الجرجاني، التعريفات، ١٨٠.

وأشمل تعريف للضروريات تعريف الإمام الشاطبي لها، حيث قال: "معناها أنها لا بد منها في قيام مصالح الدين والدنيا، بحيث إذا فقدت لم تجر مصالح الدنيا على استقامة، بل على فساد وتهارج، وفوت حياة، وفي الأخرى فوت النجاة والنعيم والرجوع بالخسران المبين"^(١).

وقد ذكر العطار عدداً من الاصطلاحات التي تطلق على الضروري فقال: يطلق الضروري على المكره عليه «المُلجأ»، وعلى ما لا قدرة على فعله وتركه، وعلى ما تدعو الحاجة إليه دعاءً تاماً^(٢).

والحاصل من المعاني اللغوية والاصطلاحية للضروري، أن مرتبة الضروريات تُضبط وتتميز عن غيرها من المراتب بأنها محصورة فيما لا بد منه ابتداءً أو إلقاءً، بحيث لا يمكن الاستغناء عنه، ولا مدفع له، بحيث إذا فقد ابتداءً، أو لم يندفع الإلقاء فيه؛ فإنه سيؤدي إلى عدم جريان مصالح الدنيا على استقامة، بل على فساد وتهارج وفوت حياة، وفي الأخرى فوت النجاة والنعيم، والرجوع بالخسران المبين.

ويمكن أن نتوصل إلى ضابط لهذه المرتبة من خلال استحضار حد الضروري في كل كلية من الكليات الخمس^(٣)، فنقول: الضروري: كل ما يؤدي

(١) الشاطبي، الموافقات، ٢/ ٢٢٤.

(٢) العطار، حاشية العطار، ١/ ٩٢-٩٣.

(٣) توصلت إلى هذا الضابط من خلال مجموع ما ورد في تعريفات العلماء، ومن مجموع ما ذكرته أقسام المصالح وهي في المبحث الثالث من الفصل الأول، وقد ذكرت هناك أمثلة كافية بحمد الله.

في الدنيا إلى تلف الأصل أو انخراجه، أو زوال منفعته، أو ما ينزل منزلة ذلك كلاً أو جزءاً، حقيقةً أو حكماً، وسواء كان واقعا أو متوقعا، بشكل قطعي أو قريب من القطع؛ وما يؤدي فقدّه في الآخرة إلى دخول النار وحصول العذاب ولو لفترة.

المسألة الثانية: تعريف الحاجي وضابطه:

تطلق الحاجة في اللغة على: الاحتياج، والمهمة، والفقير أو الافتقار، والضرورة أو الاضطرار إلى الشيء^(١).

أما تعريف الحاجة اصطلاحاً: فأول من ضبط حدّها الإمام الجويني، فقد بين: "أنها لفظة مبهمة لا يضبط فيها قول، ولذلك فليس من الممكن أن نأتي بعبارة عن الحاجة تضبطها ضبط التخصيص والتمييز، حتى تتميز تميّز المسميات والمتلقبات بذكر أسمائها وألقابها"^(٢)، ولكنه جاء ببديع من القول بين فيه طريقة جديدة للوصول إلى ضبط المصطلحات وحدها، وخاصة التي يعسر وضع حدّ لها، وسماها طريقة التقريب وحسن الترتيب^(٣)، وذلك كما يقول: "بأن يقتطع عما يريد تمييزه ما ليس منه نفيًا وإثباتًا، فلا يزال يلقط أطراف الكلام ويطويها، حتى يفضي بالتفصيل إلى الغرض المقصود"^(٣).

(١) الأزهري، تهذيب اللغة، ٥/ ١٣٤-١٣٥، ابن فارس، معجم مقاييس اللغة، ٢/ ١١٤، الرازي، مختار الصحاح، ١٦٠-١٦١، ابن منظور، لسان العرب، الفيومي، المصباح المنير، ٦٠، ابن سيده، المحكم، ٣/ ٣٥٢.

(٢) الجويني، الغيائي، ٤٧٩-٤٨٠.

(٣) المرجع السابق، ٤٨٠.

ثم طبق طريقته هذه للوصول إلى تعريف الحاجي، فقال: "لسنا نعني بالحاجة تشوف الناس إلى الطعام وتشوقها إليه، فرب مشتة لشيء لا يضره الانكفاف عنه، فلا معتبر بالتشهي والتشوف، فالمرعي إذأ دفع الضرار واستمرار الناس على ما يُقيم قواهم، وربما يُستبان الشيء بذكر نقيضه"^(١)، ثم يقول: "فقد ذكرنا الحاجة وهي مبهمة، فاقتنعنا من الإبهام التشوف والتشهي المحض من غير فرض ضرار من الانكفاف، ومما نقطعه أن الانكفاف عن الطعام قد لا يستعقب ضعفاً ووهناً حاجزاً عن التقلب في الحال، ولكن إذا تكرر الصبر على ذلك الحد من الجوع، أورث ضعفاً، فلا تُكلف هذا الضرب من الامتناع"^(٢)، وهو قبل ذلك اقتطع من إبهام الحاجة حالة الاضطراب التي يخاف فيها المضطر على مُهجته وحُشاشته لو لم يسدَّ جوعته"^(٣).

أما ضابط الحاجة الذي تحصل عنده من مجموع النفي والإثبات فهو: "أن الناس يأخذون ما لو تركوه لتضرروا في الحال أو في المآل، والضرار الذي ذكرناه في أدراج الكلام عنيينا به ما يتوقع منه فساد البنية أو ضعفٌ عن التصرف والتقلب في أمور المعاش"^(٤).

وقد عرف الإمام العز بن عبد السلام الحاجيات بأنها: ما توسط بين الضروريات والتكميلات، هذا بالنسبة لمصالح الدنيا، أما مصالح الآخرة ففعل السنن المؤكدات الفاضلات"^(٥).

(٢) المرجع السابق، ٤٨٠-٤٨١.

(٤) الجويني، الغياثي، ٤٨١.

(١) المرجع السابق، ٤٨٠.

(٣) المرجع السابق، ٤٧٦.

(٥) ابن عبد السلام، قواعد الأحكام، ٦٠ / ٢.

أما التعريف الأسعد بالشمول والإحاطة لمفهوم الحاجيات إنما هو تعريف الإمام الشاطبي لها: "أنها مفتقر إليها من حيث التوسعة ورفع الضيق المؤدي في الغالب إلى الحرج والمشقة اللاحقة بفوت المطلوب، فإذا لم تراغ دخل على المكلفين على الجملة الحرج والمشقة، ولكنه لا يبلغ مبلغ الفساد العادي المتوقع في المصالح العامة"^(١). فهذا التعريف بلغ مبلغاً من الدقة والضبط لم يبلغه أي تعريف من تعريفات العلماء للحاجيات، وهذا إن دل على شيء إنما يدل على إمامة صاحبه لعلم المقاصد، بحيث لا يجارى ولا يبارى، والذي أود أن أسلط الضوء عليه في هذا التعريف: ما أورده هذا الإمام الفذ في القيد الأخير في التعريف، وهو قوله: ولكنه لا يبلغ مبلغ الفساد العادي المتوقع في المصالح العامة، ومن خلال اطلاعي على كتابات العلماء من بعد الإمام الشاطبي وإلى يومنا هذا لم أجد أحداً توقف عند هذا الضابط محاولاً حل إشكاله الظاهري، أو توضحاً له، أو مبيناً لأثره في ضبط الحاجيات، ولم أجد أحداً تساءل ما المقصود بالمصالح العامة؟ وهل المصالح هنا مطلقة أم مقيدة؟ وما معنى الفساد العادي المتوقع؟ وهذه الإشارة تدل على ما بعدها، تدل على أن علم المقاصد لم يتعرض لحملة تجديدية، بل على الأقل لم تحصل له دراسة تحقيقية بعد الإمام الشاطبي، فإن ما كتبه الإمام الشاطبي في المقاصد لم يحصل وحتى لحظتنا هذه على العناية التحقيقية المطلوبة، والتي يبنى عليها تطوير وتجديد هذا العلم وتحويله من حالة النقولات السريعة المجتزأة إلى حالة إحياء هذا العلم وبت الروح فيه، لينمو

(١) الشاطبي، الموافقات، ٢/٣٢٦.

وتحصل ثمرته الحقيقية، وبالرجوع إلى قيد الإمام الشاطبي، فالظاهر أن بعض العلماء فهم من قيد «المصالح العامة» أنه يمثل الضروريات، بمعنى أن كلمة «العامة» تقابل الضرورية، وعلى هذا سار الشيخ ابن عاشور، حيث عرف الحاجي بأنه: "ما تحتاج الأمة إليه لاقتناء مصالحها، وانتظام أمورها على وجه حسن، بحيث لولا مراعاته لما فسد النظام، ولكنه كان على حالة غير منتظمة، فلذلك كان لا يبلغ مبلغ الضروري"^(١).

لكن الذي يقرب النظر في القيد الذي أورده الإمام الشاطبي، ويقارنه بعادة الإمام في المصطلحات التي يستخدمها، ويحمله على القواعد الكلية التي قررها الإمام، ومن قبله من العلماء، فإنه يجد أن الإمام اختار وضع هذا الضابط بدقة متناهية، وعناية تامة، لكي لا يرد على التعريف أي اعتراض، فالإمام لما عبر بلفظ «العامة» قصد ما تعنيه هذه اللفظة، أي أنه قصد بالعموم هنا ما يقابل الخصوص، وبعبارة أخرى أقول: إنه قصد بالمصالح العامة هنا: المصالح المتعلقة بعموم الأمة، فالإمام لا يمكن وهو الضليع في المقاصد أن يورد لفظة العامة بدل الضرورية، لأن الضروريات تحتمل أن تكون خاصة أو عامة، وبالتالي لا يتساوى البديل مع المبدل منه، إذا فإن الإمام يقصد التعبير بالمصالح العامة على الحقيقة، لكن التعريف بهذا الشكل لا يستقيم، فلا بد لاستقامته من تقدير محذوف، أو فهم لمعنى القيد الأخير بشكل صحيح، فإننا إذا قلنا بأن قيد «المصالح العامة» يدل على المصالح العامة مطلقاً، فإن ذلك يعني: أن هذه

(١) ابن عاشور، مقاصد الشريعة، ٣/ ٢٤١.

المصالح يندرج في مفهومها الأقسام الثلاثة من الضروري والحاجي والتحسيني، وهذا بحد ذاته يهدم التعريف من أصله، لكن لازم قيد الإمام الأخير يدل على أنه يقصد القسم الضروري، وبالتالي يصير الضابط لا يبلغ مبلغ الفساد العادي المتوقع في المصالح الضرورية العامة، وذلك لأنه تكلم هنا عن الحاجي بأنه: لا يبلغ مبلغ الفساد العادي المتوقع، ولا يمكن بأي وجه من الوجوه أن يقصد الكلام عن الحاجي هنا؛ لأنه إنما يضبطه بتميز الفساد الذي يحصل من جراء فقدته عن الفساد الذي يحصل من جراء فقد المرتبة الأعلى وهي الضروري، ومن باب أولى لا يقصد كذلك التحسيني، لأنه أدنى مرتبة من الحاجي.

وبهذا أكون قد انتهيت إلى توضيح الضابط الذي وضعه الإمام، فهو يضبط الحاجي بأنه لا يبلغ الفساد من جراء فقدته مبلغ الفساد العادي المتوقع في المصالح الضرورية العامة، ومفهوم هذا القيد أنه قد يبلغ الفساد الناتج عن فقد بعض الحاجيات مبلغ الفساد العادي المتوقع في المصالح الضرورية الخاصة. وهذا الفهم يتفق مع قاعدة مهمة قررها العلماء فيما يخص هذا الشأن، فلقد قرر الإمام الجويني قاعدة مفادها: أن الحاجة العامة تُنزل منزلة الضرورة الخاصة^(١)، وقد تبعه العلماء مقرين بهذه القاعدة، وقد أثبت إمام الحرمين هذه القاعدة بأدلة عقلية يقينية، ستذكر في موضعها بإذن الله، فالحاجيات العامة قد يبلغ الفساد من جراء فقدتها إلى مبلغ الفساد العادي المتوقع في الضروريات الخاصة، ويبين ذلك الإمام الجويني قائلاً: "ففي تعدي الكافة الحاجة من خوف الهلاك، ما في تعدي

(١) انظر، الجويني، البرهان، ٢ / ٩٢٤، الغياثي، ٤٨٧ - ٤٧٩.

الضرورة في حق الآحاد"^(١)، "بل لو هلك واحد، لم يؤد هلاكه إلى خرم الأمور الكلية، الدنيوية والدينية، ولو تعدى الناس الحاجةً لهلكوا بالمسلك الذي ذكرناه من عند آخرهم"^(٢).

وتجدر الإشارة هنا إلى أن ضابط الإمام الشاطبي للحاجي يتوافق مع ضابط الإمام الجويني الذي ذكره في تعريفه، وذلك لأن الضابط عند الإمام الجويني يشير إلى بلوغ درجة ترك الحاجيات العامة إلى الضرورة الخاصة في الحال أو المآل.

وبعد هذا الإطناب في بيان ضابط الحاجي عند الإمام الشاطبي بقي أن أبين أن تعريف الإمام الشاطبي اقتصر على ضبط الحاجيات الدنيوية، حيث لم يدخل الحاجيات الأخروية في تعريفه، مع أنه عند تعريفه للضروريات ذكر ضابط الضروريات الأخروية، وقد بينت عند الكلام عن أقسام المصالح إلى أخروية ودنيوية ضابط الحاجيات الأخروية، وذكرت الأدلة الكافية من النصوص والمعقول وكلام العلماء، واسترشدت بكلام إمام المقاصد أبي اسحق، وقد خلصت هناك إلى أن الحاجيات الأخروية: هي ما يؤدي فقدها للمشاق في الطريق إلى الجنة، سواء أكانت هذه المشاق عند الحشر أو العرض أو الحساب أو الصراط. وبالجمع بين تعريف الإمام الشاطبي للحاجيات الدنيوية، وبين التعريف الذي أوردته للحاجيات الأخروية، فإنه يحصل لنا تعريف جامع مانع للحاجيات: «أنها مفتقر إليها من حيث التوسعة ورفع الضيق المؤدي في الغالب إلى الحرج والمشقة في الدنيا أو في الآخرة، فإذا لم تراعى في الدنيا دخل على المكلفين على الجملة الحرج

(١) الجويني، الغياني، ٤٧٩.

والمشقة، ولكنه لا يبلغ مبلغ الفساد العادي المتوقع في المصالح الضرورية العامة، وإذا لم تراعى في الآخرة دخل على المكلفين الحرج والمشقة في الطريق إلى الجنة، ولكنه لا يبلغ مبلغ المشقة الحاصلة من الإخلال بالضروري الأخرى».

ويمكن أن نضببطها بضوابط دقيقة من خلال تعريفها، وذلك بقولنا: "بأنها كل ما يؤدي فقده دنوباً في الحالة الخاصة إلى درجة من الحرج والمشقة لا تصل إلى إتلاف الأصل أو منفعته، أو ما ينزل منزلتها، ولكن إذا تصور فقده في حالة عامة فإنه قد تصل درجة الفساد المتوقع من جراء فقده إلى درجة إتلاف الأصل الخاص أو منفعته، أو ما ينزل منزلتها على وجه الخصوص في الحال أو المآل، جزءاً أو كلاً، ولكنه لا يصل بأي حال من الأحوال إلى درجة الفساد المتوقع من فقد الضروريات العامة. أما إذا فقد أخرى فإنه يؤدي إلى حصول المشاق في الطريق إلى الجنان.

المسألة الثالثة: تعريف التحسينيات:

التحسينيات من الحُسن وهو ضد القبح ونقيضه، وهو الجمال، وحسنت الشيء تحسناً زيتته^(١).

وقد عرف الإمام الجويني التحسيني بأنه: ما لا يتعلق بضرورة عامة، ولا حاجة عامة، ولكنه يلوح فيه غرض في جلب مكرمة، أو نفي نقيض لها^(٢)، وعبر عنه بتعبير آخر بأنه: ما لاح ووضح الندب إليه تصريحاً، كالتنظيف^(٣).

(١) ابن منظور، لسان العرب، ١٣/١١٤، الرازي، مختار الصحاح، ١٦٧.

(٢) الجويني، البرهان، ٢/٩٢٤-٩٢٦.

وقسمه إلى قسمين:

- ١- ما في تحصيله خروج عن قياس كلي، كالكتابة لتحصيل العتق.
- ٢- ما في تحصيله موافقة للقياس الكلي، كالطهارات، ووضع الشرع النكاح على تحصيل الزوجين^(١).

وعبر عنه بتعبير ثالث: بأنه ما لا ينتسب إلى ضرورة، ولا إلى حاجة، وغايته الاستحاث على مكارم الأخلاق^(٢)، هذا وقد فرق الإمام الجويني بين هذه المرتبة، وبين الضروريات والحاجيات، بأن التحسينيات لا يجوز قياس غيرها عليها، بخلاف الضروريات والحاجيات^(٣).

وقد عرفه الإمام الشاطبي بأنه: الأخذ بما يليق من محاسن العادات، وتجنب الأحوال المدنّسات التي تأنفها العقول الراجحات، ويجمع ذلك قسم مكارم الأخلاق، بما يرجع إلى محاسن زائدة على أصل المصالح الضرورية والحاجية، إذ ليس فقدانها بمخل بأمر ضروري ولا حاجي^(٤).

ومن خلال تعريف الإمامين الجويني والشاطبي يمكن ضبط التحسيني بأنه: كل ما يرجع إلى الندب، سواء أكان ذلك في الأعمال، أم في الأخلاق، والمندوبات في الأخلاق هي ما تسمى بمكارم الأخلاق، إذ أن الأخلاق بشكل عام يدخل بعضها في الضروري والحاجي، وبعضها الآخر في التحسيني، فمكارم الأخلاق أو ما يمكن أن نسميه مرتبة الإحسان من الأخلاق تمثل التحسينيات.

(١) الجويني، البرهان، ٢/ ٩٢٤-٩٢٦.

(٢) المرجع السابق، ٢/ ٩٣٧.

(٣) المرجع السابق، ٢/ ٩٤١.

(٤) الشاطبي، الموافقات، ٢/ ٣٢٧.

لكن الذي ينقص تعريفي الإمامين، ضبط التحسيني الأخرى، وإن كان تعريف الإمام الجويني، يشتمل على التحسينات الأخرى بشكل عام؛ لأنه ضبطها بالمندوبات، ولكني وبناء على ما سبق ذكره في أقسام المصالح إلى دنيوية وأخرى أرى بأن المصلحة التحسينية الأخرى يمكن ضبطها بأنها: كل ما يؤدي إلى رفع الدرجات في الجنان.

وبأن المفسدة التحسينية الأخرى تمثل كل ما يؤدي إلى انخفاض في الدرجات في الجنان.

الفرع الثاني: الضوابط الفارقة بين الضروريات والحاجيات والتحسينيات:

الذي أعتقده ولا أظن أحداً يماري فيه أن الحاجة أضحت ماسة - وخاصة في هذا العصر - إلى تحديد الضوابط الدقيقة بين المراتب الثلاث، بل إن لم أكن مبالغاً فإن الحاجة لهذا الأمر لعمومها تنتزل منزلة الضرورة، وذلك لما لهذا التفريق من فوائد عظيمة، وأثار عميمة تعود على الاجتهاد بشكل عام، وعلى الاجتهاد المقاصدي الذي يتميز به هذا العصر بشكل خاص، فمن أهم فوائد هذه الضوابط أنها تعتبر من أهم احتياجات فقه الأولويات، لأن فقه الأولويات قائمٌ على تحديد مراتب الأعمال والأحكام، وعملية تحديد المراتب هذه تنطلق من قاعدة مراتب الضروريات والحاجيات والتحسينيات، فإذا كانت القاعدة الكلية والأساسية التي تنبني عليها المنظومة المراتبية لم تتمايز بعد مراتبها عن بعضها البعض بشكل دقيق، ولم تحدد الفواصل الحاسمة بين حدودها، ولم تتضح بعد

الطريقة الشاملة والواضحة لوزن الأعمال وتحديد مراتبها بناء عليها، فكيف يجد عالم المقاصد أو فقيه الأولويات معايير واضحة، تصنف بناء عليها مراتب الأعمال والأحكام؟ ولهذا كله يجد الناظر إلى عملية الاجتهاد في هذا العصر نقصاً كبيراً في التطبيق للاجتهاد المقاصدي في الواقع، وفجوة واسعة بين مراتب المقاصد وآثار هذه المراتب في الحياة بشكل عام، ومع هذا فإن هنالك اجتهادات عظيمة في التطبيق المقاصدي لعدد من علماء هذا العصر، وعلى رأسهم الشيخ ابن عاشور تمثل نقلة نوعية لعلم المقاصد من طي النسيان إلى رؤية العيان، إلا أن السمة الغالبة على الباحثين المعاصرين في المقاصد أنهم ينقلون الأمثلة نفسها التي ذكرها العلماء، وخاصة الإمام الشاطبي، ولم يتكفوا عناء الاجتهاد للوصول إلى أمثلة أخرى تعالج الواقع وتحل إشكالات القضايا المتجددة، بل إن كثيراً منهم يُعرض عن الخوض فيما اختلفت أقوال العلماء في مرتبته، وإن لم يُعرض أغفل الترجيح بين هذه الاختلافات، أو رجح بينها دون بيان لأسباب الترجيح.

وعودة إلى الضوابط الفارقة بين المراتب الثلاث، فقد تقدم ذكر الحدود اللغوية والاصطلاحية التي تميز وتضبط كل مرتبة عن جارتها، وقد ظهرت من خلال هذه التعريفات ضوابط عديدة تفرق بناء عليها المراتب عن بعضها البعض، ولهذا فإنني سأبدأ بذكر الضوابط التي استفيدت من التعريفات اللغوية والاصطلاحية، ثم أُنَيِّ بذكر الضوابط المستفادة من القواعد المفصلة والمتمة لقاعدة الأولويات بين المراتب الثلاث.

المسألة الأولى: الضوابط بين المراتب الثلاث من خلالها التعريفات اللغوية والاصطلاحية:

تأسيساً على ما سبق بيانه من التعريفات اللغوية والاصطلاحية، فإنه يمكن استخلاص عدد من الضوابط الفارقة بين كل من الضروريات والحاجيات والتحسينيات، وفيما يلي البيان:

أولاً: الضابط المستخلص من التعريفات اللغوية:

يظهر بشكل جلي فرق لغوي واضح بين كل مرتبة وصاحبيتها من المراتب، وهذا الفرق يصلح أن يكون ضابطاً من الضوابط الفارقة بين حدود المراتب بشكل عام، فالضروري يتميز عن الحاجي والتحسيني لغة بأنه يطلق على المشقة البالغة، وعلى ما لا بد منه، وعلى ما تكون الحاجة فيه ملجئة، فمشقة فقد الضروري أشد من مشقة فقد كل من الحاجي والتحسيني، ويوصف بأنه لا بد منه بخلاف الحاجي والتحسيني، والحاجة فيه تصل إلى درجة الإلجاء، وليس كذلك كل من الحاجي والتحسيني.

أما الحاجي فإنه يتميز عن الضروري والتحسيني بأنه يمثل درجة الافتقار للشيء أو الاحتياج للشيء المهم، ولكنه لا يصل إلى درجة ما لا بد منه، والحاجة فيه غير ملجئة.

أما التحسيني، فإنه يتميز عن غيره بأنه يطلق على التزين والجمال.

ثانياً: الضوابط المستخلصة من التعريفات الاصطلاحية:

تَحَصَّل مما ذكرته في التعريفات الاصطلاحية عددٌ من الضوابط المهمة التي تتميز من خلالها المراتب الثلاث عن بعضها البعض، والحق أن أحسن طريقة للتعرف على الضوابط الفارقة بين المراتب الثلاث إنما هي المقارنة بين هذه المراتب بناء على تصور فقد كل واحدة منها جزءاً أو كلاً، وبهذا تتحدد الخطوط الفاصلة بشكل دقيق وشامل بين كل مرتبة والتي تليها، وبهذا يتحقق المقصود من البحث في الضوابط، ولهذا فإنني مهدت لهذه الضوابط بإجراء هذه الطريقة في التعريفات، لكي تسهل المقابلة والمقارنة بين المراتب، وتحديد الضوابط بناء على ذلك.

وانطلاقاً مما تقدم فإن الضوابط التي تفيدها التعريفات الاصطلاحية تنقسم إلى قسمين:

أ- الضوابط المتعلقة بدرجة الفساد الواقع أو المتوقع من جراء فقد المرتبة جزءاً أو كلاً في الدنيا.

ب- الضوابط المتعلقة بدرجة الفساد المتوقع من جراء فقد المرتبة جزءاً أو كلاً في الآخرة.

وفيما يلي تفصيل ذلك:

« أ » - الضوابط المتعلقة بدرجة الفساد الواقع أو المتوقع من جراء فقد كل

مرتبة من المراتب الثلاث جزءاً أو كلاً في الدنيا:

١ - الضابط الذي يميز الضروري عن غيره من المراتب، وحتى عن مكملاته

أن فقدته يؤدي إلى إتلاف الأصل أو زوال منفعته، أو ما ينزل منزلتها جزءاً أو

كلاً حالاً أو مآلاً، وسواء أكان الضروري خاصاً أم عاماً، إلا أن بعض هذه الضروريات لا يتحقق فيها هذا الضابط إلا بالنظر إليها بالمستوى العام، وذلك لأن طبيعة الحكم المتعلق بها عام، ويمكن التعبير عن ذلك بشكل أوضح بأن بعض الأحكام الضرورية عند النظر إليها من خلال موقعها من الأحكام التكليفية نجدها تتصف بكونها كفاية، فهذه الأحكام الكفاية الضرورية لا يتحقق ضابط فقدان الضروري فيها إلا بفقدان الامتثال للتكليف فيها بشكل كامل أو شبه كامل، ولتقريب المعنى فإنني سأضرب مثالا يقاس عليه ما بعده: النكاح مندوب للفرد، ولكنه واجب كفاية على أهل البلد الواحد، فإن تواطؤوا على تركه فإنهم يجبرون عليه بما يحقق الكفاية لاستمرار وجود النوع، والتناسل من أجل إيجاد النفس ضروري من ضروريات حفظ النفس والنسل، بل والدين كذلك.

فهنا لو تصورنا فقدان التناسل بالنسبة لفرد أو فئة من المجموع العام، فإن ذلك لا يعني تحقق ضابط الضروري، بل لا بد لتحقيق الضابط امتناع الأمة عن التناسل أو امتناع جماعة عظيمة منها أو أهل بلد بشكل عام.

٢- أما الحاجي فالضابط الذي يميزه عن غيره من الضروريات والتحسينيات: أن فقده يؤدي إلى حرج ومشقة لا تصل إلى منزلة إتلاف الأصل أو زوال منفعته، أو ما ينزل منزلتها، جزءاً أو كلاً، في الحال أو المآل، وذلك عند تصور فقده بشكل خاص -على المستوى الفردي-، ولكن إذا تصور فقده على المستوى العام فإن درجة الفساد المتوقع من جرّاء ذلك قد تصل إلى منزلة إتلاف الأصل الخاص أو زوال منفعته، أو ما ينزل منزلتها جزءاً أو كلاً، في الحال أو المآل.

ولكن قد يقول قائل: إذا كان الحاجي في بعض صوره - إذا كان عاماً - يصل إلى درجة الضروري الخاص، فما الضابط بين الحاجي بجميع صورته، وبين الضروري بجميع صورته؟ أو بعبارة أخرى ما الفرق الجوهرى الذي يفصل بين الضروريات والحاجيات؟ فإنني أقول ومن خلال التعريفات السابقة للحاجيات: بأن الفرق الجوهرى بينهما: أن الحاجيات سواء أكانت عامة أم خاصة لا تصل درجة الفساد المتوقع من جـراء فقدانها إلى درجة الفساد المتوقع من جـراء فقدان الضروريات العامة، ثم إنني أقول: إن الحاجيات العامة ارتقت درجتها لتصل إلى منزلة الضروريات الخاصة، ليس بسبب ضابط الحاجي، أو بعبارة أخرى ليس بسبب من ذات الحاجي، وإنما بسبب خارج عنه، وهو هنا العموم، فالعموم لما انضاف إلى الحاجيات تقوت مرتبتها لتصبح مقاربة للضروريات، فالأصل لكي يتضح الفرق بين الضروري والحاجي أن يعقد الضابط بناء على ذات كل من الضروري والحاجي، ولا ينظر إلى المؤثرات والعوامل الخارجية التي تؤدي إلى الإخلال بهذا الضابط، لأن الإخلال بالضابط لم ينتج عن ذات الحاجي، أو الضروري، وإنما نتج عن عوامل خارجية عن ذاتيهما.

وكما قلت بالنسبة لطبيعة الحكم المتعلق بالضروريات، فكذلك ينطبق الأمر على الحاجيات.

حيث إن بعض الحاجيات لا يتصور فيها ضابط الحاجي إلا بالنظر إليها بالمستوى العام، وذلك لأن طبيعة الحكم المتعلق بها عام أو بعبارة أخرى لأن أحكامها كفائية. وبالتالي فالحاجيات قد تكون عينية أو كفائية.

٣- أما التحسيني: فالضابط الذي يميزه عن غيره من الحاجيات والضروريات: أن فقده لا يؤدي إلى تلف الأصل أو زوال منفعه أو ما ينزل منزلتهما، ولا يؤدي إلى إيقاع الحرج والمشقة، وهذا عند النظر إليه في الأحوال الخاصة، أما إذا نظر إليه بشكل كلي عام فإنه قد تصل درجة الفساد المتوقع من جرّاء فقده إلى درجة من درجات الحاجيات الخاصة، وذلك لأن التحسينيات بشكل عام تعتبر كالمكملات للحاجيات.

وكما قلت بالنسبة لطبيعة الحكم المتعلق بالضروريات والحاجيات، فكذلك ينطبق الأمر على التحسينيات.

وقد عثرت على كلام للإمام الشافعي يشير فيه إلى الفرق بين مرتبة التحسينيات وكل من الضروريات والحاجيات، حيث يقول: "ولا ضرورة في موضع لذة يُجَل بها المحرّم، إنما الضرورة في الأبدان التي تُجَي من الموت، وتُمنع من ألم العذاب عليها، وأما اللذات فلا يعطاها أحد بغير ما تحل به"^(١)، فهو هنا يضبط التحسيني باللذّة الزائدة عن الحاجة والضرورة، ويحدد ضابطاً دقيقاً يفرق به بين التحسيني وكل من الضروري والحاجي، وهو أن التحسيني لا يباح لأحد بغير ما يحل به، أو بمعنى آخر: كل ما نهي عنه لا يباح إذا كانت الحاجة له من التحسينيات، أما بالنسبة للضروري والحاجي العام فإنها بناء على ضابط الإمام الشافعي يرخص بسببها ارتكاب المحرم بالقدر الذي يرفع الضرورة، وهذا يدخلنا إلى قاعدة مهمة تتعلق بالضوابط بين كل من المراتب الثلاث^(٢).

(١) الشافعي، الأم، ١١/٥.

(٢) سيأتي الحديث عن هذا الضابط لاحقاً بإذن الله، ص ٢٧١.

«ب»:- الضوابط المتعلقة بدرجة الفساد المتوقع من جرّاء فقد كل مرتبة جزءاً أو كلاً في الآخرة:

١- الضابط الذي يميز الضروري عن غيره من المراتب:

إن الفساد المتوقع من جرّاء فقد الضروري جزءاً أو كلاً يؤدي إلى دخول النار وحصول العذاب، ولو فترة يسيرة، فقد يكون الجزاء من جرّاء فقدته تخليداً في النار -أعاذنا الله منها- أو عذاباً لفترة محددة كما يحدث لأصحاب الكبائر من الموحدين.

٢- الضابط الذي يميز الحاجي عن غيره:

أما بالنسبة للحاجي فإن الفساد المتوقع من جرّاء فقدته جزءاً أو كلاً يؤدي إلى حصول المشاق في الطريق إلى الجنان، وقد يؤدي فقدته كلاً إلى عذاب في النار دون الخلود، فالفساد المتوقع من فقدته لا يصل -بإذن الله- إلى درجة الخلود في النيران بخلاف الضروري، فإنه قد يصل الفساد بسبب فقدته إلى ذلك.

الضابط الذي يميز التحسيني عن غيره:

أما بالنسبة للتحسيني فإن الفساد المتوقع من جرّاء فقدته جزءاً أو كلاً لا يصل إلى درجة حصول المشاق في الطريق إلى الجنان، ولكن يؤدي إلى تأخر في المنازل في الجنان.

المسألة الثانية: الضوابط المستفادة من القواعد المفصلة والمتممة لقاعدة

الأولويات بين المراتب الثلاث بناء على مكانها من الأحكام التكليفية:

تنقسم الأحكام التكليفية بحسب ذاتها إلى: الواجب والمندوب والمباح والمكروه والمحرم، وتنقسم بحسب فاعلها إلى حكم تكليفي عيني، وحكم

تكليفي كفائي، وقد أورد الإمام الشاطبي قاعدتين مهمتين يتحدد من خلالها مكان كل من الضروري والحاجي والتحسيني من الأحكام التكليفية، وفيما يلي بيان لهما:

الفقرة الأولى: الضوابط المستفادة من قاعدة انحصار الكبائر بالإخلال بالضروريات، وأصول الطاعات بتحصيل الضروريات:

أورد الإمام الشاطبي قاعدة مهمة بل لعلها أهم قاعدة من قواعد ضبط المراتب الثلاث، فمن خلال هذه القاعدة تميز المراتب الثلاث عن بعضها البعض بشكل واضح ودقيق، مما يؤدي إلى وضوح الخطوط الفاصلة بين كل مرتبة والتي تليها، وهذا بدوره يؤدي إلى تسهيل عملية تصنيف الأولويات بين هذه المراتب، وتوضيحها، ثم إن لهذه القاعدة أثراً بالغاً في التوفيق والجمع بين النصوص والمقاصد مما يؤدي إلى حل إشكالات متراكمة في منزلة المقاصد من النصوص.

وفيما يلي بيان لأصول هذه القاعدة عند الإمام الشاطبي والغزالي:

قال الإمام الشاطبي: "المفهوم من وضع الشارع: أن الطاعة أو المعصية تعظم بحسب عظم المصلحة والمفسدة الناشئة عنها، وقد علم من الشريعة أن أعظم المصالح: جريان الأمور الضرورية الخمسة المعتمدة في كل ملة، وأن أعظم المفسدات: ما يكرّر بالإخلال عليها، والدليل على ذلك ما جاء من الوعيد على الإخلال بها، كما في الكفر وقتل النفس، وما يرجع إليه، والزنا والسرقه وشرب الخمر، وما يرجع إلى ذلك، مما وضع له حدٌّ أو وعيدٌ، بخلاف ما كان راجعاً إلى

حاجي أو تكميلي، فإنه لم يختصّ بوعيد في نفسه، ولا بحد معلوم يخصه، فإن كان كذلك فهو راجع إلى أمر ضروري، والاستقراء يبين ذلك، فلا حاجة إلى بسط الدليل عليه^(١)، وتم القاعدة بقوله: "فعلى هذا إن كانت الطاعة والمخالفة تنتج من المصالح أو المفسدات أمراً كلياً ضرورياً كانت الطاعة لاحقةً بأركان الدين، والمعصية كبيرةً من كبائر الذنوب، وإن لم تنتج إلا أمراً جزئياً فطاعة لاحقة بالنوافل واللواحق الفضلية، والمعصية صغيرة من الصغائر"^(٢).

وأكد هذه القاعدة في الاعتصام فقال: "إن المحرم ينقسم في الشرع إلى ما هو صغيرة، وإلى ما هو كبيرة،.. ولقد اختلفوا في الفرق بينهما على أوجه، وجميع ما قالوه لعله لا يوفي بذلك المقصود على الكمال، فلنترك التفريع عليه، وأقرب وجه يلتمس لهذا المطلب ما تقرر في كتاب الموافقات أن الكبائر منحصرة في الإخلال بالضروريات المعتبرة في كل ملة، وهي: الدين والنفس والعقل والنسل والمال، وكل ما نصّ عليه راجع إليها، وما لم يُنصّ عليه جرت في الاعتبار والنظر مجراها، وهو الذي يجمع أشتات ما ذكره العلماء، وما لم يذكره مما هو في معناه"^(٣).

ويقول أيضاً: "إن المعاصي منها صغائر وكبائر، ويعرف ذلك بكونها واقعةً في الضروريات أو الحاجيات أو التكميليات، فإن كانت في الضروريات فهي

(١) الشاطبي، الموافقات ٢/ ٥٨٤.

(٢) المرجع السابق، ٢/ ٥٨٥.

(٣) الشاطبي، الاعتصام، ٢/ ٣٤٩.

أعظم الكبائر، وإن وقعت في التحسينيات فهي أدنى مرتبة بلا إشكال، وإن وقعت في الحاجيات فمتوسطة بين الرتبتين، ثم إن كل مرتبة من هذه المراتب لها مكمل، ولا يمكن في المكمل أن يكون في رتبة المكمل، فإن المكمل مع المكمل في نسبة الوسيلة مع المقصد، ولا تبلغ الوسيلة رتبة المقصد"^(١).

هذا وقد سبق الإمام الغزالي إلى تقرير هذه القاعدة لكن بإيجاز شديد، حيث قال: "ينبغي أن تختص الكبيرة بما لا يجوز اختلاف الشرع فيه، ليكون ضرورياً في الدين"^(٢).

وقد حرصت على إكثار النقول عن الإمام الشاطبي في هذه القاعدة لكي لا يُظن أن الإمام الشاطبي أتى بهذه القاعدة دون قصد إثباتها وتقريرها، ولأمر آخر يتعلق بعدد من الإشكالات التي يمكن أن تثار على هذه القاعدة، إذ أن كثيراً من الإشكالات يمكن إثارتها بوجه هذه القاعدة.

بل إن بعض هذه الإشكالات مما أورده الإمام الشاطبي من الأمثلة التي خالف فيها قاعدته في الظاهر، فقد اعتبر منع الربا من مكملات الضروري، وكذلك شرب قليل المسكر، ومما لا يخفى أن الربا وشرب قليل المسكر من الكبائر، وبالتالي وجب أن يكونا في الضروريات لا في مكملاتها، بناء على ما قرره الإمام في قاعدته الآنفة الذكر، هذا وقد أورد الإمام الغزالي عدداً من الإشكالات على القاعدة التي قررها حتى وصل به الأمر إلى إخراج بعض

(١) المرجع السابق، ٢/٣٣٢-٣٣٣.

(٢) الغزالي، إحياء علوم الدين، ٤/٢٠.

الكبائر المتفق عليها شرعاً من صف الكبائر بناء على قاعدته، حيث يقول: "أما أكل الربا فليس إلا أكل مال الغير بالتراضي، مع الإخلال بشرط وضعه الشرعي، ولا يبعد أن تختلف الشرائع في مثله، وإذا لم يجعل الغصب الذي هو أكل مال الغير بغير رضاه، وبغير رضا الشرع من الكبائر، فأكل الربا أكل برضا المالك، ولكن دون رضا الشرع، ... والمصير إلى أن أكل كل دانتق بالخيانة أو بالغصب من الكبائر فيه نظر، وذلك واقع في مظنة الشك، وأكثر ميل الظن إلى أنه غير داخل تحت الكبائر، بل ينبغي أن تختص الكبيرة بما لا يجوز اختلاف الشرع فيه ليكون ضرورياً في الدين..."^(١).

ويقول أيضاً: "أما الشرب لما يزيل العقل فهو جدير بأن يكون من الكبائر... فإزالة العقل من الكبائر، ولكن هذا لا يجري في قطرة من الخمر، فلا شك في أنه لو شرب ماءً فيه قطرة من الخمر لم يكن ذلك كبيرة، وإنما هو شرب ماء نجس، والقطرة وحدها في محل الشك وإيجاب الشرع الحد به يدل على تعظيم أمره، فيُعد ذلك من الكبائر بالشرع، وليس في قوة البشرية الوقوف على جميع أسرار الشرع، فإن ثبت إجماع في أنه كبيرة وجب الاتباع وإلا فالتوقف فيه مجال"^(٢).

وكذلك يقول في القذف: "وأما القذف فليس فيه إلا تناول الأعراس، والأعراس دون الأموال في الريبة، ولتناولها مراتب، وأعظمها تناول بالقذف بالإضافة إلى فاحشة الزنا، وقد عظم الشرع أمره، وأظنّ ظناً غالباً أن الصحابة

(١) الغزالي، إحياء علوم الدين، ٤/٢٠-٢١.

(٢) المرجع السابق، ٤/٢١.

كانوا يعدون كل ما يجب به الحد كبيرة، فهو بهذا الاعتبار لا تكفره الصلوات الخمس، وهو الذي نريده بالكبيرة الآن، ولكن من حيث إنه يجوز أن تختلف فيه الشرائع فالقياس بمجردة لا يدل على كبره وعظمته..."^(١).

ويقول أيضا في السحر: "وأما السحر فإن كان فيه كفر فكبيرة، وإلا فعظمته بحسب الضرر الذي يتولد عنه من هلاك نفس أو مرض أو غيره"^(٢).

ويتوقف في الفرار من الزحف وعقوق الوالدين فيقول: "وأما الفرار من الزحف وعقوق الوالدين فهذا أيضا ينبغي أن يكون من حيث القياس في محل التوقف"^(٣).

مناقشة هذه الإشكالات:

أما بالنسبة للربا فقد أعلن الشارع الحكيم الحرب على أكل الربا، قال تعالى: ﴿فَإِنْ لَمْ تَقْعَلُوا فَاذْنُوا بِحَرْبٍ مِنَ اللَّهِ وَرَسُولِهِ﴾ [البقرة: ٢٧٩] وجاء في الحديث الموقوف على كعب الأخبار: « درهم ربا يأكله الرجل وهو يعلم أشد عند الله من ستة وثلاثين زنية»^(٤)، وروى عن أبي هريرة عن النبي ﷺ أنه قال:

(١) المرجع السابق، ٢١/٤.

(٢) أخرجه أحمد في مسنده من حديث عبد الله بن حنظلة قال قال رسول الله ﷺ: درهم ربا يأكله الرجل وهو يعلم أشد من ستة وثلاثين زنية ج ٥/ ٢٢٥، وفي إسناده حسين بن محمد بن بهرام قال أبو حاتم رأيت ولم أسمع منه وأخرجه من حديث عبد الله بن حنظلة أيضا الدارقطني بإسناد فيه ضعف انظر، سنن الدارقطني، علي بن عمر أبو الحسن الدارقطني، بتحقيق عبد الله هاشم يمان، دار المعرفة، بيروت، ١٩٦٦م، حديث رقم ٤٨ و ٤٩ و ٥٠، وأخرجه أحمد من قول كعب

«الربا سبعون حوباً، أيسرها أن ينكح الرجل أمه»^(١).

