

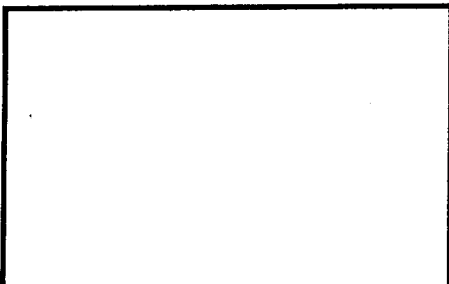
بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

کتابخانه تخصصی قم
شماره ثبت: ۱۷۰۴۷
ر ۱۵

70

قواعد المقاصد عند الإمام الشاطبي

عرضاً ودراسة وتحليلاً



قواعد المقاصد عند الامام الشاطبي: عرضاً ودراسة
وتحليلاً / عبد الرحمن ابراهيم زيد الكيلاني . -
دمشق: دار الفكر ، ٢٠٠٠ . - ٤٨٨ ص ؛ ٢٤ سم .
١-٢، ٢١٧ ك ي ل ق ٢-١٧، ٢١٦ ك ي ل ق
٣- العنوان ٤- الكيلاني

مكتبة الأسد

ع: ٢٠٠٠ / ٨ / ١٤٥٩

الدكتور

عبد الرحمن إبراهيم زيد الكيلاني

قواعد المقاصد عند الإمام الشاطبي

عرضاً ودراسة وتحليلاً

دار الفكر
دمشق - سورية



المعهد العالمي
للفكر الإسلامي

الرقم الاصطلاحي: ١١، ١٣٧٣
الرقم الدولي: ISBN: 1-57547-791-2

الرقم الموضوعي: ٢٥٠

الموضوع: الفقه الإسلامي وأصوله

العنوان: قواعد المقاصد عند الإمام الشاطبي

التأليف: د. عبد الرحمن إبراهيم زيد الكيلاني

الصف التصويري: دار الفكر - دمشق

التنفيذ الطباعي: مطبعة سيكو - بيروت

عدد الصفحات: ٤٨٨ ص

قياس الصفحة: ٢٥ × ١٧ سم

عدد النسخ: ١٥٠٠ نسخة

جميع الحقوق محفوظة

يمنع طبع هذا الكتاب أو جزء منه بكل طرق الطبع
والتصوير والنقل والترجمة والتسجيل المرئي
والمسموع والحاسوبي وغيرها من الحقوق إلا بإذن
خطي من

المعهد العالمي للفكر الإسلامي

ص.ب: (٩٤٨٩) عمان ١١١٩١ الأردن

هاتف ٤٦٣٩٩٩٢ - ٦ - ٩٦٢ - فاكس ٤٦١١٤٢٠

E-mail: iijt@index.com.jo

http://www.iiit.org

ودار الفكر بدمشق

برامكة مقابل مركز الانطلاق الموحد

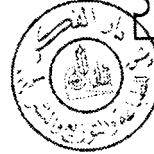
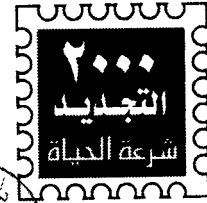
ص.ب: (٩٦٢) دمشق - سورية