=موقفاً، المسند ٥/ ٢٢٥، وكذلك الدارقطني عن عبد الله بن حنظلة عن كعب قال: لأن أزني ثلاثاً وثلاثين زنية أحب إلي من أن أكل درهما من ربا يعلم الله تعالى أني أكلته أو أخذته وهو ربا، قال الدارقطني في سننه بعد هذا الحديث: هذا أصح من المرفوع، سنن الدارقطني، حديث ٤٩ والحديث روي موقفاً على ابن مسعود رضي الله عنه لكنه ضعيف لأن فيه رجلاً مبهماً انظر مصنف عبدالرزاق، ج ٨/ ٣١٤، وروي موقفاً على عبد الله بن سلام رضي الله عنه من طريق عطاء الخراساني وروايته عن ابن سلام مرسله انظر مصنف عبد الرزاق ج ١٠/ ٤٦١، وروي موقفاً على علي رضي الله عنه، من طريق ليث بن أبي سليم عن الحكم انظر مصنف ابن أبي شيبة ج ٤/ ٤٤٨، وليث ضعيف وكذا الحكم وروي عن ابن عباس رضي الله عنه مرفوعاً لكن فيه حمزة النصيبي وهو وضاع انظر المعجم الكبير للطبراني، ج ١١٤/ ١١٤، حديث رقم ١١٢١٦، وروي من طريق آخر عن ابن عباس رضي الله عنه مرفوعاً انظر المعجم الأوسط للطبراني، ٣/ ٢١١، لكن انفرد به سعيد بن رحمة بن نعيم قال عنه ابن حبان في المجروحين ج ١/ ٣٢٨: يروي عن محمد بن حمير ما لم يتابع عليه لا يجوز الاحتجاج به لمخالفته الأثبات في الروايات، وروي عن عائشة رضي الله عنها مرفوعاً، من طريق أبي أنس عمران بن أنس المكي قال عنه البخاري: منكر الحديث، قال الحافظ في تهذيب التهذيب ٨/ ١٢٣ قال العقيلي: لا يتابع على حديثه، وأورد له عن ابن أبي مليكة، عن عائشة حديث "لدرهم ربا أعظم عند الله من سبعة وثلاثين زنية" وقال: أرسله غيره عن ابن أبي مليكة، ومن طريق سوار بن مصعب انظر حلية الأولياء ج ٥/ ٧٤، وهو منكر الحديث كما قال البخاري في التاريخ الكبير ٤/ ١٦٩، وروي عن أنس رضي الله عنه مرفوعاً من طريق أبي مجاهد عبد الله بن كيسان قال عنه البخاري: منكر الحديث، فالحديث ضعيف.

(١) أخرجه ابن ماجه، السنن، كتاب التجارات، باب: التغليظ في الربا، حديث رقم: «٢٢٧٤»، دار الفكر، بيروت. من رواية أبي هريرة رضي الله عنه، من طريق أبي معشر عن سعيد المقبري، وأبو معشر، نجيح بن عبد الرحمن السندي، قال عنه البخاري منكر الحديث وضعفه يحيى بن معين وأبو داود والنسائي وجماعة واعتبر بعضهم حديثه في المغازي، قال علي بن المديني عنه: كان يحدث عن المقبري، وعن نافع بأحاديث منكرة. وروي من طريق عبد الله بن سعيد المقبري عن جده عن أبي هريرة رضي الله عنه، وعبد الله بن سعيد قال عنه أحمد والبخاري والدارقطني متروك، فالحديث ضعيف.

فهذه النصوص دالة على أن الربا من أكبر الكبائر، فإذا كان كذلك وجب أن يكون بناء على قاعدة الإمام الشاطبي مما يخل بالضروريات، وليس مما يخل بمكمل الضروريات، أو بالحاجي، أما بالنسبة لتوقف الإمام الغزالي فيه وقياسه على الغضب، وعدم اعتبار غضب المال ظلماً من الكبائر، وبالتالي فإن الربا من باب أولى لا يعتبر من الكبائر؛ لأنه أكل مالٍ برضا المالك. فأقول: إن ما قرره الإمام لا يسلم به، وذلك لأن غضب المال ظلم، ويعتبر من الكبائر، وهو بلا شك أشد جُرماً من السرقة خفية دون تعد على الأشخاص، فلا يصح إذن اعتبار الربا دون مرتبة الكبائر قياساً على الغضب، ثم إنني أقول: "إن الظاهر من خلال كلام الإمام الغزالي أنه يثبت الكبائر التي نصت عليها النصوص بأنها من الكبائر، ويتوقف أو يتشكك فيها عدا ذلك، وقد جمعها في سبع عشرة كبيرة، حيث يقول: "رجع حاصل الأمر إلى أنا نعني بالكبيرة ما لا تكفره الصلوات بحكم الشرع، وذلك مما انقسم إلى ما علم أنه لا تكفره قطعاً، وإلى ما ينبغي أن تكفره، وإلى ما يُتوقف فيه، والمتوقف فيه بعضه مظنون للنفي والإثبات، وبعضه مشكوك فيه، وهو شك لا يزيله إلا نص كتاب أو سنة، وإذن لا مطمع فيه، فطلب رفع الشك فيه محال" ^(١)، وأقول: إن التوقف فيما لم يُعلم قطعاً بأنه كبيرة بنص كتاب أو سنة تصریحاً، لا يصح أن يكون مذهباً، ولا يصح المصير إليه، لأن ذلك يؤدي إلى أن الشارع كلف الأمة بالمحال وبما لا يطاق، وذلك أن الشارع الحكيم أمر باجتنب الكبائر، فقال تعالى: ﴿إِن جَئْتُمُو كِبَائِرَ مَا تُنْهَوْنَ عَنْهُ نُكَفِّرْ عَنْكُمْ

سَيِّئَاتِكُمْ ﴿النساء: ٣١﴾، فكيف يأمر باجتناّب الكبائر دون أن يمكّن الناس من علمها والإحاطة بها، ثم إن من عادة الشارع الحكيم أن لا ينص على كل حكم بالتفصيل، بل إنه ينص على أحكام ويترك أحكاماً دون نص؛ لأنه يمكن الوصول إليها بالاجتهاد، سواء بالقياس أو بغيره من طرق الاجتهاد، وهذا أمر مسلم، وبناء على ذلك فإن جمهور العلماء عرفوا الكبيرة بالحد، وأدخلوا فيه ما نُصَّ عليه بأنه كبيرة، وما لم ينصَّ عليه بذلك مما ورد فيه حدٌّ أو وعيدٌ وفيما يلي عددٌ من تعريفاتهم للكبيرة: فقد عرفها القرافي بأنها: "ما وردت به السنة أو الكتاب العزيز بجعله كبيرة أو أجمعت عليه الأمة، وثبت فيه حدٌّ من حدود الله تعالى، وكذلك ما فيه وعيد صُرح به في الكتاب أو في السنة، فهذه كلها نجعلها أصلاً، وننظر، فما ساوى أدناه مفسدة، أو رجع عليها، مما ليس فيه نص ألحقناه به"^(١)، وعرفها ابن دقيق العيد بأنها: "ما رتب عليها اللعن أو الحد أو الوعيد، فتعتبر مفسد بالنسبة إلى ما رتب عليه من ذلك، فما ساوى أقلها فهو كبيرة، وما نقص عن ذلك فليس بكبيرة"^(٢)، ونقل ابن حجر الهيتمي عن شيخ الإسلام المازري بأنها: "كل ذنب قرن به وعيد أو لعن بنص كتاب أو سنة، أو علم أن مفسدته كمفسدة ما قرن به وعيد، أو حد أو لعن، أو أكثر من مفسدته، أو أشعر بتهاون مرتكبه في دينه إشعار أصغر الكبائر المنصوص عليها بذلك"^(٣).

(١) القرافي، الفروق، ٦٧/٤.

(٢) ابن دقيق، إحكام الأحكام شرح عمدة الأحكام، ٢٧٤/١.

(٣) الهيتمي، أحمد بن محمد بن علي بن حجر، الزواجر عن اقتراف الكبائر، دار المعرفة، بيروت، ١٧/١.

والذي أراه جامعاً لتعريفات العلماء للكبيرة: أن الكبيرة كل ذنب جاء النص بوصفه من الكبائر صراحة أو قرن به حد دنيوي، أو وعيد أخروي، بنص كتاب أو سنة، أو علم بأن مفسدته كمفسدة ما سبق أو أكثر، أو قارنه بالإصرار مما هو دونه في المفسدة.

وبناء على ما سبق فلا يصح القول بالتوقف في معرفة الكبائر أو الشك، فإما أن تثبت الكبائر قطعاً إذا دلّ النص عليها صراحة في الكتاب أو السنة، وإما أن تثبت ظناً إذا لم يرد فيها نص صريح في الكتاب أو السنة، بل ورد فيها ما يدل على كونها كبيرة، كالحلحلي والوعيد الأخروي، أو لم يرد فيها نص أبداً، ولكن مفسدتها أكبر من مفسدة أصغر كبيرة من الكبائر المصرح بها، وبهذا إزالة للشك باليقين.

توضح مما أثبتناه بأن الكبائر يمكن معرفتها، ولا يصح القول بالتوقف فيها، ولا الشك في بعض أعيانها، وذلك اعتماداً على الضوابط الجامعة والمانعة التي تفهم من التعريفات التي أوردها العلماء في ضبط الكبيرة.

وبناء على ذلك فإن جميع الأمثلة التي أوردها الإمام الغزالي وجعلها إشكالات على قاعدته تعد من الكبائر، فالربا كبيرة، وشرب قليل المسكر كبيرة، والغضب كبيرة، والقذف كذلك، والسحر سواء أكان فيه كفر أم لم يكن، والفرار من الزحف كبيرة منصوص عليها، وعقوق الوالدين كبيرة منصوص عليها، والحق أن منشأ هذه الإشكالات التي وردت على القاعدة يعود في أصله إلى النظر إلى كون الكبيرة مخلة بالضروري الدنيوي، فقليل المسكر لا يصل قطعاً

إلى الإخلال بالضروري من حفظ العقل دنيوياً، وعقوق الوالدين بالقول مثلاً لا يصل من حيث القياس إلى درجة الضروري الدنيوي من حفظ النفس أو النسل، وكذلك الربا كما بين الإمام الشاطبي فإنه يعتبر من حيث القياس المجرد في مرتبة دون مرتبة الضروريات، فإذا سبب ظهور هذه الإشكالات إنما هو حصر النظر إلى ضبط الكبائر بناء على إخلالها بالمصالح الضرورية الدنيوية، وإزالة هذه الإشكالات إنما يكون بتوسيع زاوية النظر إلى ضابط الكبيرة بحيث يشمل على ما يخل بالمصالح الضرورية الأخروية بالإضافة إلى الدنيوية .

ثم إن في كلام الإمام الغزالي ما يشير إلى توسيع دائرة النظر، وذلك عند كلامه عن إيجاب الحد في شرب قطرة من الخمر، حيث قال: "والقطرة وحدها في محل الشك، وإيجاب الشرع الحد به يدل على تعظيم أمره، فيعد ذلك من الكبائر بالشرع، وليس في قوة البشرية الوقوف على جميع أسرار الشرع"^(١).

وهذا ما نرد به على جميع تلك الإشكالات بأن تلك الكبائر ثبتت بالشرع، وليس في قوة البشر الوقوف على جميع أسرار الشرع، ثم إنني أقول: إن هذه الكبائر وإن تشكك العلماء في كونها من الضروريات، إلا أن ما رجحته في تعريف الضروريات وأنها تشتمل على الضروريات الأخروية والدنيوية، وأن الضروريات الأخروية كل ما يؤدي فقده إلى عذاب في النار أو وعيد بالعذاب، ولو لفترة يسيرة، وبالتالي فإن هذه الكبائر التي لم نستطع إثباتها في الضروريات الدنيوية تابعة للضروريات الأخروية، فهي لا تخرج بحال عن مرتبة

(١) الغزالي، إحياء علوم الدين، ٤/٢١.

الضروريات، لأن الوعيد الذي رتب عليها يدل على كونها ضرورية من الضروريات الأخروية، ولهذا ذهب بعض العلماء إلى أن تعظيم الربا على الزنا شرعا إنما هو محض تعبد، حيث نقل المناوي عن الطيبي قوله: "إنما كان أشد من الزنا - يعني الربا - لأن من أكله فقد حاول مخالفة الله ورسوله ومحاربتها بعقله الزائف، قال تعالى: ﴿فَأَذْنُوبًا يَحْرَبِ مِنَ اللَّهِ وَرَسُولِهِ﴾ [البقرة: ٢٧٩] أي بحرب عظيم، فتحريمه محض تعبد، ولذلك رد قولهم: "إنما البيع مثل الربا"، وأما قبح الزنا فظاهر شرعا وعقلا وله روادع وزواجر سوى الشرع، فأكل الربا يهتك حرمة الله والزاني يخرق جلباب الحياء"^(١)، والذي أراه أنه لا يوجد نص صحيح يدل على كون الربا أعظم من الزنا، اللهم إلا ما ورد موقوفاً على كعب الأحبار وهذا لا يعتبر حجة بحد ذاته، ولكن إذا تصورنا صحة حديث من الأحاديث التي تدل على كون الربا أعظم جرماً من الزنا فإن سبب تعظيم جريمة الربا على الزنا إنما يعود إلى أمر خارج عن ذات الكبيرتين، وهو مدى تعدي الكبيرة، فالربا لا يتصور بشكل عام إلا متعدياً لانبثاقه على المعاملة بين الناس، فمفسدة الربا في الغالب مفسدة عامة تدمر كيان المجتمع، أما بالنسبة للزنا فالأغلب أن مفسدته بشكل مبدئي تنحصر بين الفاعلين، وإن كانت مفسدته تضر المجتمع بشكل عام، وبناء على ذلك فإننا لو تصورنا وجود قانون يبيح الزنا ويدعو إليه وقانون يبيح الربا ويدعو إليه، فإن ذلك يعني التساوي بين مفسدة الزنا والربا من حيث الشمول والتعدي، ففي هذه الحالة يجب تقديم درء مفسدة القانون المبيح للزنا على القانون المبيح للربا، لأن مفسدة الزنا بحد ذاتها أعظم من مفسدة الربا،

(١) المناوي، عبد الرؤوف، فيض القدير، المكتبة التجارية الكبرى بمصر، ٥٢٤/٣.

لإحلالها بحفظ النسل أما الربا فهو مخل بحفظ المال، وحفظ النسل مقدم على حفظ المال، ثم إن مفسدة الزنا إذا وقعت فلا يمكن تدارك آثارها، أما مفسدة الربا فإنه من الممكن تدارك آثارها بعد وقوعها، لأن المال مما يمكن تعويضه بخلاف النسل والنسب.

فالذي توصلنا إليه من خلال ما سبق أن الكبائر منحصرة في الإخلال بالضروريات، وأن بعضها مخل بالضروري الديني، وأما البعض الآخر فمخل بالضروري الأخروي، فنحن في ترتيبنا لدرجات الكبائر نبدأ بوضع الدرجات التي بينها الشارع الحكيم، وإن كان العقل البشري لا يدرك سبب رفع منزلتها أو خفضها.

ونحن بهذا الشكل نكون قد جمعنا بين النظر المقاصدي والنصوص، وبين المصالح الدنيوية والأخروية، وبالتالي يتتظم ميزان مراتب المصالح على أحسن حال دون تعارض بين النصوص ومقاصدها.

هذا بالنسبة لانحصار الكبائر فيما يخل بالضروريات، والكبائر من جملة المعاصي، والمعاصي تنقسم إلى كبائر وصغائر، فالكبائر تخل بالضروريات بخلاف الصغائر وما دونها من المكروهات فإنها لا تخل بها، وإذا نظرنا إلى الطاعات فإننا نجد أن منع الكبائر من أعظم الطاعات وأوجب الواجبات، فمنع القتل من أوجب الواجبات، وكذلك منع الزنا ومنع الربا، ثم إن كل طاعة نُصَّ على كونها من أركان الدين، أو قُرُن بتركها حد دنيوي أو وعيد أخروي بنص كتاب أو سنة، أو كانت مصلحتها كمصلحة ما سبق أو أكثر، يعتبر تركها أو مخالفتها من الكبائر، ومن هنا أستطيع أن أقول إنه كما تنقسم المعاصي إلى كبائر وصغائر، فإن الطاعات

كذلك تنقسم إلى كبائر الطاعات وصغائرها، ويمكن أن نعبر عنها بأصول الطاعات ولو احقها، وعلى هذا فالطاعات تنقسم إلى ثلاثة أقسام:

١- كبائر الواجبات أو أصولها.

٢- اللواحق من الواجبات.

٣- المنذوبات.

وهذا على منوال تقسيم المنهيات حيث تنقسم إلى ثلاثة أقسام:

١- الكبائر.

٢- الصغائر.

٣- المكروهات.

والدليل على تقسيم الطاعات المقابل لتقسيم المعاصي إنما هو دليل اللزوم، إذ لا بد أن يكون في مقابل الكبائر نقيض يمثل عكسها، وكذلك الصغائر تستلزم نقيضا يمثل عكسها.

وعلى هذا فإن ما ذكرته في انحصار كبائر الذنوب بالإخلال بالضروري، فكذلك الأمر بالنسبة لكبائر الواجبات وأصولها، فإن فقدانها يؤدي إلى الإخلال بالضروري.

وبعد هذا كله تثبت لدينا قاعدة الإمام الشاطبي ثبوتاً يقينياً لا مجال فيه للشك أو التوقف، فهي قاعدة كلية ثابتة بالاستقراء كما بين ذلك الإمام، ولكن لكي لا تتعرض هذه القاعدة لأي إشكال فإني أرى صياغتها بالشكل التالي:

"إذا كانت الطاعة تنتج أمراً كلياً ضرورياً من المصالح الدنيوية أو الأخروية أو كليهما، فهي لاحقة بأركان الدين، وإذا كانت المعصية تؤدي إلى مفسدة كلية مخلة بالضروري الدنيوي أو الأخروي أو كليهما فهي كبيرة من كبائر الذنوب".

ضابط الضروي من خلال هذه القاعدة:

ويمكن أن تصور هذه القاعدة على شكل ضابط يضبط الحد الفارق بين الضروريات وغيرها من الحاجيات والتحسينيات، فنقول: "كل ما كان من الكبائر أو أصول الطاعات وأركانها فإنه يرجع إلى الضروريات الدنيوية أو الأخروية، وأما ما كان دون الكبائر، ودون أصول الطاعات وأركانها، فإنه يرجع إلى الحاجيات والتحسينيات الدنيوية أو الأخروية"، وبهذا الضابط تتميز الضروريات عن كل من الحاجيات والتحسينيات بشكل دقيق واضح.

ضابط الحاجي بناء على هذه القاعدة:

أما بالنسبة للحاجيات، فقد تبين مما سبق ضابط الضروي، وبالتالي فلا بد أن يكون الحاجي خارجاً عنه، فبقي ما كان دون الكبائر، ودون أصول الطاعات وأركانها، أو بتعبير آخر بقيت الصغائر من الذنوب والمكروهات، واللواحق من الواجبات، والنوافل والمندوبات من الطاعات.

وتأسيساً على ما تقدم ذكره في ضبط الحاجيات، وفي أقسام المصالح بحسب الدار، فإنني بينت هنالك أن الحاجيات تنقسم إلى دنيوية وأخروية، وأن الحاجيات الأخروية يمثل فقدها المشاق في الطريق إلى الجنة سواء كانت المشاق عند الحشر أو العرض أو الحساب، أو الصراط أو غيرها، ولكنها لا تصل

إلى درجة التوعد بعذاب النار أو دخول النيران - أعاذنا الله منها - والمشاق في الآخرة كما هو ثابت في الأصول لا تحصل بناء على ترك المندوبات أو فعل المكروهات.

ثم إننا إذا استحضرنا أمثلة الحاجيات، وجدناها تدور حول رفع الحرج، والتخفيف واليسير في الواجبات، أو المحرمات بشكل عام، فالرخص في العبادات والمعاملات ترجع في معظمها إلى الحاجيات، فإذا تأكد لنا كون الرخص لصيقة بالحاجيات، فإن ذلك يدل على كون المندوبات والمكروهات خارجة عن مرتبة الحاجيات، لأن الندب والكراهة لا يحتاج فيهما إلى الرخصة، فلا حرج على من لم يقم بالمندوب، ولا على من فعل المكروه.

وهذا الذي وصلت إليه ظاهر من خلال تعريف الحاجيات الدنيوية، إذ هي مفتقر إليها من حيث التوسعة ورفع الضيق، ولا يتصور أن يحتاج في المندوب والمكروه إلى رفع الضيق، لأنهما غير لازمين للمكلف، بل يقدر على ترك المندوب وفعل المكروه دون أن يمسه حرج.

فمن خلال ضابط الحاجيات الدنيوية والأخروي يتبين لنا أن صفات المحرمات أو الذنوب، واللواحق من الواجبات منحصرة في مرتبة الحاجيات، وبهذا تتميز مرتبة الحاجيات عن الضروريات.

ضابط التحسيني من خلال هذه القاعدة:

أما بالنسبة للتحسينيات، فإننا إذا نفينا عنها ضابط كل من الضروريات والحاجيات، فستبقى المندوبات والمكروهات والمباحات، وهذا ما يوافق تعريف التحسينيات وضابطها الدنيوي والأخروي، فقد تبين من خلال تعريف

التحسينيات بشكل مطلق، أنها ترجع إلى المندوبات والمباحات وتخل بها المكروهات، وأما التحسينيات الأخروية فقد بينت في ضابط التحسينيات، وفي أقسام المصالح حسب الدار، أنها تمثل جانب زيادة الدرجات في الجنان، أو تمثل عند فقدانها جانب انخفاض الدرجات في الجنان، ولكن فقدانها لا يؤدي إلى دخول النيران.

وبهذا تتميز كل مرتبة من المراتب الثلاث عن أختها من خلال هذه القاعدة النفيسة، والتي تعدّ من أهم قواعد المقاصد.

الفقرة الثانية: ضوابط المراتب الثلاث من خلال قاعدة المقاصد الأصلية والتابعة:

هذه القاعدة والقواعد المتفرعة عنها مبنية على أصل تقسيم المقاصد إلى أصلية وتبعية، ولكي تكون مصطلحات ومفاهيم القاعدة واضحة، فلا بد من التقديم ببيان مفهوم كل من المقاصد الأصلية والمقاصد التبعية.

قسم الإمام الشاطبي المقاصد الشرعية إلى قسمين:

الأول: المقاصد الأصلية.

والثاني: المقاصد التابعة^(١).

وعرف المقاصد الأصلية بأنها: التي لا حظ فيها للمكلف، وهي الضروريات المعتبرة في كل ملة، ثم قال: وإنما قلنا إنها لا حظ فيها للعبد من حيث هي ضرورية؛ لأنها قيام بمصالح عامة مطلقة، لا تختص بحال دون حال، ولا

(١) الشاطبي، الموافقات، ٢/٤٧٦.

بصورة دون صورة، ولا بوقت دون وقت، لكنها تنقسم إلى: ضرورة عينية وإلى ضرورة كفائية^(١).

أما المقاصد الأصلية العينية: فهي التي تكون على كل مكلف في نفسه، فهو مأمور بحفظ دينه اعتقاداً وعملاً، وبحفظ نفسه قياماً بضرورة حياته، وبحفظ عقله حفظاً لمورد الخطاب من ربه إليه، وبحفظ نسله التفاتاً إلى بقاء عوضه في عمارة هذه الدار، ورعيّاً له عن وضعه في مضيعة اختلاط الأنساب العاطفة بالرحمة على المخلوق من مائه، وبحفظ ماله استعانة على إقامة تلك الأوجه الأربعة^(٢)، ويدل على كون هذه المقاصد الأصلية الضرورية عينية، بأنه لو فرض اختيار العبد خلاف هذه الأمور لحُجر عليه، ولحيل بينه وبين اختياره، فمن هنا صار فيها مسلوب الحظ، محكوماً عليه في نفسه، وإن صار له فيها حظ فمن جهة أخرى تابعة لهذا المقصد الأصلي^(٣).

أما المقاصد الأصلية الضرورية الكفائية: فهي ما كان منوطاً بالغير أن يقوم بها على العموم في جميع المكلفين، لتستقيم الأحوال العامة التي لا تقوم الخاصة إلا بها، إلا أن هذا القسم مكمل للأول، فهو لاحق به في كونه ضرورياً، إذ لا يقوم العيني إلا بالكفائي، وذلك أن الكفائي قيام بمصالح عامة لجميع الخلق، فالمأمور به من تلك الجهة مأمور بما لا يعود عليه من جهته تخصيص، لأنه لم يؤمر إذ ذاك بخاصة نفسه فقط، وإلا صار عينياً، بل بإقامة الوجود، وحقيقته أنه

(١) المرجع السابق، ٤٧٦/٢.

(٢) المرجع السابق، ٢٧٦-٢٧٧.

(٣) انظر، المرجع السابق، ٢٧٧/٢.

خليفة الله في عبادته،... فجعل الله الخلق خلائف في إقامة الضروريات العامة، حتى قام الملك في الأرض^(١).

وعرف المقاصد التابعة: وهي التي روعي فيها حظ المكلف، فمن جهتها يحصل له مقتضى ما جبل عليه من نيل الشهوات والاستمتاع بالمباحات، وسد الخلات، وذلك أن حكمة الحكيم الخبير حكمت أن قيام الدين والدنيا إنما يصلح ويستمر بدواع من قبل الإنسان تحمله على اكتساب ما يحتاج إليه هو وغيره،... ولم يجعل له قدرة على القيام بذلك وحده، لضعفه،... فطلب التعاون وغيره، فصار يسعى في نفع نفسه واستقامة حاله بنفع غيره، فحصل الانتفاع للمجموع بالمجموع، وإن كان كل أحد إنما يسعى في نفع نفسه^(٢)، والمقاصد التابعة خادمة للمقاصد الأصلية، ومكملة لها^(٣).

وقد قسم المقاصد التابعة إلى ثلاثة أقسام^(٤):

- ١- ما يقتضي تأكيد المقاصد الأصلية وربطها والوثوق بها، وحصول الرغبة فيها، فلا شك أنه مقصود للشارع، فالقصد إلى التسبب إليه بالسبب المشروع موافق لقصد الشارع فيصح.
- ٢- ما يقتضي زوالها عيناً، فلا إشكال أيضاً في أن القصد إليها مخالف لمقصد الشارع عيناً، فلا يصح التسبب بإطلاق.
- ٣- ما لا يقتضي تأكيداً ولا ربطاً، ولكنه لا يقتضي رفع المقاصد الأصلية عيناً، فيصح في العادات دون العبادات.

(٢) المرجع السابق، ٢/٤٧٨-٤٧٩.

(٤) المرجع السابق، ٢/٦٨٠.

(١) الشاطبي، الموافقات، ٢/٤٧٧.

(٣) المرجع السابق، ٢/٤٧٩.

ومن خلال استقرائي لكلام الإمام حول المقاصد الأصلية والتبعية، فقد تبين لي طريقة الإمام في معرفة المقصد الأصلي، وتمييزه عن المقصد التبعية، وذلك كما يلي:

١- يعرف المقصد الأصلي من مجرد الأمر والنهي الابتدائي التصريحي^(١)، وقيد هنا بالابتدائي تحرزاً من الأمر أو النهي الذي قصد به غيره^(٢)، كقوله تعالى: ﴿فَاسْعُوا إِلَىٰ ذِكْرِ اللَّهِ وَذَرُوا الْبَيْعَ﴾ [الجمعة: ٩]، فإن النهي عن البيع ليس نهياً مبتدأ، بل هو تأكيد للأمر بالسعي، فهو من النهي المقصود بالمقصد الثاني، فالبيع ليس منهياً عنه بالمقصد الأول كما نُهي عن الربا والزنا مثلاً، بل لأجل تعطيل السعي عند الاشتغال به^(٣). وقيد بالتصريحي تحرزاً من الأمر أو النهي الضمني الذي ليس بمصرح به^(٤).

٢- يعرف المقصد التبعية أو الثاني من الأمر والنهي التصريحي التبعية، وذلك كقوله تعالى: ﴿فَاسْعُوا إِلَىٰ ذِكْرِ اللَّهِ وَذَرُوا الْبَيْعَ﴾ [الجمعة: ٩]، فالنهي عن البيع مقصوداً قصداً تبعياً^(٤).

٣- يعرف المقصد التبعية أو الثاني من خلال الأمر والنهي الضمني أو اللزومي، وذلك بناء على مسألة ما لا يتم الواجب إلا به فهو واجب، ومسألة الأمر بالشيء هل هو نهي عن ضده، فهذه الأوامر والنواهي المستخرجة بناء على هاتين المقدمتين تعد لزومية للأعمال، لا مقصودة لأنفسها، فهي معتبرة بالمقصد

(١) المرجع السابق، ٢/ ٦٦٧.

(٢) المرجع السابق، ٢/ ٦٦٨.

(٣) المرجع السابق، ٢/ ٦٦٨.

(٤) المرجع السابق، ٢/ ٦٦٨ و ٣/ ١٤٤.

الثاني، لا بالقصد الأول، وهذه المرتبة أضعف في الاعتبار من الأوامر والنواهي الصريحة التبعية^(١).

٤- أن المقصد التبعية يتميز عن المقصد الأصلي بأنه في المسألة الواحدة إذا تصور فقدته لم يؤدي إلى اختلال المقصد الأصلي^(٢).

٥- كل ما كان مطلوباً بالفعل بالكل فهو مطلوب بالقصد الأول، وقد يصير مطلوب الترك بالقصد الثاني، وكل مطلوب الترك بالكل مطلوب الترك بالقصد الأول، وقد يصير مطلوب الفعل بالقصد الثاني^(٣)، ويقصد الإمام هنا المطلوب بالكل: التكليف الكفائي السياسي أي التكليف المتوجه إلى المجموع العام، فكل تكليف كفائي سياسي فهو مطلوب بالقصد الأول، وهو في أعلى المراتب.

قاعدة المقاصد الأصلية والتبعية:

ذكر الإمام الشاطبي قاعدة هامة تضبط من خلالها الحدود بين الضروريات والحاجيات والتحسينيات، وقد بنى هذه القاعدة على أساس تقسيم المقاصد إلى أصلية وتبعية، والحق أن الإمام - رحمه الله - ذكر جملة من القواعد من خلال كلامه عن المقاصد الأصلية والتبعية، وهي بمجموعها تصلح لأن تكون طريقة من طرق ضبط مراتب وحدود الضروريات والحاجيات والتحسينيات، ولذلك فإني سأذكر القاعدة الرئيسية ثم أفرع عليها القواعد التي تفيدنا في مقصودنا

(١) المرجع السابق، ٣/١٤٣.

(٢) انظر، المرجع السابق، ٢/٥٠٠.

(٣) انظر، المرجع السابق، ٣/١٩٣.

من ضبط لحدود المراتب الثلاث، والتفريق بينها، وتأتي أهمية هذه القاعدة لما تحقّقه من تكميل قواعد تصنيف الأولويات بين كلٍّ من الضروري والحاجي والتحسيني.

يقول الإمام -رحمه الله-: " فالضابط في ذلك أن يُنظر في كل أمر: هل هو مطلوب فيها بالقصد الأول، أم بالقصد الثاني؟ فإن كان مطلوباً بالقصد الأول فهو في أعلى المراتب في ذلك النوع، وإن كان من المطلوب بالقصد الثاني نُظر: هل يصح إقامة أصل الضروري في الوجود بدونه حتى يطلق على العمل اسم ذلك الضروري؟ أم لا؟ فإن لم يصح فذلك المطلوب قائم مقام الركن والجزء المقام لأصل الضروري، وإن صح أن يطلق عليه الاسم بدونه، فذلك المطلوب ليس بركن، ولكنه مكمل ومتمم، إما من الحاجيات، وإما من التحسينيات، فيُنظر في مراتبه على الترتيب المذكور أو نحوه، بحسب ما يؤدي إليه الاستقراء في الشرع في كل جزء منها"^(١).

فالإمام في هذه القاعدة بين لنا كيف نميّز بين الضروري وغيره، فالضروري يجب أن يكون مطلوباً بالقصد الأول، وبين طريقة تمييز الضروري في كل مسألة عن غيره، فكل ما لا يصح إقامة أصل الضروري في الوجود بدونه، بحيث إذا فُقد لا يصح أن يطلق عليه الاسم بدونه، فهذا يعتبر ضرورياً، بحيث يقوم مقام الركن لأصل الضروري، وكل ما يصح أن يطلق على الضروري اسمه بدونه، فهو إما من الحاجيات، وإما من التحسينيات، وهذا يعتبر مطلوباً بالقصد الثاني لا بالقصد الأول.

(١) الشاطبي، الموافقات، ٣/ ١٨٨-١٨٩.

وقد بين الإمام في موطن آخر كيف تُمَيِّز التتمة والتكملة عن الأصل، بأن قال: "كل مرتبة من هذه المراتب ينضم إليها ما هو كالتتمة والتكملة، مما لو فرضنا فقداه لم يُحَلَّ بحكمتها الأصلية"^(١)، ومن خلال هذه القاعدة تتميز كل مرتبة عن متمماتها ومكملاتها، وكذلك تتميز كل مرتبة عن أختها، وذلك لأن الحاجيات كالتتمة للضروريات، وكذلك التحسينيات كالتكملة للحاجيات.

وهنا يؤصل الإمام قاعدة مهمة في الأولويات بين المراتب بناء على التفريق بين المقاصد الأصلية والتبعية، فيقول: "إن التابع مقصود بالقصد الثاني، ولأجل ذلك يلغي جانب التابع في جنب المتبوع، فلا يعتبر إذا كان اعتباره يعود على المتبوع بالإخلال أو يصير منه كالجُزء أو كالصفة أو التكملة... فالأمر المتعلق بالمتبوع أكد في الاعتبار من الأمر المتعلق بالتابع"^(٢).

وقد بين أن المقاصد الضرورية هي المقاصد الأصلية، وأنها أصل للحاجيات والتحسينيات، وبناء على ذلك فقد فصل في اختلال المقاصد في خمس نقاط^(٣):

- ١- أن الضروري أصل لما سواه من الحاجي والتكميلي.
- ٢- أن اختلال الضروري يلزم منه اختلال الباقي بإطلاق.
- ٣- أنه لا يلزم من اختلال الباقي اختلال الضروري.
- ٤- أنه قد يلزم من اختلال التحسيني بإطلاق أو الحاجي بإطلاق اختلال الضروري بوجه ما.

(٢) المرجع السابق، ٣/ ١٨٦.

(١) المرجع السابق، ٢/ ٣٢٧-٣٢٨.

(٣) المرجع السابق، ٢/ ٣٣١.

٥- أنه ينبغي المحافظة على الحاجي وعلى التحسيني للضروري.

وانطلاقاً من هذه النقاط اعتبر الإمام "أن كل حاجي وتحسيني إنما هو خادم لأصل الضروري ومؤنس به ومحسّن لصورته الخاصة: إما مقدمة له أو مقارناً أو تابعاً، وعلى كل تقدير فهو يدور بالخدمة حواليه، فهو أحرى أن يتأدى به الضروري على أحسن حالاته"^(١).

وقد قرر الإمام -رحمه الله- قاعدة فرعية أصلها بناء على تقسيم المقاصد إلى مقاصد أصلية وتبعية، وهي تعتبر بحد ذاتها ضابطاً مساعداً للتفريق بين كل من المراتب الثلاث، حيث إنها تكمل القاعدة السابقة الموسومة بانحصار الكبائر في الضروريات.

يقول الإمام: "إن أصول الطاعات وجوامعها إذا تتبععت وجدت راجعة إلى اعتبار المقاصد الأصلية، وكبائر الذنوب إذا اعتبرت وجدت في مخالفتها، ويتبين ذلك بالنظر في الكبائر المنصوص عليها، وما ألحق بها قياساً فإنك تجده مطرداً إن شاء الله"^(٢).

ويؤصل الإمام قاعدة تفرق من خلالها الضروريات الكفائية عن غيرها من الحاجيات والتحسينيات الكفائية، فيقول: "إن البناء على المقاصد الأصلية ينقل الأعمال في الغالب إلى أحكام الوجوب، إذ المقاصد الأصلية دائرة على حكم

(١) المرجع السابق، ٢/٣٣٨.

(٢) المرجع السابق، ٢/٥٠٢.

الوجوب من حيث كانت حفظاً للأمر الضرورية في الدين المراعاة باتفاق، وإذا كانت كذلك صارت الأعمال الخارجة عن الحظ دائرة على الأمور العامة، وقد تقدم أن غير الواجب بالجزء يصير واجباً بالكل، وهذا عامل بالكل فيما هو مندوب بالجزء، أو مباح يختل النظام باختلاله، فقد صار عاملاً بالوجوب. فأما البناء على المقاصد التابعة فهو بناء على الحظ الجزئي، والجزئي لا يستلزم الوجوب، فالبناء على المقاصد التابعة لا يستلزم الوجوب. فقد يكون العمل مباحاً، إما بالجزء وإما بالكل والجزء معاً، وإما مباحاً بالجزء، مكروهاً أو ممنوعاً بالكل^(١).

وبالجمع بين هاتين القاعدتين وبين القاعدة السابقة الموسومة بانحصار الكبائر في الضروريات، فإن الضوابط الفارقة بين المراتب الثلاث تزداد وضوحاً، وتتسع دائرتها لتشمل الأحكام التكليفية بشكل عام، بل إن دائرة هذه الضوابط تصل إلى درجة التفريق بين أحوال تغير المراتب وانتقالها من مرتبة إلى أخرى، بناء على تغير طبيعة الحكم التكليفي من عيني إلى كفائي وبالعكس.

فقد وصلنا من خلال القاعدة الماضية إلى التفريق بين المراتب الثلاث بناء على مراتب الطاعات والمعاصي، حيث انحصرت الضروريات في أصول الطاعات وأركانها، وفي الكبائر من الذنوب، وتحددت الحاجيات بفروع الواجبات، أو اللواحق من الواجبات والصغائر من الذنوب، وأما التحسينيات فكان من نصيبها المندوبات والمكروهات والمباحات.

ومن خلال القاعدتين الجديدتين تزداد الضوابط وضوحاً، وتتسع دائرتها، وفيما يلي بيان للضوابط التي تستخرج من هاتين القاعدتين:

(١) الشاطبي، الموافقات، ٢/٥٠٠.

١- أن الضروريات تنحصر في المقاصد الأصلية، فكل مقصد أصلي فهو ضروري، والمقاصد الأصلية تشتمل على مقاصد أصلية عينية وأخرى كفائية، وإذا كانت الضروريات منحصرة في أصول الطاعات وجوامعها وجوداً، وفي الكبائر عدماً واختلالاً، فإن أصول الطاعات وجوامعها إذا اعتبرت وجدت راجعة إلى المقاصد الأصلية، وكذلك الأمر بالنسبة للكبائر فإنها إذا اعتبرت وجدت راجعة إلى الإخلال بالمقاصد الأصلية.

ومن خلال مفهوم المقاصد الأصلية وطرق معرفتها فإننا نستطيع أن نضيف إلى هذا الضابط ما يلي:

أ- أن كل واجب لذاته ثبت عن طريق أمر ابتدائي تصريحي يعتبر من الضروريات، وكل نهي لذاته أو محرم لذاته ثبت عن طريق نهي ابتدائي تصريحي يعدّ من الضروريات.

ب- أن كل واجب كفائي عام «سياسي» سواء كان أصله مندوباً أو مباحاً أو واجباً يعتبر من الضروريات أيضاً.

٢- أن الحاجيات والتحسينيات بالنسبة للضروريات بمثابة المقاصد التابعة، فالمقصد التبعية إما أن يكون في مرتبة الحاجيات أو التحسينيات، وبشكل عام فإنها من المقاصد التابعة التي تقتضي تأكيد المقاصد الأصلية، وربطها والوثوق بها، وحصول الرغبة فيها، ولكن تفرق مرتبتي الحاجيات والتحسينيات عن بعضهما البعض بما يلي:

أ- أن الحاجيات تعتبر بالنسبة للمقاصد الأصلية بمثابة المقاصد الثانية، وقد نص الإمام الشاطبي على كون الحاجيات في مرتبة المقاصد الثانية، فقال:

" قد تقرر.. أن الشارع إن كان قاصداً لوقوع الرخصة، فذلك بالقصد الثاني"^(١)، فالحاجيات إذا نظر إليها من جهة الضروريات تكون مقصودة بالقصد الثاني، ولكنها إذا نظر إليها من ذاتها تكون مقصودة بالقصد الأول، ولذلك يصح إفرادها بالقصد، ويبين ذلك الإمام بمثال فيقول: "النكاح بقصد قضاء الوطر"^(٢)، إن كان داخلاً من وجه تحت المقاصد التابعة للضروريات، فهو داخل من وجه آخر تحت الحاجيات، لأنه راجع إلى قصد التوسعة على العباد في نيل مآربهم، وقضاء أوطارهم، ورفع الحرج عنهم، وإذا دخل تحت أصل الحاجيات صح إفراده بالقصد من هذه الجهة، ورجع إلى كونه مقصوداً لا بالتبعية، بخلاف مسألتنا فإن الجهة التابعة لا يصح إفرادها بالدلالة على معنى غير التأكيد للأولى، لأن العرب ما وضعت كلامها على ذلك إلا بهذا القصد، فلا يمكن الخروج عنه إلى غيره"^(٣).

هذا بالنسبة للحاجيات فهي كما رأيت تعد بمثابة المقاصد الثانية والتابعة للضروريات، ولكنها بحد ذاتها تعد مقاصد أصلية، أما التحسينيات فهي تعد بمثابة المقاصد الثانية التابعة للحاجيات، وهي بهذا المعنى تعد بالنسبة للضروريات في مرتبة المقاصد الثالثة التابعة، ولكنها بالنسبة لذاتها فتعد مقصداً أصلياً، إذا كانت من المندوبات أو ترك المكروهات.

(١) الشاطبي، الموافقات، ١/ ٣١١.

(٢) النكاح بقصد قضاء الوطر من المقاصد التابعة في النكاح، إذ المقصد الأصلي من النكاح إنما هو التناسل، وما عدا ذلك إنما هو من المقاصد التابعة.

(٣) المرجع السابق، ٢/ ٤٠٨.

ب- أن الحاجيات تتمثل في الواجب لغيره المستخرج من الأمر التصريحي التبعي، وكذلك في المحرم لغيره المستخرج من النهي التصريحي التبعي. ويرجع للحاجيات أيضا الواجب أو الحرام الضمني اللزومي، الذي ثبت من خلال قاعدتي: ما لا يتم الواجب إلا به فهو واجب، والأمر بالشيء هل هو نهي عن ضده، والنهي عن الشيء هل هو أمر بضده.

فهذه الواجبات أو المحرمات لم يصرح بها بشكل مباشر، بل هي تمثل وسيلة لتحقيق الواجب الصريح، أو لترك الحرام الصريح، ولهذا فلا تأخذ حكم المقاصد الأصلية، بل هي مقاصد تبعية، ودرجتها أدنى من درجة الواجب لغيره والمحرم لغيره؛ لأنها لم يصرح بها، أما الواجب لغيره والمحرم لغيره فقد نص عليها صراحة.

أما بالنسبة للتحسينيات فلا تتصور أصلاً في الواجبات أو ترك المحرمات، بل هي في المندوبات بشكل عام، سواء أكانت لذاتها أم لغيرها، وفي ترك المكروهات كذلك سواء أكانت لذاتها أم لغيرها، وفي المباحات التي لم يتغير حكمها إلى الوجوب العيني أو الكفائي.

الفقرة الثالثة: الضوابط الفارقة بين المراتب الثلاث بناء على قواعد الرخص:

هذا الضابط تم التطرق إليه من خلال القاعدة السابقة، لكن يحسن التوقف عنده بشكل مستقل، لما له من أثر في معرفة موطن الترخيص بناء على الضرورات والحاجيات، وهل يصح الترخيص بسبب التحسينيات؟

من خلال كلام الإمام الشاطبي الدقيق في القاعدة السابقة خرجنا بنتيجة في التفريق بين كل من المراتب الثلاث، وهي: أن فعل الواجب لذاته، وترك المحرم لذاته يعد مما يرجع إلى الضروريات، وأن فعل الواجب لغيره، وترك المحرم لغيره يعد مما يرجع إلى الحاجيات، وقد استخدمت هذه القاعدة لبيان حدود الترخص، حيث ذكر العلماء قاعدة ترجع إلى هذه القاعدة، وهي:

كل ما نهي عنه لغيره يباح للحاجة، وكل ما نهي عنه لذاته يباح للضرورة^(١). وبناء على هذه القاعدة فإن الترخص للحاجة ليس على إطلاقه، بل ينحصر فيما نهي عنه لغيره، وذلك لأنه واقع في مرتبة الحاجيات، وأما ما كان منهيًا عنه لذاته، فهو واقع في مرتبة الضروريات، ولا حكم للحاجيات على الضروريات، لأنها تابعة لها، والمتبوع حاكم على التابع لا العكس.

أما بالنسبة للضرورة فإن الرخصة بسببها تجوز فيما نهي عنه لذاته، كأكل الميتة، وشرب الخمر، وأكل الخنزير، وغيرها من المحرمات لذاتها، ومن باب أولى تجوز أيضا فيما نهي عنه لغيره.

أما بالنسبة للتحسينيات فلا يجوز الترخص من أجلها، وقد بين ذلك الإمام الشافعي حيث قال: "ولا ضرورة في موضع لذة، يحل بها المحرم، إنما الضرورة في الأبدان التي تُحمي من الموت، وتُمنع من ألم العذاب عليها، وأما اللذات فلا يعطاها أحد بغير ما تحل به"^(٢)، والتحسينيات هي المرتبة التي تمثل الملذات.

(١) اصطلاح بعض العلماء النهي لسد الذريعة بدل النهي لغيره، انظر، بهذا المعنى، ابن تيمية، مجموع

الفتاوى، ٢٢/٢٨٦، ٢٣/١٨٦-١٨٧.

(٢) الشافعي، الأم، ١١/٥.

ويتفرع عن الضابط الثالث عدد من الفروقات التي تفرق بين الضروري والحاجي بشكل خاص:

١- إن الضروري يباح من أجله المحظور في حالة الاضطرار، وسواء أكان الاضطرار حاصلًا للفرد أم للجماعة، بخلاف الحاجي، فإنه لا يوجب التدابير الاستثنائية من الأحكام العامة، إلا إذا كانت الحاجة عامة أو شبه عامة، كأن تكون حاجة أهل حرفة بشكل عام، أو حاجة جماعة عظيمة من الناس، "وذلك لأن لكل فرد حاجات متجددة مختلفة، ولا يمكن أن يقرر لكل فرد تشريع خاص به، بخلاف الضرورة فإنها حالة نادرة وقاصرة"^(١).

وبناء على ذلك قرر العلماء قاعدة: "الحاجة العامة تنزل منزلة الضرورة الخاصة"، أو "الحاجة تنزل منزلة الضرورة الخاصة، سواء أكانت عامة أم خاصة"^(٢)، ومقصودهم بتنزيل الحاجة الخاصة منزلة الضرورة لا يعني الحاجة الفردية، وإنما قصدوا بذلك الحاجة الخاصة بجماعة كبيرة من الأمة، كأهل حرفة، أو أهل السوق، وهذا ما نبه عليه الشيخ مصطفى الزرقا -رحمه الله-، ولكن بعض المعاصرين فهم معنى الحاجة الخاصة بأنها: التي يحتاج إليها فئة من الناس، أو فرد أو أفراد محصورين، وهذا قول د. وهبة الزحيلي^(٣)، والظاهر أن هذا القول اعتمد على بعض الأمثلة التي وردت في السنة، والتي يظهر فيها

(١) الزرقا، مصطفى، المدخل الفقهي العام، ٢/ ٩٩٢-٩٩٣.

(٢) انظر، الجويني، البرهان، ٢/ ٩٢٤، الغياثي، ٤٨٧-٤٧٩، السيوطي، الأشباه والنظائر، ٨٨-

٨٩، الحموي، غمز عيون البصائر، ١/ ٢٩٣-٢٩٤.

(٣) الزحيلي، وهبة، نظرية الضرورة، ٢٦٢.

اعتبار الحاجة الخاصة، مثل: ما روي عن أنس بن مالك رضي الله عنه: أن عبد الرحمن بن عوف والزبير بن العوام رضي الله عنهما شكوا إلى النبي صلى الله عليه وسلم، -يعني القمل- فأرخص لهما في الحرير، قال: "فرأيتاه عليهما في غزاة"^(١)، ومثل ما روي أن النبي صلى الله عليه وسلم قال حين رأى أبا دجانة يتبختر في الصف: "إنها لمشية يبغضها الله إلا في مثل هذا الموطن"^(٢)، ومثل تضييب النبي صلى الله عليه وسلم لإنائه المكسور بالفضة^(٣).

والذي أراه أن هذه الأدلة لا تدل على تنزيل الحاجة الفردية منزلة الضرورة الخاصة أبداً، فالمثال الأول لا يعتبر أصلاً من أمثلة الحاجة، بل هو إلى الضرورة أقرب، لأن عدم ترخصها سيؤدي بهما إلى المرض والجرب، وأما المثال الثاني فليس بحاجة خاصة أبداً، بل هو إن اعتبر من الحاجة فهو حاجة عامة؛ لأن إرهاب العدو، وإيقاع الرعب في نفوس أفراده حاجة عامة، فأى حاجة خاصة تحصل لأبي دجانة من تبختره؟ أما تضييب الإناء المكسور بالفضة فهذا مما ثبت بالدليل، فالدليل الصريح أثبت أن القليل من الذهب والفضة في اللباس والآنية لا يحرم، ولهذا أباح النبي صلى الله عليه وسلم أن يكون في اللباس قدر الإصبع من الحرير^(٤).

(١) أخرجه البخاري، كتاب الجهاد، باب الحرير في الحرب، حديث رقم ٢٩٢٠.

(٢) أخرجه الطبراني، سليمان بن أحمد، المعجم الكبير، مكتبة العلوم والحكم - الموصل، ج ٧/ ١٠٤، قال الهيثمي: رواه الطبراني وفيه من لم أعرفه، مجمع الزوائد ومنبع الفوائد، دار الفكر، بيروت، ١٥٧/٦.

(٣) أخرجه البخاري برقم ٣١٠٩، عن أنس بن مالك رضي الله عنه، أن قدح النبي صلى الله عليه وسلم، انكسر، فاتخذ مكان الشعب سلسلة من فضة.

(٤) انظر، البخاري في صحيحه كتاب اللباس، باب لبس الحرير واقتراشه للرجال، وقدر ما يجوز منه، حديث ٥٨٢٨.

ثم إنني أقول: لو صح اعتبار الحاجة الخاصة الفردية مبيحة للمحرمات لما كان هنالك حاجة إلى ضبط العلل التي تعتبر مظنة لرفع الحرج والمشقة عن المكلفين، إذ أن الشارع جعل الرخص التي أبيحت من أجل الحاجة أو من أجل رفع الحرج والتخفيف محددة ومنضبطة، فجعل السفر وليس بمطلقه بل قيده بمسافة معينة، سببا لبعض الرخص، كالقصر والجمع للصلوات، والفطر للصائم، وجعل المرض سببا لبعض الرخص، وغير ذلك من الرخص المحددة شرعا، فالذي يستقرئ موارد الأحكام يصل إلى درجة اليقين بأن الشارع لم يعتبر الحاجة الفردية الخاصة سببا لإباحة المحرمات بإطلاق، بل إن الشارع الحكيم حدد ضوابط للرخص المبنية على الحاجة، ومنع كثيرا من التراخيص بناء على الحاجة، فالعامل الذي يقوم بالأعمال الشاقة في معمل أو مصنع، لم يرخص له الشارع بأن يفطر في رمضان، ولا بأن يقصر الصلوات، ولا أن يجمعها، مع أن المشقة الحاصلة له قد تكون أشد بكثير من مشقة السفر.

وبناء على ذلك فإن القول بأن الحاجة الفردية تنزل منزلة الضرورة يؤدي في المآل إلى إبطال مقاصد التكليف الشرعي، وإلى خروج المكلفين عن رتبة التكليف، وذلك لأن حاجات المكلفين الخاصة تختلف من واحد إلى آخر، فإذا جاز لكل واحد أن يترخص بناء على حاجاته الخاصة، فإنه لن يبقى حكم شرعي إلا ونجد من يرى أنه يشق عليه، وأنه محتاج للترخص فيه، فالحق أن هذا القول يفتح باباً واسعاً وخطيراً للانحلال من التكليف وعدم التزامه.

٢- أن الحكم الاستثنائي الذي يتوقف على الضرورة هو إباحة مؤقتة لمحظور ممنوع بنص الشريعة، وتنتهي هذه الإباحة بزوال الاضطرار، وتقييد

بالشخص المضطر، أما الأحكام التي ثبتت بناء على الحاجة، فهي لا تصادم نصاً، ولكنها تخالف القواعد والقياس، وهي تثبت بصورة عامة دائمة يستفيد منها المحتاج وغيره^(١).

وإنني أرى أن هذا الفرق الذي ذكره الشيخ مصطفى الزرقاء -رحمه الله- ليس على إطلاقه، وذلك لأن الأحكام التي تثبت بناء على الحاجة العامة تنقسم إلى قسمين:

القسم الأول: ما لا يصادم نصاً، ولكنه يخالف القواعد والقياس الجزئي، وهذا هو ما ذكره الأستاذ الزرقاء -رحمه الله-، وهذا القسم يثبت بصورة عامة دائمة، ويستفيد منه المحتاج وغيره، وسبب دائميته وتعيده لا يرجع للحاجة، بل يرجع إلى النص، حيث إن الأحكام في هذا القسم تثبت بالنص عليها، ولكن العلماء لما أرادوا أن يُجروا عليها القياس الجزئي وجدوها على خلافه، فهي وإن كانت على خلاف القياس الجزئي، إلا أنها على وفق القياس الكلي، وهو ما بيّنه إمام الحرمين في مثال الإجارة، حيث يقول: "ومن قال: الإجارة خارجة عن القياس، فليس على بصيرة في قوله، فإنها إن خرجت بخروجها عن الاستصلاح، فهي جارية على مقتضى الحاجة، والحاجة هي الأصل، والاستصلاح بالإضافة إليها فرع"^(٢).

(١) الزرقاء، المدخل الفقهي العام، ٢/٩٩٣.

(٢) الجويني، البرهان، ٢/٩٣٢.

القسم الثاني: ما يباح لأجله المحظور، وهذا القسم لا يُسلم بثبوت الأحكام فيه بناء على الحاجة بصورة دائمة ومستمرة، فهو مقيد بالحاجة، فإذا انتهت الحاجة فإن الحكم يعود إلى أصله، ولكن لكون الحاجة هنا عامة فإن مدة انتهاء الحاجة قد تطول، بحيث يتخيل الإنسان استمرارها، ولكن التحقيق يثبت عدم استمرارية الأحكام فيها، بل إنها تستمر ما دام السبب موجوداً، وهو الحاجة العامة، وترجع هذه الأحكام إلى حكمها الأصلي، وهو الحظر إذا انتفت الحاجة العامة، وهي في ذلك تشبه ما يباح لأجل الضرورة الخاصة، ومثالها: ما ذكره إمام الحرمين في الغياثي: أن الحرام إذا طَبَّقَ الزمان وأهله، ولم يجدوا إلى طلب الحلال سبيلاً، فلهم أن يأخذوا منه قدر الحاجة، ولا تشتترط الضرورة التي نرعاها في إحلال الميتة في حقوق آحاد الناس، بل الحاجة في حق الناس كافة تنزل منزلة الضرورة في حق الواحد المضطر^(١).

فبناء على هذا المثال الذي ذكره إمام الحرمين، فإنه لو تغير الحال الذي فُرض في هذه المسألة، وذلك بأن عم الحلال، وقل الحرام، فإنَّ الحكم يعود إلى أصله وهو حظر الأخذ من الحرام بأي شكل من الأشكال.

المسألة الثالثة: خلاصة الضوابط بين كل من المراتب الثلاث:

١ - يتميز الضروري عن غيره بأن فقد الدنيوي منه يؤدي إلى إتلاف الأصل أو زوال منفعته، أو ما ينزل منزلتهما، جزءاً أو كلاً، حالاً أو مآلاً، وأن فقد

(١) الجويني، الغياثي، ٤٧٨-٤٧٩.

الأخروي منه يؤدي إلى العذاب في النيران، ولو فترة يسيرة. وبأن ما يخل به ينحصر في كبائر الذنوب، وهي تتمثل في المحرمات لذاتها بشكل عام، وترك الواجبات الكفائية السياسية؛ وتحقيقه ينحصر في أصول الطاعات وأركانها، وهي تتمثل في الواجبات لذاتها بشكل عام، وكذلك الواجبات الكفائية (العامة). وبأنه ينحصر في المقاصد الأصلية.

٢- يتميز الحاجي عن غيره بأن فقد الدنيوي منه يؤدي إلى حصول الحرج والمشقة التي لا تصل إلى منزلة إتلاف الأصل أو زوال منفعته، أو ما ينزل منزلتها، جزءاً أو كلاً. وأن فقد الأخروي منه يؤدي إلى حصول المشاق في الطريق إلى الجنة، ولكن لا يؤدي إلى دخول النيران - بإذن الله - . وبأن ما يخل به ينحصر في صغائر الذنوب والمحرمات لغيرها بشكل عام، وترك الواجبات الكفائية المتعلقة ببعض الأمة^(١)؛ وبأن تحقيقه ينحصر في فروع الطاعات الواجبات، والواجبات لغيرها بشكل عام، والواجبات الكفائية البعضية. وبأنه يعدّ من المقاصد التبعية، أو في منزلة المقصد الثاني بالنسبة للضروريات.

٣- يتميز التحسيني عن غيره: بأن فقد دنيوياً لا يؤدي إلى إيقاع الحرج والمشاق، وبأن فقد أخروياً يؤدي إلى انخفاض في الدرجات في الجنان. وبأن ما يخل به منحصر في المكروهات، وترك المندوبات الكفائية، وترك المباحات؛ وبأن تحقيقه منحصر في المندوبات العينية والكفائية والمباحات.

(١) كصلاة الجنازة فهي واجب كفائي متعلق بالذين وصلهم العلم بموت الإنسان، ولا تعتبر بشكل مبدئي واجباً كفائياً عاماً إلا بعد أن يقصّر هؤلاء الذي وصلهم العلم بموت الإنسان، ويصل العلم إلى الأمة أو إلى الإمام بتقصيرهم.

المسألة الرابعة: تنزيل قاعدة مراتب الضروريات والحاجيات والتحسينيات على قاعدة مراتب الكليات الخمس:

قبل أن أبدأ بالجمع بين القاعدتين وتطبيقهما على بعضهما البعض، أرى لزماً عليّ أن أقدم بعض القواعد المهمة التي ينبغي أن تكون كالأساس الذي يُرجع إليه عند حصول أي خلط أو التباس في وضع المراتب التفصيلية، وإن كانت هذه القواعد تفيد في مرحلة التطبيق أكثر مما تفيد في مرحلة التأصيل، وفيما يلي بيان لها:

١- إذا أمكن الجمع بين المراتب المتعارضة فهو أولى من تقديم مرتبة على أخرى، وإن كانت درجتها أقوى.

- ٢- إذا كان هنالك بدل، يقدم ما ليس له بدل على ما له بدل^(١)، وإن كان أقل مرتبة.
- ٣- يقدم ما كانت مرتبته الأخرى أعلى، وإن كانت مرتبته الدنيوية المتخيلة أقل.
- ٤- يقدم الأصل الكلي على الجزئي، وإن كان الكلي أخفض درجة من الجزئي.
- ٥- التقديم بين المراتب يعتمد على أصل كل مرتبة، وليس على فروعها، فلا يعني تقديم مرتبة على أخرى تقديم فروع المقدّمة على أصول المؤخرة.
- ٦- كل مرتبة تترتب أفرادها على مراتب، فليست أفرادها جميعاً على وزن واحد، بل قد تصل بعض أفرادها إلى درجة يمكن أن يقدم عليها أصل المرتبة التي تليها، أو بعض أفرادها القريبة من أصلها.

(١) انظر هذه القاعدة عند، المقرئ، محمد بن محمد بن أحمد، قواعد المقرئ، تحقيق أحمد بن حميد، طبع جامعة أم القرى، معهد البحوث العلمية وإحياء التراث الإسلامي، مكة المكرمة، ٢٧٤/١، وانظر، الروكي، نظرية التععيد الفقهي، ١٩٨-١٩٩.

مراتب الكليات الخمس من خلال الضروريات والحاجيات والتحسينيات:

ترتيب الكليات الضرورية:

- ١- ضروري حفظ الدين.
- ٢- ضروري حفظ النفس.
- ٣- ضروري حفظ العقل.
- ٤- ضروري حفظ النسل.
- ٥- ضروري حفظ المال.

ترتيب الكليات الحاجية:

- ١- حاجي حفظ الدين.
- ٢- حاجي حفظ النفس.
- ٣- حاجي حفظ العقل.
- ٤- حاجي حفظ النسل.
- ٥- حاجي حفظ المال.

ترتيب الكليات التحسينية:

- ١- تحسيني حفظ الدين.
- ٢- تحسيني حفظ النفس.
- ٣- تحسيني حفظ العقل.
- ٤- تحسيني حفظ النسل.
- ٥- تحسيني حفظ المال.

مع ملاحظة أنه:

يستحب تقديم الحاجي من حفظ الدين على الضروري من حفظ النفس والعقل والنسل والمال؛ وذلك بناء على قاعدة تقديم المصالح الأخروية على الدنيوية.

يستحب تقديم التحسيني من حفظ الدين على الحاجي من حفظ النفس والعقل والنسل والمال؛ وذلك بناء على قاعدة تقديم المصالح الأخروية على الدنيوية.



المطلب الثالث: قواعد تصنيف الأولويات بين المصالح العامة والخاصة:

بينت سابقاً أن المصالح تنقسم بحسب شمولها إلى مصالح عامة سياسية، ومصالح جزئية بعضية « كمصالح فئة أو جماعة »، ومصالح خاصة، والقاعدة العامة التي تعد أساساً لتصنيف الأولويات بين هذه المصالح هي ما يلي:

المصلحة الأعم والأشمل تقدم على المصلحة الأخص والأضيق.

فتقدم المصلحة العامة على المصلحة الجزئية البعضية والمصلحة الخاصة، وتقدم المصلحة الجزئية البعضية على المصلحة الخاصة.

وهذه القاعدة لا تجد عالماً من علماء الإسلام يخالف فيها، وقد جمعت مجموعة من الصيغ التي أوردتها العلماء في هذه القاعدة بشكل عام، وفيما يلي بيان لأهمها:

"المصلحة العامة مقدمة على المصلحة الخاصة"^(١).

"يختار الضرر الخاص لدفع الضرر العام"^(٢).

"لا يتحمل الضرر القوي الكلُّ للوصول إلى النفع الجزئي"^(٣).

"يجبر على بعض الأشخاص الذين تكون مضرتهم للعموم لدفع الضرر

العام، كالطبيب والمغني الماجن، والمكاري الفليس"^(٤).

(١) الشاطبي الموافقات، ٢/ ٦٤٥.

(٢) حيدر، شرح مجلة الأحكام العدلية، ٢/ ٦٧٣-٦٧٤.

(٣) الخادمي، بريقة محمودية، ٣/ ١٧٨.

(٤) حيدر، شرح مجلة الأحكام العدلية، ٢/ ٦٧٣-٦٧٤.

"المصالح العامة يغتفر لأجلها المضرات الخاصة"^(١).

"كم من ضرر خاص يجب تحمله لدفع الضرر العام، كالرمي إلى الكفار وإن ترسوا بصبيان المسلمين، وكقطع اليد المستأكلة"^(٢).

"إذا دار الأمر بين درء إحدى مفسدتين، وكانت إحداهما أكثر فسادا من الأخرى، فدرء العليا منهما أولى من درء غيرها، وهذا موضع يقبله كل عاقل، واتفق عليه أولوا العلم"^(٣).

وقد تميز الإمام الشاطبي عن غيره من الأصوليين بوضع ضوابط دقيقة للترجيح بين المصالح العامة، والمصالح الخاصة، فقال: "فلا يخلو أن يلزم من منعه «أي منع الفرد من القيام بمصالحه الخاصة إذا كانت تؤدي إلى ضرر عام» الإضرار به بحيث لا يجبر، أو لا «يلزم»، فإن لزم «يعني لحق الفرد الإضرار الذي لا يجبر» قدم حقه «أي على الحق العام» على الإطلاق، على تنازع يضعف مُدْرَكُهُ من مسألة الترس التي فرضها الأصوليون فيما إذا ترس الكفار بمسلم، وعلم أن الترس إذا لم يُقتل استؤصل أهل الإسلام، وإن أمكن انجبار الإضرار ورفع جملة، فاعتبار الضرر العام أولى، فيمنع الجالب أو الدافع مما هم به؛ لأن المصالح العامة مقدمة على المصالح الخاصة، بدليل النهي عن تلقي السلع، وعن بيع الحاضر للبادي، واتفاق السلف على تضمين الصنّاع، مع أن الأصل فيهم

(١) الجمل، حاشية الجمل، ٨٢/٥.

(٢) الزيلعي، تبين الحقائق، ١٤٦/٦.

(٣) ابن النجار، شرح الكوكب المنير، ٥٩٩.

الأمانة، وقد زادوا في مسجد رسول الله ﷺ من غيره، مما رضي أهله وما لا^(١)، وذلك يقضي بتقديم مصلحة العموم على مصلحة الخصوص، لكن بحيث لا يلحق الخصوص مضرة^(٢)، قلت: أي كما قال: مضرة لا تنجبر.

فالإمام في هذه القاعدة قيد تقديم المصلحة العامة على المصلحة الخاصة بأن لا يحصل للخصوص مضرة لا تنجبر، وإذا دققنا النظر في المضرات التي لا تنجبر فإننا سنجدها منحصرة في الضروريات الخاصة، لأن ما سوى الضروريات المضرات فيه تنجبر، وإذا تفحصنا الضروريات الخاصة، فإننا نجد المضرات المخلة بها بعضها لا ينجبر إطلاقاً، وبعضها يحتمل الانجبار، وبعضها الآخر ينجبر إطلاقاً، فالذي لا ينجبر إطلاقاً مثل فقد الفرد لدينه، وذلك بارتداده وكفره، وفقده لحياته أو لعضو من أعضائه^(٣)، وفقده لعقله، وذلك «بالجنون أو الاختلال ولو كان اختلالاً جزئياً»، وفقده لنسله، وذلك إما أن يكون بفقد أعضاء التناسل، أو فقده لذريته، أو هتك لعرضه، أما فقدانه للمال فهو مما ينجبر، اللهم إلا أن يؤدي فقده له إلى الموت، فهذا يرجع إلى حفظ النفس لا إلى المال.

ولكي تكتمل الصورة التي رسمها الإمام الشاطبي لضوابط الترجيح بين المصالح العامة والخاصة، فإني أنقل كلاماً له يعتبر كالتمة لما مضى، فقد قال

(١) هكذا النص في الكتاب المطبوع، والمعنى وما لا رضي فيه.

(٢) الشاطبي، الموافقات، ٢/٦٣٠.

(٣) وإن كان الطب في هذا العصر قد وصل إلى إمكانية جبر فقدان بعض الأعضاء من جسم الإنسان، وذلك عن طريق زراعة الأعضاء، ولكنها في الغالب لا تؤدي إلى جبر المفسدة التي حصلت من جراء فقد العضو بشكل كامل.

تحت فصل إتلاف المكلف نفسه أثناء قيامه بالمصلحة العامة: " فإن كانت المفسدة اللاحقة له دنيوية لا يمكن أن يقوم بها غيره، فهي مسألة الترس وما أشبهها، فيجري فيها خلاف كما مر، ولكن قاعدة منع التكليف بما لا يطاق شاهدة بأنه لا يكلف بمثل هذا، وقاعدة تقديم المصلحة العامة على الخاصة شاهدة بالتكليف به، فيتواردان على هذا المكلف من جهتين، ولا تناقض فيه، فلأجل ذلك احتّمل الموضوع الخلاف، وإن فرض في هذا النوع إسقاط الحظوظ فقد يترجح جانب المصلحة العامة، ويدل عليه أمران، أحدهما: قاعدة الإيثارة،....، فمثل هذا داخل تحت حكمها، والثاني ما جاء في خصوص الإيثارة في قصة أبي طلحة في تربيته عن رسول الله ﷺ بنفسه، وقوله: نحري دون نحرك^(١)، ووقايته له حتى شلت يده، ولم ينكر ذلك رسول الله ﷺ،...، وفي قصة أبي طلحة أنه كان وقى بنفسه من يعمُّ بقاؤه مصالح الدين وأهله، وهو النبي ﷺ، وأما عدمه فتعم مفسدته الدين وأهله^(٢).

هذا بالنسبة لكون المصلحة الخاصة دنيوية، أما إذا كانت المصلحة الخاصة التي تتعارض مع المصلحة العامة دينية فقد ذكر لها الإمام ضابطاً، فقال: " وإن كانت أخروية كالعبادات اللازمة عيناً، والنواهي اللازم اجتنابها عيناً، فلا يخلو أن يكون دخوله في القيام بهذه المصلحة مُحلاًّ بهذه الواجبات الدينية والنواهي الدينية قطعاً، أو لا، فإن أحل بها لم يسع الدخول فيها «المصالح العامة» إذا كان الإخلال عن غير تقصير؛ لأن المصالح الدينية مقدمة على المصالح الدنيوية على

(١) الحديث، أخرجه البخاري في الصحيح، ، باب مناقب أبي طلحة، حديث ٣٨١١.

(٢) الشاطبي، ٢/٦٤٧-٦٤٨.

الإطلاق، ولا أظن هذا القسم واقعاً، لأن الحرج وتكليف ما لا يطاق مرفوع، ومثل هذا التزاحم في العادات غير واقع، وإن لم يُجَلَّ بها لكنه أورثها نقصاً ما بحيث يعد خلافه كمالاً، فهذا من جهة المندوبات، ولا تُعارض المندوبات الواجبات، كالخطرات في ذلك الشغل العام تخطر على قلبه وتعارضه، حتى يحكم فيها بقلبه، وينظر فيها بحكم الغلبة، وقد نُقل عن عمر بن الخطاب رضي الله عنه نحو هذا من تجهيز الجيش وهو في الصلاة...، وإن لم يُجَلَّ بها، ولا أورثها نقصاً يعد، ولكن ذلك متوقع، فإنه يُجَلُّ محل مفسد تدخل عليه، وعوارض تطرقه، فهل يُعدّ ذلك من قبيل المفسدة الواقعة في الدين أم لا؟ كالعالم يعتزل الناس خوفاً من الرياء والعُجب وحب الرياسة، وكذلك السلطان أو الوالي العدل الذي يصلح لإقامة تلك الوظائف، والمجاهد إذا قعد عن الجهاد خوفاً من قصده طلب الدنيا به أو المحمّدة، وكان ذلك الترك مؤدياً إلى الإخلال بهذه المصلحة العامة، فالقول هنا بتقديم العموم أولى، لأنه لا سبيل لتعطيل مصالح الخلق ألبتة، فإن إقامة الدين لا تصلح إلا بذلك، وقد فرضنا هذا الخائف مطالباً بها، فلا يمكن إلا القيام بها على وجه لا يُدخله في تكليف ما لا يطيقه، أو ما يشق عليه، والتعرض للفتن والمعاصي راجع إلى اتباع هوى النفس خاصة، لا سيما في المنهيات، لأنها مجرد ترك، والترك لا يزاحم الأفعال في تحصيله، والأفعال إنما يلزمه منها الواجب وهو يسير،.. وإن كان لا يقدر على القيام بذلك إلا مع المعصية فليس بعذر، لأنه أمر قد تعين عليه فلا يرفعه عنه مجرد متابعة الهوى، إذ ليس من المشقات، كما أنه إذا وجبت عليه الصلاة أو الجهاد عيناً أو الزكاة فلا يرفع وجوبها عليه خوفاً الرياء والعجب، وما أشبه ذلك، وإن فرض أنه يقع به

بل يؤمر بجهاد نفسه في الجميع^(١).

فمن خلال كلام الإمام أبي إسحاق نخلص إلى قاعدة مهمة من قواعد الأولويات بين المصالح العامة والخاصة، ولكن قبل أن نعرض لهذه القاعدة ونناقشها في ضوء ما توصلنا إليه من القواعد العامة في ترتيب مراتب المصالح سواء من حيث قوتها أو من حيث كليتها، أرى لزاماً عليّ أن أشير إلى مبدأ كلام الإمام حول مسألة التّرس، فإنه اعتبرها مما يجري فيها الخلاف، فإن كان مقصوده هنا حالة تعارض مصلحة التّرس مع مصلحة حفظ بيضة الإسلام والمحافظة على المجموع العام، فاعتبار الخلاف هنا مما ينازع فيه الإمام، حيث إن الإجماع منعقد على تقديم المصلحة الضرورية القطعية الكلية العامة على مصلحة الفرد أو الأفراد الجزئية، أما إذا كان مقصوده وجود التّرس في موضع مع العدو بحيث لو لم يتعرض لهم المسلمون في ذلك الموضع لما أدى ذلك إلى حدوث مفسدة عامة أو شبه عامة، وكذلك كأن يكون العدو في حصن من الحصون ومعهم التّرس، ولا يخشى المسلمون من ترك التعرض لهذا الحصن أن يلحق بهم مفسدة عظيمة عامة، فهنا يمكن أن يجري الخلاف الذي صوره الإمام.

وعودة إلى القاعدة التي أوردها الإمام، حيث اشتمل كلام الإمام على حالتين من تعارض المصالح العامة والخاصة:

الحالة الأولى: التعارض في حالة كون المصلحة أو المفسدة المتعلقة بصاحب المصلحة الخاصة دنيوية.

(١) الشاطبي، الموافقات، ٢/٦٤٨-٦٤٩.

الحالة الثانية: التعارض في حالة كون المصلحة أو المفسدة المتعلقة بصاحب المصلحة الخاصة دينية.

وقد عرضت لضابط الترجيح عند الإمام عند التعارض في الحالة الأولى، حيث اعتبر الإمام المصلحة العامة مقدمة على المصلحة الخاصة، إذا لم تؤدِّ إلى مفسدة لا تنجر، فإن أدت إلى ذلك تُقدم المصالح الخاصة على العامة، ولهذا فلا داعي لإعادة التفصيل في ذلك.

أما بالنسبة للحالة الثانية فهي منسبة على التعارض بين المصالح الخاصة في حالة كون المصالح الخاصة دينية، وقد بين الإمام جميع الاحتمالات الممكنة عند حدوث هذا التعارض، ووضع لكل احتمال ضابطاً للترجيح، وفيما يلي بيان لهذه الاحتمالات:

١- أن يكون دخول المكلف في القيام بالمصلحة العامة مخلاً بالواجبات الدينية أو النواهي الدينية قطعاً، وفي هذه الحالة تكون المصالح الخاصة مقدمة على المصالح العامة، لأن المصالح الدينية مقدمة على المصالح الدنيوية على الإطلاق، وهو مع ذلك كله يستبعد وقوع مثل هذا الاحتمال، لأنه من الحرج وتكليف ما لا يطاق وهو مرفوع، بل يجزم بأن هذا التزاحم في العادات غير واقع.

٢- أن يكون دخول المكلف في القيام بالمصلحة العامة لا يخل بالواجبات الدينية أو النواهي الدينية، ولكن يورثها نقصاً ما، بحيث يعد خلافه كما لا، ففي هذه الحالة تقدم المصالح العامة على المصالح الخاصة، لأن المصالح الخاصة هنا من جهة المندوبات، ولا تُعارض المندوبات الواجبات.

٣- أن يكون دخول المكلف في القيام بالمصلحة العامة لا يخل بالمصلحة الخاصة الدينية، ولا يورثها نقصاً ولكن ذلك متوقع، ففي هذا الاحتمال يُنظر:

أ- إن كان ترك المكلف للقيام بالمصلحة العامة يؤدي إلى الإخلال بها، ولا يوجد غيره ممن يقوم بها، أو ليس لغيره القوة التي له في إقامة المصلحة العامة، فهذا يجب تقديم المصالح العامة في حقه على الخاصة.

ب- وإن كان ترك المكلف للقيام بالمصلحة العامة لا يؤدي إلى الإخلال بها لوجود غيره ممن يقوم مقامه ويسد مسده، ففي هذه الحالة قد يرجح جانب السلامة، وهو جانب المصلحة الخاصة، وقد يرجح جانب المصلحة العامة، وقد يفرق بين من يكون وجوده وعدمه سواءً، فلا ينحتم عليه طلب، وبين من له قوة في إقامة المصلحة وغناء ليس لغيره، - وإن كان لغيره غناء أيضاً- فينحتم ترجيح المصلحة العامة، والضابط في ذلك التوازن في المصلحة والمفسدة، فما رجح منها غلب، وإن استويا كان محل إشكال وخلاف بين العلماء^(١).

فهذه جميع الاحتمالات التي أوردها الإمام الشاطبي، وهي بجملتها لا يرد عليها أي إشكال إلا الاحتمال الأول، فإنه قرر فيه تقديم المصالح الخاصة على المصالح العامة بإطلاق، لأن المصالح الدينية مقدمة على المصالح الدنيوية على الإطلاق، مع استبعاده وقوع هذا التعارض، ولكنني أقول: إن هذا الاحتمال غير مستبعد، بل إنه قد يحدث أن تتزاحم المصالح العامة مع المصالح الخاصة الدينية،

(١) الشاطبي، الموافقات، ٢/٦٤٩.

بحيث يتعين تقديم إحداهما، ومثال ذلك: تعارض القيام بمصلحة عامة مع وقت صلاة من الصلوات، كأن يقوم بإنقاذ غرقى، أو إنقاذ جماعة كبيرة انهدمت عليها البيوت بسبب زلزال، وهذا ممكن الحدوث، فهنا يمكن أن نتصور أن عدد المنقذين قليل بالنسبة لمن هم تحت الأنقاض، وإذا انشغل المنقذون بالصلاة قد يكون في هذه اللحظات عدد ممن هم تحت الأنقاض، فهنا يجب تأخير الصلاة، لأنه يمكن قضاؤها، وبالتالي يمكن جبر مصلحتها، أما ترك الناس يموتون فلا تجبر المصلحة فيه.

ويمكن أن نمثل على ذلك في حالة الجهاد، كما روي عن عليٍّ رضي الله عنه، قال: «لما كان يوم الأحزاب، قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: ملأ الله بيوتهم وقبورهم ناراً، شغلونا عن الصلاة الوسطى حين غابت الشمس»^(١)، فقد فاتت النبي صلى الله عليه وسلم وأصحابه صلاة العصر لانشغالهم في المعركة.

ومن خلال هذين المثالين يمكن أن نقرر أن المصالح الدينية الخاصة التي لها بدل إذا تعارضت مع المصالح العامة الضرورية المتحتمة، فإن المصالح العامة تقدم عليها، ويقوم الفرد بالبدل بعد انتهائه من القيام بالمصالح العامة الضرورية، بل إن كلمة الفقهاء متفقة على أن المصالح الخاصة الدنيوية الضرورية تقدم على المصالح الخاصة الدينية الضرورية التي لها بدل في حالة التضاحم، فالذي يرى غريقاً يستجد به، ولم يُصلِّ، وقارب وقت الصلاة على الانقضاء، يجب عليه أن ينشغل

(١) أخرجه البخاري، كتاب الجهاد والسير، باب: الدعاء على المشركين بالهزيمة والزلزلة، برقم ٢٩٣١

بإنقاذ الغريق ثم يقضي الصلاة، ولا يُعدُّ مقصراً في قضائه^(١)، هذا كله بالنسبة لتعارض المصالح العامة الدنيوية مع المصالح الخاصة الدينية.

والظاهر من خلال تأمل الاحتمالات التي وضعها الإمام أنه لم يعتبر مراتب المصالح من حيث القوة كأساس من أسس الترجيح بين المصالح الخاصة عند التعارض، مما أدى إلى عدم وضوح آلية تصنيف الأولويات بين المصالح العامة والخاصة، ولكن الإمام -رحمه الله- وهو العريق في بناء القواعد المقاصدية لا يدع لأحد مجالاً للاعتراض أو الرد، فلا يلوح للناظر أدنى ممسك على الإمام في موطن إلا ويجد في موطن آخر تفسيراً وتفصيلاً وتوضيحاً يشفي الغليل، ويزيح الستار عن أي تخيل، وقد صدق الشيخ دراز عندما قال: "فالكتاب يُعين بعضه على بعض، فتراه يشرح آخره أوله، وأوله آخره"^(٢)، فقد أورد الإمام في معرض حديثه عن التعارض بين الأصل وجهة التعاون في الأمر والنهي ضابطاً يلمح فيه إلى اعتبار مراتب المصالح من حيث قوتها في الترجيح بين المصالح العامة والخاصة، فقد قال عن ترجيح جهة التعاون -وهي هنا المصلحة العامة- على الأصل: "بأن هذا الترجيح صحيح إذا نُزِّل منزله، وهو أن يكون من باب الحكم على الخاصة لأجل العامة، كالمنع من تلقي الركبان، فإن منعه في الأصل ممنوع، إذ هو من باب منع الارتفاق، وأصله ضروري أو حاجي لأجل أهل السوق، ومنع بيع الحاضر للبادي، لأنه في الأصل منع من النصيحة، إلا أنه

(١) انظر، ابن عبد السلام، قواعد الأحكام، ٥٧/١.

(٢) مقدمة الشيخ دراز للموافقات، ١٦/١.

إرفاق لأهل الحضر، وتضمين الصناع قد يكون من هذا القبيل، وله نظائر كثيرة، فإن جهة التعاون هنا أقوى، وقد أشار الصحابة على الصديق رضي الله عنه، إذ قدموه خليفة - بترك التجارة، والقيام بالتحرف على العيال، لأجل ما هو أعم في التعاون، وهو القيام بمصالح المسلمين، وعوضه من ذلك في بيت المال^(١).

فيلاحظ هنا أن الإمام - رحمه الله - قدم المصالح العامة الضرورية والحاجية على المصالح الخاصة بشكل عام، وكما تقرر سابقاً فإن المصالح العامة الحاجية تُنزل منزلة المصالح الضرورية الخاصة، وبالتالي فإن المصالح العامة الضرورية والحاجية تتقدم على المصالح الخاصة الضرورية والحاجية والتحسينية، ولكن مع الأخذ بعين الاعتبار عند تقديم المصالح العامة بشكل عام على المصالح الخاصة الضرورية، أن لا يؤدي هذا التقديم إلى مفسدة لا تنجر تلحق صاحب المصلحة الخاصة الفردية، أو الفئة، صاحبة المصلحة البعضية، وإن كان في بعض الأحوال يجب تقديم المصلحة العامة مطلقاً، وإن حصل من جراء تقديمها مفسدة خاصة لا تنجر، وذلك إذا كان عدم تقديم المصلحة العامة في هذه الحال سيؤول بوقوع مفسدة لا تنجر بالامة بشكل عام، كاستئصال الأمة بشكل عام، أو قتل كثير منها، وسبي لنسائها، وهتك لأعراضها، وسلب لأموالها وأراضيها، وبناء على ذلك فإنني أرى أن الضابط الذي وضعه الإمام الشاطبي لتقديم المصالح العامة على المصالح الخاصة يجب أن يُكَمَّل ويتمم ليصير ضابطاً دقيقاً تنضبط بناء عليه قاعدة تقديم المصالح العامة على المصالح الخاصة، وذلك بتقييد المصالح العامة

(١) الشاطبي، الموافقات، ٣/ ٢٣١.

بأن لا يُتوقع من تقديم المصالح الخاصة عليها حصول مفسدة كلية لا تنجبر، تعود على الأمة بشكل عام، فإذا كان كذلك فقد وجب تقديم المصلحة العامة مطلقاً، وإن أدت إلى وقوع مفسدة لا تنجبر للخاصة، وقد سبق إمام الحرمين الجويني إلى بيان هذا الضابط بشكل دقيق، فإنه قد قرر أن الضرورة التي تلحق بفرد من أفراد الأمة ليست بمستوى الحاجة العامة التي تلحق بالأمة جمعاء، فقال: "بل لو هلك واحد لم يؤد هلاكه إلى خرم الأمور الكلية، الدنيوية والدينية، ولو تعدى الناس الحاجة لهلكوا بالمسلك الذي ذكرناه من عند آخرهم"^(١).

فالإمام -رحمه الله- يبين أن الحاجة العامة تقدم على الضرورة الخاصة، وذلك إذا كان المتوقع من بقاء الحاجة العامة حصول مفسدة لا تنجبر بالنسبة للأمة، وبالتالي فإن حصول المفسدة التي لا تنجبر بالنسبة للفرد أو للفئة اليسيرة من الأمة لا تتساوى بأي حال من الأحوال مع حصول المفسدة التي لا تنجبر بالنسبة للأمة جميعاً.

وبهذا الضابط تستقيم القاعدة وتستوي على سوقها، وتتميز من خلالها الأولويات بين المصالح العامة والبعضية والخاصة.

خلاصة قواعد الأولويات بين المصالح العامة والخاصة:

المصلحة العامة الضرورية تقدم على المصلحة الخاصة الضرورية «سواء كانت هذه الخاصة جزئية بعضية أو فردية»، إذا كانتا عائدتين إلى كلية واحدة من

(١) الجويني، الغياني، ٤٧٩.

الكليات الخمس، أو كانت الخاصة أقل مرتبة في الكليات الخمس من العامة «وذلك كأن تكون المصالح العامة الضرورية عائدة إلى حفظ الدين مثلاً، وتكون المصالح الضرورية الخاصة عائدة إلى حفظ النفس أو العقل أو النسل أو المال».

المصلحة العامة الضرورية تقدم على المصلحة الخاصة الحاجية «سواء كانت جزئية بعضية أو فردية»، إذا كانتا عائدتين إلى كلية واحدة من الكليات الخمس، أو كانت الخاصة أقل مرتبة في الكليات الخمس من العامة.

المصلحة العامة الحاجية تقدم على المصلحة الخاصة الضرورية في حالة توقع مفسدة عامة لا تنجبر بشرط أن تكون قطعية أو قريبة من القطع.

المصلحة العامة الحاجية تقدم على المصلحة الخاصة «الجزئية والفردية» الحاجية، إذا كانتا عائدتين إلى كلية واحدة من الكليات الخمس، أو كانت الخاصة أقل مرتبة في الكليات الخمس من العامة.

المصلحة العامة الحاجية تقدم على المصلحة الخاصة «الجزئية والفردية» التحسينية بإطلاق.

المصلحة العامة التحسينية تقدم على المصلحة الخاصة «الجزئية والفردية» التحسينية إذا كانتا راجعتين إلى كلية واحدة من الكليات الخمس، أو كانت الخاصة أقل مرتبة في الكليات الخمس من الأولى.

المصلحة الخاصة الضرورية تقدم على المصلحة العامة والبعضية في حالة تأكد وقوع مفسدة لا تنجبر بالنسبة للخاصة، شريطة أن لا يؤدي تقديمها إلى توقع مفسدة لا تنجبر على العامة.

وتجري القواعد ذاتها بين المصلحة «البعضية الجزئية» والمصلحة الخاصة، وذلك بإحلال المصلحة البعضية الجزئية محل المصلحة العامة.

المطلب الرابع: تصنيف أولويات المصالح بناء على توقع الحصول:

سبقت الإشارة إلى أقسام المصالح من حيث توقع حصولها، حيث تبين انقسامها إلى ثلاثة أقسام، وهي: المصالح الواقعة والمتوقعة والمتوهمة، والقاعدة العامة التي تُستقى من هذا التقسيم كما يلي:

المصلحة الواقعة مقدمة على المتوقعة، إذا كانتا في مرتبة واحدة من حيث القوة والشمول.

وقد اعتمد الإمام الشاطبي على هذه القاعدة في الترجيح في حالة العوارض المضادة لأصل الإباحة، فقال: "لا يخلو أن يكون فقد العوارض بالنسبة إلى هذا الأصل من باب المكمل له في بابه، أو من باب آخر وهو أصل في نفسه، فإن كان هذا الثاني، فإما أن يكون واقعاً أو متوقعاً، فإن كان متوقعاً فلا أثر له مع وجود الحرج؛ لأن الحرج بالترك واقع وهو مفسدة، ومفسدة العارض متوقعة متوهمة، فلا تعارض الواقع ألبتة، وأما إن كان واقعاً فهو محل الاجتهاد في الحقيقة"^(١).

وقد اختلف علماء القواعد الفقهية في تنزيل المتوقع منزلة الواقع، ويعبر عن هذه القاعدة عندهم بعبارات مختلفة: فمرة بقولهم: هل العبرة بالحال أو المآل، وأخرى بقولهم: ما قارب الشيء، هل يعطى حكمه؟، وتارة بقولهم: المشرف على الزوال، هل يعطى حكم الزائل؟^(٢).

(١) الشاطبي، الموافقات، ١/ ١٦١.

(٢) السيوطي، الأشباه والنظائر، ١/ ٣٢٢، الزركشي، المنشور، ٣/ ٦٧.

والحق أننا عندما ننظر إلى هذه القاعدة من جهة النظر المقاصدي فإن الخلاف يتلاشى، وبالتالي يصح القول بتنزيل المتوقع منزلة الواقع، ولكن الواقع مقدم من جهة الترجيح على المتوقع، مع أن المتوقع قد يترجح على الواقع إذا احتفت به مقويات من خارجه، وذلك كأن يكون المتوقع عاماً، والواقع خاصاً، فهنا إذا كانت المفسدة المتوقعة ضروريةً عامةً فإنها تقدم على المفسدة الواقعة الضرورية الخاصة بشروط^(١)، وعلى الحاجة والتحسينية الخاصة مطلقاً، وكذلك إذا كانت المفسدة المتوقعة حاجيةً عامةً فإنها تقدم على المصلحة الضرورية الخاصة المتوقعة بشروط^(٢)، وتقدم على المفسدة الواقعة الحاجية الخاصة أو التحسينية الخاصة مطلقاً.

والحق أن المتوقع الذي لا بد من وقوعه يصح تنزيله منزلة الواقع، ومما يشهد لهذه القاعدة أن كثيراً من الآيات القرآنية التي جاء التعبير فيها عن المستقبل بلفظ الماضي إنما جاءت كذلك للتنبيه على تحقق الوقوع، وأن ما هو متوقع كالواقع، وذلك كقوله تعالى: ﴿وَأَذَانٌ لِّلْأَعْرَابِ﴾ [الأعراف: ٤٨]، وقوله تعالى: ﴿وَأَذَانٌ لِّلْأَعْرَابِ﴾ [الأعراف: ٥٠]، فهنا جعل المتوقع الذي لا بد من وقوعه بمنزلة الواقع، ومن ذلك أيضاً قوله تعالى: ﴿قَدْ وَفَعْنَا لَكُمْ مِنْ رَبِّكُمْ رِجْسًا وَغَضَبًا﴾ [الأعراف: ٧١].

ولكن إذا نظرنا إلى هذه القاعدة بناء على اصطلاح الإمام العز بن عبد السلام فإن القاعدة تختلف، وذلك تبعاً لاعتباره المصالح الأخروية من المصالح المتوقعة

(١) مرّ بيانها في قاعدة الأولويات بين المصالح العامة والخاصة.

(٢) مرّ بيانها في قاعدة الأولويات بين المصالح العامة والخاصة.

لا من الواقعة^(١)، وبالتالي فإنه لا بد من التفصيل في هذه القاعدة، فالمصالح الواقعة مقدمة على المصالح المتوقعة الدنيوية، لكن المصالح المتوقعة الأخروية تتقدم على المصالح الواقعة، وهذه القاعدة مبنية على تقديم المصالح الأخروية على الدنيوية.



(١) انظر، ابن عبد السلام، قواعد الأحكام، ١/٣٦-٣٧.

المطلب الخامس: تصنيف الأولويات بين المصالح بناء على درجة ثبوتها وبناء على كونها كلية أو جزئية.

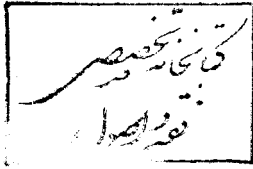
انطلاقاً مما تقدم ذكره حول أقسام المصالح بناء على ثبوتها حيث اعتمدنا تقسيم الشيخ ابن عاشور القاضي بانقسام المصالح من حيث ثبوتها إلى قطعية وظنية ووهمية، وقد خلصنا هنالك إلى أن المصالح بناء على درجة ثبوتها تنقسم إلى:

١- المصالح القطعية الكلية.

٢- المصالح القطعية الجزئية.

٣- المصالح الظنية الجزئية.

٤- المصالح المتوهمة.



والقاعدة التي تصنف من خلالها أولويات المصالح بناء على هذا التقسيم هي:

المصلحة القطعية الكلية والمصلحة القطعية الجزئية مقدّمتان على المصلحة الظنية الجزئية عند التعارض، ولا اعتبار للمصالح المتوهمة إطلاقاً.

وقد بين الإمام الشاطبي أساس هذه القاعدة حيث يقول: "التعارض إذا ظهر لبادئ الرأي في المقولات الشرعية، فإما أن لا يمكن الجمع بينهما أصلاً، وإما أن يمكن، فإن لم يمكن فهذا الفرض بين قطعي وظني، أو بين ظنين، فأما بين قطعيين فلا يقع في الشريعة، ولا يمكن وقوعه؛ لأن تعارض القطعيين محال، فإن وقع بين قطعي وظني بطل الظني، وإن وقع بين ظنين فهانئاً للعلماء فيه الترجيح، والعمل بالأرجح متعين، وإن أمكن الجمع فقد اتفق النظار على أعمال

وجه الجمع، وإن كان وجه الجمع ضعيفاً فإن الجمع أولى عندهم، وإعمال الأدلة أولى من إهمال بعضها"^(١).

وقد أصّل الإمام لقاعدة تعارض الكلي مع الجزئي فقال: "والقاعدة المقررة أنه إذا تعارض أمر كلي وأمر جزئي فالكلي مقدم؛ لأن الجزئي يقتضي مصلحة جزئية، والكلي يقتضي مصلحة كلية، ولا ينخرم نظام في العالم بانخراط المصلحة الجزئية، بخلاف ما إذا قدم اعتبار المصلحة الجزئية، فإن المصلحة الكلية ينخرم نظام كليتها"^(٢).

أما بالنسبة لقاعدة تصنيف أولويات المصالح بناء على كونها كلية أو جزئية، فقد بين الإمام الشاطبي -رحمه الله- قاعدة نفيسة في تعارض الجزئي مع الكلي في الأدلة بشكل عام، وفق فيها بين اعتبار الكلي والجزئي بشكل دقيق، فيقول: "الكلي لا ينخرم بجزئي ما، والجزئي محكوم عليه بالكلي، لكن بالنسبة إلى ذات الكلي والجزئي، لا بالنسبة إلى الأمور الخارجة"^(٣)، وقد ذكر الإمام مثالا ليوضح هذه القاعدة فيقول: "فإن الإنسان مثلا يشتمل على الحيوانية بالذات، وهي التحرك بالإرادة، وقد يفقد ذلك لأمر خارج من مرض أو مانع غيره، فالكلي صحيح في نفسه، وكون جزئي من جزئياته منه مانع من جريان حقيقة الكلي فيه أمر خارج".

(١) الشاطبي، الاعتصام، ١/ ٢٠٠-٢٠١.

(٢) الشاطبي، الموافقات، ٢/ ٢٨٨.

(٣) الشاطبي، الموافقات، ٣/ ١٢.

وقد ذكر مثلاً بديعاً بين فيه كيفية اعتبار خصوص الجزئيات مع اعتبار كلياتها، وبالعكس، فيقول: "الطبيب إنما ينظر في الكلي بحسب جريانه في الجزئي، أو عدم جريانه، وينظر في الجزئي من حيث يردده إلى الكلي بالطريق المؤدي لذلك، فكما لا يستقل الطبيب بالنظر في الكلي دون النظر في الجزئي من حيث هو طبيب، وكذلك بالعكس، فالشارع هو الطبيب الأعظم، وقد جاء في الشريعة في العسل أن فيه شفاءً للناس، تبين للأطباء أنه شفاءً من علل كثيرة، وأن فيه أيضاً ضرراً من بعض الوجوه، حصل هذا بالتجربة العادية التي أجراها الله في هذه الدار، فقيد العلماء ذلك كما اقتضته التجربة، بناء على قاعدة كلية ضرورية من قواعد الدين، وهي امتناع أن يأتي في الشريعة خبر بخلاف مُحْبَره، مع أن النص لا يقتضي الحصر في أنه شفاءً فقط، فأعملوا القاعدة الشرعية الكلية، وحكموا بها على الجزئي، واعتبروا الجزئي أيضاً في غير الموضوع المعارض، لأن العسل ضار لمن غلبت عليه الصفراء، فمن لم يكن كذلك فهو له شفاء، أو فيه له شفاء" (١).

فهنا ذكر لنا الإمام قاعدة كلية ضرورية ثبتت من خلال استقراء الأدلة ومواقع معانيها، وهي امتناع أن يأتي في الشريعة خبر بخلاف مُحْبَره، وهذه القاعدة عندما نطبقها على حكم جزئي مطلق مثل كون العسل فيه شفاءً للناس، فإننا نجد أن بعض أفراد الحكم الجزئي لا يستقيم مع القاعدة، وذلك ليس بسبب من ذاتها، وإنما من خارجها، فهنا يحكم بالقاعدة على الجزئي، ويستثنى

(١) المرجع السابق، ٣/١٢-١٣.

المطلب السادس: قاعدة تصنيف الأولويات عند تعارض المصالح مع المفسد:

تعرضنا في القواعد السابقة إلى قواعد تصنيف الأولويات عند تعارض المصالح مع بعضها البعض، أو المفسد مع بعضها البعض، وقد بقي أمامنا في مسيرة القواعد المقاصدية لتصنيف الأولويات: القواعد التي تتعلق بتصنيف الأولويات عند التعارض بين المصالح والمفسد، وهي - بإذن الله - مسك الختام لهذا المبحث.

والتعارض بين المصالح والمفسد لا يخرج عن ثلاث حالات:

١- تعارض مصالح راجحة مع مفسد مرجوحة.

٢- تعارض مصالح مرجوحة مع مفسد راجحة.

٣- تعارض مصالح ومفسد متساوية.

وقبل أن أتعرض لتقعيد هذه القواعد، فإني سأعرض بُدأً من القواعد التي

ذكرها العلماء التي لها علاقة بقواعد تعارض المصالح مع المفسد:

يمكن القول بأن أهم قاعدة ذكرها العلماء فيما يتعلق بتعارض المصالح مع

المفسد هي قاعدة: درء المفسد أولى من جلب المصالح.

وقد بين الإمامان ابن نجيم الحنفي والسيوطي الشافعي مفهوم هذه

القاعدة فقالا:

إذا تعارضت مفسدة ومصلحة قدم دفع المفسدة غالباً؛ لأن اعتناء الشارع بالمنهيات أشد من اعتنائه بالمأمورات^(١)، ولذلك قال ﷺ: «إذا أمرتكم بأمر فأتوا منه ما استطعتم، وإذا نهيتكم عن شيء فاجتنبوه»^(٢)، ففي هذا الحديث أطلق الشارع الاجتناب في المنهيات، ولو مع المشقة في الترك، وقيد في المأمورات بقدر الطاقة، وهذا منقول عن الإمام أحمد^(٣).

وقال الإمام الشاطبي: "إن المناهي تمثل بفعل واحد وهو الكف، فلإنسان قدرة عليها في الجملة من غير مشقة، وأما الأوامر فلا قدرة للبشر على فعل جميعها، وإنما تتوارد على المكلف على البديل بحسب ما اقتضاه الترجيح، فترك بعض الأوامر ليس بمخالفة على الإطلاق بخلاف بعض النواهي فإنه مخالفة في الجملة"^(٤).

وقد علق ابن حجر على الاستدلال بهذا الحديث على شدة اعتناء الشارع بالمنهيات بقوله:

"والذي يظهر أن التقييد في الأمر بالاستطاعة لا يدل على المدعى من الاعتناء به، بل هو من جهة الكف، إذ كل أحد قادر على الكف لولا داعية الشهوة مثلاً، فلا يتصور عدم الاستطاعة عن الكف، بل كل مكلف قادر على الترك، بخلاف

(١) ابن نجيم، الأشباه والنظائر، ٩٩-١٠٠، السيوطي، الأشباه والنظائر، ١٧٦.

(٢) أخرجه البخاري، الصحيح، كتاب الاعتصام بالكتاب والسنة، باب: ما يكره من كثرة السؤال وتكلف ما لا يعنيه، برقم ٧٢٨٨ عن أبي هريرة، ولفظه، «... فإذا نهيتكم عن شيء فاجتنبوه، وإذا أمرتكم بأمر، فأتوا منه ما استطعتم».

(٣) ابن حجر، فتح الباري، ١٣/٢٦١.

(٤) الشاطبي، الموافقات، ٤/٦٢١.

الفعل؛ فإن العجز عن تعاطيه محسوس، فمن ثم قيد في الأمر بحسب الاستطاعة دون النهي^(١).

وقد بين الطوفي سبب التفريق بين المأمور به والمنهي عنه، فقال: "لأن ترك المنهي عنه عبارة عن استصحاب حال عدمه والاستمرار على عدمه، وليس ذلك ما لا استطاع، حتى يسقط التكليف به، بخلاف فعل المأمور به، فإنه عبارة عن إخراج من العدم إلى الوجود، وذلك يتوقف على شروط وأسباب، كالقدرة على الفعل ونحوها، وبعض ذلك استطاع وبعضه لا استطاع، فلا جرم سقط التكليف به؛ لأن الله عز وجل أخبر أنه لا يكلف نفساً إلا وسعها، وهذه رخصة عظيمة في كثير من الأحكام^(٢).

وقد استدل بعضهم بأن الحديث يدل على أن باب المنهيات أضيق من باب المأمورات، وأنه لم يرخص في ارتكاب شيء منه كما رخص في ترك بعض المأمورات للعجز والعذر، قالوا: ولهذا كانت عامة العقوبات من الحدود وغيرها على ارتكاب المنهيات بخلاف ترك المأمورات، فإن الله سبحانه لم يرتب عليه حداً معيناً، فأعظم المأمورات الصلاة، وقد اختلف العلماء هل على تاركها حد أم لا^(٣).

والذي أراه بأن الاستدلال بهذا الحديث على أن الشارع اعتنى باجتنب المنهيات أكثر من اعتنائه بإتيان المأمورات لا يصح على إطلاقه، بل إنني أرى أن اعتناء الشارع بالأوامر مثل اعتنائه باجتنب المنهيات، حيث إن ترك الأمر إنما هو منهي عنه، كما أن اجتناب النهي مأمور به.

(١) ابن حجر، فتح الباري، ١٣/٢٦٢-٢٦٣.

(٢) الطوفي، التعيين في شرح الأربعين، ١١١، ١١٢.

(٣) ابن القيم، عدة الصابرين وذخيرة الشاكرين، ٢٧.

والمعنى الذي بينه العلماء بأن ترك النهي أيسر من فعل الأمر لا يدل على كون الاعتناء بالنهي أشد من الاعتناء بالأمر، ولهذا قال ابن القيم: "فإن الدين هو القيام لله بما أمر به، فتارك حقوق الله التي تجب عليه أسوأ حالا عند الله ورسوله من مرتكب المعاصي، فإن ترك الأمر أعظم من ارتكاب النهي في أكثر من ثلاثين وجهاً ذكرها شيخنا -يعني ابن تيمية- رحمه الله، في بعض تصانيفه"^(١). وقد ذكر ابن القيم ثلاثة وعشرين وجهاً تدل بأن ترك الأمر أعظم من ارتكاب النهي^(٢):

منها: أن فعل المأمور أحب إلى الله من ترك المنهي، كما دلت على ذلك النصوص، ولهذا علق سبحانه المحبة بفعل الأوامر.

ومنها: أن فعل المأمور مقصود لذاته، وترك المنهي مقصود لتكميل فعل المأمور، فهو منهي عنه لأجل كونه يخل بفعل المأمور أو يضعفه وينقصه.

ومنها: أنه لو ترك جميع المنهيات، ولم يأت بالإيمان والأعمال المأمور بها لم ينفعه ذلك الترك شيئاً، وكان خالداً في النار.

ومنها: أن المدعو إلى الإيمان إذا قال: لا أصدق ولا أكذب ولا أحب ولا أبغض، ولا أعبد ولا أعبد غيري، كان كافراً بمجرد الترك والإعراض، بخلاف ما إذا قال: أنا أصدق الرسول وأحبه وأؤمن به وأفعل ما أمرني، ولكن شهوتي وإرادتي وطبعي حاكمةٌ عليّ لا تدعني أترك ما نهاني عنه، وأنا أعلم أنه قد نهاني،

(١) ابن القيم، إعلام الموقعين، ٢/ ١٢٠-١٢١.

(٢) انظرها مجموعة عند، ابن القيم، الفوائد، دار الكتب العلمية، ١٩٧٣م، ١٢٠-١٢٩.

وكره لي فعل المنهي، ولكن لا صبر لي عنه، فهذا لا يعد كافراً بذلك، ولا حكمه حكم الأول.

ومنها: أن الطاعة والمعصية إنما تتعلق بالأمر أصلاً وبالمنهي تبعاً، فالمطيع ممثّل للمأمور، والعاصي تارك المأمور، قال تعالى: ﴿لَا يَعْصُونَ اللَّهَ مَا أَمَرَهُمْ﴾ [التحریم: ٦].

وكون الحديث لا يدل على شدة اعتناء الشارع بترك المنهيات، لكن ذلك لا يعني رد القاعدة التي أثبتها العلماء بناء على هذا الحديث، بل فيه تخفيف من غلواء حمل القاعدة على إطلاقها، فالقاعدة كما هو متفق عليه لا يصح حملها على إطلاقها، بل لا بد من تقييدها وتفصيل النظر في الأحوال التي تطبق فيها، والتي لا تطبق فيها.

وقبل بيان أحوال تعارض المصالح مع المفسد، وعلى أيها تنطبق القاعدة، يمكن أن أشير إلى بعض الأدلة التي تشهد لهذه القاعدة، أو بشكل أدق تشهد للأحوال التي تطبق فيها هذه القاعدة:

١ - حديث سحر النبي ﷺ^(١) وفيه قول عائشة للنبي ﷺ بعد أن بين الوحي

(١) أخرجه البخاري، الصحيح، كتاب بدء الخلق، باب: صفة إبليس وجنوده، حديث رقم ٣٢٦٨، عن عائشة، قالت: سحر النبي ﷺ، حتى كان يُحِيل إليه أنه يفعل الشيء وما يفعله، حتى كان ذات يوم دعا ودعا، ثم قال: أشعرت أن الله أفتاني فيما فيه شفائي؟ أتاني رجلان، فقعد أحدهما عند رأسي، والآخر عند رجلي، فقال أحدهما للآخر: ما وجع الرجل؟ قال: مطبوب، قال: ومن طبه؟ قال: لبيد بن الأعصم، قال: فيما ذا؟ قال: في مشط ومشاقة، وجفت طلعة ذكر، قال: فأين هو قال: في بئر ذروان، فخرج إليها النبي ﷺ، ثم رجع، فقال لعائشة حين رجع: نخلها كأنها رؤس الشياطين، فقلت: أستخرجته؟ فقال: لا أما أنا فقد شفاني الله، وخشيت أن يثير ذلك على الناس شراً، ثم دُفنت البئر.

للنبي ﷺ الساحر وما سحر به ﷺ والمكان الموضوع فيه السحر، قالت: أفلا أخرجته؟ وفي رواية أفلا أحرقتة؟ وأخبر النبي ﷺ أن الله قد عافاه وأنه يخاف من إحراقه وإخراجه وإشاعة هذا ضرراً وشرراً على المسلمين، كتذكر السحر، أو فعله، وكذلك لم يؤذ فاعله لكيلا يحمله ذلك أو يحمل بعض أهله ومحبيه من المنافقين وغيرهم على سحر الناس وأذاهم وانتصابهم لمنايذة المسلمين بذلك.

قال الشوكاني: وهذا من باب ترك مصلحة لخوف مفسدة أعظم منها، وذلك من أهم قواعد الإسلام، وبمثل هذا يجاب عن استدلال من استدل على عدم جواز قتل الساحر بأن النبي ﷺ لم يقتل من سحره، فإن النبي ﷺ إذا ترك إخراج ما سحر فيه من البئر؛ لمخافة الفتنة، فبالأولى تركه لقتل الساحر، فإن الفتنة في ذلك أعظم وأشد^(١).

والذي أراه بالنسبة لهذا الحديث أن درء المفسدة عام، وأما جلب المصلحة بإخراج السحر أو قتل الساحر فهي خاصة، وإن تعدت فإنها لا تصل إلى العموم.

٢- حديث ترك النبي ﷺ الصلاة في المسجد في ليل رمضان، بعد أن صلى أياماً واقتدى الناس به ﷺ^(٢).

= وفي رواية عند البخاري كتاب الطب، باب هل يستخرج السحر، حديث رقم ٥٧٦٥، قالت (أي عائشة): «فأتى النبي ﷺ البئر حتى استخرجه، فقال: هذه البئر التي أريتها...». وبالجمع بين الروایتين يظهر أن النبي ﷺ أخرج جزءاً من السحر ولم يخرج الجزء الآخر.

(١) الشوكاني، نيل الأوطار، ٧/ ٢١١-٢١٢.

(٢) أخرجه البخاري، الصحيح، كتاب الصلاة، باب: من قال في الخطبة بعد الثناء أما بعد، حديث

فقد قال العراقي: فيه دليل للقاعدة المشهورة، وهي تقديم درء المفسد على جلب المصالح؛ لأن اكتسابهم ثواب العبادة مصلحة، وتركهم الفرض مفسدة، وفي هذا الفعل جلب هذه المصلحة، وفي تركه درء تلك المفسدة، فقدم درء تلك المفسدة على جلب هذه المصلحة^(١).

والذي أراه بالنسبة لهذا الدليل أن فيه درء مفسدة عامة أبدية بترك مصلحة بعضية مؤقتة، فالسبب في تقديم الدرء هنا عموم المفسدة، مع كون المصلحة أقل عموماً إذ هي مصلحة المسلمين من الصحابة في مسجد رسول الله ﷺ، وأما المفسدة فهي عامة تعم جميع المسلمين في كل زمان ومكان.

٣- وكذلك يمكن الاستدلال بحديث جابر بن عبد الله رضي عنهما الذي فيه قصة عبد الله بن أبي سلول المنافق حيث قال عمر بن الخطاب رضي الله عنه: «دعني يا رسول الله أضرب عنق هذا المنافق، قال النبي ﷺ: دعه، لا يتحدث الناس أن محمداً يقتل أصحابه»^(٢)، فهنا قدم النبي ﷺ درء مفسدة عامة متعلقة بالدين، وهي تنفير الناس من الإسلام بترك فعل مصلحة أقل عموماً من المفسدة، بل هي مصلحة بعضية، وهي قتل زعيم المنافقين.

٤- ويمكن الاستدلال بحديث عائشة رضي الله عنها، قالت: «سألت النبي ﷺ، عن الجدر، أمن البيت هو؟ قال: نعم، قلت: فما لهم لم يدخلوه في البيت؟ قال:

(١) العراقي، طرح الثريب، ٣/٩٩.

(٢) أخرجه البخاري، الصحيح، كتاب التفسير، باب: قوله: "يقولون لئن رجعنا إلى المدينة..."،

إنَّ قومك قصّرت بهم النفقة، قلت فما شأن بابه مرتفعاً؟ قال: فعل ذلك قومك ليُدخلوا من شاءوا، ويمنعوا من شاءوا، ولولا أن قومك حديثٌ عهدهم بالجاهلية، فأخاف أن تُنكر قلوبهم أن أُدخِل الجُدْر في البيت، وأن أُلصق بابه بالأرض»^(١) وفيه درء مفسدة عامة بترك مصلحة لا تصل إلى درجة المفسدة من حيث العموم.

ثم إنني أرى أن من الأدلة القوية التي تسند قاعدتنا "قاعدة الأخذ بالأحوط" ولذلك بنى عليها العلماء قواعد كثيرة يترجح فيها جانب الاحتياط منها، إذا دار الأمر بين المنع والجواز، فالأحوط الترك، وإذا تعارض الحظر مع الإباحة قدم جانب الحظر، وقاعدة درء المفسد أولى من جلب المصالح في بعض أحوالها مبنية على الأخذ بالأحوط.

وقد تبين من خلال الأدلة التي سقناها أن درء المفسد لا يقدم بشكل مطلق على جلب المصالح، بل يقدم عندما تكون المفسد أشد من المصالح، سواء كان سبب ذلك من ذاتها أو من أمور خارجة عنها أدت إلى ذلك، كأن تكون المفسدة عامة، والمصلحة خاصة، أو متعلقة بفئة أو جماعة.

وقد فصل الإمام العز بن عبد السلام في قاعدة اجتماع المصالح مع المفسد وبين جميع حالاتها كما يلي^(٢):

١ - إذا اجتمعت مصالح ومفسد فإن أمكن تحصيل المصالح ودرء المفسد فعلنا ذلك امتثالاً لأمر الله تعالى، لقوله تعالى: ﴿فَأَنْفِقُوا لِمَا اسْتَطَعْتُمْ﴾ [التغابن: ١٦].

(١) أخرجه البخاري، الصحيح، كتاب الحج، باب: فضل مكة وبنيناها، برقم ١٥٨٤

(٢) ابن عبد السلام، قواعد الأحكام، ١/٨٣-٨٤.

٢- وإن تعذر الدرء والتحصيل فإن كانت المفسدة أعظم من المصلحة درأنا المفسدة، ولا نبالي بفوات المصلحة، قال الله تعالى: ﴿يَسْأَلُونَكَ عَنِ الْخَمْرِ وَالْمَيْسِرِ قُلْ فِيهِمَا إِثْمٌ كَبِيرٌ وَمَنْفَعُ لِلنَّاسِ وَإِنَّهُمَا آكْبَرُ مِنْ نَفْعِهِمَا﴾ [البقرة: ٢١٩] حرّمها الله؛ لأن مفسدتها أكبر من منفعتها.

٣- وإن كانت المصلحة أعظم من المفسدة، حصلنا المصلحة مع التزام المفسدة.

٤- وإن استوت المصالح والمفاسد، فقد يتخير بينهما، وقد يتوقف فيهما.

وقد ذكر الطوفي ضابطاً للترجيح بين المصالح والمفاسد المتعارضة، وهو متوافق بجملته مع ضابط الإمام العز بن عبد السلام، حيث يقول: "ثم إن المصالح والمفاسد قد تتعارض فتحتاج إلى ضابط يدفع محذور تعارضها، فنقول: كل حكم تفرضه فيما أن تتمحض مصلحته، أو مفسدته، أو يجتمع فيه الأمران، فإن تمحضت مصلحته، فإن اتحدت مصلحته بأن كانت فيه مصلحة واحدة حُصّلت، وإن تعددت بأن كان فيه مصلحتان أو مصالح، فإن أمكن تحصيل جميعها حُصّل، وإن لم يمكن، حصل الممكن، فإن تعذر تحصيل ما زاد على المصلحة الواحدة، فإن تفاوتت المصالح في الاهتمام بها حُصّل الأهم منها، وإن تساوت في ذلك حُصّلت واحدة منها بالاختيار، إلا أن يقع ها هنا تهمة بالقرعة، وإن تمحضت مفسدته، فإن اتحدت دفعت، وإن تعددت، فإن أمكن درء جميعها درئت، وإن تعذر درء منها الممكن، فإن تعذر درأ ما زاد على مفسدة واحدة، فإن تفاوتت في عظم المفسدة دفع أعظمها، وإن تساوت في ذلك فبالاختيار أو بالقرعة إن تحققت التهمة. وإن اجتمع فيه الأمران المصلحة

والمفسدة، فإن أمكن تحصيل المصلحة ودفع المفسدة تعيّن، وإن تعذر فعل الأهم من تحصيل أو دفع إن تفاوتتا في الأهمية، وإن تساويا فبالاختيار أو القرعة إن اتجهت التهمة. وإن تعارض مصلحتان أو مفسدتان أو مصلحة ومفسدة وترجح كل واحد من الطرفين بوجه دون وجه اعتبرنا أرجح الوجهين تحصيلاً أو دفعاً، فإن تساويا في ذلك عدنا إلى الاختيار أو القرعة^(١).

ثم قال: فهذا ضابط مستفاد من قوله عليه الصلاة والسلام: "لا ضرر ولا ضرار" يتوصل به إلى أرجح الأحكام غالباً^(٢).

وقد أنكر بعض العلماء وجود حالة تساوي المصالح والمفاسد، منهم الإمام ابن القيم حيث يقول: "هذا القسم لا وجود له، وإن حصره التقسيم، إما أن يكون حصوله أولى بالفاعل وهو راجح المصلحة، وإما أن يكون عدمه أولى به وهو راجح المفسدة، وأما فعل يكون حصوله أولى لمصلحته، وعدمه أولى لمفسدته، وكلاهما متساويان، فهذا مما لم يقدّم دليل على ثبوته، بل الدليل يقتضي نفيه، فإن المصلحة والمفسدة والمنفعة والمضرة واللذة والألم، إذا تقابلا فلا بد أن يغلب أحدهما الآخر، فغير واقع"^(٣).

ولكن كثيراً من العلماء أثبت إمكانية حالة التساوي هذه، منهم الإمام الغزالي، فقد قال: "إن الأسباب الدنيوية مختلطة قد امتزج خيرها بشرها، فقلما

(١) الطوفي، التعيين في شرح الأربعين، ٢٧٨.

(٢) المرجع السابق، ٢٧٩.

(٣) ابن القيم، محمد بن أبي بكر، مفتاح دار السعادة ومنشور ولاية العلم والإرادة، نشر وتوزيع

رئاسة إدارة البحوث العلمية والإفتاء والدعوة والإرشاد، الرياض، ٢/٤٠٠.

يصفو خيرها... ولكن تنقسم إلى ما نفعه أكثر من ضرره... وإلى ما ضره أكثر من نفعه، وإلى ما يكافئ ضرره نفعه"^(١).

وقد ذهب عدد من العلماء إلى اختيار درء المفاصد في حالة تساوي المصالح مع المفاصد، فقد قال ابن السبكي: "تقديم درء المفاصد على جلب المصالح عند التعارض إنما هو فيما إذا تساوى من حيث المصلحة والمفسدة"^(٢).

وقد قال الخادمي: "والأصل في اجتماع المفسدة والمصلحة ترجيح جانب المفسدة عند الاستواء"^(٣).

وهذا ما أرجحه، ويمكن أن يمثل لذلك بمُكره أُكره على أحد أمرين أحدهما ترك واجب والآخر فعل محرم وكلاهما متساويان في المرتبة، فالأولى في هذه الحالة ترك الواجب، لأن الواجبات في الغالب لها بدل، وأما فعل المحرمات فإنها في الغالب لا يمكن تلافي مفاصدها بشكل كامل.

وبهذا نكون قد فرغنا من هذه القاعدة مع التنبيه إلى أن الترجيح بين المصالح والمفاصد المتعارضة إنما يكون بناء على القواعد الخمس السابقة، فهي قواعد كلية عامة، وبناء عليها تصنف الأولويات بين المصالح والمفاصد بشكل عام.

(١) الغزالي، إحياء علوم الدين، ٤/ ١٠٠.

(٢) ابن السبكي، الإبهاج، ٣/ ٦٥.

(٣) الخادمي، بريقة محمودية، ١/ ٢٦٥-٢٦٦.

المبحث الثاني القواعد الأصولية والفقهية

ويشتمل على أربعة مطالب:

- المطلب الأول: قواعد مراتب الأدلة.
- المطلب الثاني: قواعد الأمر والنهي والأحكام الشرعية.
- المطلب الثالث: القواعد الفقهية.
- المطلب الرابع: القواعد المتعلقة بتغير الزمان والمكان والأحوال.

المبحث الثاني

القواعد الأصولية والفقهية

يعد هذا المبحث بالنسبة لسابقه بمثابة التتمة والتكملة للأصل، حيث إن القواعد المقاصدية كافية في مجال تصنيف الأولويات، وذلك لما تتسم به من صفات لا توجد في كثير من القواعد الأخرى، منها شموليتها، وإحاطتها لأحكام الدين والدنيا، وكذلك اطرادها بحيث لا يتخلف عنها جزء من أجزائها، وثبوتها ثبوتاً قطعياً يقينياً عن طريق الاستقراء المعنوي لأدلة الشرع ومواقع معانيها، وهذا مما لا يتوفر في أغلب القواعد الأصولية والفقهية، فلا تجد قاعدة منها تحظى بالشمول والإحاطة بمثل القواعد المقاصدية إلا نادراً، وكثيراً ما يخرج عن هذه القواعد بعض أفرادها استثناءً، فهي في الغالب قواعد أغلبية، وكثير منها ما تعترض طريق ثبوتها عوارض الاختلافات الفقهية والأصولية بين المذاهب.

ومع هذا كله فإن لهذه القواعد فائدة عظيمة في تكوين منظومة قواعد تصنيف الأولويات؛ وذلك لأنها خادمة للقواعد المقاصدية، فهي تخدم في ضبطها وتحديدتها وتفصيلها، وتخدم أيضاً في تقريبها من الفروع والأحكام الجزئية.

وقد حرصت على انتقاء ما له علاقة بتصنيف الأولويات من هذه القواعد؛ التزاماً بمقصود هذا البحث، ولتنظيم عرض هذه القواعد فقد ارتأيت تقسيمها إلى أربعة مطالب، وهي بالترتيب:

المطلب الأول: قواعد مراتب الأدلة.

المطلب الثاني: قواعد الأمر والنهي والأحكام الشرعية.

المطلب الثالث: القواعد الفقهية.

المطلب الرابع: القواعد المتعلقة بتغير الزمان والمكان والأحوال.

❦❦❦❦❦

المطلب الأول: قواعد مراتب الأدلة

الفرع الأول: مراتب الأدلة الشرعية، وموطن المصالح المعتبرة والمرسلة منها:
اتفق علماء الإسلام على عدد من القواعد في ترتيب الاستدلال بالأدلة الشرعية، وأول ما ورد في هذا الشأن حديث النبي ﷺ، لما أراد أن يبعث معاذاً إلى اليمن قال: "كيف تقضي إذا عرض لك قضاء؟ قال: أقضي بكتاب الله، قال: فإن لم تجد في كتاب الله؟ قال: فبسنة رسول الله ﷺ، قال: فإن لم تجد في سنة رسول الله ﷺ ولا في كتاب الله؟ قال: أجتهد رأيي ولا آلو، فضرب رسول الله ﷺ صدره، وقال: الحمد لله الذي وفق رسول الله لما يرضي رسول الله" (١).

وقد بين عمر بن الخطاب رضي الله عنه في كتابه إلى شريح الكندي قاضيه مراتب الاستدلال بالأدلة الشرعية، فقال: "أن اقض بما في كتاب الله، فإن لم يكن في كتاب الله فبسنة رسول الله ﷺ، فإن لم يكن في كتاب الله ولا في سنة رسول الله ﷺ، فاقض بما قضى به الصالحون، فإن لم يكن في كتاب الله ولا في سنة رسول الله ﷺ ولم يقض به الصالحون، فإن شئت فتقدم وإن شئت فتأخر، ولا أرى التأخر إلا خيراً لك، والسلام عليكم" (٢).

(١) أخرجه أبو داود، السنن، برقم: ٣٥٩٢، وابن أبي شيبة، المصنف، ١٣/٦، والدارمي، السنن، حديث: ١٦٨، والطيالسي، المسند، حديث: ٥٥٩، والبيهقي في السنن الكبرى، ١٠/١١٤، والحديث ضعيف، انفرد به الحارث بن عمرو الثقفي وهو مجهول قال عنه البخاري: روى عنه أبو عون لا يصح ولا يعرف إلا بهذا مرسل.

ويرويه الحارث عن رجال مبهمين من أصحاب معاذ رضي الله عنه، قال الترمذي: هذا حديث لا نعرفه إلا من هذا الوجه وليس إسناده عندي بمتصل.

(٢) أخرجه النسائي في المجتبى، كتاب الزينة، باب: التشديد في لبس الحرير، رقم: ٥٣٠٤ واللفظ له، والدارمي برقم: ١٦٧، وابن أبي شيبة برقم: ٢٤١/٧، والبيهقي في السنن الكبرى: ١٠/١١٠، والحديث صحيح موقوف على عمر رضي الله عنه.

فهذه الآثار وغيرها الكثير تدل على ترتيب واضح لطريقة الاستدلال بالأدلة الشرعية.

وقد أجمع العلماء على تقديم الاستدلال بالخبر والإجماع على القياس وعلى باقي الأدلة التبعية، ولكن العلماء اختلفوا في ترتيب الاستدلال بالأدلة التبعية كالاستصلاح والاستحسان وقول الصحابة والاستصحاب وغيرها، بل إن العلماء اختلفون في الاستدلال أصلاً ببعض هذه الأدلة.

ولكثرة اختلافات الأصوليين في هذا الباب وتشعب أرائهم، رأيت أن أقصر على موطن الضرورة التي تفيد مقصودنا، وهي مرتبة المصالح المعتبرة والمرسلة من الأدلة الشرعية، لأن تصنيف الأولويات يعتمد في الغالب على مراتب المصالح، ثم إن تعرضنا لموطن المصالح من الأدلة الشرعية سيؤدي بنا إلى الإشارة إلى عدد من الأدلة التبعية، كالاستحسان وسد الذرائع، والعرف، وأقوال الصحابة، فهي كلها مرتبطة بأصل المصالح، وإذا انحلت إشكالية مرتبة الاستصلاح خاصة من الأدلة بشكل عام فإن كثيراً من إشكاليات مراتب الأدلة التبعية ستوضح تبعاً.

أما بالنسبة للمصالح المعتبرة فإنها على مراتب، فمنها ما ورد النص بها بشكل صريح وقطعي، وهذه تأخذ مرتبة النص، ومنها ما لم يرد النص بها بشكل صريح وقطعي ولكن استنبطت من النص، مع غلبة الظن على اعتبارها، وهذه أدنى مرتبة من النص، ويشترط في المصلحة المعتبرة أن تستند إلى أصل جزئي، سواء كان نصاً أو إجماعاً.

وهنا أود الإشارة إلى أن بعض أنواع الاستحسان وسد الذرائع تأخذ مرتبة النص؛ لكونها منصوباً عليها، فالاستحسان المستند إلى النص أو المنصوص

عليه له مرتبة النص، وسد الذرائع المستند إلى النص أو المنصوص عليه له مرتبة النص أيضاً.

المسألة الأولى: حجية المصالح المرسلة وعلاقتها بالأدلة الشرعية:

بينت سابقاً المقصود بالمصالح المرسلة، وقد اختلف العلماء في الاحتجاج بها واعتبارها دليلاً مستقلاً من الأدلة، ولذلك فإنه لا بد من البدء ببيان آراء العلماء في الاحتجاج بالمصلحة المرسلة.

ذكر الإمام الجويني مذاهب العلماء في اعتبار المصالح المرسلة وحصرها في ثلاثة مذاهب وهي^(١):

١- نفي المصالح المرسلة والاقتصار على اتباع كل معنى له أصل، وهو رأي القاضي أبي بكر الباقلاني وجماعة من الأصوليين.

٢- جواز اتباع وجوه الاستصلاح والاستصواب قربت من موارد النص أو بعدت، إذا لم يصد عنها أصل من الأصول الثلاثة: الكتاب والسنة والإجماع، وهو مذهب الإمام مالك.

٣- التمسك بالمعنى وإن لم يستند إلى أصل على شرط قربه من معاني الأصول الثابتة، وهو المعروف من مذهب الشافعي، وقول معظم الحنفية.

وبالإضافة إلى هذه الأقوال ذهب بعض متأخري الأصوليين كالأمدي والبيضاوي وبعض شراح منهاجه إلى اشتراط كون المصلحة المرسلة ضرورية

(١) الجويني، البرهان، ٢/١١١٤.

كلية قطعية للاحتجاج بها، وما عدا ذلك فلا اعتبار له، ومنشأ هذا القول من اختلاف الفهم لمذهب الإمام الغزالي في الاستصلاح، حيث إنه أول أمره في المنحول سار على ما هو معروف من مذهب الشافعي، وذلك بالأخذ بالمصالح المرسلة على شرط القرب من معاني الأصول فقد قال: "كل معنى مناسب للحكم، مطرد في أحكام الشرع، لا يرده أصل مقطوع به، مقدم عليه، من كتاب أو سنة أو إجماع؛ فهو مقول به، وإن لم يشهد له أصل معين"^(١)، ثم اشترط في شفاء الغليل لاعتبارها بالإضافة إلى القرب من معاني الأصول أن لا تكون من التحسينيات، بحيث تنحصر في الضروريات والحاجيات^(٢)، وفي المستصفي وهو آخر ما كتب في الأصول - والله أعلم - ظهر من كلامه أنه يشترط شروطاً ثلاثة لاعتبارها، وهي كونها ضرورية كلية قطعية أو ظنية قريبة من القطع^(٣).

وبعد عرض مذاهب العلماء في الاحتجاج بالمصالح المرسلة كما حكاها عنهم الإمام الجويني، وكما فهم من كلام الإمام الغزالي، فإن التحقيق العلمي يأبى على التسليم بما نسب إلى العلماء، وبما فهم من كلامهم الظاهري، وبما ورد من تعارض ظاهري بين أقوال بعضهم، وذلك أن الطريقة الصحيحة في نسبة المذاهب إلى أصحابها إنما هي بتلقفها من بطون الكتب المعتمدة في كل مذهب،

(١) الغزالي، محمد بن محمد، المنحول من تعليقات الأصول، تحقيق، محمد حسن هيتو، دار الفكر، دمشق، دار الفكر المعاصر، بيروت، ط ٣، ١٩٩٨م، ٤٦٥.

(٢) الغزالي، شفاء الغليل في بيان الشبه والمخيل ومسالك التعليل، تحقيق، حمد الكبيسي، مطبعة

الإرشاد بغداد، ١٩٩٣م، ٢٠٨.

(٣) الغزالي، المستصفي، ١٧٦.

ولا يجوز لباحث محقق أن يثبت مذهب إمام من غير الكتب المعتمدة المتجردة لذكر مذهبه، وبالتالي فلا يصح الاكتفاء بما نسبته الإمام الجويني إلى الإمام مالك بإطلاق القول بالاستصلاح، وكذلك لا يصح التسليم بما فهمه متأخرو الشافعية من كلام الإمام الغزالي، ما دامت كتب الإمام ونصوصه بين أيدينا.

وفيا يلي بيان لتحقيق مذاهب العلماء:

- ١- تحقيق مذهب المالكية: بين المحققون من علماء المالكية أن الإمام مالكا ومعظم علماء المذهب يرون الاستدلال بالمصالح المرسلة بعدة شروط:
 - أ- أن لا تناقض أصلا من أصول الشرع، ولا تخرج عنه، وأن تكون ملائمة لمقاصد الشرع^(١).
 - ب- أن تكون المصلحة من الضروريات أو الحاجيات، فلا يصح القول بها إذا كانت في مرتبة التحسينيات^(٢).
 - ج- أن لا تكون في العبادات إذ التزم الإمام في العبادات عدم الالتفات إلى المعاني، إن ظهرت لبادئ الرأي^(٣).
 - د- أن تستند إلى دليل كلي عن طريق استقراء أدلة الشريعة بشكل قطعي أو ظني قريب من القطع.

(١) الشاطبي، الاعتصام، ٢/٤٠٩.

(٢) المرجع السابق، ٢/٤١٢-٤١٣، ميارة، شرح ميارة، ٢/١٠٢-١٠٣، التاج والإكليل، ٧/٤٩٤-٤٩٩.

(٣) الشاطبي، الاعتصام، ٢/٤٠٩-٤١٢.

وقد بين الإمام الشاطبي هذه الشروط بشكل مفصل ومطول، حيث ذكر الشروط الثلاثة الأول في موضع واحد في الاعتصام، وذكر الشرط الرابع في كثير من المواطن في الموافقات، فقد قال عن الشرط الثاني: "إن حاصل المصالح المرسلة يرجع إلى حفظ أمر ضروري، ورفع حرج لازم في الدين، وأيضا مرجعها إلى حفظ الضروري من باب " ما لا يتم الواجب إلا به فهو واجب " فهي إذا من الوسائل لا من المقاصد، ورجوعها إلى رفع الحرج راجع إلى باب التخفيف، لا إلى التشديد" ^(١)، ثم قال: " وكذلك رجوعها إلى رفع حرج لازم، وهو إما لاحق بالضروري، وإما من الحاجي، وعلى كل تقدير فليس فيها ما يرجع إلى التقيح والتزيين ألبتة" ^(٢).

وقد تتابع المحققون من أصوليي المذهب وفقهائه على تقرير هذا الشرط بشكل مؤكد، فها هو صاحب المراقي يبين هذا الشرط بقوله ^(٣):

ثم المناسب عينت الحكمة	منه ضروري وجاتمة
بينهما ما ينتمي للحاجي	وقدم القوي في الرواج
دين فنفس ثم عقل نسب	مال إلى ضرورة تتسبب
ورتبين ولتعطفن مساويا	عرضا على المال تكن موافيا

(١) المرجع السابق، ٢/٤١١-٤١٢.

(٢) المرجع السابق، ٢/٤١٢.

(٣) انظر، الشنقيطي، محمد الأمين محمد المختار، نثر الورود على مراقي السعود، تحقيق وإكمال تلميذه د. محمد ولد سيدي ولد حبيب الشنقيطي، الناشر محمد محمود الخضر القاضي، دار المنارة للنشر والتوزيع، جدة، السعودية، ط١٩٩٩م، ٢/٤٩٥-٤٩٦.

فحفظها حتم على الإنسان في كل شرعة من الأديان
 ألحق به ما كان ذاتكميل كالحذف فيما يسكر القليل
 والظاهر من هذه الأبيات أن المالكية يأخذون في المصالح المرسله
 بالضروريات والحاجيات، ومكملاتها أيضاً.

وقال صاحب التاج والإكليل: "ومن أصول مالك أن يراعي الحاجيات كما
 يراعي الضروريات" ^(١). وكذلك قال ميارة في شرحه ^(٢).

وقال الشيخ الشنقيطي بعد أن بين اشتراط كون المصلحة من الضروريات
 أو الحاجيات: "هذا هو تحقيق المذهب لا كما ادعى البعض بأنه يأخذ
 بها إطلاقاً" ^(٣).

وقد بين الإمام الشاطبي الشرط الثالث في أكثر من موطن، فقد قال في
 الموافقات: "فالمصالح المرسله عند القائل بها لا تدخل في التعبدات ألبته، وإنما
 هي راجعة إلى حفظ أصل الملة، وحياطة أهلها في تصرفاتهم العادية، ولذلك تجدد
 مالكا هو المسترسل في القول بالمصالح المرسله مشدداً في العبادات أن لا تقع
 إلا على ما كانت عليه في الأولين، فلذلك نهى عن أشياء وكره أشياء، وإن
 كان إطلاق الأدلة لا ينفى عنها بناء منه على أنها تقيدت مطلقاتها بالعمل فلا
 مزيد عليه" ^(٤).

(١) التاج والإكليل، ٧/٤٩٤-٤٩٩.

(٢) ميارة، شرح ميارة، ٢/١٠٢-١٠٣.

(٣) الشنقيطي، محمد الأمين، مذكرة أصول الفقه على روضة الناظر لابن قدامة، دار القلم،
 بيروت، ١٦٩-١٧٠.

(٤) الشاطبي، الموافقات، ٣/٦٧.

أما الشرط الرابع فهو سر المصالح المرسلة، وأصل اعتمادها ومستندها، بالمصالح المرسلة وإن كانت لا تستند إلى أدلة أو شواهد جزئية فإنها لا بد أن تستند إلى أدلة كلية من الشرع، وذلك من خلال استقراء مواقع الأدلة الجزئية ومعانيها، وقد بين الإمام فحوى هذا الشرط فقال: "إذا تقررت عند المجتهد ثم استقرى معنى عاماً من أدلة خاصة، واطرد له ذلك المعنى لم يفتقر بعد ذلك إلى دليل خاص على خصوص نازلة تعين، بل يحكم عليها، وإن كانت خاصة، بالدخول تحت عموم المعنى المستقرى، من غير اعتبار بقياس أو غيره، إذا صار ما استقرى من عموم المعنى كالمنصوص بصيغة عامة"^(١).

وقد بين أصل هذا الاعتبار في باب العموم فقال: "العموم إذا ثبت فلا يلزم أن يثبت من جهة صيغ العموم فقط، بل له طريقان: أحدهما الصيغ إذا وردت وهذا المشهور في كلام أهل الأصول، والثاني: استقراء مواقع المعنى حتى يحصل منه في الذهن أمر كلي عام، فيجري في الحكم مجرى العموم المستفاد من الصيغ"^(٢).

وقد وضع لنا الشيخ ابن عاشور - رحمه الله - بشكل جلي كيفية استناد المصالح المرسلة إلى كليات الشريعة، وصور لنا طريقة الاستدلال بالمصالح المرسلة لإثبات أحكام الحوادث التي لا نص فيها، ولا لها نظائر ذات أحكام بحيث تقاس عليها، فقال: "وإنما غرضنا من ذلك «أي من بيان أنواع المصالح باعتبار آثارها في قوام أمر الأمة» أن نعرف كثيراً من صور المصالح المختلفة

(١) المرجع السابق، ٣/٢٦٩.

(٢) المرجع السابق، ٣/٢٦٤.

الأنواع المعروفة قصد الشريعة إياها، حتى يحصل لنا من تلك المعرفة يقين بصور كلية من أنواع هاته المصالح، فمتى حلت الحوادث متلقاة منه، عرفنا كيف ندخلها تحت تلك الصور الكلية، فنثبت لها من الأحكام أمثال ما ثبت لكلياتها، ونطمئن بأننا في ذلك مثبتون أحكاماً شرعية إسلامية، وهذا يسمى بالمصالح المرسله^(١).

وقد تعجب الشيخ أشد العجب ممن تردد في صحة الاستناد إلى المصالح المرسله، وممن أنكر على الإمام مالك الاستدلال بها، وبين أنها أولى من القياس الأصولي حجية، وأدخل في الاحتجاج الشرعي منه، فقال: "ولا ينبغي التردد في صحة الاستناد إليها، لأننا إذا كنا نقول بحجية القياس الذي هو إلحاق جزئي حادث لا يعرف له حكم في الشرع، بجزئي ثابت حكمه في الشريعة للمماثلة بينهما في العلة المستنبطة، وهي مصلحة جزئية ظنية غالباً لقلّة صور العلة المنصوصة، فلأن نقول بحجية قياس مصلحة كلية حادثه في الأمة، لا يعرف لها حكم على كلية ثابت اعتبارها في الشريعة باستقراء أدلة الشريعة الذي هو قطعي أو ظني قريب من القطعي أولى بنا وأجدر بالقياس، وأدخل في الاحتجاج الشرعي"^(٢).

وقد رد بعض محققي المذهب ما نسبته الإمام الجويني إلى الإمام مالك بإطلاق القول بالمصالح المرسله، وما نقله عنه بأن يستجيز قتل ثلث العامة

(١) ابن عاشور، مقاصد الشريعة، ٣/ ٢٤٤-٢٤٥.

(٢) ابن عاشور، مقاصد الشريعة، ٣/ ٢٤٥.

لإصلاح الثلثين، رداً قاطعاً ومفصلاً، حيث قال البناي: "هذا الكلام لا يجوز أن يسطر في الكتب، لئلا يغتر به بعض ضعفة الطلبة، وهذا لا يوافق شيئاً من القواعد الشرعية"^(١).

وقال القرافي: "ما نقله إمام الحرمين عن مالك أنكره المالكية إنكاراً شديداً، ولم يوجد في كتبهم"^(٢). وقال ابن الشماع: "ما نقله إمام الحرمين لم ينقله أحد من علماء المذهب، ولم يخبر أنه رواه نقلته، إنما ألزمه ذلك"^(٣).

تحقيق مذهب الإمام الشافعي:

مذهب الإمام الشافعي هو ما نسبه إليه الإمام الجويني بأنه يتمسك بالمصالح المرسلة على شرط قربها من معاني الأصول الثابتة، وقد استدلل الإمام بعدد من الأدلة أوردها عنه الإمام الجويني في برهانه، منها^(٤):

أ- أنه لا يجوز أن تخلو واقعة عن حكم الله تعالى قطعاً، فلو انحصرت مآخذ الأحكام في المنصوصات والمعاني المستثارة منها، لما اتسع باب الاجتهاد، فإن المنصوصات ومعانيها المعزوة إليها، لا تقع من متسع الشريعة غرفة من بحر، ولو لم يتمسك الماضون بمعان في وقائع لم يعهدوا أمثالها لكان وقوفهم عن الحكم يزيد على جريانهم.

ب- أن من سبر أحوال الصحابة رضي الله عنهم وهم القدوة والأسوة في النظر، لم ير لواحد منهم في مجالس الاشتوار تمهيد أصل واستثارة معنى، ثم بناء الواقعة

(١) عليش، منح الجليل، ٧/٥١٥-٥١٧.

(٢) الجويني، البرهان، ٢/١١١٦-١١١٧.

عليه، ولكنهم يخوضون في وجوه الرأي من غير التفات إلى الأصول، كانت أو لم تكن، فإذا ثبت اتساع الاجتهاد، واستحال حصر ما اتسع منه في المنصوص، وانضم إليه عدم احتفال علماء الصحابة بتطلب الأصول، أرشد مجموع ذلك إلى القول بالاستدلال.

ومن خلال التدقيق في منهج الإمام الشافعي - رحمه الله - في الأخذ بالمصالح المرسلة، ظهر لي أن للإمام منهجاً دقيقاً يوافق منهج المالكية، ولا يخرج عنه ألبتة، فقد نسب الزنجاني إلى الإمام الشافعي اشتراط استناد المصالح المرسلة إلى كليات الشرع، فقال: "ذهب الشافعي رحمه الله إلى أن التمسك بالمصالح المستندة إلى كلي الشرع، وإن لم تكن مستندة إلى الجزئيات الخاصة المعينة جائز"^(١).

ثم قال: "واحتج في ذلك بأن الوقائع الجزئية لا نهاية لها، وكذلك أحكام الوقائع لا حصر لها، والأصول الجزئية التي تقتبس منها المعاني والعلل محصورة متناهية، والمتناهي لا يفي بغير المتناهي، فلا بد إذا من طريق آخر يتوصل بها إلى إثبات الأحكام الجزئية، وهي التمسك بالمصالح المستندة إلى أوضاع الشرع ومقاصده على نحو كلي، وإن لم تستند إلى أصل جزئي"^(٢)، وهذا هو الشرط ذاته الذي بينه المحققون من علماء المالكية كما تبين سابقاً عن الإمام الشاطبي.

ثم إن الإمام يقترب أكثر من رأي الإمام مالك، فتجده يقدم النظر في المصالح المستندة إلى كليات الشرع ومصالحها العامة على القياس، فقد أورد

(١) الزنجاني، تخريج الفروع على الأصول، ١٦٩-١٧٠.

(٢) المرجع السابق، ١٧٠-١٧١.

الإمام الجويني نصاً للإمام الشافعي نقله عن الرسالة^(١)، يذكر فيه الإمام طريقة المجتهد في طلب الحكم، وبعد أن ذكر نظره في الكتاب والسنة بالتفصيل في درجات البحث من خلالها قال: "فإن عدم المطلوب في هذه الدرجات لم يخض في القياس بعد، ولكنه ينظر في كليات الشرع ومصالحها العامة"، قال الإمام الجويني: "وعد الشافعي من هذا الفن إيجاب القصاص في المثل، فإن نفيه يخرم قاعدة الزجر"^(٢)، فالإمام الشافعي كما نقل عنه الإمام الجويني يقدم النظر في المصالح المرسله العامة التي تستند إلى كليات الشرع على القياس، والحق أن المصالح العامة لا بد وأن تكون إما من الحاجيات أو الضروريات، كما سيتبين في مبحث مجالات السياسة الشرعية في الباب الثاني - بإذن الله -.

تحقيق مذهب الإمام الجويني في المصلحة المرسله:

وأما الإمام الجويني فالذي يستعرض برهانه فإنه يجده في جميع تطبيقاته وأمثله لا يعتبر من المصالح المرسله إلا ما كان ضرورياً أو حاجياً عاماً، فهو يقرر أن المصالح الضرورية تمثل قاعدة كلية، ومن خصائص هذه القاعدة الكلية

(١) قرأت الرسالة المطبوعة للإمام الشافعي واستعرضها أكثر من مرة ولكني لم أجد فيها هذا الكلام الذي ينسبه الإمام الجويني للإمام الشافعي، فلعل هذا الكلام اطلع عليه الإمام الجويني من خلال نسخة من نسخ الرسالة، وقد تكون من نسخ الرسالة القديمة التي أرسلها الإمام الشافعي لابن مهدي، أو من نسخها العراقية التي يغلب على الظن أنها تختلف نوعاً ما عن النسخة التي دونها الإمام الشافعي في مصر وكتبها تلميذه الربيع، وقد يكون الجويني استنبط هذا الكلام من مجموع كلام الإمام الشافعي وهذا الأخير ما أفويه.

(٢) الجويني، البرهان، ٢/١٣٣٨.

أن القياس الجزئي وإن كان جلياً إذا صادفها ترك لأجلها، وقد بين ذلك بمثال القصاص بقتل الجماعة بالواحد، فيقول: "القياس يقتضي ألا تقتل الجماعة بالواحد، ولكن في طرده والمصير إليه هدم القاعدة الكلية ومناقضة الضرورة، فإن استعانة الظلمة في القتل ليس عسيراً، وفي درء القصاص عند فرض الاجتماع حرم أصل الباب"^(١)، ثم يقول: "إن القاعدة التي سمينها كلية في هذا الضرب مستندها أمر ضروري، والتماثل في التقابل أمر مصلحي، والمصلحة، إذا لم تكن ضرورةً، جزءٌ بالإضافة إلى الضرورة"^(٢).

فالإمام يقصد أن الضروريات مقدمة على الحاجيات، والتماثل في التقابل من المصالح الحاجية، وعدم قتل الجماعة بالواحد، فيه هدم المصلحة ضرورية، وبالتالي لا بد من تقديم المصلحة الضرورية على الحاجية.

ويقرر أيضاً بأن الحاجة العامة تنزل منزلة الضرورة الخاصة وبني على هذه القاعدة كثيراً من وجوه الاستصلاح^(٣).

وقد بين الإمام الجويني طريقة الإمام الشافعي في استنباطه لأحكام المعاملات فقال: "ولكن الشافعي نظر إلى تعبدات الشارع، فقد مهد في العقود تمهيداً عاماً، وإن لم يكن مستنده إلى ضرورة مدركة بالعقول أو حاجة، ثم رأى ما يطرأ عليها بمثابة ما يطرأ على وظائف العبادات من الرخص والتخفيفات، وإن

(١) الجويني، البرهان، ٢ / ٩٢٧-٩٢٨.

(٢) المرجع السابق، ٢ / ٩٢٨.

(٣) انظر على سبيل المثال، الجويني، البرهان، ٢ / ٩٢٤، الغياثي، ٤٨٧-٤٧٩.

كانت العبادات في أصولها غير مستندة إلى أغراض، وإلا فالقاعدة الكلية اتباع الحاجة والضرورة"^(١). ويقصد الإمام - والله أعلم - أن الإمام الشافعي - رحمه الله - اعتمد طريقة في استنباط أحكام المعاملات، وهي أنه أول الأمر استقرأ الأدلة ومواقع معانيها بشكل عام فيما له علاقة بالمعاملات، وتمهد له من خلال ذلك قواعد عامة أصبحت تمثل الأصول الكلية، أو قل إن شئت القياس الكلي، فإذا وجد ضرورة أو حاجة عامة تخالف هذا القياس الكلي اعتبر ذلك من قبيل الاستثناءات على هذا القياس الكلي، ثم إنه يعتبر مطلق الضرورة والحاجة العامة قاعدة كلية.

وقد ذكر الإمام أبو المعالي قاعدة دقيقة بين فيها وجوب انحصار المصالح والمعاني في الضرورات والحاجات، فقال: "وقد مهدت أن القوانين المبنية على المكارم الكلية لا يجري فيها تمهيد أصلٍ قياساً على أصل، وإنما الأقيسة في الأصول إذا لاحت المعاني، وإنما تظهر المعاني في الضرورات والحاجات"^(٢). والحق أن كلام الإمام هنا مبني على أساس تقسيمه لأصول الشريعة، فقد قسمها خمسة أقسام مرّ ذكرها بشكل كامل عند الكلام عن أقسام المصالح من حيث قوتها^(٣)، فقد قسم هنالك التحسيني إلى قسمين واعتبرهما مما يضيق نطاق القياس فيهما، ولكنه يعتبر قطاع الشبه جارياً فيهما، والشبه عنده ليس من

(١) الجويني، البرهان، ٢/ ٩٣٦.

(٢) المرجع السابق، ٢/ ٩٥٦.

(٣) انظر، المطلب الثاني من المبحث الثاني من الفصل الأول.

القياس، بل يأتي في مرتبة بعد القياس، فقد قال: "وأقرب قطاع الشبه تعدد الأصول فيما لا يتقدح فيه جامع ضروري أو حاجي"^(١).

تحقيق مذهب الإمام الغزالي في المصلحة المرسلة:

الذي يترجح لدي بشكل لا يدع مجالاً للشك أن مذهب الإمام الغزالي هو ما أثبتته في شفاء الغليل من الاحتجاج بالمصالح المرسلة باشتراط قربها من معاني الأصول وانحصارها في الضروريات والحاجيات.

أما بالنسبة لما فهم من كلامه في المستصفي فالحق أنه من خلال التأمل في كلام الإمام يجد الباحث أن الشروط الثلاثة التي أوردها الإمام لاعتبار المصلحة المرسلة، وهي أن تكون ضرورية وقطعية أو ظنية قريبة من القطع وكلية، إنما ذكرها الإمام كشرط للترجيح عند تعارض مصليحتين ومقصودين، وقد أورد هذه الشروط في معرض حديثه عن مسألة الترس، ثم إنه بعد ذلك قال: "فإذا منشأ الخلاف في مسألة الترس الترجيح"، ثم إنه ختم كلامه على المصلحة بذكر نتيجة عامة في اعتبار كل مصلحة مرسلة ملائمة لتصرفات الشرع، وترجع إلى حفظ مقاصد الشرع المعروفة بالكتاب والسنة والإجماع، وإليك نصه، قال: "فإن قيل: فقد ملتم في أكثر هذه المسائل إلى القول بالمصالح، ثم أوردتم هذا الأصل في جملة الأصول الموهومة، فليلحق هذا بالأصول الصحيحة ليصير أصلاً خامساً بعد الكتاب والسنة والإجماع والعقل، قلنا: هذا من الأصول الموهومة إذ

(١) المرجع السابق، ٩٥٦/٢.

من ظنّ أنه أصل خامس فقد أخطأ، لأننا رددنا المصلحة إلى حفظ مقاصد الشرع، ومقاصد الشرع تعرف بالكتاب والسنة والإجماع، فكل مصلحة لا ترجع إلى حفظ مقصود فهم من الكتاب والسنة والإجماع، وكانت من المصالح الغريبة التي لا تلائم تصرفات الشرع، فهي باطلة مطرحة، ومن صار إليها فقد شرّع، كما أن من استحسّن فقد شرّع، وكل مصلحة رجعت إلى حفظ مقصود شرعي علم كونه مقصوداً بالكتاب والسنة والإجماع، فليس خارجاً من هذه الأصول، لكنه لا يسمى قياساً، بل مصلحة مرسلّة، إذ القياس أصل معين، وكون هذه المعاني عرفت لا بدليل واحد، بل بأدلة كثيرة لا حصر لها من الكتاب والسنة وقرائن الأحوال وتفاريق الأمارات، تسمى لذلك مصلحة مرسلّة، وإذا فسرنا المصلحة بالمحافظة على حقوق الشرع، فلا وجه للخلاف في اتباعها، بل يجب القطع بكونها حجة، وحيث ذكرنا خلافاً فذلك عند تعارض مصليحتين ومقصودين، وعند ذلك ترجيح الأقوى^(١). ولهذا وضع ميزان الترجيح عند التعارض، فبين أن المصلحة إذا كانت ضرورية قطعية عامة فإنها ترجح على المصلحة الضرورية القطعية الخاصة، وعلى ما دونها كالضرورية الظنية الخاصة والحاجية القطعية العامة، أو الخاصة، والحاجية الظنية العامة أو الخاصة، والتحسينية بشكل عام.

أما ترجيحي: بأنه يشترط كون المصلحة من الضروريات أو الحاجيات، فالحق أن هذا الترجيح راجع إلى عدد من الاعتبارات:

(١) الغزالي، المستصفى، ١٧٩.

أنه صرح بهذا المذهب في كتابه المخصص للكلام حول القياس والعلل. أنه تابع في مذهبه لإمامه الشافعي وشيخه الجويني، وقد تبين من خلال تحقيق مذهب الإمام الشافعي في اعتبار المصالح المرسلة أنه يشترط كونها عامة، وأن تكون من الكليات الشرعية، بحيث تلحق بها أحكام الحوادث التي لا نص فيها ولا قياس، وهذا هو ما يصرح به الإمام الغزالي حيث قال: "وكون هذه المعاني مقصودة عرفت لا بدليل واحد، بل بأدلة كثيرة..."^(١)، وكأنه يقصد بأن هذه المصالح الكلية لا بد أن تثبت من خلال استقراء الأدلة الجزئية ومواقع معانيها، فإذا ثبت من خلال هذا الاستقراء مصلحة كلية اعتبرناها أصلاً، وألحقنا به أحكام الحوادث التي لا نص ولا إجماع فيها ولا قياس، وهذا هو ما أتى به الإمام الشاطبي عينه، بل أغلب الظن عندي أن الإمام الشاطبي إنما استفاد هذا المعنى من الإمام الغزالي.

الإمام أبو حنيفة والحنفية:

لم يذكر الإمام المصلحة المرسلة فيما يروى عنه من طرق استنباط الأحكام، كغيره من أئمة المذاهب، إذ لم يذكر أحد منهم المصلحة المرسلة بشكل واضح وصریح، اللهم إلا ما روي عن الإمام الشافعي، وإن كان أكبر الظن عندي أن ذلك من صنيع أتباع الإمام.

ومن خلال النظر في الأصول التي اعتمدها الإمام فإننا نجد تطبيقاً واسعاً لأصل المصالح المرسلة في عدد من هذه الأصول خاصة في الاستحسان

(١) المرجع السابق، ١٧٩.

والعرف، وقد بين متأخرو الحنفية المقصود بالاستحسان، فقد قال السرخسي: "الاستحسان في الحقيقة قياسان: أحدهما جلي ضعيف الأثر فسمي قياساً، والآخر خفي قوي الأثر فسمي استحساناً أي قياساً مستحسناً، فالترجيح بالأثر لا بالخفاء والظهور، وقد يقوى أثر القياس في بعض الفصول فيؤخذ به، فانقسم القياس إلى قسمين، والاستحسان إلى قسمين".

ومن خلال النظر إلى مسائل الاستحسان في كتب الحنفية يجد الباحث أنهم لا يحدون الاستحسان فيما كان معارضاً للقياس الأصولي، بل إنه قد يكون بمعنى الاستثناء من القاعدة العامة أو مقتضى الدليل العام.

وقد بين الأستاذ الزرقاء - رحمه الله - أن الاستحسان عند الحنفية ينقسم إلى نوعين متباينين^(١):

الاستحسان القياسي، وهو ضرب من القياس، إذ هو ترجيح قياس خفي الملحظ قويّ المبنى على قياس ظاهر متبادر، لكنه ضعيف عند تعدد وجوه القياس وتعارضها في مسألة ما، فهذا الاستحسان هو في الواقع أحد قياسين.

استحسان الضرورة: وهو في الحقيقة ضرب من الاستصلاح، أي فرع من قاعدة المصالح المرسلّة، لأن فيه عدولاً عن مقتضى حكم القياس في قضية إلى حكم آخر، إذا كان ذلك القياس يؤدي إلى حرج غير عادي، أو إلى ضرر غالب، أي أعظم من المصلحة.

(١) انظر، الزرقاء، الاستصلاح والمصالح المرسلّة في الشريعة الإسلامية وأصول فقهاها، دار القلم،

وقد قال أستاذنا الدكتور الدريني: "إن الحنفية سموا التخصيص بالمصلحة المرسلة، ضرورة كانت أم حاجة، بالتعليل المتبدأ لا على وجه القياس، استناداً إلى مواقع الضرورة مستثناة من قواعد الشرع، وكذلك مواقع الحاجة، لأنها تنزل منزلة الضرورة، إذا عمّ بلواها، وغلب عسر الانفكاك عنها، ويؤول الأمر إلى التعارض بين دليلين، الدليل العام، والدليل الذي يقضي بدفع الضرورة ونفي الحرج، لا إلى التخصيص، والنتيجة واحدة"^(١).

وبالتالي فإن الإمام أبا حنيفة والحنفية لم يأخذوا بالمصالح المرسلة بشكل مستقل، وإنما تعرضوا لها من خلال الاستحسان، واشتروا للأخذ بها أن تكون المصلحة ضرورية أو حاجة عامة، وهذا هو ما توصلنا إليه من تحقيق مذهب المالكية والشافعية.

هذا وقد أشار الإمام الشاطبي إلى الفرق بين الاستحسان المصلي والمصالح المرسلة وهو أن الاستحسان المصلي إنما ثبت على سبيل الاستثناء من القواعد القياسية، أما المصالح المرسلة فلا يشترط أن يكون فيها مخالفة لقياس يعارضها^(٢).

مذهب الإمام أحمد والحنابلة:

بين الإمام ابن تيمية أن الإمام أحمد والحنابلة عموماً اختلفوا في اعتبار المصالح المرسلة إذا لم يكن فيها أثرٌ ولا قياسٌ خاص، وقال: "والإمام أحمد قد

(١) الدريني، المناهج الأصولية، ٤٤٩، في الحاشية.

(٢) انظر، بهذا المعنى، الشاطبي، الاعتصام، ٤١٩/٢.

يتوقف في بعض أفرادها، مثل قتل الجاسوس المسلم ونحوه، وإن جعلت من أفرادها، وربما عمل بها، وربما تركها إذا لم يكن معه فيها أثرٌ أو قياسٌ خاصٌّ^(١).

ثم يقول: "ومن تأمل تصاريف الفقهاء علم أنهم يضطرون إلى رعايتها إذا لم تخالف أصلاً من الأصول، ولم يخالف في اعتبارها إلا الطوائف من أهل الجدل والكلام من أصحابنا وغيرهم"^(٢).

وقد نصر الإمام ابن تيمية الاحتجاج بالمصالح المرسلة ورد على طوائف أهل الجدل والكلام الذين أنكروا القول بالاستصلاح، وبين سبب ذهابهم إلى ما ذهبوا إليه، فقال: "ولوا أنهم - أي الطوائف من أهل الجدل والكلام - خاضوا مخاض الفقهاء لعلموا أنه لا بد من اعتبارها، وذوق الفقه ممن لجج فيه شيء، والكلام على حواشيه من غير معرفة أعيان المسائل شيء آخر، وأهل الكلام والجدل إنما يتكلمون في القسم الثاني، فيلزمون غيرهم ما لا يقدر على التزامه، ويتكلمون في الفقه كلام من لا يعرف إلا أموراً كليةً، وعمومات إحاطيةً، وللتفاصيل خصوص نظر، ودلائل يدركها من عرف أعيان المسائل"^(٣).

ثم وإن كان أصوليو الحنابلة لم ينسبوا إلى إمامهم اعتماد الاستصلاح كأصل من أصول استنباط الأحكام، ولكنهم يعتبرون الاستصلاح داخلاً ضمن القياس الصحيح، فقد كانوا ينظرون إلى القياس بمعناه الواسع^(٣)، وهذا ما سار

(١) ابن تيمية، الصارم المسلول، ١/٤٨٣.

(٢) المرجع السابق، ١/٤٨٣.

(٣) أبو زهرة، ابن حنبل، ٢٩٧.

عليه العلماء من الصحابة والتابعين، وهي طريقة الإمام الشافعي -رحمه الله- حيث إنه عبر عن القياس بالاجتهاد.

المسألة الثانية: مراتب المصالح المرسلة بالنسبة للأدلة الشرعية:

بعد الفراغ من مذاهب العلماء في الأخذ بالمصالح المرسلة، نعود إلى مقصودنا من هذه القاعدة، وهو بيان مراتب المصالح المرسلة بالنسبة للأدلة الشرعية، وبناء على ما سبق فإن المصالح المرسلة قد تكون في مرتبة الضروريات أو الحاجيات أو التحسينيات من حيث قوتها، وقد ظهر من خلال تتبع آراء العلماء حول الاستدلال بها أنهم يحصرون الاستدلال بما كان ضرورياً أو حاجياً منها. أما بالنسبة للمصالح المرسلة الضرورية القطعية فهي عند التعارض تقدم على النص أو على أي أصل شرعي، وهذا الترجيح ثابت بالنص لقوله تعالى: ﴿وَقَدْ فَصَّلَ لَكُمْ مَا حَرَّمَ عَلَيْكُمْ إِلَّا مَا اضْطُرِرْتُمْ إِلَيْهِ﴾ [الأنعام: ١١٩]، "فمواقع الضرورة مستثناة حتى من القطعيات بالإجماع، فلا يتصور التعارض بين الضرورة وأي نص أو أصل تشريعي، ولو قاطعاً لأن حكم الضرورة مقدم دائماً، ويجب العمل بمقتضاه وحده دون معارض"^(١)، ولهذا قرر الأصوليون والفقهاء قاعدة محكمة: عند الضرورات تباح المحظورات^(٢).

بيد أنه يجب التنبيه إلى أن حكم تقديم الضرورات ليس مطلقاً بحيث لا يمكن أن يعارض، بل إذا كان المعارض لهذه الضرورة ضرورياً، فهنا يقع الترجيح بناء

(١) الدريني، المناهج الأصولية، ٤٨١.

(٢) ابن، نجيم، زين الدين بن إبراهيم، الأشباه والنظائر، دار الفكر، دمشق، ١٩٨٣، ط ١، ص ٩٤.

على اعتبارات مختلفة من شمولية المصلحة وتوقع حصولها ودرجة ثبوتها وغير ذلك من المرجحات.

أما المصالح المرسله الحاجية فإذا كانت عامة أو تتعلق بفئة كبيرة من المجتمع، فإنها تقدم على القياس، ويعبر عن ذلك بالاستحسان عن طريق المصلحة، أو بقاعدة الاستثناء، ويشترط لتقديمها على القياس أن لا تكون المصلحة التي انبنى عليها القياس مساوية أو أقوى، أما بالنسبة للنصوص والإجماع فلا يتصور بداية وقوع تعارض في التشريع الإسلامي بين النصوص الخاصة القطعية في ثبوتها ودالتها، وبين المصلحة الحاجية المرسله، وذلك لأن الشارع الحكيم إذ شرع النص الخاص القاطع في مسألة معينة، فقد أشار إلى أن المصلحة التي تتعلق به حقيقية دائمة لا تتغير بتغير الظروف أو البيئة أو العصر أما بالنسبة للنص أو الأصل العام لا الخاص فإنه قد يعرض له الاستثناء بالمصلحة الحاجية التي يبنى عليها الحكم المستثنى من حيث إنها علة مستوجبة له^(١).

وقد ذهب الأصوليون إلى أن التخصيص - في الواقع - ليس بالمصلحة المرسله ذاتها، بل بما تستند إليه هذه المصلحة من أصل عام^(٢).

وقد شد نجم الدين الطوفي من الحنابلة فذهب إلى تقديم رعاية المصلحة على النص والإجماع في العادات والمعاملات مطلقاً، معتبراً المصلحة أقوى

(١) انظر، الدريني، المناهج الأصولية، ٤٨١-٤٨٢.

(٢) المرجع السابق، ٤٨٣.

من النص والإجماع^(١)، وقد استدل على ذلك بأدلة واهية أوهى من بيت العنكبوت، وهي^(٢):

١- أن منكري الإجماع قالوا برعاية المصالح، فهو إذا محل وفاق، والإجماع محل خلاف، والتمسك بما اتفق عليه أولى من التمسك بما اختلف فيه.

٢- أن النصوص مختلفة متعارضة، فهي سبب الخلاف في الأحكام المذمومة شرعاً، ورعاية المصالح أمر حقيقي في نفسه، ولا يختلف فيه، فهو سبب الاتفاق المطلوب شرعاً فكان اتباعه أولى.

وقد رد عليه الدكتور البوطي في ضوابط المصلحة رداً مطولاً فنحيل عليه^(٣)، ونحاول الرد على أدلته بشكل إجمالي عام.

أما بالنسبة للدليل الأول فهو مناقض لطريقة الاستدلال، فهو لا يمكن بأي حال من الأحوال أن يعتبر دليلاً، ثم إن الادعاءات التي اعتمد عليها الدليل ليست بمسلمة إطلاقاً، فرعاية المصالح ليست محل وفاق، والإجماع ليس محل خلاف، بل إن الاتفاق على الإجماع أكثر من الاتفاق على اعتبار المصالح، فالظاهرية مثلاً يعتقدون بالإجماع، ولا يعتقدون برعاية المصالح إطلاقاً، وهنالك طوائف من المتكلمين كأبي بكر الباقلاني وبعض متكلمي الحنابلة وبعض الأصوليين كابن الحاجب لم يعتبروا المصالح المرسلة، واتفقوا على اعتبار الإجماع.

(١) الطوفي، التعيين في شرح الأربعين، ٢٧٧.

(٢) المرجع السابق، ٢٥٩-٢٦٠.

(٣) البوطي، محمد سعيد، ضوابط المصلحة في الشريعة الإسلامية، المكتبة الأموية، دمشق،

وبغض النظر عن هذه الادعاءات فإن الاستدلال باطل حتى مع التسليم بها، وذلك لأن ترتيب الاستدلال بالأدلة وتقديم بعضها على بعض وخاصة الأدلة الأصلية لا يعود أبداً إلى رأي الناس، بل هو من الشرع، وهذا لا يعتبر فيه اتفاق الناس أو اختلافهم، فلو اتفق الناس جميعاً على رد نص خاص قطعي الثبوت والدلالة فإن اتفاقهم هذا لا يعتد به، بل هو اتفاق باطل، ولكن يمكن أن نقول للطوفي إن الإجماع ليس في مرتبة واحدة، بل هو على مراتب، فمن مراتبه مثلاً الإجماع الثابت على حكم لا تتغير مصلحته على مدى الأيام، وهذا لا تجوز مخالفته، ولا تقدم المصالح عليه، ومن مراتبه الإجماع على حكم تتغير مصلحته، وذلك بأن يكون مستند الإجماع المصلحة في وقت الإجماع، فهذا الحكم المتغير الذي ثبت بالإجماع يمكن تغييره بناء على تغير مصلحته أو انقلاب مصلحته إلى مفسدة.

ولكن مما يعجب منه الباحث أشد العجب أن الطوفي لا يعتبر الإجماع حجة أصلاً، ثم تجده في هذا الدليل يستدل بالإجماع، فانظر إليه وهو يعارض أدلة الإجماع حيث يقول: "لو كان الإجماع حجة لكان إما لذات المجتمعين، أو لشهادة الشرع لهم بالعصمة، والأول باطل إذ المجتمعون ليسوا معصومين على إرادتهم، إذ لا يلزم من فرض عدم عصمتهم محال لذاته، والثاني باطل، لأن شهادة الشرع بعصمتهم إما متواترة ولكن تواترها ممنوع كما تقرر، أو آحاد وهو لا يفيد المقصود، فظهر أن الإجماع ليس بحجة"^(١)، فإذا كان لا يعتد بالإجماع أصلاً فكيف يعتمد في الاستدلال على تقديم رعاية المصالح عليه.

(١) الطوفي، التعيين في شرح الأربعين، ٢٥٦.

٢- أما بالنسبة لدليله الثاني فهو دليل باطل اعتمد فيه على بعض المقدمات الباطلة، فهو يقرر أن النصوص مختلفة متعارضة، فهي سبب الخلاف في الأحكام المذموم شرعاً، فهذا القول إن قصد به ظاهره فمعتقده خارج عن الملة، والظن بالطوفي أنه لم يقصد ذلك، لكن عبارته لا تسعف في تأويلها على غير ظاهرها، إذ كيف ينسب الاختلاف والتعارض إلى نصوص الشرع، وقد قال تعالى: ﴿وَلَوْ كَانَ مِنْ عِنْدِ غَيْرِ اللَّهِ لَوَجَدُوا فِيهِ اخْتِلَافًا كَثِيرًا﴾ [النساء: ٨٢]، وقد قال ابن زيد: "إن القرآن لا يكذب بعضه بعضاً، ولا ينقض بعضه بعضاً، ما جهل الناس من أمر فإنما هو من تقصير عقولهم وجهالتهم"^(١)، وقال قتادة: "قول الله لا يختلف وهو حق ليس فيه باطل، وإن قول الناس يختلف"^(٢).

وكيف يعتبر سبب الخلاف في الأحكام المذموم شرعاً هو نصوص الشارع ذاتها؟ والحق أن سبب الخلاف في الأحكام إنما يعود إلى فهم النصوص، لا إلى النصوص ذاتها، فالتعارض الذي يظهر بين النصوص إنما هو تعارض ظاهري يعود سببه إلى أمر خارج عن النصوص ذاتها، فقد يكون التعارض الظاهري بسبب اختلاف الناس في الفهم، وقد يكون بسبب الجهل بالناسخ والمنسوخ من النصوص، أو الجهل بمعرفة المطلق من المعين، وغير ذلك من الأسباب العائدة إلى قصور علم الناس.

(١) الطبري، جامع البيان عن تأويل آي القرآن، ٤/ ١٨٢.

(٢) المرجع السابق، ٤/ ١٨٢.

وقد بين الإمام الشاطبي عدم وجود اختلاف في أصول الشريعة وفروعها، فقال: "الشريعة كلها ترجع إلى قول واحد في فروعها، وإن كثرت الخلاف، كما أنها في أصولها كذلك، ولا يصلح فيها غير ذلك"^(١)، وقد استدلت بأدلة كثيرة منها^(٢):

١ - أدلة القرآن، من ذلك قوله تعالى: "ولو كان من عند غير الله لوجدوا فيه اختلافا كثيرا"، فنفى أن يقع الاختلاف البتة، ولو كان فيه ما يقتضي قولين مختلفين لم يصدق عليه هذا الكلام على حال، وفي القرآن: "فإن تنازعتم في شيء فردوه إلى الله والرسول"، وهذه الآية صريحة في رفع التنازع والاختلاف، فإنه رد المتنازعين إلى الشريعة، وليس ذلك إلا ليرتفع الاختلاف، ولا يرتفع الاختلاف إلا بالرجوع إلى شيء واحد، إذ لو كان فيه ما يقتضي الاختلاف لم يكن في الرجوع إليه رفع تنازع، وهذا باطل، وقد ذكر آيات عديدة كلها تدل على عدم وجود اختلاف بين النصوص الشرعية.

٢ - أن عامة أهل الشريعة أثبتوا في القرآن والسنة الناسخ والمنسوخ على الجملة، وحذروا من الجهل به، والخطأ فيه، ومعلوم أن الناسخ والمنسوخ إنما هو فيما بين دليلين يتعارضان بحيث لا يصح اجتماعهما بحال، وإلا لما كان أحدهما ناسخا والآخر منسوخا، والغرض خلفه، فلو كان الاختلاف من الدين لما كان لإثبات الناسخ والمنسوخ - من غير نص قاطع - فائدة، وهكذا القول في كل دليل مع معارضه، كالعموم والخصوص والإطلاق والتقييد. وقد ذكر الإمام

(١) الشاطبي، الموافقات، ٤ / ٤٨٨.

(٢) المرجع السابق، ٤ / ٤٨٨ - ٤٩٢.

أدلة عديدة أثبت من خلالها عدم وجود اختلاف في أصول الشريعة وفروعها بما لا يدع مجالاً للشك.

ونرجع إلى الطوفي ونقول: من قال إن الخلاف مذموم شرعاً؟ بل إن الاختلاف في الاجتهاد البعيد عن الهوى وحظ النفس إنما هو رحمة للناس، وقد قال القاسم ابن محمد: "لقد نفع الله باختلاف أصحاب النبي ﷺ في أعمالهم، لا يعمل العامل بعمل رجل منهم إلا رأى أنه في سعة، ورأى أن خيراً منه قد عمله"^(١).

ومثل معناه مروى عن عمر بن عبد العزيز، قال: "ما يسرني أن لي باختلافهم حمر النعم"، قال القاسم: لقد أعجبني قول عمر بن عبد العزيز: ما أحب أن أصحاب رسول الله ﷺ لم يختلفوا؛ لأنه لو كان قولاً واحداً كان الناس في ضيق، وإنهم أئمة يقتدى بهم، فلو أخذ أحد بقول رجل منهم كان في سعة"^(٢).

والخلاف المذموم شرعاً إنما هو الناشئ عن الهوى المضل، لا عن تحري قصد الشارع باتباع الأدلة على الجملة والتفصيل.

أما بالنسبة للمقدمة الثانية التي بنى عليها الطوفي استدلاله وهي قوله: "ورعاية المصالح أمر حقيقي في نفسه، ولا يختلف فيه، فهو سبب الاتفاق المطلوب شرعاً".

أما قوله: ورعاية المصالح أمر حقيقي في نفسه ولا يختلف فيه، فإذا كان القصد منه مطلق رعاية المصالح، فهذا مسلم به، ولكن الدليل لا يستقيم بهذا المعنى؛ لأنه في صدد تقرير أولوية تقديم المصلحة على النص، والتقديم لا يفهم

(١) الشاطبي، الموافقات، ٤/٤٩٣.

(٢) المرجع السابق، ٤/٤٣-٩٣.

إلا بالجمع بين تقديم مطلق رعاية المصلحة على مطلق النصوص، وبين تقديم المصالح الجزئية على النصوص الجزئية، وبناء على ذلك فإنني أقول: إن الادعاء بأن المصالح الجزئية أمور حقيقية في نفسها، ولا يختلف فيها، ادعاء باطل، فالحق أن أغلب المصالح الجزئية مختلف فيها، حيث إن معظمها ظنية تستخرج عن طريق الاجتهاد، ثم إن من هذه المصالح الجزئية ما هو حقيقي وما هو متوهم، ولهذا قسمها العلماء إلى مصالح معتبرة وملغاة، فالمصالح المتوهمة تمثل جانب المصالح الملغاة، والحق الذي لا يباري فيه أحد من العلماء أن المصالح الملغاة إنما سميت بذلك بسبب معارضتها لنص خاص قطعي، أو إجماع على حكم غير متغير، فالطوفي في تقديمه للمصالح الجزئية على النصوص والإجماع بشكل مطلق في المعاملات إنما يقدم المصالح الملغاة على النصوص والإجماع، وهذا لا يقول به أحد من أهل العلم، وبهذا نكون قد انتهينا من الرد على المقدمة الثانية.

فإذا بطلت جميع المقدمات في هذا الدليل فإن نتيجتها أيضا باطلة تلقاء، وبعد هذا كله نقول: إن المصلحة إن كانت ضرورية أو حاجية عامة، يمكن أن يخصص بها النص العام الذي يحتل التأويل، وكذلك يخصص بها الإجماع إذا كان على حكم من الأحكام المتغيرة التي تتبع المصلحة، والحق أن الطوفي أورد كلاما يمكن حمله على هذا المعنى، فهو يقول بعد ذكر الأدلة في الشرع: " هذه الأدلة التسعة عشر أقواها النص والإجماع، ثم هما إما أن يوافقا رعاية المصلحة أو يخالفها، فإن وافقاها فيها ونعمت، ولا نزاع، إذ قد اتفقت الأدلة الثلاثة على الحكم، وهي النص والإجماع ورعاية المصلحة، وإن خالفها وجب تقديم رعاية المصلحة عليها بطريق التخصيص والبيان لهما، لا بطريق الافتيات عليها

والتعطيل لهما، كما تقدم السنة على القرآن بطريق البيان، وتقرير ذلك أن النص والإجماع إما أن لا يقتضيا ضررا ولا مفسدة بالكلية، أو يقتضيا ذلك، فإن لم يقتضيا شيئا من ذلك فهما موافقان لرعاية المصلحة، وإن اقتضيا ضررا فإما أن يكون مجموع مدلوليهما أو بعضه، فإن كان مجموع مدلوليهما ضررا فلا بد أن يكون من قبيل ما استثني من قوله عليه الصلاة والسلام: "لا ضرر ولا ضرار"، وذلك كالحدود والعقوبات على الجنايات، وإن كان الضرر بعض مدلوليهما فإن اقتضاه دليل خاص اتبع الدليل فيه، وإن لم يقتضيه دليل خاص وجب تخصيصها بقوله عليه الصلاة والسلام: "لا ضرر ولا ضرار"، وذلك كالحدود والعقوبات على الجنايات، وإن كان الضرر بعض مدلوليهما فإن اقتضاه دليل خاص اتبع الدليل فيه، وإن لم يقتضه دليل خاص وجب تخصيصها بقوله عليه الصلاة والسلام: "لا ضرر ولا ضرار"، جمعا بين الأدلة^(١)، فالذي يظهر من خلال التدقيق في آخر كلامه، أنه لا يقدم المصلحة على النص والإجماع مطلقا، بل يقدم المصلحة على الدليل العام، وبالتالي فالحق والإنصاف بأنه إن كان هذا هو مقصوده من تقديم المصالح على النص والإجماع، فيجب حمل كلامه وأدلته على هذا المحمل، ومما يؤكد أن الطوفي لا يقول بتقديم المصلحة على النصوص والإجماعات الخاصة القطعية، أنه صرح في أكثر من موضع أن قصده بتقديم المصلحة على النص والإجماع إنما هو التخصيص والبيان لهما لا الافتيات عليهما، والتخصيص في الحقيقة لا يتصور إلا للدليل العام، وبالتالي فهو لا يقول بتقديم

(١) الطوفي، التعيين، ٢٣٨.

المصلحة مطلقا على النص والإجماع، وبالتالي يبقى المأخذ على كلام الطوفي هنا
اعتباره لمطلق المصالح، وبأنها مخصصة للدليل العام وهذا لم يقل به أحد، بل العلماء
الذين اعتبروا المصالح المرسلة، إنما اعتبروا ما كان منها ضروريا أو حاجيا.



المطلب الثاني: قواعد مراتب الأمر والنهي:

ذكر الإمام العز بن عبد السلام كلاماً مفاده أن لا تفاوت بين طلب وطلب، أو بين نهي ونهي، فقال: "طلب الشرع لتحصيل أعلى الطاعات، كطلبه لتحصيل أدناها في الحد والحقيقة، كما أن طلبه لدفع أعظم المعاصي كطلبه لدفع أدناها، إذ لا تفاوت بين طلب وطلب، وإنما التفاوت بين المطلوبات من جلب المصالح ودرء المفاسد، لذلك انقسمت الطاعات إلى الفاضل والأفضل؛ لانقسام مصالحها إلى الكامل والأكمل، وانقسمت المعاصي إلى الكبيرة والأكبر؛ لانقسام مفسدها إلى الرذيل والأرذل"^(١).

والذي أراه - والله اعلم - أن هنالك تفاوتاً في مراتب الطلب من جهة الطلب ذاته، كما أن هنالك تفاوتاً بين المطلوبات تبعاً لما تجلبه من مصالح وتدرؤه من مفساد، والذي يدل على ما ذهب إليه استقراء الأوامر والنواهي في النصوص الشرعية، فمن خلال استقراء نصوص الشارع الحكيم يجد المستقري أن هنالك تفاوتاً بيناً في درجات الطلب، وفي درجات النهي، فبعض المطلوبات يظهر التأكيد الشديد على التزامها، والوعيد الشديد على تركها والتقصير فيها، وفي بعض المطلوبات نجد درجة التأكيد على التزامها أقل من سابقتها، وكذلك درجة الوعيد على تركها، بل قد تجد من المطلوبات ما لم يرتب الشارع على تركها أي وعيد، وكذلك الأمر بالنسبة لدرجات النهي.

(١) ابن عبد السلام، قواعد الأحكام، ١/١٩.

ولا شك أن مراتب الطلب متناسبة مع مراتب المطلوبات ومع المصالح والمفاسد الواقعة أو المتوقعة منها، ولكن قد لا تظهر للمكلف المصلحة المناسبة في درجتها من الطلب المؤكد مثلاً، فهذا لا يعني أن تأكيد الطلب ليس له معنى، وأن المصلحة التي بدت للمكلف من المطلوب هي التي تحدد درجة أهمية المطلوب، بل إن تأكيد الطلب بحد ذاته، يدل دلالة مباشرة على درجة المطلوب، سواء أظهرت المصلحة من المطلوب بنفس الدرجة أم دون ذلك أم أكثر، وذلك لأن المكلف قد تحفى عليه المصالح، التي لأجلها شدد الشارع في الطلب، وبالتالي فإن عدم النظر إلى تفاوت درجات الطلب بحد ذاته، يعد مناقضاً لمقصود الشارع من الطلب.

ومن نافلة القول، أن الأصوليين لما حددوا مراتب الأحكام التكليفية، إنما حددوها بناء على مراتب الطلب والنهي، ولم ينظروا إلى المصالح المتعلقة بالمطلوبات أو المفاسد المتعلقة بالمنهيات إلا تبعاً، وسنفرد لمراتب الأحكام التكليفية قاعدة خاصة - بإذن الله تعالى - بعد الفراغ من إيراد بعض القواعد التي ذكرها الأصوليون في معرض حديثهم عن التعارض والترجيح بين الأمر والنهي.

الفرع الأول: قاعدة الترجيح عند التعارض بين الأمر والنهي والمبيح:

ذكر الأصوليون قاعدة للترجيح بين الأمر والنهي والمبيح، فيما يلي بيان لها:
يقدم الأمر عند التعارض على ما سوى النهي، فيرجح على المبيح، ويقدم النهي على ما سواه مطلقاً، أو يقدم النهي على الأمر^(١).

(١) انظر هذه القاعدة، الأمدي، علي بن محمد، الإحكام في أصول الأحكام، تحقيق سيد الجميلي، دار الكتاب العربي، بيروت، ط ٣، ١٤١٨هـ، ٤/٢٥٩، ابن النجار، شرح الكوكب المنير، ٦٤٥،

وعبر بعضهم عن هذه القاعدة بقولهم: إذا تعارض الأمر والنهي يرجح النهي، وإذا تعارض الأمر مع المبيح قدم الأمر، وهذا اختيار الأكثر^(١)، وقال الآمدي وابن حمدان والهندي: يرجح المبيح على الأمر؛ لاتحاد مدلوله، ولعدم تعطيله، وإمكان تأويل الأمر^(٢).

وبناء على قول الجمهور يقدم النهي على المبيح، أما على قول الآمدي ومن تابعه فيرجح المبيح على النهي^(٣).

وقد علل الأصوليون تقديم النهي على الأمر بعدد من العلل^(٤):

١- لشدة الطلب في النهي، ولاقتضائه الدوام، حتى قال كثير ممن قال: الأمر لا يفيد التكرار، قال: النهي يفيد التكرار، بل إن الاتفاق حاصل تقريباً، على أن النهي يفيد التكرار، بينما الخلاف شديد في كون الأمر يفيد التكرار.

٢- لأن النهي لدفع المفسدة، والأمر لجلب المصلحة، ودفع المفسد أهم عند الشارع من جلب المصالح.

٣- أن محامل النهي، وهي تردده بين التحريم والكراهة لا غير، أقل من محامل الأمر، لتردده بين الوجوب والندب والإباحة على بعض الآراء، واستدل أغلب الأصوليين على أن الأمر مقدم على الإباحة بالاحتياط.

(٢) الآمدي، الإحكام، ٤/٢٥٩.

(١) ابن النجار، الكوكب المنير، ٦٤٥.

(٣) المرجع السابق، ٤/٢٥٩، ابن النجار، ٦٤٥.

(٤) المرجعان السابقان، الأجزاء والصفحات ذاتها.

وقد استدلل الأمدي ومن تابعه على ترجيح المبيح على الأمر والنهي عند تعارض المبيح مع أحدهما بأربعة أوجه^(١):

- ١- أن مدلول المبيح متحد، ومدلول الأمر متعدد، فكان «أي المبيح» أولى.
- ٢- أن غاية ما يلزم من العمل بالمبيح تأويل الآخر بصرفه عن محمله الظاهر إلى المحمل البعيد، والعمل بالأمر يلزم منه تعطيل المبيح بالكلية، والتأويل أولى من التعطيل.
- ٣- أن المبيح قد يمكن العمل بمقتضاه على تقديرين، على تقدير مساواته للأمر ورجحانه، والعمل بمقتضى الأمر متوقف على الترجيح، وما يتم العمل به على تقديرين، يكون أولى مما لا يتم العمل به إلا على تقدير واحد.
- ٤- أن العمل بالمبيح بتقدير أن يكون الفعل مقصوداً للمكلف، لا يختل لكونه مقدوراً له، والعمل بالآخر يوجب الإخلال بمقصود الترك بتقدير كون الترك مقصوداً له.

والحق الذي أراه أن الأمر والنهي إذا تعارضا مع المبيح فإنها يقدمان عليه، أما الأوجه التي ساقها الإمام الأمدي لترجيح جانب المبيح فهي أوجه كلامية نظرية، لا تثبت أمام الواقع التطبيقي بحال، وذلك من عدة وجوه:

- ١- أن الإباحة كثيراً ما ترد عليها القيود التي تحولها إلى الوجوب أو الكراهة، أو التحريم أو الندب، فإنك إذا نظرت إلى المباح من أوجه مختلفة ففي الغالب

(١) الأمدي، الأحكام، ٤/٢٥٩-٢٦٠.

تستطيع تنزيل الأحكام التكليفية الأخرى عليه^(١)، وهذا مما لا يحتمله الأمر والنهي، فكل واحد منهما يمكن صرفه إلى وجه معين من الوجوه التي يدل عليها، ولكنه إذا ثبت الحكم فالغالب فيه أنه لا يحتمل التغير، ولو نظرت إليه من أوجه مختلفة^(٢)، وتأسيساً على ذلك فإن جانب المبيح أضعف من جانب كل من الأمر والنهي، ولذا وجب ترجيحها عليه عند تعارضه مع أحدهما.

٢- أن المصالح المترتبة على فعل الأمر وترك النهي أعظم بكثير من المصالح المترتبة على فعل المباح، وذلك لتعلق الثواب والعقاب بالأمر والنهي بخلاف المباح.

وقد أورد الإمام الأمدي عدداً من القواعد المتعلقة بالأمر والنهي وتعارضهما مع الخبر، وفيما يلي بيانها:

القاعدة الأولى: إذا تعارض الأمر مع الخبر، فالخبر يكون راجحاً، لما يلي^(٣):
أن مدلول الخبر متحد، بخلاف الأمر^(٤)، فكان الخبر أولى لبعده عن الاضطراب.

(١) مثال ذلك، النكاح فإنه مباح في أصله، ويتحول الحكم فيه بناء على اختلاف الأحوال والظروف والأشخاص، فقد يصير واجباً أو مندوباً أو مكروهاً أو محرماً.

(٢) فالنظر إلى الواجب الذي ثبت بناء على الأمر، فإنه في الغالب لا يتغير حكمه بناء على اختلاف الأحوال والظروف والأشخاص، فالصلاة مثلاً واجبة، ولا يتغير حكمها من الوجوب إلى الحرمة أو الكراهة بشكل عام.

(٣) الأمدي، الإحكام في أصول الأحكام، ٤/ ٢٦٠.

(٤) فالأمر قد يكون مدلوله الندب أو الوجوب.

أن الخبر أقوى في الدلالة، ولهذا امتنع نسخه على بعض الآراء بخلاف الأمر. القاعدة الثانية: إذا تعارض المبيح مع الخبر، فالخبر مقدم لما سبق في الوجه الثاني في الأمر إذا عارض الخبر^(١).

القاعدة الثالثة: إذا تعارض النهي مع الخبر فالخبر مقدم لما سبق في الأوجه جميعها في الأمر إذا عارض الخبر^(١).

الفرع الثاني: قواعد مراتب الأحكام التكليفية:

إن الأحكام التكليفية هي الوجه العملي والتطبيقي للنصوص والأدلة بشكل عام، وبالتالي فالحكم التكليفي هو النتيجة التي يقصد المجتهد الوصول إليها، من خلال النصوص واستثمار طاقاتها والأدلة الإجمالية والتفصيلية بشكل عام، وقد تقدم بيان الصلة الوثيقة بين الأحكام التكليفية ومراتبها، وبين مراتب المصالح من حيث قوتها، حيث تأصلت بناء على هذه الصلة قواعد مهمة في ضبط مراتب المصالح من حيث قوتها، والتفريق بينها، وها هنا أقدم مراتب الأحكام التكليفية بشكل مباشر، وفي ذلك تكميل وتتميم لما سبق بيانه من قواعد في مراتب المصالح.

المسألة الأولى: الأولويات بين الحكم التكليفي والوضعي:

قاعدة: الحكم التكليفي أولى من الحكم الوضعي أو بعبارة الأصوليين "الحكم التكليفي يترجح على الوضعي"^(٢).

(١) الآمدي، الإحكام، ٤/٢٦٠.

(٢) ابن النجار، شرح الكوكب المنير، ٥٩٨، الزركشي، البحر المحيط، ١/١٧٢.

وذلك لأن الحكم التكليفي محصل للشواب، ومقصود الشارع بالذات والأكثر من الأحكام، بخلاف الوضعي، وقيل: "الحكم الوضعي يترجح على التكليفي"^(١)، وذكر بعضهم أنه الأصح؛ لأن الوضعي لا يتوقف على أهلية المخاطب وفهمه وتمكنه من الفعل بخلاف التكليفي^(٢).

والذي أرجحه أن الحكم التكليفي في الأغلب يترجح على الحكم الوضعي، وأما الأدلة التي ساقها السبكي فلا تدل على ارتفاع مرتبة الوضعي على التكليفي، بل تدل على سمات خاصة بالحكم الوضعي، وهي بحد ذاتها لا علاقة لها بالترجيح بين الحكمين، لأن المقصود هنا من الترجيح هو لمن الأولوية عند التعارض؟

وعند النظر إلى الواقع فإننا نجد أن الأولوية غالباً للحكم التكليفي؛ وذلك لأن الحكم التكليفي يجب التزامه بشكل دائم، بخلاف الحكم الوضعي الذي لا يتوقف على المكلف، ثم إن الحكم التكليفي أشمل من الحكم الوضعي، فإن الناظر في الأحكام الوضعية يجد قسماً كبيراً منها يمكن تصوره من خلال الحكم التكليفي، وهو ما يصح دخوله تحت مقدور المكلف، وبالإضافة إلى ذلك فإن الحكم الوضعي بشكل عام بالنسبة للحكم التكليفي مقصود بالتبع، فهو يمثل وسيلة لتحقيق الحكم التكليفي.

وها هو الإمام الشاطبي يبين أن الحكم الوضعي في الغالب مكمل للحكم التكليفي، فيقول عند كلامه عن الشرط: "إن المراد بالشرط: ما كان وصفاً

(١) المرجع السابق، ٥٩٨، الزركشي، البحر المحيط، ١/١٧٢.

(٢) الزركشي، البحر المحيط، ١/١٧٢.

مكماً لمشروطه، فيما اقتضاه ذلك المشروط، أو فيما اقتضاه الحكم فيه، كما نقول: إن الحول أو إمكان النماء مكمل لمقتضى الملك، أو لحكمة الغنى، والإحصان مكمل لوصف الزنا في اقتضائه للرجم، والتساوي في الحرمة مكمل لمقتضى القصاص، أو لحكمة الزجر، والطهارة والاستقبال وستر العورة مكملة لفعل الصلاة أو لحكمة الانتصاب للمناجاة والخضوع، وما أشبه ذلك، وسواء علينا أكان وصفاً للسبب أو العلة أو المسبب أو المعلول أو لمحالها أو لغير ذلك، مما يتعلق به مقتضى الخطاب الشرعي، فإنها هو وصف من أوصاف ذلك المشروط، ويلزم من ذلك أن يكون مغايراً له، بحيث يعقل المشروط مع الغفلة عن الشرط، وإن لم ينعكس، كسائر الأوصاف مع الموصوفات^(١)، فظهر من خلال كلام الإمام الشاطبي أن الأحكام الوضعية في غالبها تعد مكملات للأحكام التكليفية، والذي أراه أن الأحكام الوضعية إنما وضعت شرعاً لتحقيق التكليف.

أما بالنسبة للأدلة التي ساقها القائلون بترجيح الأحكام الوضعية على التكليفية، فهي بحد ذاتها أدلة لترجيح الحكم التكليفي على الوضعي، إذ أن عدم توقف الحكم الوضعي على أهلية المخاطب ولا على فهمه وتمكنه من الفعل، يدل على عدم تعلقه بالثواب والعقاب، وبالتالي على عدم كونه مقصوداً بالذات، وكذلك يدل على عدم تعلقه بالمكلف ذاته، بل علاقته بالحكم التكليفي بشكل عام، وهذا يؤكد كونه مكماً للحكم التكليفي، بينما الحكم التكليفي يتعلق بالمكلف ذاته.

(١) الشاطبي، الموافقات، ١/٢٣٣-٢٣٦.

المسألة الثانية: قاعدة الأولويات بين التكليف العيني والتكليف الكفائي:

هذه القاعدة لها صلة وثيقة مع قاعدة الأولويات بين المصالح العامة والخاصة، وذلك لأننا إذا نظرنا إلى المصالح العامة والخاصة من زاوية الحكم التكليفي، فإن المصالح العامة تتمثل بشكل شامل وكيّ في التكاليف الكفائية العامة، والمصالح البعضية تمثلها التكاليف الكفائية البعضية، وأما المصالح الخاصة فتتخصر في التكاليف العينية الأصلية، أي التي لم تنقلب عن تكليف كفائي، ولهذا فإن القاعدة تبين منازل التكاليف الكفائية من التكاليف العينية، فهي تعد بحد ذاتها قاعدة لمنازل المصالح العامة من المصالح الخاصة، فقد ذهب الإمام الجويني في الغياثي، ووالده في كتاب المحيط بمذهب الشافعي، والأستاذ أبو اسحق الإسفراييني في شرح كتاب الترتيب، وحكاه أبو علي السنجي عن أهل التحقيق، إلى أن القيام بما هو من فروض الكفايات أحرى بإحراز الدرجات، وأعلى في فنون القربات من فرائض الأعيان^(١).

وذلك "لأن ما تعين على المتعبّد المكلف، لو تركه ولم يقابل أمر الشارع فيه بالارتسام، اختص المأثم به، ولو أقامه فهو المثاب، ولو فرض تعطيل فرض من فروض الكفايات لعم المأثم على الكافة على اختلاف الرتب والدرجات، فالقائم به كافٍ نفسه، وكافة المخاطبين من الحرج والعقاب، وآمل أفضل الثواب، ولا يهون قدر من يجُل محلّ المسلمين أجمعين في القيام لهمم من مهمات الدين"^(٢).

(١) الجويني، الغياثي، ٣٥٨-٣٥٩، الزركشي، البحر المحيط، ٣٣٢-٣٣٣، السيوطي، الأشباه

والنظائر، ٤١٠-٤١١.

(٢) الجويني، الغياثي، ٣٥٩.

والظاهر من خلال استدلال إمام الحرمين أنه يقصد هنا فروض الكفايات السياسية العامة، التي يعم المآثم بتركها من عامة المكلفين، وقد استدل الزركشي لهذا القول بقوله: "مَرِيَّةُ القَائِمِ بفرض الكفاية على فرض العين، توفر المصلحة العامة متقابلة لمصلحة خاصة، وليست مفسدة ترك النهوض بمهمات شعائر الدين أقل من مفسدة التارك لفرض عين، بل أكثر، لما فيه من خرم نظام مصالح العباد"^(١).

وقد ذهب الإمام النووي إلى مذهب قريب من مذهب الإمام الجويني، حيث قال: "للقيام بفرض الكفاية مَرِيَّةٌ على القيام بفرض العين، من حيث أنه أسقط الحرج عن نفسه وعن المسلمين"^(٢).

وقد علق الزركشي على قول الإمام النووي بأن عبارته أحسن من عبارة إمام الحرمين، فإنه لا يلزم من المزية الأفضلية، فقد يختص المفضل بأمر ويفضله الفاضل بأمور^(٣).

وقد ذهب الجمهور من العلماء إلى أن فرض العين أولى من فرض الكفاية، وذلك لشدة اعتناء الشارع بفرض العين، إذ يقصد حصوله من كل مكلف في الأغلب^(٤).

وقد وفق الشيخ كمال الدين الزملكاني بين المذهبين بطريقة بدیعة، حيث نقل عنه الزركشي قوله: "ما ذكر من تفضيل فرض الكفاية على فرض العين، محمول

(١) الزركشي، البحر المحيط، ١/٣٩١-٣٩٢.

(٢) انظر، الزركشي، المنشور، ٣/٣٩-٤٠.

(٣) الزركشي، المنشور، ٣/٣٩-٤٠.

(٤) الزركشي، المنشور، ٣/٣٩-٤٠، الزركشي، البحر المحيط، ١/٣٣٢-٣٣٣، الأنصاري، أسنى

على ما إذا تعارضا في حق شخص واحد، ولا يكون ذلك إلا عند تعيينهما،
 وحينئذ هما فرضا عين، وما يُسقط الحرج عنه وعن غيره أولى، وأما إذا لم
 يتعارضا، وكان فرض العين متعلقا بشخص، وفرض الكفاية له من يقوم به،
 ففرض العين أولى^(١)، وقد حاول الزركشي التوفيق بطريقة أخرى حيث قال:
 "إن كان المراد إذا ازدحما، أي فرض الكفاية مع فرض العين، في وقت واحد ولا
 يسع الزمن إلا أحدهما، فلا شك في تقديم فرض العين، إلا أن يكون له بدل"^(٢).
 وبعد هذا العرض لمذاهب العلماء وأدلتهم حول قاعدة منزلة تكاليف
 الكفايات من تكاليف الأعيان، فإنني أرى أن جميع الآراء يمكن الجمع بينها من
 خلال الجمع بين توفيق الإمام الزمكاني والزركشي، وبين القاعدة التي
 توصلت إليها في تعارض المصالح العامة مع الخاصة.

فأقول: التكليف الكفائي إذا تعارض مع التكليف العيني بحيث لا يمكن إلا
 تحقيق أحدهما، فينظر، فإذا كان التكليف الكفائي لم يتحول بعد إلى عيني، وكان
 موسعا، وكان التكليف العيني مضيقا، فهنا يقدم التكليف العيني مطلقا، أما إذا
 كان العكس بأن كان التكليف الكفائي مضيقا، وكان التكليف العيني موسعا،
 فهنا يقدم التكليف الكفائي، وكذلك إذا كان التكليف الكفائي مضيقا، وكان
 التكليف العيني مضيقا، ولكن له بدل، يتقدم الكفائي، وإذا كان التكليف
 الكفائي له من يقوم به، بحيث تتحقق الكفاية بهم، وتعارض مع التكليف

(١) الزركشي، البحر المحيط، ١/٣٣٢-٣٣٣.

(٢) الزركشي، المشور، ٣/٣٩-٤٠.

العيني، فهنا أيضاً يقدم التكليف العيني، أما إذا كان التكليف الكفائي عاماً، وقد تحول إلى تكليف عيني، وتعارض مع التكليف العيني الأصلي الخاص، الذي لم ينقلب عن تكليف كفائي، ففي هذه الحالة لا يصح إطلاق تقديم أحدهما على الآخر، بل لا بد من التفصيل في ذلك بناء على مراتب المصالح المتوقعة أو الواقعة من كل تكليف ومراتبها من حيث كلياتها^(١):

فإذا كان التكليف الكفائي العام المتحول^(٢) إلى العيني في مرتبة الضروريات، فإنه يقدم على التكليف العيني الأصلي الذي في مرتبة الضروريات، مع النظر في هذه الحالة في الترجيح بين المفاصد الواقعة أو المتوقعة التي لا تنجر بناء على ترك كل من التكليفين الكفائي العام أو العيني الأصلي، فإذا تُوِّع من ترك التكليف الكفائي العام مفاصد لا تنجر على مستوى الأمة، فإنه يقدم مطلقاً على التكليف العيني، وإن وقع أو تُوِّع من جراء تركه مفاصد خاصة لا انجبار لها.

وكذلك يقدم التكليف العام الضروري المتحول إلى عيني، على التكليف العيني الأصلي الحاجي والتحسيني بشكل عام، ويقدم التكليف العام الحاجي المتحول إلى عيني، على التكليف العيني الأصلي الضروري في حالة توقع حصول مفسدة كلية عامة لا تنجر، وكذلك يقدم التكليف العام الحاجي المتحول إلى عيني، على التكليف العيني الأصلي الحاجي والتحسيني بإطلاق، ويقدم التكليف التحسيني العام المتحول إلى عيني على التكليف العيني التحسيني الأصلي بإطلاق.

(١) المقصود بمراتب المصالح من حيث كلياتها أي مراتبها من حيث حفظ الدين وحفظ النفس وحفظ العقل وحفظ النسل والمال.

(٢) يتحول التكليف الكفائي إلى عيني في أحوال معينة، منها إذا لم يوجد في الأمة إلا فرد معين يستطيع القيام بالتكليف الكفائي، فهنا يتحول التكليف الكفائي بحقه إلى عيني، ومنها إذا كان للأمة إمام فإن كثيراً من التكاليف الكفائية العامة تتحول بحقه إلى عينية.

المسألة الثالثة: قواعد الأولويات بين الواجب وباقي الأحكام التكليفية.

القاعدة الأولى: الواجب أولى من المندوب

وقد عبر العلماء عن هذه القاعدة بقولهم: "الفرض أفضل من النفل"^(١)، وقولهم: إذا تعارض الواجب والمسنون، وضاق الوقت عن المسنون، يترك تقديمها لمصلحة الواجب؛ وذلك لأن الفرض أحب إلى الله تعالى من المندوب، وأكثر أجراً، وهذا أصل مطرد لا سبيل إلى نقضه بشيء من الصور^(٢).

وقد استثنى بعض العلماء من هذه القاعدة بعض الفروع، منها أن إبراء المدين المعسر أفضل من إنظاره، فإن المندوب في هذه الصورة وهو الإبراء أفضل من الواجب وهو الإنظار^(٣)، وأقول: إنه لا يصح أي استثناء على هذه القاعدة، أما بالنسبة للصورة التي ذكروها فلا تصلح أصلاً لأن تكون مثالا للتعارض بين الواجب والمندوب، وذلك لأن المندوب فيها يشتمل على الواجب وزيادة، فالمندوب يشتمل على الإنظار بالإضافة إلى إسقاط الحق، وهذا مثل قولك: صلاة الظهر مع سننها، أفضل من صلاة الظهر وحدها.

القاعدة الثانية: إذا تعارض الواجب والمكروه قدم الواجب.

وهذه القاعدة عبر عنها العلماء بقولهم: "تحمل مفسدة المكروه أولى من تحمل مفسدة تفويت الواجب"^(٣)، وهي بمعنى القاعدة السابقة، إذ أن ترك المندوب مكروه.

(٢) القرافي، الفروق، ٢/٨-١١.

(١) الحموي، غمز عيون البصائر، ١/٤٤٨.

(٣) الأنصاري، أسنى المطالب، ١/٨-٩.

القاعدة الثالثة: "الوجوب يرجح على ما سوى التحريم"^(١).

وهذه القاعدة تجمع القاعدتين السابقتين، بالإضافة إلى ترجيح الوجوب على الإباحة، بمعنى أن الوجوب يرجح على الكراهة والندب والإباحة، وذلك للاحتياط^(٢)، وهذه القاعدة تفسر قاعدة أخرى وهي: "تقديم الأمر على ما سوى النهي"^(٣)، حيث إن ذلك ليس لذات كل من الأمر والنهي، وذلك لأن الوجوب مقدم على الكراهة اتفاقاً، والكراهة إنها تستفاد من النهي^(٤)، وكذلك تقييد قاعدة أخرى وهي: "تقديم النهي على ما سواه مطلقاً"^(٥)، وهذا يعني أن النهي يقدم على الوجوب، وهذا ليس على إطلاقه، فالمكروه مستفاد من النهي، ولا يجوز تقديمه على الواجب إطلاقاً.

القاعدة الرابعة: "إذا تعارض الواجب والمحظور يقدم الواجب"^(٦).

وهذه قاعدة مختلف فيها، وقد أصّل شيخ الإسلام ابن تيمية فيما نقل عنه تلميذه ابن القيم لقاعدة أشمل من هذه القاعدة، وهي: "ترك الأمر أعظم من ارتكاب النهي"^(٧)، وقد ذكر الزركشي عدداً من فروعها، مثل: إذا اختلط موتى المسلمين بموتى الكفار وجب غسل الجميع والصلاة عليهم، وكذلك اختلاط الشهداء بغيرهم، وإن كان غسل الشهيد حراماً والصلاة عليه، إلا أنه ينوي

(١) ابن أمير حاج، التقرير والتحبير شرح التحرير، ٢٣/٣.

(٢) الزركشي، المنثور، ١٣٣٧.

(٣) ابن القيم، إعلام الموقعين، ١٧٧/٢.

الصلاة عليه إن لم يكن شهيداً، ولو أسلمت المرأة يجب عليها الهجرة إلى دار الإسلام، ولو سارت وحدها، وإن كان سفرها وحدها حراماً^(١).

والذي أراه أن الترجيح بين الواجب والحرام يجب أن يُعتمد فيه على الترجيح بين المفسدة المتوقعة أو الواقعة من ترك الواجب، وبين المفسدة المتوقعة أو الواقعة من ارتكاب المحذور، فأيهما رجحت مفسدته على الآخر قُدم.

أما بالنسبة للأمثلة التي ساقها الإمام الزركشي فهي مبنية على أساس النظر إلى الموازنة بين المفسدات الواقعة أو المتوقعة من جرّاء ترك الواجب أو ارتكاب المحذور، مع التنبه إلى أن بعض الأمثلة لا يصح اندراجها تحت القاعدة، مثل اختلاط موتى المسلمين بموتى الكفار، أو اختلاط الشهداء بغيرهم، فالحق أن هاتين المسألتين مبنيتين على أساس الجهل بموتى الكفار في المسألة الأولى، والجهل بعين الشهيد في المسألة الثانية، فغسل موتى الكفار إذا علموا حرام، لكن مع عدم تمييزهم عن المسلمين فلا يكون حراماً؛ لأن في ذلك تكليفاً بها لا يطاق، وكذلك الأمر بالنسبة لاختلاط الشهداء مع غيرهم، فغسل الشهيد والصلاة عليه حرام، إذا علم الشهيد وميّز عن غيره، أما إذا لم يُعلم ولم يتمييز عن غير الشهداء، فالجهل بحد ذاته يسقط الحرمة في ذلك، أما بالنسبة لمسألة المرأة التي أسلمت في دار الكفر، وبأنه تجب عليها الهجرة إلى دار الإسلام فهي مبنية على الموازنة بين المفسدات المتوقعة، وقد بين ذلك ابن الهمام فقال: "إن وجوب سفرها

(١) الزركشي، المنشور، ١/٣٣٨.

للاضطرار؛ لأن الفتنة المتوقعة في سفرها أخف من المتوقعة في إقامتها في دار الحرب، فكان جوازه بحكم الإجماع على أن أخف المفسدتين يجب ارتكابها عند لزوم إحدهما^(١).

القاعدة الخامسة: إذا تعارض الواجبان يقدم أكدهما^(٢).

ويدخل تحت هذه القاعدة: تعارض الواجب الكفائي مع الواجب العيني، وقد مر بيان قاعدتهما، أما بالنسبة لتعارض الواجبين العيينين فيقدم أكدهما^(٣):

فتقدم فريضة الوقت عند التعارض مع فريضة خارج الوقت، في حالة عدم اتساع الوقت إلا لواحدة منهما، فلو ضاق الوقت عن فريضة وقضاء الفائتة كان فرض الوقت أولى^(٤). ويقدم الواجب المضيق على الموسع^(٥). ويقدم الواجب الذي لا يُتدارك على ما يُتدارك^(٦). ويقدم الواجب فوراً على ما لا يتصف بالفورية، وعند تعارض الواجبين الفوريين يقدم ما يدوم نفعه، على ما لا يدوم نفعه^(٧)، فمثلاً يقدم تعلم الفاتحة على تعلم أحكام الحج، وإذا تعارض شراء الماء للطهارة وشراء ما يستر العورة، قدم شراء ما يستر العورة؛ لدوام نفعه^(٨).

والمحافظة على الشرط الواجب في كل العبادة أولى من المحافظة على الركن

(١) ابن الهمام، فتح القدير، ٢/ ٤٢٠-٤٢١. (٢) الزركشي، المتشور، ١/ ٣٣٩.

(٣) المرجع السابق، ١/ ٣٤٠. (٤) المرجع السابق، ١/ ٣٤٣.

(٥) الهيثمي، الفتاوى الكبرى الفقهية، ٤/ ٢١٥-٢١٦.

(٦) المرجع السابق، ٤/ ٢١٥-٢١٦.

الواجب بالجملة^(١)، والمثال على هذه القاعدة قولهم: "لو كان إذا صلى قائماً لم يستمسك بوله أو ريمحه، وإن صلى قاعدا استمسك، فالأصح أنه يصلي قاعدا"^(٢).
ومن القواعد التي تبين الأولى عند تعارض الواجبات النظر إلى المصالح المترتبة على كل واجب، وهذا عند النظر في الواجبات المعقولة المعنى.

المسألة الرابعة: قواعد الأولويات بين المندوب وباقي الأحكام التكليفية

تلافياً للتكرار فإني سأذكر القواعد التي لم تذكر في قواعد الأولويات بين الواجب وغيره من الأحكام، التي لها علاقة بالمندوب، مثل قاعدة الواجب أولى من المندوب.

القاعدة الأولى: "إذا تعارضت الستتان، فإن كان في نفس العبادة، لم يكن لإحدهما مزية على الأخرى، إلا إذا ورد النص على تفضيل إحدهما على الأخرى، وإن كانت إحدهما في نفس العبادة والأخرى في محلها قدم المتعلق بنفس العبادة"^(٣).

وقد عبر بعضهم عن هذه القاعدة بقولهم: "المحافظة على الفضيلة المتعلقة بالعبادة أولى من المحافظة على الفضيلة المتعلقة بمكانها"^(٤)، ويتخرج على هذه القاعدة مسائل مشهورة منها^(٥):

(١) الخرشبي، شرح مختصر خليل، ١/٢٩٥.

(٢) المرجع السابق، ١/٢٩٥، الزركشي، المنشور، ١/٣٤٢.

(٣) الزركشي، المنشور، ١/٣٤٤.

(٤) نهاية المحتاج، ٢/١٤١-١٤٣. السيوطي، الأشباه والنظائر، ١٤٧.

(٥) السيوطي، الأشباه والنظائر، ١٤٧.

الصلاة في جوف الكعبة أفضل من خارجها، فإن لم يرج فيها الجماعة، وكانت خارجها، فالجماعة خارجها أفضل، ومنها: صلاة الجماعة في المسجد أفضل منها في غيره، فلو كان مسجد لا جماعة فيه وهناك جماعة في غيره، فصلاتها مع الجماعة خارجه أفضل من الانفراد في المسجد، ومنها صلاة النفل في البيت أفضل منها في المسجد؛ لأن فعلها في البيت فضيلة تتعلق بها، فإنه سبب لتمام الخشوع والإخلاص، وأبعد عن الرياء وشبهه.

ومما ينبغي التنبيه له أنه إذا كان المندوبان مما يعقل معناه فالترجيح بينهما بناء على درجات المصالح.

القاعدة الثانية: ترك السنة أولى من الوقوع في بدعة^(١).

قالوا: والبدعة هنا محمولة على البدعة المتيقنة^(٢)، وقد ذكر الحنفية مثالا على هذه القاعدة فقالوا: لو ثبت رفع اليدين في الصلاة فلا تربو درجته على السنة، ولو لم يثبت كان بدعة، وترك البدعة أولى من إتيان السنة^(٣)، مع أن هذا المثال لا يصلح للتمثيل به؛ لأن رفع اليدين ثابت من خلال السنة الصحيحة كما أخرج البخاري^(٤).

(١) قليوبي وعميرة، حاشيتا قليوبي وعميرة، ٦١/١. الكاساني، بدائع الصنائع، ٢٠٨/١.

(٢) قليوبي وعميرة، حاشيتا قليوبي وعميرة، ٦١/١.

(٣) الكاساني، بدائع الصنائع، ٢٠٨/١.

(٤) انظر، البخاري، الصحيح، كتاب الصلاة، باب رفع اليدين إذا كبر وإذا ركع وإذا رفع، حديث

القاعدة الثالثة: ترك المندوب أولى من ارتكاب المكروه^(١).

وتستند هذه القاعدة إلى قاعدة درء المفسد أولى من جلب المصالح، وإلى الأخذ بالأحوط^(١).

القاعدة الرابعة: ترك المندوب أولى من ارتكاب الحرام.

وهي أولى من القاعدة السابقة^(١).

القاعدة الخامسة: الندب أولى من الإباحة.

وقد قرر العلماء هذه القاعدة للاحتياط^(١).

المسألة الخامسة: قواعد الأولويات بين المكروه وغيره من الأحكام

التكليفية:

سبق ذكر بعض القواعد المتعلقة بالمكروه، فلا داعي لإعادتها، وهي:

إذا تعارض الواجب والمكروه قدم الواجب، أو تحمّل مفسدة المكروه أولى من تحمل مفسدة تفويت الواجب، والكرهية تقدم على المندوب أو ترك المندوب أولى من ارتكاب المكروه.

قاعدة: أعظم المكروهين أو لاهما بالترك^(٢).

قال ابن القيم: "ويرتكب أدنى المكروهين ضرراً ليتخلص به من أشدهما ضرراً"^(٣).

(١) ابن أمير حاج، التقرير والتحجير شرح التحرير، ٢٣/٣.

(٢) انظر، ابن القيم، محمد بن أبي بكر، إغاثة اللهفان من مصائد الشيطان، تحقيق محمد حامد الفقي

١٩٧٥ م، دار المعرفة، بيروت، ١٢٤/٢.

(٣) ابن القيم، إغاثة اللهفان، ١٢٤/٢.

ولتحديد أعظم المكروهين فإما أن ينظر إلى المفاصد المترتبة على المكروه إذا كان المكروه مما يعقل معناه، وإما أن يطبق عليه قاعدة تعارض الستين بالعكس، بحيث يقدم ترك المكروه الذي في داخل العبادة على الذي في محلها.

المسألة السادسة: قواعد الأولويات بين الحرام وغيره من الأحكام التكليفية:

تقدم ذكر عدد من القواعد المتعلقة بمرتبة الحرام من خلال علاقتها بالأحكام التكليفية الأخرى، وهي: "تقديم النهي على ما سواه مطلقاً"^(١)، وقد بينت أن المقصود من النهي هنا الحرام لا غير، وإن كان بعض العلماء لا يسلم بهذه القاعدة، مثل ابن تيمية وتلميذه ابن القيم، حيث أصلاً قاعدة مناقضة لهذه القاعدة، وهي: "ترك الأمر أعظم من ارتكاب النهي"^(٢)، وقد استدلت لها الإمام ابن تيمية بثلاثين وجهاً كما نقل عنه ابن القيم^(٣)، وذكر الإمام ابن القيم ثلاثة وعشرين وجهاً ينصر بها هذه القاعدة، والتوفيق حسب رأيي بين رأي شيخ الإسلام ابن تيمية وتلميذه ابن القيم وبين رأي جمهور الأصوليين، أن يقال بأن ترك الحرام يقدم على فعل الواجب بشكل جزئي، بمعنى إذا أجب الإنسان على أحد أمرين، إما فعل المحرم أو ترك الواجب في لحظة ما فهنا يترجح رأي الأصوليين هذا بشكل عام، ولكن مع ذلك يجب النظر في المفاصد الواقعة أو المتوقعة بناء على فعل الحرام أو ترك الواجب، فإذا كانت مفاصد فعل الحرام

(١) ابن أمير حاج، التقرير والتحجير شرح التحرير، ٢٣/٣.

(٢) ابن القيم، إعلام الموقعين، ٢/١٢٠-١٢١، الفوائد، ١٢٠.

(٣) انظرها مجموعة عند، ابن القيم، الفوائد، دار الكتب العلمية، ١٩٧٣م، ١٢٠-١٢٩.

أعظم، فترك الواجب أولى، وإذا كانت مفسد ترك الواجب أعظم ففعل الحرام أولى، وينظر في الموازنة بين المفسد إلى قوتها وإلى الكلية التي تعود إليها، وإلى تعديها وقصورها، وإلى غير ذلك من القواعد المقاصدية في تصنيف الأولويات. أما في حالة التعارض بين الأمر وارتكاب النهي بشكل مطلق، بمعنى إما أن يترك الأمر بشكل كلي أو أغلبي، أو يترك أصول الأوامر الشرعية، وإما أن يرتكب النواهي دون مرتبة الكفر، فهنا يكون ترك الأمر أعظم من ارتكاب النهي، وهذا هو مقصود شيخ الإسلام ابن تيمية وتلميذه ابن القيم من خلال النظر في الأدلة التي ساقها ابن القيم.

القاعدة الأولى: ما اجتمع الحلال والحرام إلا غلب الحرام الحلال^(١).

وهذه القاعدة لفظ حديث أورده جماعة^(٢) على قاعدة الاحتياط، وقد ذهب الحنفية إلى اعتبار الحلال في القاعدة إما مباحاً أو واجباً أو مندوباً، وخص الشافعية الحلال بالحلال المباح، وقالوا: لو اختلط الواجب بالمحرم روعي مصلحة الواجب^(٣).

فاتفاق الأصوليين على أن المباح أو المندوب إذا اجتمع بالحرام غلب الحرام، وذلك للاحتياط، والخلاف بينهم فيما إذا تعارض الواجب مع الحرام، فمن يقدم؟

(١) التفتازاني، مسعود بن عمر، شرح التلويح على التوضيح، مكتبة صبيح بمصر، ٢/٢١٨.

(٢) قال الحافظ العراقي لا أصل له، وضعفه البيهقي، انظر، كشف الخفاء، ٢/١١٨٣.

(٣) التفتازاني، شرح التلويح على التوضيح، ٢/٢١٨.

والحق الذي أراه، وبه يتم الخروج من الخلاف، أن إطلاق كون الواجب مقدماً على الحرام أو الحرام مقدماً على الواجب لا يصح؛ لأن مراتب الواجبات متفاوتة، وكذلك مراتب المحرمات، فلا يعقل مثلاً أن تتعارض صغيرة من صغائر المحرمات مع ركن من أركان الدين، فتقدم الصغيرة على الركن، وكذلك لا يعقل أيضاً أن تتعارض كبيرة من كبائر الذنوب مع واجب من الواجبات اللواحق، أو إن صح التعبير مع واجب من صغائر الواجبات، فيقدم الواجب على الكبيرة من الذنب. إضافة إلى ذلك فإنه لا يصح أيضاً تقديم ارتكاب كبيرة من الكبائر عند التعارض مع واجب له بدل أو يمكن قضاؤه.

وبناء على ذلك فإنني أرى أن تحديد الأولويات بين الواجبات والمحرمات يجب أن يكون بناء على موازنة من خلال القواعد المقاصدية والأصولية والفقهية، ومع ذلك فإنه يمكن ترجيح درء مفسدة الحرام على جلب مصلحة الواجب، عند تساوي الحرام مع الواجب في الدرجة والمرتبة، وتساوي قوة مفسدة الحرام مع مفسدة ترك الواجب، وذلك بناء على قاعدة درء المفسد أولى من جلب المصالح.

القاعدة الثانية: ترك الحرام أولى من فعل المستحب.

وقد مرت هذه القاعدة من خلال القاعدة السابقة ومن خلال قواعد المندوب، ومن أمثلتها: تخطي الرقاب عند خطبة الجمعة عمل محرم، والذنوب والقرب من الصفوف الأولى عمل مستحب، فترك الحرام هنا مقدم على فعل المستحب، وكذلك تقبيل الحجر الأسود سنة مستحبة، وإيذاء الناس للوصول إليه حرام، فيقدم ترك الحرام على فعل المستحب^(١).

(١) الكاساني، أبو بكر، مسعود بن أحمد، بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع، دار الكتب العلمية، ١٤٦/٢.

المسألة السابعة: قواعد الأولويات بين المباح وغيره من الأحكام التكليفية: ذكرت في ثنايا القواعد السابقة المتعلقة بالأولويات بين الأحكام التكليفية أهم قواعد الأولويات بين المباح وغيره من الأحكام التكليفية، وهي كما يلي:

- ١- إذا تعارض الواجب والمباح قدم الواجب.
- ٢- الندب أولى من الإباحة.
- ٣- ترك المكروه أولى من فعل المباح.
- ٤- إذا تعارض الحرام مع المباح قدم ترك الحرام.

وبقي أمامنا قواعد تصنيف الأولويات بين المباحات، وفيما يلي بيانها:

القاعدة الأولى: المباح يعتبر بما يكون خادماً له، إن كان خادماً^(١).

أصل هذه القاعدة الإمام الشاطبي في كتابه الموافقات، وبنى عليها قواعد مهمة، فقد قسم المباح من حيث خدمته إلى أربعة أقسام^(٢):

- ١- أن يكون خادماً لأمر مطلوب الفعل، وهو المباح بالجزء المطلوب الفعل بالكل، ومثاله: الاستمتاع بالحلال من الطيبات، والنكاح والصيد وغيرها.
- ٢- أن يكون خادماً لأمر مطلوب الترك، وهو المباح بالجزء المطلوب الترك بالكل، بمعنى أن المداومة عليه منهي عنها، كالغناء المباح والدوام عليه، وسماع تغريد الحمام.

(١) الشاطبي، الموافقات، ١/١٢٢-١٢٣.

(٢) الشاطبي، الموافقات، ١/١٢٢-١٢٤.

٣- أن يكون خادماً لمخير فيه، وهو راجع إلى القسم الثاني، فهو مطلوب بالترك بالكل، وهو كالمشي المباح لسماع الغناء مثلاً.

٤- أن لا يكون فيه شيء من ذلك، وهو راجع إلى القسم الثاني، بمعنى أنه مطلوب بالترك بالكل؛ وذلك لأنه صار خادماً لقطع الزمان في غير مصلحة دين ولا دنيا.

ثم بين أن الخادم لأمر مطلوب الفعل خادماً لأصل الضروريات، أما الخادم لأمر مطلوب الترك فإنه خادماً لما يضادها وهو الفراغ من الاشتغال بها، وكذلك الخادم للمخير فيه أو لما لا يخدم شيئاً^(١).

وبناء على هذا التقسيم الذي قسمه الإمام الشاطبي تتأصل قاعدة الأولويات بين المباحات، "فالمباح الخادم لمطلوب الفعل مقدم على المباح الخادم لمطلوب الترك"، ومن خلال كلام الإمام الشاطبي نستطيع أن نفصل هذه القاعدة بشكل دقيق بين مراتب المباح كما يلي:

إن المباح الخادم لمطلوب الفعل إما أن يكون خادماً للواجب أو خادماً للمندوب، والمباح الخادم لمطلوب الترك إما أن يكون خادماً للحرام أو للمكروه^(٢).

وتعرف خدمة المباح لأي من هذه الأحكام بناء على النظر إليه من حيث النظر الكلي، فإذا كان المباح بالكل واجباً، فإن المباح بالجزء خادماً للواجب،

(١) المرجع السابق، ١/١٢٣.

(٢) المرجع السابق، ١/١١٣.

وذلك كالنكاح والأكل والشرب^(١)، وإذا كان المباح بالكل مندوباً، فإن المباح بالجزء خادم للمندوب، وذلك كلبس الثوب الحسن وتحسين الهيئة، إذ لو ترك الناس كلهم ذلك لكان مكروهاً^(٢)، وإذا كان المباح بالكل مكروهاً فإن المباح بالجزء خادم للمكروه، وذلك كالتنزه في البساتين، وسماع تغريد الحمام، فإن فعل دائماً كان مكروهاً^(٣)، وإذا كان المباح بالكل حراماً فإن المباح بالجزء خادم للحرام، وذلك كالمباحات التي إذا داوم عليها الإنسان فإنها تقدر في العدالة^(٤).

وبناء على ذلك تترتب مراتب المباح، وتتحدد الأولويات بين المباحات، "فالمباح الخادم للواجب مقدم على المباح الخادم لغير الواجب"، "والمباح الخادم للمندوب مقدم على المباح الخادم للحرام والمكروه"، "والمباح الخادم للمكروه مقدم على المباح الخادم للحرام"

المسألة الثامنة: قواعد متعلقة بالأحكام التكليفية بشكل عام:

القاعدة الأولى: المضيق في الشرع مقدم على ما وسع في تاريخه وما وسع في زمان محصور^(٥):

مبنى هذه القاعدة على مسألة الواجب المضيق والموسع، فقد قسم الأصوليون الإيجاب المتعلق بفعل مؤقت بوقت إلى ثلاثة أحوال^(٦):

(١) المرجع السابق، ١/١١٣.

(٢) المرجع السابق، ١/١١٤.

(٣) المرجع السابق، ١/١١٥.

(٤) عليش، فتح العلي المالك، ١/١٨٢-١٨٣.

(٥) ابن النجار، شرح الكوكب المنير، ١١٥.

١- أن يكون وقت الفعل على قدر الفعل، بحيث لا يزيد عن الفعل ولا ينقص عنه، ويسمى هذا الفعل بالواجب المضيق، وذلك مثل صوم رمضان، فالإيجاب هنا تعلق بفعل هو الصوم، وهذا الفعل مؤقت لا يزيد عن الفعل ولا ينقص منه، وهو شهر رمضان.

٢- أن يكون وقت الفعل أنقص من الفعل بحيث أن الوقت لا يمكن إيقاع الفعل كله فيه، وهذا ينظر إليه من جهتين:

أ- أن يكون القصد من التكليف بالفعل في هذا الوقت الذي لا يسع الفاعل إيقاع الفعل بتمامه فيه، وهو من هذه الناحية يكون تكليفاً بالمحال؛ لأن المكلف لا قدرة له على هذا الفعل، وهذا التكليف غير واقع شرعاً، لقوله تعالى: "لا يكلف الله نفساً إلا وسعها".

ب- أن يكون القصد من التكليف بالفعل في هذا الوقت ابتداء الفعل فيه، ثم إكماله بعد هذا الوقت، بحيث إذا لم يتبدئ الفعل في هذا الوقت يكون قضاؤه واجبا عليه، وهذا التكليف جائز عقلاً وواقع شرعاً، وذلك مثل الصبي إذا بلغ وقد بقي من الوقت ما يسع ركعة.

٣- أن يكون وقت الفعل أزيد من الفعل بحيث أن الوقت يسع الفعل مراراً، ويعرف هذا الفعل بالواجب الموسع.

والذي أراه أن قصر مسألة المضيق والموسع على الواجب فيه قصور عن درك شمول مفهوم التضييق والتوسيع في الأحكام، فالمندوب منه الموسع ومنه المضيق كالوجوب، فالمندوب المضيق ما كان له وقت على قدره بحيث لا يزيد عنه ولا

ينقص، وذلك مثل صيام يوم عرفة أو عاشوراء، أو الإثنين والخميس، أو الثلاثة البيض، والمندوب الموسع كصلاة النافلة، وما ينبغي التنبيه له أن الموسع قد يتحول إلى مضيق، وذلك في حالة بقاء وقت على قدر الفعل فقط، في آخر وقت الموسع.

وبناء على ما سبق فإن القاعدة تكون:

الواجب المضيق مقدم على الموسع.

المندوب المضيق مقدم على الموسع.

القاعدة الثانية: الأولى تقديم ما لا يتدارك على ما يتدارك^(١).

ويمكن أن نعبر عن هذه القاعدة بتعبير آخر وهو الأولى تقديم ما ليس له بدل على ما له بدل، وهذه القاعدة تعم الأحكام التكليفية بشكل عام، وهي من القواعد المهمة في تصنيف الأولويات، وبسبب عدم تصورهما بشكل تام وصحيح وقعت كثير من الإشكالات في تصنيف الأولويات حتى اختلف العلماء في ترتيب الكليات الخمس بسبب جزئيات لو فهمت بناء على هذه القاعدة، لما بقي أي اختلاف، ولاتفقت كلمة العلماء على ترتيب واحد.

فبعض العلماء مثلاً نظر إلى مسألة وجوب تقديم إنقاذ الغريق على أداء الصلاة في وقتها، بأن ذلك يعني تقديمها للنفس على الدين، بل وصل الأمر

(١) الهيتمي، الفتاوى الكبرى، ٤/٢١٦.

ببعضهم إلى أنه فهم من جواز ترك الجمعة والجماعة للمحافظة على المال بأن ذلك تقديم لحفظ المال على حفظ الدين، وبعضهم نظر إلى تقديم بعض حقوق الأدميين على حقوق الله بأن ذلك يعني تقديماً لغير الدين على الدين، وقد ناقشت هذه الأقوال نقاشاً مستفيضاً فيما سبق^(١)، ومما يدخل تحت هذه القاعدة: إباحة الشارع الحكيم النطق بكلمة الكفر مع اطمئنان القلب بالإيمان للمحافظة على النفس، فهنا قدم الشارع الحكيم حفظ ما لا يتدارك، وهو النفس على ما يتدارك، وهو النطق بكلمة الكفر مع اطمئنان القلب بالإيمان، ومن جهة أخرى فإن الشارع الحكيم قدم الجهاد على حفظ النفس، وفي الجهاد تعريض النفس للهلاك، ولكن ترك الجهاد يؤدي إلى أمور عظيمة لا يمكن تداركها، وهي أعظم بكثير من هلاك نفس أو عدد من النفوس.

وأرى أنه يدخل تحت هذه القاعدة أيضاً بعض الأمثلة التي ذكرها العلماء في حالة تعارض حقوق الله مع حقوق الأدميين، من مثل تعارض القصاص والقتل من الردة، وذلك بأن يكون المرتد قتل نفساً، ثم ارتد، فهنا على رأي بعض العلماء يقدم القصاص على حد الردة، وذلك تقديماً لما لا يتدارك على ما يتدارك، حيث إن القصاص حق للأدمي، ومقصوده التشفية والانتقام، ولا يحصل ذلك إلا بفعل القتل قصاصاً، أما الردة فإن عقوبتها لا تفوت لبقاء العقوبة الأخروية.

(١) انظر المطلب الأول من هذا الفصل.

القاعدة الثالثة: تقديم ما يدوم نفعه على ما لا دوام لنفعه^(١).

ذكر هذه القاعدة الإمام ابن حجر الهيتمي ومثل لها بقولهم: لو تعارض شراء الماء للطهارة وستر العورة، قدم الثاني لدوام نفعه، وكذلك لو تعارض تعلم الفاتحة مع الكسب للإنفاق على الأبوين المحتاجين، فهنا ينبغي تقديم التعلم لدوام نفعه، إلا إذا كان الأبوان مضطرين، فهنا يقدم الكسب لهما^(٢).
ومما يصلح أن يندرج تحت هذه القاعدة حسب رأبي: إذا تعارض مثلا طلب العلم مع نوافل الطاعات فيقدم طلب العلم لدوام نفعه.

القاعدة الرابعة: قد يتقدم المفضول على الفاضل عند اتساع وقت الفاضل^(٣).

ولهذه القاعدة ارتباط بقاعدة تقديم ما لا يتدارك، على ما يمكن تداركه، ولهذا قالوا: يقدم المفضول الذي يخاف فوته، على الفاضل الذي لا يخشى فوته، كتقديم حمدلة العاطس وتشميته في أثناء الأذان، وفي أثناء قراءة القرآن، أما بالنسبة لتقديم المفضول على الفاضل عند اتساع وقت الفاضل، فذلك مثل تقديم الأذان والإقامة والسنن الرواتب، على الفرائض أوائل الأوقات^(٤).

القاعدة الخامسة: الدفع أقوى من الرفع^(٥).

وعبر عنها بعضهم: المنع أسهل من الدفع، ومفهوم هذه القاعدة: أنه إذا تعارض رفع لحكم مع دفع لهذا الرفع، فإن الدفع أقوى من الرفع، فالدفع يمثل

(١) الهيتمي، الفتاوى الكبرى، ٤/٢١٥-٢١٦. (٢) المرجع السابق، ٤/٢١٥-٢١٦.

(٣) ابن عبد السلام، قواعد الأحكام، ١/٨٨. (٤) المرجع السابق، ١/٨٨.

(٥) السيوطي، الأشباه والنظائر، ١٣٨، الزركشي، المشور، ٢/١٥٥-١٥٦.

استصحاب الأصل، والرفع يعني تغيير الأصل، ومن الأمثلة عليها: السفر قبل الشروع في الصيام يبيح الفطر، ولو سافر في أثناء يوم من رمضان لا يبيحه، والفسق يمنع انعقاد الإمام ابتداءً ولو عَرَضَ في الأثناء لم ينغزل^(١).

❦❦❦❦❦❦

(١) المرجعان السابقان، والمواضع ذاتها.

المطلب الثالث: القواعد الفقهية:

تقدم ذكر كثير من القواعد الفقهية من خلال القواعد الأصولية والمقاصدية، وإيثار العدم التكرار فسأكتفي بإيراد القواعد المتعلقة بتصنيف الأولويات في الحقوق.

قواعد تصنيف الأولويات في الحقوق:

سأتعرض هنا - بإذن الله - للقواعد الكلية الرئيسة في تصنيف الأولويات في الحقوق، وبالتالي فلن أخوض في القواعد التفصيلية المتعلقة بتفاصيل أقسام الحقوق، وذلك لأن القواعد التفصيلية في تصنيف أولويات الحقوق أقرب إلى الفروع الفقهية الجزئية منها إلى التقعيد التصنيفي العام للأولويات.

وفيماء يلي بيان لأهم القواعد التي ينتظم سلك أولويات الحقوق بشكل عام من خلالها:

القاعدة الأولى: حق الله مقدم على حق النفس:

الحقوق المطلوبة، منها ما هو حق لله تعالى، ومنها ما هو حق للعباد، والذي هو حق للعباد ففيه حق لله، كما أن ما هو حق لله فهو راجع إلى العباد، وقد بين الزركشي أن حقوق الله تعالى على ثلاثة أقسام^(١):

١ - العبادات المحضة.

٢ - العقوبات المحضة، التي تتعلق بحظورات هي عنها زاجرة.

(١) الزركشي، المنشور، ٥٨/٢ - ٥٩.

٣- الكفارات، وهي مترددة بين العقوبة والعبادة.

والفقهاء يعبرون عن حق العامة بأنه حق الله، يقول الكاساني: "كل جناية يرجع فسادها إلى العامة ومنفعة جزائها يعود إلى العامة، كان الجزاء الواجب بها حق الله - عز شأنه - على الخلوص تأكيداً للنفع والدفع، كي لا يسقط بإسقاط العبد، وهو معنى نسبة هذه الحقوق إلى الله تبارك وتعالى"^(١).

وقد بين الإمام عبد العزيز البخاري التفريق بين حق الله وحق العبد، فقال: "حق الله تعالى ما يتعلق به النفع العام للعالم، فلا يختص به أحد، وينسب إلى الله تعالى تعظيماً، أو لئلا يختص به أحد من الجبابرة... وإنما ينسب إليه تعظيماً، لأنه تعالى يتعالى عن أن ينتفع بشيء، وحق العبد ما يتعلق به مصلحة خاصة، كحرمة مال الغير، فإنه حق العبد، ليتعلق صيانة ماله بها، فلهذا يباح مال الغير بإباحة الملك، ولا يباح الزنا بإباحتها، وإباحة أهلها"^(٢).

وقد قسم الإمام الشاطبي الحقوق إلى ثلاثة أقسام^(٣):

- ١- ما هو حق لله خالص، كالعبادات وأصله التعبد.
- ٢- ما هو مشتمل على حق الله وحق العبد، والمغلب فيه حق الله.
- ٣- ما اشترك فيه الحقان، وحق العبد هو المغلب.

(١) الكاساني، بدائع الصنائع، ٥٦/٧.

(٢) البخاري، كشف الأسرار، ٤/١٣٤-١٣٥.

(٣) الشاطبي، الموافقات، ٢/٦٠٠-٦٠٢.

وقد أضاف الحنفية قسماً رابعاً وهو: ما هو حق للعبد خالص^(١)، والذي أراه أن هذا القسم داخل ضمن القسم الثالث، إذ ليس للعبد حق إلا وفيه وجه من حق الله تعالى.

وقد بين الإمام الشاطبي أن العادة في تفسير حق الله، أنه ما فهم من الشرع أنه لا خيرة فيه للمكلف، كان له معنى معقول أو غير معقول، وحق العبد ما كان راجعاً إلى مصالحه في الدنيا، فإن كان من المصالح الأخروية، فهو من جملة ما يطلق عليه أنه حق لله، وأصل العبادات راجعة إلى حق الله، وأصل العادات راجعة إلى حقوق العباد^(٢).

وقد أصل الإمام الشاطبي لقاعدة مهمة في تصنيف الأولويات عند تعارض حق الله مع حق العبد، فقال: "إذا تعارض حق الله وحق العباد، فالمقدم حق الله، فإن حقوق العباد مضمونة على الله تعالى"^(٣)، وتقديم حق الله على حقوق العباد إنما هو فيما يرجع إلى نفس المكلف لا إلى غيره، أما ما كان من حق غيره من العباد فهو بالنسبة إليه من حقوق الله تعالى^(٤)، وبين أن حقوق الله تعالى ليست على وزن واحد في الطلب، فمنها ما هو مطلوب حتماً، كالقواعد الخمس وسائر الضروريات المراعاة في كل ملة، ومنها ما ليس بحتم كالمندوبات^(٥).

(١) البزدوي، علي بن محمد بن الحسين، كنز الوصول إلى معرفة الأصول، المعروف بأصول البزدوي، ٣٠٥.

(٢) المرجع السابق، ٢/٦٠٠.

(٣) الشاطبي، الموافقات، ٣/٢٢٢.

(٤) الشاطبي، الموافقات، ٣/٢٢٩، على أنه ينبغي التنبيه إلى أن ليس كل حق لغير الإنسان من حقوق الله.

(٥) الشاطبي، الموافقات، ٣/٢٢٧.

وفي معرض إجابته عن إشكال تقديم المندوبات على غيرها من حقوق العباد وإن كانت واجبة، قال: "إن حقوق الله تعالى على أي وجه فرضت أعظم من حقوق العباد كيف كانت، وإنما فسح للمكلف في أخذ حقه وطلبه، من باب الرخصة والتوسعة، لا من باب عزائم المطالب...، وإذا كان كذلك فالعزائم أولى بالتقديم ما لم يعارض معارض، وأيضا فإن حقوق الله إن كانت ندبا إنما هي من باب التحسينيات، خادما للضروريات، وإنها ربما أدى الإخلال بها إلى الإخلال بالضروريات، وإن المندوبات بالجزء واجبات بالكل، فلاجل هذا كله قد يسبق إلى النظر تقديمها على واجبات حقوق العباد، وهو نظر فقهي صحيح مستقيم في النظر"^(١)، والذي أراه أن تقديم المندوبات التي هي من حقوق الله تعالى على واجبات حقوق العبد إنما هو من باب الندب والاستحباب، وليس التقديم على إطلاقه، كما يفهم من كلام الإمام -رحمه الله-.

هذا، وقد بين الإمام بطريقة بديعة متى تقدم حقوق العباد على حق الله، فقال: "إن تقديم حقوق العباد إنما يكون حيث يعارض في تقديم حق الله معارض، يلزم منه تضييع حق الله تعالى، فإنه إذا شق عليه الصوم مثلا لمرضه، ولكنه صام، فشغله ألم المشقة بالصوم عن استيفاء الصلاة على كمالها وإدامة الحضور فيها، أو ما أشبه ذلك، عادت عليه المحافظة على تقديم حق الله إلى الإخلال بحقه، فلم يكن له ذلك، فأما إن لم يكن كذلك، فليس تقديم حق الله على حق العبد بنكير ألبة، بل هو الأحق على الإطلاق، وهذا فقه في المسألة حسن جدا"^(٢).

(١) المرجع السابق، ٣/٢٢٧-٢٢٨.

(٢) المرجع السابق، ٣/٢٢٩.

فظهر من خلال هذا الضابط الدقيق الذي بينه الإمام أن تقديم حق العبد على حق الله في حالة تعارض حقوق الله تعالى، إنما يرجع في المحصلة إلى تقديم حق الله تعالى، أو ترجيح حق من حقوق الله تعالى على حق آخر، وليس في حقيقته ترجيح حق العبد على حق الله تعالى.

قاعدة تصنيف الأولويات بين حق الله تعالى وحقوق العباد:

ذهب الحنفية وأغلب المالكية وأغلب الشافعية والحنابلة إلى أن القاعدة عند تعارض حق الله تعالى مع حقوق العباد هي: حقوق العباد مقدمة على حقوق الله عز وجل^(١).

وقد ذكر المقرئ هذه القاعدة، وبين أصل الترجيح فيها فقال: "أصل مذهب مالك: أن المطالبة بحق العبد تقدم على المطالبة بحق الله عز وجل؛ لافتقار العبد إلى حقه، واستغناء الحق عن كل شيء، ولتعلق حق الله تعالى به أيضا"^(٢).

وقال السرخسي: "حق الله تعالى مع حق العبد إذا اجتماعا، تقدم حق العبد، لا تهاونا بحق الله تعالى، ولكن الله تعالى أغنى، والعفو منه أرجى"^(٣).

(١) المقرئ، محمد بن أحمد، قواعد المقرئ، تحقيق أحمد بن عبد الله بن حميد، طبع جامعة أم القرى، معهد البحوث العلمية وإحياء التراث الإسلامي، مكة المكرمة، ٥١٣/٢، الزيلعي، تبيين الحقائق، ٦٤/٤، السرخسي، المبسوط، ١٨٢/٢، ١٣٦/٦، الكاساني، بدائع الصنائع، ٢٧٣/٣، ابن نجيم، الأشباه والنظائر، شرح منتهى الإرادات، ٣/٣٤١.

(٢) المقرئ، قواعد المقرئ، ٥١٣/٢.

(٣) السرخسي، المبسوط، ٢٠٠/٦.

وقال صاحب المذهب: "إن حقوق الله تعالى مبنية على التسهيل، وحقوق الأدمي مبنية على التشديد"^(١)، وقد ذكر بعض الشافعية، منهم الشيخ زكريا الأنصاري والرملي قاعدةً تخالفُ في ظاهرها القاعدة التي أوردتها جمهور الفقهاء وهي:

حق الأدمي مقدم مطلقاً إن لم يفوت حق الله تعالى، أو كانا قتلاً أو قطعاً.

وهم في هذه القاعدة يوافقون الجمهور في تقديم حق الأدمي على حق الله إذا كان قتلاً أو قطعاً مطلقاً، وبناء على ذلك فلو اجتمع قتل قصاص وقتل ردة قدم قتل القصاص، وإن سبقت الردة.

وقد فصل الإمام العز بن عبد السلام تفصيلاً حسناً في هذه القاعدة، وتبعه الزركشي، فقد قسم القاعدة إلى ثلاثة أقسام^(٢):

١ - ما يتقدم من حقوق الله تعالى على حقوق العباد إحساناً إليهم في أحوالهم، ومن أمثلة ذلك: تقديم الصلوات المفروضات عند ضيق الأوقات على الرفاهية من الطعام والشراب وسائر التصرفات، ثم قال: وليس تقديم إنقاذ الغرقى، وتخليص الهلكى على الصلوات من هذا الباب، وإنما هو من باب تقديم حق الله وحق العباد على الصلوات، ومنها بذل النفوس والأموال في قتال الكفار، مع تعريض النفوس والأعضاء للفتوات.

(١) الشيرازي، المذهب، ١/٤٤٨.

(٢) انظر: ابن عبد السلام، قواعد الأحكام، ١/١٤٦-١٤٨، الزركشي، ٢/٦٥-٦٦.

٢- ما يتقدم من حقوق العباد على حقوق الله سبحانه، رفقا بهم في دنياهم: ولذلك أمثلة: منها التلفظ بكلمة الكفر، عند الإكراه حفظاً للنفوس والأعضاء، ليقوم المكلف بعد ذلك بوظائف الطاعات والعبادات، ومنها ترك الصلاة والصيام وكل حق يجب لله على الفور بالإلجاء والإكراه.

٣- فيما اختلف فيه من تقديم حقوق الله على حقوق العباد:

فمنها: إذا مات وعليه ديون وزكوات، فإن كانت نُصِبَ الزكوات باقية، قدمت الزكوات؛ لأن تعلقها بالنَّصْب يشبه تعلق الديون بالرهون، وإن كانت تالفة فمن العلماء من قدم الديون نظراً إلى رجحان المصلحة في حقوق العباد، ومنهم من سوى بينها لتكافؤ المصلحتين عنده، ومنهم من قدم الزكوات نظراً إلى رجحان المصلحة في حقوق الله، قال الإمام ابن عبد السلام: وهذا هو المختار لوجهين: أحدهما: قوله عليه الصلاة والسلام: «فدين الله أحق بالقضاء»^(١)، فجعل دين الله أحق بالقضاء من ديون العباد، والثاني: أن الزكوات فيها حق لله وحق للفقراء والمساكين، فكانوا أحق بالتقديم، فلا يجوز تقديم واحد على حقين، ولا سيما إذا كان الدين لغني، إذ لا نسبة لحقه إلى حق الفقراء مع ضرورتهم وخصاصتهم، ومنها إذا كان في الكفارة عتق، كان أولى بالتقديم لاهتمام الشرع به وكثرة تشوفه إليه. ومنها: اجتماع الحج والديون على الميت، فمنهم من يقدم الحج لورود النص في تقديمه بقوله ﷺ: «فدين الله

(١) أخرجه مسلم، الصحيح، كتاب الصوم، باب: قضاء الصيام عن الميت، رقم: ١١٤٨.

أحق بالقضاء»^(١)، ومنهم من يقدم الدّين، ومنهم من يسوّي بينهما، إن وجد من يحج بالحصة.

وبعد ذكر أقوال العلماء في قاعدة الأولويات بين حقوق العباد وحقوق الله تعالى، فإنني أرى أنه لا بد قبل الترجيح بين القواعد التي أوردوها من استحضار بعض الأسس التي يبنى عليها الترجيح عند التعارض:

١- أن حق الله تعالى يشتمل على العبادات المحضّة، وترك المحظورات المحضّة والكفارات، ويشتمل أيضا على حق العامة أو حق المجموع العام، فكل ما يعود على الصالح العام فهو من حق الله تعالى.

٢- أن العلماء اتفقوا على ترجيح المصلحة العامة على المصلحة الخاصة، عند تعارضهما^(٢)، ووضعوا لذلك ضوابط وشروط، وهذا يعني أنهم متفقون أيضا على ترجيح حق الله الذي يمثل حق العامة، أو المصلحة العامة على حق الفرد الذي يمثل المصلحة الخاصة.

وبناء على هذين الأساسين وعلى ما أورده الإمام العز بن عبد السلام من تفصيل في هذه القاعدة وعدم تسليم بإطلاقها، فإنني أقول بأنه لا يمكن التسليم بهذه القاعدة التي اعتمد عليها جمهور الفقهاء على إطلاقها، فالحق أن هذه القاعدة يمكن إجراؤها على قسم من الحقوق المالية وعلى الحقوق المتعلقة بالحدود والقصاص، بل إن الخلاف دائر بين الفقهاء في الترجيح في كثير من

(١) أخرجه مسلم، الصحيح، كتاب الصوم، باب: قضاء الصيام عن الميت، رقم: ١١٤٨.

(٢) انظر، المطلب الثالث من المبحث الأول من هذا الفصل.

المسائل في الحقوق المالية بين حق الله تعالى وحق العبد، أما بالنسبة للحقوق المتعلقة بالحدود والقصاص، فالحق أن تقديم حقوق العباد فيها على حقوق الله تعالى ليس فيه تفويت لحق الله تعالى، بل إن في ذلك جمعاً بين الحقين، وذلك أن حق الله تعالى ثابت في الدنيا والآخرة، بل إن حق الله تعالى في الآخرة أهم وأعظم، والمقصود من حق الله تعالى في الحدود والقصاص في الدنيا إنما هو الزجر أو الجبر، أما بالنسبة لحقوق العباد في الحدود والقصاص فالمقاصد فيها كثيرة، وتعود أيضاً على حفظ حق الله تعالى من وجه آخر.

قاعدة: الحقوق إذا تساوت على وجه لا يمكن التمييز بينها إلا بالقرعة

صح استعمالها^(١):

بناء على هذه القاعدة فإن القرعة معتبرة في حالة تساوي الحقوق من كل وجه، وخاصة في الحقوق المالية، ولكنها ليست قاعدة مطردة، فيستثنى منها مثلاً إذا طلق واحدة من نسائه، ولم يعرف من طلق، فلا يصح استعمال القرعة لتحديد المطلقة، إذ القرعة لا تزيل التحريم من المطلقة، ولا ترفع الطلاق ممن وقع عليها^(١).

(١) ابن قدامة، المغني، ٤/٣٨٣-٣٨٥.

المطلب الثالث: قاعدة تصنيف الأولويات المتعلقة بتغير الأزمان والأماكن والأحوال

تنطلق قواعد تصنيف الأولويات المتعلقة بتغير الزمان والمكان والحال، من قواعد العرف والعادة الأصولية والفقهية وضوابطها، وذلك أن الزمان والمكان تختلف الأعراف المتعلقة بهما تبعاً لاختلاف الظروف الذاتية والخارجية، وكذلك الأحوال تختلف باختلاف العادات.

وأسباب تغير الأعراف والعادات المتعلقة بالزمان والمكان والأحوال كثيرة، منها:

١- الحاجات المتجددة والمتطورة: إذ أن معظم الأعراف والعادات ناشئة عن الحاجات، حيث يعرض للناس ظرف خاص يدعوهم إلى عمل خاص، فيتكرر العمل، ويشيع، حتى يصبح عرفاً دارجاً، وهذه الحاجات تختلف بحسب البيئات الطبيعية ومرافقها، وبحسب البيئات الاجتماعية وأنظمتها ومميزاتها^(١)، من أنظمة الحكم والأخلاق والمعتقدات، مع التنبيه إلى أنه ليس كل ما يعتاده الناس ويتعارفونه ناشئاً عن حاجة صادقة، ومصالحة حكيمة، يكون الأمر المعتاد وسيلة ميسرة لها، فالأعراف منها ما هو صالح وصحيح، ومنها ما هو طالح وقبيح.

(١) الزرقاء، المدخل الفقهي العام، ٢/ ٨٣٣، ٨٣٧.

٢- فساد الزمان: وذلك بفساد الناس، وانتشار الأهواء والشهوات بينهم^(١)، ولهذا قال الفقهاء: "تختلف العادة باختلاف الناس والأحوال والأوقات"^(٢)، هذا وقد ذكر الفقهاء والأصوليون قواعد مهمة تتعلق بتغير الأعراف والعادات وما ينتج عن هذا التغير من تأثير على الأحكام الشرعية بشكل عام، وسوف أقصر على ذكر قاعدة جامعة من هذه القواعد:

قاعدة: لا ينكر تغير الأحكام بتغير الأزمان:

بين شارح مجلة الأحكام العدلية ما المقصود بهذه القاعدة، فقال: «إن الأحكام التي تتغير بتغير الأزمان هي الأحكام المستندة على العرف والعادات؛ لأنه بتغير الأزمان تتغير احتياجات الناس، وبناء على هذا التغير يتبدل أيضا العرف والعادة، وبتغير العرف والعادة تتغير الأحكام... بخلاف الأحكام المستندة على الأدلة الشرعية التي لم تبين على العرف والعادة، فإنها لا تتغير»^(٣)، ثم قال: «ونختم قولنا مكررين إن الأحكام الثابتة بناء على النص لا تتغير أحكامها، لأن النص أقوى من العرف، إذ لا يحتمل أن يكون مستندا على باطل، بخلاف العرف والعادة، فقد تكون مبنية على باطل»^(٤). وقد بين الإمام أبو يوسف رحمه الله ما يحتمل التغير من النصوص بناء على العرف، فقال فيما نسبه إليه الشيخ محمد

(١) المصدر السابق، ٢/ ٨٣٧-٨٣٨.

(٢) الجمل، حاشية الجمل، ٥/ ٢٩٩-٣٠٠.

(٣) حيدر، دررالحكام شرح مجلة الأحكام، ١/ ٤٧-٤٨.

(٤) المرجع السابق، ١/ ٤٧-٤٨.

الموصلي بما معناه: "النص اثنان: منه ما كان مرتباً على العرف، ومنه ما كان العرف مرتباً عليه، فهذا الثاني لا يمكن أن يزلزله شيء مهما دارت الأدوار وتبدلت الأطوار"^(١).

وقد ذكر الخرشى هذه القاعدة بشكل أضبط مما ورد في مجلة الأحكام، حيث قال: "الأمور العرفية تتغير بتغير العرف"^(٢)، وهذا ما بينه القرافي، حيث قال: "فإن القاعدة المجمع عليها أن كل حكم مبني على عادة، إذا تغيرت العادة، تغير"^(٣)، وقال أيضاً: "وإن اختلفت العوائد في الأمصار والأعصار وجب اختلاف هذه الأحكام"^(٣).

والذي أراه أنه كما تتغير الأحكام بتغير الأزمان والأمصار، فإن مراتب المصالح تتغير أيضاً بتغير الأزمان والأمصار والأعراف، فما كان في زمان حاجياً، قد يصير في زمان آخر ضرورياً، وما كان تحسينياً، قد يتحول إلى حاجي، وذلك لتغير العرف والبيئة والزمان، وظروف الحياة والمعيشة، وتغير القدرات الفكرية، وتطور الاحتياجات بناء على تطور في الصناعات والحياة بشكل عام، كل ذلك يؤدي إلى اختلاف النظر إلى الاحتياج إلى المصالح، فما هو ضروري اليوم، لعله كان حاجياً زمن الرسول ﷺ، ومن أمثلة ذلك: الكهرباء، فهي اليوم من الحاجيات العامة وقد تصل إلى الضروريات، ولكنها قبل انتشار استخدامها

(١) انظر، الموصلي، محمد حبيب العبيدي، حبل الاعتصام ووجوب الخلافة في دين الإسلام، المطبعة العلمية، بيروت، ١٣٣٤ هـ. ص ٦٧.

(٢) الخرشى، شرح مختصر خليل، ٤/٣٨-٣٩.

(٣) القرافي، الفروق، ٤/١٠٣.

كانت من التحسينيات، أو مكملات الحاجيات، وكذلك الأمر بالنسبة لكثير من الأمور التي صارت من ضروريات الحياة في هذه الأيام، لم تكن فيما سبق تتجاوز مرتبة الحاجيات، ولم تكن تصل إلى الضروريات، ولكن مما ينبغي التنبيه إليه أن الضروريات لا تتغير ولا تتبدل، لأنها تمثل النظام العام، وتمثل الأصول الشرعية، فالتغير حسب ما أرى لا يحدث إلا فيما كان حاجياً أو تحسينياً.

قائمة المراجع والمصادر

١. ابن الأثير، أبو السعادات المبارك بن محمد الجزري (ت ٦٠٦هـ)، النهاية في غريب الحديث والأثر، ط ١، دار الكتب العلمية، بيروت، ١٩٩٦م.
٢. أحمد بن محمد علي، المصباح المنير في شرح غريب الشرح الكبير، المكتبة العلمية.
٣. الأزهري، أبو منصور محمد بن أحمد، تهذيب اللغة، (تحقيق إبراهيم الأبياري)، دار الكتاب العربي، ١٩٦٧م.
٤. الأسطل، يونس، ١٩٩٦م، ميزان الترجيح في المصالح والمفاسد المتعارضة، رسالة دكتوراة، غير منشورة، الجامعة الأردنية، عمان - الأردن
٥. الإسنوي، جمال الدين عبد الرحيم بن الحسين، نهاية السؤل شرح منهاج الوصول إلى علم الأصول للبيضاوي، عالم الكتب.
٦. _____، زوائد الأصول على منهاج الوصول، مؤسسة الكتب الثقافية، بيروت.
٧. الأصبحي، مالك بن أنس، (ت ١٧٩هـ)، المدونة، دار الكتب العلمية.
٨. _____، الموطأ، (خرج أحاديثه وعلق عليه: محمد فؤاد عبد الباقي)، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ١٤٠٦هـ.
٩. الأصفهاني، أبو القاسم الحسين بن محمد المعروف بالراغب، المفردات في غريب القرآن، (تحقيق محمد سيد كيلاني)، دار المعرفة، بيروت.
١٠. الأمدي، علي بن محمد، الإحكام في أصول الأحكام، ط ١، تحقيق سيد الجميلي، دار الكتاب العربي، ١٤٠٤هـ.
١١. ابن أمير حاج، محمد بن محمد، (ت ٨٧٩هـ)، التقرير والتحجير في شرح التحرير، دار الكتب العلمية.
١٢. الأنصاري، أبو يحيى زكريا بن محمد بن زكريا، الحدود الأنيقة والتعريفات الدقيقة، دار الفكر المعاصر.

١٣. _____، الغرر البهية في شرح البهجة الوردية، المطبعة الميمنية.
١٤. _____، أسنى المطالب، دار الكتاب الإسلامي.
١٥. الإيجي، عضد الدين، عبد الرحمن بن أحمد، شرح مختصر المنتهى مع حاشية الفتازاني والجرجاني، ط ٣، مصر: المطبعة الأميرية ببولاق، ١٣١٦هـ، تصوير دار الكتب العلمية، بيروت، ١٩٨٣م.
١٦. _____، المواقف، ط ١، (بتحقيق د. عبد الرحمن عميرة)، دار الجيل، بيروت، ١٩٩٧م.
١٧. الباشا، محمد (١٩٩٢)، الكافي، ط ١، بيروت، لبنان: شركة المطبوعات للتوزيع والنشر.
١٨. البُجَيْرمي، سليمان بن عمر، (ت ١٢٢١هـ)، حاشية البجيرمي على الخطيب، (تحفة الحبيب على شرح الخطيب، دار الفكر، بيروت.
١٩. البخاري، عبد العزيز بن أحمد بن محمد، كشف الأسرار، دار الكتاب الإسلامي.
٢٠. البخاري، الإمام محمد بن إسماعيل بن إبراهيم البخاري، صحيح البخاري، دار إحياء التراث العربي.
٢١. البدخشي، محمد بن الحسن، مناهج العقول شرح منهاج الوصول في علم الأصول للبيضاوي، طبعة صبيح، مصر.
٢٢. البزدوي، علي بن محمد بن الحسين، كنز الوصول إلى معرفة الأصول، المعروف بأصول البزدوي، مطبعة جاويد بريس - كراتشي.
٢٣. البستاني، بطرس (١٩٨٧م)، محيط المحيط، مكتبة لبنان - بيروت.
٢٤. البصري، أبو بكر، محمد بن الحسن الأزدي، جمهرة اللغة، أعادت طبعه بالأوفست مكتبة المثني، بغداد.
٢٥. البهوتي، منصور بن يونس، (ت ١٠٥١هـ)، دقائق أولي النهى لشرح المنتهى، المعروف بمنتهى الإرادات، عالم الكتب.
٢٦. _____، كشف القناع عن متن الإقناع، دار الكتب العلمية.

٢٧. البوطي، محمد سعيد، ضوابط المصلحة في الشريعة الإسلامية، المكتبة الأموية، دمشق.
٢٨. ابن بونة، محمد المختار بن بونة الجكني الشنقيطي، درر الأصول في أصول فقه المالكية، ط ١ (خدمة عبد الرحمن السنوسي)، دار التراث، الجزائر، دار ابن حزم، بيروت، ٢٠٠٤م.
٢٩. البيضاوي، أبو الخير، عبد الله بن عمر بن محمد، منهاج الوصول إلى علم الأصول، مطبوع مع شرحه للجزري.
٣٠. البيهقي، أحمد بن الحسين بن علي بن موسى أبو بكر، سنن البيهقي الكبرى، (تحقيق: محمد عبد القادر عطا)، مكتبة دار الباز - مكة المكرمة، ١٤١٤ - ١٩٩٤.
٣١. الترمذي، محمد بن عيسى بن سورة الترمذي، الجامع الصحيح المشتهر بسنن الترمذي، دار الفكر، بيروت، ط ٢، ١٩٨٣م.
٣٢. التفتازاني، سعد الدين مسعود بن عمر (ت ٧٩٢هـ)، شرح التلويح على التوضيح لمتن التنقيح في أصول الفقه، ط ١، دار الكتب العلمية، بيروت، ١٩٩٦م.
٣٣. ابن تيمية، تقي الدين أبو العباس أحمد بن عبد الحلیم، الصارم المسلول على شاتم الرسول، ط ١، (تحقيق: محمد عبد الله عمر الحلواني، محمد كبير أحمد شودري)، دار ابن حزم، بيروت، ١٤١٧هـ.
٣٤. _____، الصفدية، تحقيق د. محمد رشاد سالم، ط ٢، ١٤٠٦هـ..
٣٥. _____، مجموع فتاوى شيخ الإسلام ابن تيمية، جمع وترتيب عبد الرحمن ابن محمد بن قاسم وابنه محمد، تصوير الطبعة الأولى، ١٣٩٨هـ.
٣٦. الجرجاني، علي بن محمد، التعريفات، ط ١، دار الكتب العلمية، بيروت، ١٩٨٣م.
٣٧. جمال الدين عطية، (٢٠٠١م)، نحو تفعيل مقاصد الشريعة، ط ١، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، دار الفكر، دمشق.
٣٨. الجمل، سليمان بن منصور العجيلي المصري، حاشية الجمل، "فتوحات الوهاب بتوضيح فهم الطلاب" دار الفكر.

٣٩. ابن الجوزي، أبو محمد، يوسف بن عبد الرحمن، الإيضاح لقوانين الاصطلاح، ط ١، (تحقيق د. فهد السدحان)، مكتبة العبيكان، الرياض، ١٩٩١ م.
٤٠. الجوهري، اسماعيل بن حماد، الصحاح تاج اللغة وصحاح العربية، ط ٢، (تحقيق أحمد عبد الغفور عطار)، القاهرة، ١٩٨٢ م.
٤١. الجويني، إمام الحرمين أبو المعالي عبد الملك بن عبد الله بن يوسف، ت (٤٧٨ هـ)، البرهان في أصول الفقه، ط ١، (تحقيق د. عبد العظيم الديب)، طبع على نفقة أمير دولة قطر، ١٣٩٩ هـ.
٤٢. _____، الغياثي، غياث الأمم في التياث الظلم، ط ١، (تحقيق: د. عبد العظيم الديب)، طبع على نفقة الشؤون الدينية، بدولة قطر، ١٤٠٠ هـ.
٤٣. ابن الحاجب، عثمان بن عمرو جمال الدين، ت (٦٤٦ هـ)، مختصر المنتهى، ط ٢، دار الكتب العلمية، بيروت، ١٩٨٣ م.
٤٤. _____، منتهى السؤل والأمل في علمي الأصول والجدل.
٤٥. ابن حجر، أحمد بن علي العسقلاني، ت (٧٥٢ هـ)، فتح الباري بشرح صحيح الإمام أبي عبد الله محمد ابن اسماعيل البخاري، دار المعرفة، بيروت.
٤٦. _____، التلخيص الحبير، مؤسسة قرطبة.
٤٧. الحدادي، أبو بكر بن علي بن محمد، ت (٨٠٠ هـ)، الجوهرة المنيرة، المطبعة الخيرية.
٤٨. حسن، عباس، النحو الوافي، دار المعارف بمصر.
٤٩. الحموي، أحمد بن محمد الحنفي، غمز عيون البصائر في شرح الأشباه والنظائر.
٥٠. حميد الله، محمد (١٤٠١ هـ)، مجموعة الوثائق السياسية للعهد النبوي والخلافة الراشدة، ط ٤، دار النفائس.
٥١. ابن حنبل، الإمام أحمد، مسند الإمام أحمد بن حنبل، ط ١، المكتب الإسلامي، دار صادر، بيروت، ١٩٦٩ م.
٥٢. حيدر، علي، درر الحكام شرح مجلة الأحكام، دار الجيل.

٥٣. الخادمي، محمد بن محمد بن مصطفى، بريقة محمودية في شرح طريقة محمدية وشريعة نبوية في سيرة أحمديّة، دار إحياء الكتب العربية.
٥٤. الخادمي، نور الدين بن مختار (١٤١٩هـ)، الاجتهاد المقاصدي حجّيته، ضوابطه، مجالاته، ط١، كتاب الأمة رقم: (٦٥)، وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، قطر.
٥٥. الخرشبي، محمد بن عبد الله، ت (١١٠١هـ)، شرح مختصر خليل، دار الفكر.
٥٦. الدارقطني، علي بن عمر أبو الحسن الدارقطني البغدادي، سنن الدارقطني، (تحقيق: السيد عبد الله هاشم يمان المدني)، دار المعرفة - بيروت، ١٣٨٦ هـ - ١٩٦٦ م.
٥٧. الدارمي، عبد الله بن عبد الرحمن الدارمي، سنن الدارمي، دار الكتاب العربي بيروت، ط١، ١٤٠٧هـ.
٥٨. أبو داود، سليمان بن الأشعث السجستاني، سنن أبي داود، دار الكتب العلمية، بيروت.
٥٩. الدريني، د. محمد فتحي (١٩٨٢م)، خصائص التشريع الإسلامي في السياسة والحكم، (ط١)، بيروت: مؤسسة الرسالة.
٦٠. _____، (١٩٩٤م) بحوث مقارنة في الفقه الإسلامي وأصوله، (ط١)، بيروت: مؤسسة الرسالة.
٦١. _____، (١٩٩٧م)، المناهج الأصولية في الاجتهاد بالرأي في التشريع الإسلامي، ط٣، بيروت: مؤسسة الرسالة.
٦٢. ابن دقيق، محمد بن علي بن وهب، ت (٧٠٢هـ)، إحكام الأحكام شرح عمدة الأحكام، مطبعة السنة المحمدية.
٦٣. الرازي، محمد بن أبي بكر بن عبد القادر، مختار الصحاح، ط٦، دار عمار، عمان، ٢٠٠٣ م.
٦٤. الرازي، محمد بن عمر بن الحسين، المحصول في علم الأصول، ط١ (تحقيق، د. طه جابر العلواني)، جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، الرياض، ١٤٠٠ هـ.
٦٥. الرضي، الشريف، شرح الشافية لابن الحاجب، دار الكتب العلمية.

٦٦. الروكي، محمد، نظرية التقعيد الفقهي وأثرها في اختلاف الفقهاء، دار الصفاء، دار ابن حزم.
٦٧. الريسوني، أحمد (١٩٩٥م)، نظرية المقاصد عند الإمام الشاطبي، ط ٤، المعهد العالمي للفكر الإسلامي،
٦٨. _____، (١٩٩٩م)، الفكر المقاصدي قواعده وفوائده، منشورات الزمن.
٦٩. الزبيدي، محمد مرتضى، تاج العروس، دار ليبيا للنشر والتوزيع، بنغازي.
٧٠. الزحيلي، وهبة، (١٩٨٢م)، نظرية الضرورة الشرعية مقارنة مع القانون الوضعي، ط ٣.
٧١. الزرقاء، مصطفى أحمد، الاستصلاح والمصالح المرسله في الشريعة الإسلامية وأصول فقهاها، دمشق: دار القلم.
٧٢. _____، (١٩٦٣م)، المخل الفقهي العام، المدخل الفقهي العام (ط ٧)، مطبعة جامعة دمشق.
٧٣. الزرقاني، محمد عبد العظيم، مناهل العرفان في علوم القرآن (ط ١)، دار الفكر، بيروت، ١٩٩٦م.
٧٤. الزركشي، بدر الدين محمد بن بهادر الشافعي، (ت ٧٩٤هـ)، البحر المحيط، دار الكتبي.
٧٥. _____، المنثور في القواعد، ط ٢، أعمال موسوعية مساعدة، تحقيق التراث الفقهي، وزارة الأوقاف، الكويت، ١٩٨٥م.
٧٦. الزنجاني، محمود بن أحمد الزنجاني، أبو المناقب، تخريج الفروع على الأصول، ط ٢، (تحقيق د. محمد أديب صالح)، مؤسسة الرسالة، بيروت، ١٣٩٨هـ.
٧٧. أبو زهرة، محمد، ابن حنبل، دار الفكر العربي.
٧٨. الزيلعي، عثمان بن علي، تبين الحقائق في شرح كنز الدقائق، دار الكتاب الإسلامي.
٧٩. السبكي، علي بن عبد الكافي، (ت ٧٥٦هـ)، وولده عبد الوهاب، (ت ٧٧١هـ)، الإبهاج في شرح المنهاج، دار الكتب العلمية، بيروت، ط ١، ١٤٠٤هـ.
٨٠. السرخسي، شمس الأئمة أبو بكر محمد بن أحمد بن أبي سهل، (ت ٤٨٣هـ)، المبسوط، دار المعرفة.

٨١. ابن منصور، سعيد بن منصور بن شعبة الخرساني المكي، (ت ٢٢٧هـ)، سنن سعيد بن منصور، ط ١، (تحقيق: حبيب الرحمن الأعظمي)، دار الكتب العلمية، بيروت، ١٩٨٥م.
٨٢. السفاريني، محمد بن أحمد بن سالم، غذاء الألباب في شرح منظومة الآداب، مؤسسة قرطبة.
٨٣. ابن سيده، علي بن اسماعيل، المحكم والمحيط الأعظم في اللغة، ط ١، (تحقيق د. عائشة عبد الرحمن بنت الشاطي)، معهد المخطوطات بجامعة الدول العربية، ١٩٥٨م.
٨٤. السيوطي، جلال الدين عبد الرحمن بن أبي بكر، (ت ٩١١هـ)، الأشباه والنظائر، دار الكتب العلمية.
٨٥. الشاطبي، أبو اسحق إبراهيم بن موسى اللخمي الغرناطي (ت ٧٩٠)، الاعتصام، ط ١، دار المعرفة، بيروت، ١٩٩٧م.
٨٦. _____، الموافقات في أصول الشريعة، ط ٣، (اعتنى بهذه الطبعة الشيخ إبراهيم رمضان، وهي مقابلة على الطبعة التي شرحها الشيخ عبد الله دراز)، دار المعرفة، بيروت، ١٩٩٧م.
٨٧. الشافعي، أبو عبد الله محمد بن إدريس، (ت ٢٠٤هـ)، الأم، دار المعرفة، بيروت.
٨٨. شبير، محمد عثمان، (٢٠٠٠م)، القواعد الكلية والضوابط الفقهية في الشريعة الإسلامية، (ط ١) عمان: دار الفرقان.
٨٩. الشنقيطي، محمد الأمين محمد المختار، (١٩٩٩م). نثر الورود على مراقبي السعود، (تحقيق وإكمال تلميذه د. محمد ولد سيدي ولد حبيب الشنقيطي)، الناشر محمد محمود الخضر القاضي، دار المنارة للنشر والتوزيع، جدة، السعودية.
٩٠. _____، مذكرة أصول الفقه على روضة الناظر لابن قدامة، دار القلم، بيروت.
٩١. الشوكاني، محمد بن علي بن محمد، فتح القدير الجامع بين فني الرواية والدراية من علم التفسير.
٩٢. _____، نيل الأوطار من أحاديث سيد الأخيار شرح منتقى الأخبار، دار الحديث.

٩٣. _____، نيل الأوطار، المطبعة العثمانية المصرية، ١٣٥٧هـ.
٩٤. ابن أبي شيبة، أبو بكر عبد الله بن محمد بن أبي شيبة الكوفي، المصنف في الأحاديث والآثار، مكتبة الرشد، الرياض، ط ١، ١٤٠٩هـ.
٩٥. الطبراني، سليمان بن أحمد، المعجم الكبير، مكتبة العلوم والحكم - الموصل.
٩٦. الطبري، محمد بن جرير بن يزيد بن خالد الطبري، أبو جعفر، جامع البيان عن تأويل آي القرآن (تفسير الطبري).
٩٧. الطوفي، سليمان بن عبد القوي بن عبد الكريم، الحنبلي، التعيين في شرح الأربعين، (تحقيق أحمد حاج عثمان)، المكتبة المكية، مكة، ١٩٩٨م.
٩٨. الطيالسي، سليمان بن داود أبو داود، مسند أبي داود الطيالسي، دار المعرفة، بيروت.
٩٩. ابن عاشور، محمد الطاهر، (٢٠٠٤م). مقاصد الشريعة الإسلامية، (تحقيق ومراجعة: الشيخ محمد الحبيب بن الخوجة)، طبع بإشراف وزارة الأوقاف بدولة قطر.
١٠٠. _____، مقاصد الشريعة الإسلامية، تحقيق الطاهر الميساوي، دار النفائس، عمان.
١٠١. _____، تفسير التحرير والتنوير.
١٠٢. العالم، يوسف حامد، (١٩٩٤م) المقاصد العامة للشريعة الإسلامية، (ط ٢)، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، دار العالمية للكتاب الإسلامي.
١٠٣. العامري، أبو الحسن، الإعلام بمناقب الإسلام، (تحقيق أحمد عبد الحميد غراب)، دار الكتاب.
١٠٤. ابن عبد السلام، أبو محمد عز الدين عبد العزيز السلمي، (ت ٦٦٠هـ)، قواعد الأحكام في مصالح الأنام، دار المعرفة، بيروت.
١٠٥. _____، شجرة المعارف والأحوال، وصالح الأقوال والأعمال، (تحقيق: إياد خالد الطباع)، ط ١، دار الفكر المعاصر، بيروت، ١٩٩١م.
١٠٦. _____، الفوائد في اختصار المقاصد (القواعد الصغرى)، (تحقيق، إياد الطباع)، دار الفكر المعاصر_ دار الفكر، دمشق.

١٠٧. العراقي، زين الدين عبد الرحيم بن الحسين، (ت ٨٠٦هـ)، طرح التثريب في شرح التقریب، دار الفكر العربي.
١٠٨. ابن العربي، أبو بكر محمد بن عبد الله الأندلسي، (ت ٥٤٣هـ)، عارضة الأحوذی بشرح صحيح الترمذی، دار الكتب العلمية، بيروت.
١٠٩. _____، أحكام القرآن، دار الكتب العلمية، بيروت.
١١٠. ابن أبي العز الحنفي، شرح العقيدة الطحاوية، المكتب الإسلامي - بيروت، ط ٤، ١٣٩١هـ.
١١١. العسكري، الحسن بن عبد الله بن سهل، أبو هلال، الفروق اللغوية، المكتبة التوفيقية، مصر.
١١٢. العطار، حسن بن محمد بن محمود، حاشية العطار على شرح الجلال المحلي على جمع الجوامع، دار الكتب العلمية.
١١٣. عlish، فتح العلي المالك.
١١٤. _____، منح الجليل شرح مختصر خليل، دار الفكر.
١١٥. العيني، بدر الدين، عمدة القاري شرح صحيح البخاري.
١١٦. الغزالي، أبو حامد محمد بن محمد، (ت ٥٠٥هـ)، إحياء علوم الدين، دار المعرفة.
١١٧. _____، إحياء علوم الدين، دار زاهد القدسي.
١١٨. _____، شفاء الغليل في بيان الشبه والمخيل ومسالك التعليل، (تحقيق، حمد الكبيسي)، مطبعة الإرشاد بغداد، ١٩٩٣م.
١١٩. _____، المستصفى من علم الأصول، (تحقيق: محمد عبد السلام عبد الشافي)، دار الكتب العلمية - بيروت، ط ١، ١٤١٣هـ.
١٢٠. _____، المنخول من تعليقات الأصول، ط ٣، (تحقيق، محمد حسن هيتو)، دار الفكر، دمشق، دار الفكر المعاصر، بيروت، ١٩٩٨م.
١٢١. ابن فارس، أبو الحسين أحمد بن فارس، معجم مقاييس اللغة، بتحقيق عبد السلام هارون، مكتبة مصطفى الباي الحلبي بمصر، ط ٢، ١٩٧١م.

- ١٢٢ . الفاسي، علال، (١٩٩٣م) مقاصد الشريعة الإسلامية ومكارمها، ط ٥، دار الغرب الإسلامي.
- ١٢٣ . الفيروزآبادي، مجد الدين، القاموس المحيط، المكتبة التجارية الكبرى بمصر.
- ١٢٤ . ابن قدامة، موفق الدين عبد الله بن أحمد بن قدامة المقدسي أبو محمد، ت (٦٢٠هـ)، روضة الناظر وجنة المناظر في أصول الفقه على مذهب الإمام أحمد بن حنبل، ط ٥، (تحقيق: د. عبد الكريم نملة)، مكتبة الرشد، الرياض، ١٩٩٧م.
- ١٢٥ . _____، الشرح الكبير على متن المقنع، دار الكتاب العربي.
- ١٢٦ . القرافي، شهاب الدين أبو العباس، أحمد بن إدريس الصنهاجي المالكي، أنوار البروق في أنواع الفروق، المعروف بالفروق، عالم الكتب.
- ١٢٧ . _____، الفروق، دار الكتب العلمية، بيروت، ط ١، ١٩٩٨.
- ١٢٨ . _____، تنقيح الفصول في اختصار المحصول في الأصول، ط ٢، مكتبة الكليات الأزهرية، القاهرة، ١٩٩٣م.
- ١٢٩ . _____، الذخيرة، وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية بالكويت، ط ٢، ١٩٨٢م.
- ١٣٠ . _____، نفائس الأصول في شرح المحصول، ط ١، (تحقيق: عادل عبد الموجود وعلي معوض)، مكتبة نزار الباز، مكة المكرمة، ١٩٩٦م.
- ١٣١ . القرضاوي، يوسف، (١٩٩١م). أولويات الحركة الإسلامية في المرحلة القادمة (ط ٢)، بيروت: مؤسسة الرسالة.
- ١٣٢ . _____، (١٩٩٩م). فقه الأولويات دراسة جديدة في ضوء القرآن والسنة، (ط ١)، المكتب الإسلامي.
- ١٣٣ . القرطبي، محمد بن أحمد بن أبي بكر بن فرح القرطبي أبو عبد الله، الجامع لأحكام القرآن (تفسير القرطبي).
- ١٣٤ . القليوبي وعميرة، أحمد سلامة القليوبي وأحمد البرلسي عميرة، حاشية قليوبي وعميرة، دار إحياء الكتب العربية.

١٣٥. ابن القيم، محمد بن أبي بكر الزرعي، إعلام الموقعين عن رب العالمين، دار الكتب العلمية.
١٣٦. _____، إغاثة اللفهان من مصائد الشيطان. تحقيق محمد حامد الفقي، دار المعرفة، بيروت، ١٩٧٥م.
١٣٧. _____، الطرق الحكمية، دار البيان.
١٣٨. _____، الطرق الحكمية، (تحقيق، د. محمد جميل غازي)، مطبعة المدني، القاهرة.
١٣٩. _____، عدة الصابرين وذخيرة الشاكرين، (تحقيق: زكريا علي يوسف)، دار الكتب العلمية، بيروت.
١٤٠. _____، الفوائد، دار الكتب العلمية.
١٤١. _____، مفتاح دار السعادة ومنشور ولاية العلم والإرادة، نشر وتوزيع رئاسة إدارة البحوث العلمية والإفتاء والدعوة والإرشاد، الرياض.
١٤٢. الكاساني، علاء الدين أبو بكر بن مسعود الكاساني (ت ٥٨٧هـ)، بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع، دار إحياء التراث العربي، بيروت.
١٤٣. ابن كثير، إسماعيل بن عمر بن كثير الدمشقي أبو الفداء، تفسير القرآن العظيم.
١٤٤. الكيلاني، عبد الرحمن، (٢٠٠٠م). قواعد المقاصد عند الإمام الشاطبي، (ط ١)، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، عمان، دار الفكر، دمشق.
١٤٥. ابن ماجه، أبو عبد الله محمد بن يزيد القزويني، (ت ٢٧٥هـ)، السنن، دار الفكر، بيروت.
١٤٦. مارديني، عبد الرحيم، (٢٠٠٣م). الصرف الميسر، (ط ١)، دار المحبة، دمشق، دار آية بيروت.
١٤٧. مسلم، الإمام مسلم بن الحجاج القشيري النيسابوري، صحيح مسلم، المكتبة الإسلامية، استانبول، تركيا.
١٤٨. المقرئ، محمد بن أحمد، قواعد المقرئ، (تحقيق أحمد بن عبد الله بن حميد)، طبع جامعة أم القرى، معهد البحوث العلمية وإحياء التراث الإسلامي، مكة المكرمة.
١٤٩. المناوي، عبد الرؤوف، فيض القدير، المكتبة التجارية الكبرى بمصر.

١٥٠. ابن منظور، جمال الدين محمد بن مكرم الأنصاري، (ت ٧١١هـ)، لسان العرب، الدار المصرية للتأليف والترجمة، طبعة مصورة عن طبعة بولاق.
١٥١. ميارة، محمد بن أحمد، شرح ميارة (الإتقان والإحكام في شرح تحفة الحكام)، دار المعرفة.
١٥٢. ابن النجار، محمد بن أحمد الفتوحى، (ت ٩٧٢هـ)، شرح الكوكب المنير، مطبعة السنة المحمدية.
١٥٣. _____ شرح الكوكب المنير، (تحقيق د. محمد الزحيلي ود. نزيه حماد)، مكتبة العبيكان، ١٩٩٣م.
١٥٤. ابن نجيم، زين الدين بن ابراهيم، (ت ٩٧٠هـ)، الأشباه والنظائر، وبحاشيته نزهة النواظر على الأشباه والنظائر، لابن عابدين (ط ١). (تحقيق: محمد مطيع حافظ)، دار الفكر، دمشق، ١٩٨٣م.
١٥٥. _____، البحر الرائق شرح كنز الدقائق، دار الكتاب الإسلامى.
١٥٦. النفراوى، أحمد بن غنيم بن سالم، الفواكه الدواني على رسالة ابن أبي زيد القروانى، دار الفكر.
١٥٧. النووي، يحيى بن شرف، (ت ٦٧٦هـ)، الأذكار، مكتبة القاهرة، مصر.
١٥٨. الهيثمى، أحمد بن محمد بن علي بن حجر، (ت ٩٧٤هـ)، الزواجر عن اقتراف الكبائر، دار المعرفة، بيروت.
١٥٩. _____، تحفة المحتاج بشرح المنهاج، دار إحياء التراث العربى.
١٦٠. _____، الفتاوى الكبرى
١٦١. الهيثمى، نور الدين علي بن أبي بكر، مجمع الزوائد ومنبع الفوائد، دار الفكر، بيروت - ١٤١٢هـ.
١٦٢. الوكيلى، محمد، (١٩٩٧م). فقه الأولويات دراسة في الضوابط، المعهد العالمى للفكر الإسلامى، سلسلة الرسالة الجامعية، (٢٢).
١٦٣. اليبوبى، محمد سعد بن أحمد بن مسعود، (١٩٩٨م). مقاصد الشريعة وعلاقتها بالأدلة الشرعية، (ط ١)، دار الهجرة.

فهرس المحتويات

الموضوع	الصفحة
تقديم	٥
المقدمة	٩
منهجي في البحث	١٣
الفصل الأول مفهوم فقه الأولويات وأنواعه وأدلة اعتباره	١٩
البحث الأول مفهوم فقه الأولويات	٢١
البحث الأول مفهوم فقه الأولويات	٢٣
المطلب الأول: تعريف فقه الأولويات:	٢٣
الفرع الأول: تعريف الفقه:	٢٤
المسألة الأولى: تعريف الفقه لغةً:	٢٤
المسألة الثانية: الفقه اصطلاحاً:	٢٥
المسألة الثالثة: العلاقة بين المعنى الإصطلاحي والمعنى اللغوي:	٢٧
الفرع الثاني: تعريف الأولويات:	٢٧
المسألة الأولى: تعريف الأولويات لغةً:	٢٧
المسألة الثانية: استعمالات مصطلح الأولويات وتعريفه اصطلاحاً:	٣٢
أولاً: استعمالات مصطلح الأولوية وأصوله:	٣٢
ثانياً: تعريف الأولويات اصطلاحاً:	٣٨
ثالثاً: تعريف المعاصرين للأولويات:	٣٩
ومما يلاحظ على تعريف الأستاذ الوكيل ما يلي:	٤٠

- ٤١ الفرع الثالث: تعريف فقه الأولويات اصطلاحاً:
- ٤١ هوية موضوع الأولويات:
- ٤٣ تعريف فقه الأولويات اصطلاحاً:
- ٤٦ وأما التعريف الذي أراه لفقه الأولويات:
- ٤٦ معاني التعريف:
- ٤٨ المطلب الثاني: المفاهيم ذات الصلة بفقه الأولويات
- ٤٨ الفرع الأول: علاقة فقه الأولويات بفقه الموازنات:
- ٤٨ الموازنة لغة:
- ٤٨ الموازنات اصطلاحاً:
- ٥١ الفرع الثاني: علاقة فقه الأولويات بعلم المقاصد الشرعية:
- ٥١ تعريف المقاصد لغة:
- ٥٣ تعريف مقاصد الشريعة اصطلاحاً:
- ٥٣ تعريف المقاصد عند الإمام الشاطبي:
- ٥٥ معاني مفردات التعريف ومحترازاته من خلال كلام الإمام الشاطبي:
- ٦٩ **المبحث الثاني أنواع الأولويات**
- ٦٩ أولاً: تقسيم الأولويات بناء على الجهة المسببة للأولوية:
- ٧٠ ثانياً: تقسيم الأولويات بناء على مشروعيتهما:
- ٧٠ ثالثاً: تقسيم الأولويات بناء على درجة ثبوتها:
- ٧١ رابعاً: تقسيم الأولويات من حيث الخصوص والعموم:
- ٧١ خامساً: تقسيم الأولويات على حسب حكمها التكليفي:
- ٧٢ سادساً: تقسيم الأولويات من حيث المصلحة والمفسدة:

- ٧٣.....المبحث الثالث المصلحة وأقسامها أساس تصنيف الأولويات
- ٧٥المطلب الأول: مفهوم المصالح والمفاسد:
- ٧٥الفرع الأول: مفهوم المصالح:
- ٧٥..... أولاً: تعريف المصالح لغة:
- ٧٧..... ثانياً: تعريف المصلحة اصطلاحاً:
- ٨١الفرع الثاني: مفهوم المفسدة:
- ٨١..... أولاً: تعريفها لغة:
- ٨١..... ثانياً: تعريفها اصطلاحاً:
- ٨٣المطلب الثاني: أقسام المصالح والمفاسد:
- ٨٤الفرع الأول: أقسام المصالح باعتبار قوتها في ذاتها «مراتبها من حيث القوة»:
- ٩٣الفرع الثاني: أقسام المصالح باعتبار الكليات التي تعود على حفظها:
- ١٠٠..... كيفية حفظ هذه الأصول في الشريعة:
- ١٠١..... تعريف كل أصل، وبيان أوجه ومراتب المحافظة عليه شرعاً:
- ١٠١..... ١- حفظ الدين:
- ١٠٣..... ٢- حفظ النفس:
- ١٠٨..... مراتب حفظ النفس مادياً ومعنوياً:
- ١٠٨..... أولاً: مرتبة الضروريات في حفظ النفس:
- ١١٠..... ثانياً: مرتبة الحاجيات في حفظ النفس:
- ١١٢..... ثالثاً: مرتبة التحسينيات في حفظ النفس:
- ١١٢..... ٣- حفظ العقل:
- ١١٥..... مراتب حفظ العقل:

- أولاً: مرتبة الضروري من حفظ العقل: ١١٥
- ثانياً: مرتبة الحاجي من حفظ العقل: ١١٥
- ثالثاً: مرتبة التحسيني من حفظ العقل: ١١٦
- ٤- حفظ النسل: ١١٦
- مراتب حفظ النسل: ١٢٠
- أولاً: مرتبة الضروري من حفظ النسل: ١٢٠
- ثانياً: مرتبة الحاجيات من حفظ النسل: ١٢١
- ثالثاً: مرتبة التحسينيات من حفظ النسل: ١٢١
- ٥- حفظ المال: ١٢١
- مراتب حفظ المال: ١٢٢
- أولاً: الضروريات من حفظ المال: ١٢٢
- ثانياً: الحاجيات من حفظ المال: ١٢٣
- ثالثاً: التحسينيات من حفظ المال: ١٢٣
- الفرع الثالث: أقسام المصالح من حيث مقدار شمولها: ١٢٣
- الفرع الرابع: أقسام المصالح باعتبار قصورها وتعديتها: ١٢٧
- أولاً: المصالح المتعدية: ١٢٨
- ثانياً: المصالح القاصرة: ١٢٩
- الفرع الخامس: أقسام المصلحة باعتبار ثبوتها، وتحقيق الحاجة إلى جلبها، أو دفع الفساد عن أن يحقق بها: ١٣٠
- الفرع السادس: أقسام المصالح باعتبار توقع حصولها: ١٣٣
- الفرع السابع: أقسام المصالح والمفاسد باعتبار حكم تحصيلها: ١٣٨

- الفرع الثامن: أقسام المصالح باعتبار تعلقها بالدار: ١٤٠
- الفرع التاسع: أقسام المصالح من حيث الاعتبار: ١٥٤
- المبحث الرابع أدلة اعتبار الأولويات ١٦٥**
- المطلب الأول: أدلة اعتبار فقه الأولويات من القرآن الكريم. ١٦٦
- المطلب الثاني: أدلة اعتبار فقه الأولويات من السنة النبوية الشريفة: ١٧١
- المجموعة الأولى: الأحاديث التي تؤصل لفقه الأولويات في الدعوة إلى الدين، وتشتمل على بيان الأولويات بين أصول الدين وأركانها: ١٧١
- المجموعة الثانية: الأحاديث الشريفة التي تدل على الأولويات بين الطاعات، وتبين درجات الطاعات ومراتبها: ١٧٢
- الأحاديث التي تبين أولوية زمان؛ بسبب أفضليته وأفضلية العمل فيه، على زمان آخر. ١٧٧
- الأحاديث التي تبين الأولويات تبعاً للمكان واختلافه. ١٧٧
- الفصل الثاني قواعد تصنيف الأولويات ١٨١**
- مفهوم القواعد المقاصدية والأصولية والفقهية والتفريق بينها: ١٨٣
- تعريف القاعدة المقاصدية: ١٨٤
- بيان مفردات التعريف: ١٨٥
- تعريف القواعد الأصولية: ١٨٥
- تعريف القواعد الفقهية: ١٨٦
- الفرق بين كل من القاعدة المقاصدية والأصولية والفقهية: ١٨٦
- المبحث الأول القواعد المقاصدية في تصنيف الأولويات ١٩١**
- المطلب الأول: قاعدة أولويات الكلليات الخمس: ١٩٢
- بيان أصل هذه القاعدة، واختلاف العلماء فيها، ومناقشة آرائهم: ١٩٢

- ١٩٦..... مناقشة آراء العلماء في ترتيب الكليات الخمس:
- ١٩٦..... أولاً: مناقشة أدلة العلماء الذين ذكروا أدلة ترتيبهم:
- ١٩٦..... وفيما يلي بيان لأهم أدلة الإمام الأمدي:
- ٢٠٥..... ثانياً: مناقشة عامة لطرائق ترتيب الكليات المختلفة الواردة عن العلماء:
- ٢٢٢..... ترتيب الكليات على شكل منظومة دائرية:
- ٢٢٥..... المطلب الثاني: قواعد الأولويات بين مراتب المصالح والمفاسد من حيث القوة:
- ٢٢٦..... الفرع الأول: تعريف كل من الضروري والحاجي والتحسيني:
- ٢٢٦..... المسألة الأولى: تعريف الضروري وضابطه:
- ٢٢٩..... المسألة الثانية: تعريف الحاجي وضابطه:
- ٢٣٥..... المسألة الثالثة: تعريف التحسينات:
- ٢٣٧..... الفرع الثاني: الضوابط الفارقة بين الضروريات والحاجيات والتحسينات:
- ٢٣٩..... المسألة الأولى: الضوابط بين المراتب الثلاث من خلالها التعريفات اللغوية والاصطلاحية:
- ٢٣٩..... أولاً: الضابط المستخلص من التعريفات اللغوية:
- ٢٤٠..... ثانياً: الضوابط المستخلصة من التعريفات الاصطلاحية:
- المسألة الثانية: الضوابط المستفادة من القواعد المفصلة والتممة لقاعدة الأولويات بين المراتب الثلاث بناء على مكانها من الأحكام التكليفية:
- ٢٤٤..... مناقشة هذه الإشكالات:
- ٢٤٩..... ضابط الضروري من خلال هذه القاعدة:
- ٢٥٨..... ضابط الحاجي بناء على هذه القاعدة:
- ٢٥٩..... ضابط التحسيني من خلال هذه القاعدة:
- ٢٦٤..... قاعدة المقاصد الأصلية والتبعية:
- ٢٧٧..... المسألة الثالثة: خلاصة الضوابط بين كل من المراتب الثلاث:

- المسألة الرابعة: تنزيل قاعدة مراتب الضروريات والحاجيات والتحسينيات على قاعدة مراتب الكليات الخمس: ٢٧٩
- المطلب الثالث: قواعد تصنيف الأولويات بين المصالح العامة والخاصة: ٢٨٢
- خلاصة قواعد الأولويات بين المصالح العامة والخاصة: ٢٩٣
- المطلب الرابع: تصنيف أولويات المصالح بناء على توقع الحصول: ٢٩٥
- المطلب الخامس: تصنيف الأولويات بين المصالح بناء على درجة ثبوتها وبناء على كونها كلية أو جزئية..... ٢٩٨
- المطلب السادس: قاعدة تصنيف الأولويات عند تعارض المصالح مع المفسد: ٣٠٢
- المبحث الثاني القواعد الأصولية والفقهية ٣١٣
- المبحث الثاني القواعد الأصولية والفقهية ٣١٥
- المطلب الأول: قواعد مراتب الأدلة ٣١٧
- الفرع الأول: مراتب الأدلة الشرعية، وموطن المصالح المعتمدة والمرسلة منها: ٣١٧
- المسألة الأولى: حجية المصالح المرسلة وعلاقتها بالأدلة الشرعية: ٣١٩
- تحقيق مذهب الإمام الشافعي: ٣٢٦
- تحقيق مذهب الإمام الجويني في المصلحة المرسلة: ٣٢٨
- تحقيق مذهب الإمام الغزالي في المصلحة المرسلة: ٣٣١
- الإمام أبو حنيفة والحنفية: ٣٣٣
- مذهب الإمام أحمد والحنابلة: ٣٣٥
- المسألة الثانية: مراتب المصالح المرسلة بالنسبة للأدلة الشرعية: ٣٣٧
- المطلب الثاني: قواعد مراتب الأمر والنهي: ٣٤٧
- الفرع الأول: قاعدة الترجيح عند التعارض بين الأمر والنهي والمبيح: ٣٤٨

- الفرع الثاني: قواعد مراتب الأحكام التكليفية: ٣٥٢
- المسألة الأولى: الأولويات بين الحكم التكليفي والوضعي: ٣٥٢
- المسألة الثانية: قاعدة الأولويات بين التكليف العيني والتكليف الكفائي: ٣٥٥
- المسألة الثالثة: قواعد الأولويات بين الواجب وباقي الأحكام التكليفية. ٣٥٩
- القاعدة الأولى: الواجب أولى من المندوب ٣٥٩
- القاعدة الثانية: إذا تعارض الواجب والمكروه قدم الواجب. ٣٥٩
- القاعدة الثالثة: "الوجوب يرجح على ما سوى التحريم". ٣٦٠
- القاعدة الرابعة: "إذا تعارض الواجب والمحظور يقدم الواجب". ٣٦٠
- القاعدة الخامسة: إذا تعارض الواجبان يقدم أكدهما. ٣٦٢
- المسألة الرابعة: قواعد الأولويات بين المندوب وباقي الأحكام التكليفية ٣٦٣
- القاعدة الثانية: ترك السنة أولى من الوقوع في بدعة. ٣٦٤
- القاعدة الثالثة: ترك المندوب أولى من ارتكاب المكروه. ٣٦٥
- القاعدة الرابعة: ترك المندوب أولى من ارتكاب الحرام. ٣٦٥
- القاعدة الخامسة: الندب أولى من الإباحة. ٣٦٥
- المسألة الخامسة: قواعد الأولويات بين المكروه وغيره من الأحكام التكليفية: ٣٦٥
- قاعدة: أعظم المكروهين أو لاهما بالترك. ٣٦٥
- المسألة السادسة: قواعد الأولويات بين الحرام وغيره من الأحكام التكليفية: ٣٦٦
- القاعدة الأولى: ما اجتمع الحلال والحرام إلا غلب الحرام الحلال. ٣٦٧
- القاعدة الثانية: ترك الحرام أولى من فعل المستحب. ٣٦٨
- المسألة السابعة: قواعد الأولويات بين المباح وغيره من الأحكام التكليفية: ٣٦٩
- القاعدة الأولى: المباح يعتبر بما يكون خادماً له، إن كان خادماً. ٣٦٩
- المسألة الثامنة: قواعد متعلقة بالأحكام التكليفية بشكل عام: ٣٧١

- القاعدة الثانية: الأولى تقديم ما لا يتدارك على ما يتدارك..... ٣٧٣
- القاعدة الثالثة: تقديم ما يدوم نفعه على ما لا دوام لنفعه..... ٣٧٥
- القاعدة الرابعة: قد يتقدم المفضول على الفاضل عند اتساع وقت الفاضل..... ٣٧٥
- القاعدة الخامسة: الدفع أقوى من الرفع..... ٣٧٥
- المطلب الثالث: القواعد الفقهية:..... ٣٧٧
- قواعد تصنيف الأولويات في الحقوق:..... ٣٧٧
- القاعدة الأولى: حق الله مقدم على حق النفس:..... ٣٧٧
- قاعدة تصنيف الأولويات بين حق الله تعالى وحقوق العباد:..... ٣٨١
- حق الآدمي مقدم مطلقاً إن لم يفوت حق الله تعالى، أو كانا قتلاً أو قطعاً..... ٣٨٢
- قاعدة: الحقوق إذا تساوت على وجه لا يمكن التمييز بينها إلا بالقرعة صح استعمالها: ٣٨٥
- المطلب الثالث: قاعدة تصنيف الأولويات المتعلقة بتغير الأزمان والأماكن والأحوال..... ٣٨٦
- قاعدة: لا ينكر تغير الأحكام بتغير الأزمان:..... ٣٨٧
- قائمة المراجع والمصادر..... ٣٩١
- فهرس المحتويات..... ٤٠٣