فاكس ٢٢٣٩٧١٦

هاتف ٢٢١١١٦٦، ٢٢٣٩٧١٧

http://www.fikr.com/

E-mail: info@fikr.com



الطبعة الأولى

جمادى الآخرة ١٤٢١ هـ

أيلول (سبتمبر) ٢٠٠٠ م

المحتوى

فهرس المحتويات.....	٥
تصدير.....	٧
تقديم.....	١٣
الباب الأول: بيان مفهوم القاعدة المقصدية ومرتبته	٢٣
الفصل الأول: حقيقة القاعدة المقصدية	٢٥
• المبحث الأول: معنى القاعدة لغة واصطلاحاً.....	٢٥
• المبحث الثاني: أنواع القواعد.....	٣١
• المبحث الثالث: تعريف المقاصد لغة واصطلاحاً.....	٤٤
• المبحث الرابع: إظهار ما بين مقاصد الشريعة وغيرها من المصطلحات القرية من صلة.....	٤٨
• المبحث الخامس: حقيقة القاعدة المقصدية وفائدتها.....	٥٥
• المبحث السادس: طبيعة القاعدة المقصدية.....	٦٧
الفصل الثاني: أقسام القاعدة المقصدية ومكانتها في التشريع	٨٣
• المبحث الأول: أقسام القاعدة المقصدية.....	٨٣
• المبحث الثاني: مكانة القاعدة المقصدية في التشريع، ومدى صلاحيتها للاحتجاج بها في مقام الاستدلال.....	١٠٢
الباب الثاني: عرض ودراسة قواعد المقاصد من خلال موضوعاتها	١٢٣
الفصل الأول: القواعد المقاصدية المتعلقة بموضوع المصلحة والمفسدة	١٢٥
• المبحث الأول: العلاقة بين قصد الشارع وإقامة المصالح.....	١٢٦

- المبحث الثالث: القواعد المقاصدية المبينة لأقسام المصالح، من حيث أهميتها، وقوة أثرها في تحقيق هذه المصالح. ١٦٤
- المبحث الرابع: القواعد المقاصدية المتعلقة بمكملات المراتب الثلاث ١٨٦
- المبحث الخامس: القواعد المقاصدية المنظمة للعلاقة بين المراتب الثلاث (الضروريات والحاجيات والتحسينات). ٢٠٥
- المبحث السادس: مجالات النظر في علل الأحكام وفق ماتقرره القواعد المقاصدية. ٢٣٣
- المبحث السابع: القواعد المقاصدية التي تلزم المجتهد بالالتفات إلى معاني الأحكام، وما تتضمنه هذه المعاني من مقاصد. ٢٥٢
- الفصل الثاني: القواعد المقاصدية المتعلقة بمبدأ رفع الحرج. ٢٧٣
- المبحث الأول: القواعد المبينة للعلاقة بين قصد الشارع من جهة، وبين الحرج وأسبابه من جهة أخرى. ٢٧٧
- المبحث الثاني: القواعد المقاصدية التي تربط بين مبدأ رفع الحرج وقصد المكلف. ٣٠٥
- المبحث الثالث: ضوابط المشقة المعتبرة وفق ما تكشف عنه القواعد المقاصدية. ٣١٨
- المبحث الرابع: طبيعة العلاقة بين قصد الشارع وأسباب التيسير، وفق ما تحدده قواعد المقاصد. ٣٤٢
- المبحث الخامس: العلاقة بين قصد المكلف وبين أسباب الرخص. ٣٥٤
- الفصل الثالث: القواعد المقاصدية المتعلقة بمآلات الأفعال ومقاصد المكلفين ٣٥٩
- المبحث الأول: القواعد التي تلزم المجتهد النظر إلى مآل الفعل. ٣٦٢
- المبحث الثاني: القواعد المقاصدية التي تضبط قصد المكلف بما يتوافق مع قصد الشارع. ٣٨٤
- المبحث الثالث: القواعد المبينة لأثر مقاصد المكلفين، ومآلات أفعالهم في الحكم على تصرفاتهم. ٤٢٣
- الخاتمة والتوصيات ٤٦٣
- فهرس المصادر والمراجع ٤٦٩

تصدير

لا أبالغ إذا قلت: إن العلوم الشرعية والدراسات الإسلامية في هذا العصر تشهد صحوة وبلاد نهضة في مجال مقاصد الشريعة والفكر المقاصدي بصفة عامة.

فمنذ نحو قرن من الزمن كان علامة المقاصد الكبير الشيخ (محمد الطاهر بن عاشور) يدرس مقاصد الشريعة مادة مستقلة، ربما لأول مرة في تاريخ العلوم الإسلامية، ثم أتبع ذلك بوضع كتابه القيم (مقاصد الشريعة الإسلامية)، ثم جاء العلامة المغربي (علال الفاسي) الذي كان يلقي محاضرات جامعية في مقاصد الشريعة، أصدرها بعد ذلك في كتابه (مقاصد الشريعة الإسلامية ومكارمها).

وقبل نحو عشرين سنة أو أكثر انطلق إقرار "مقاصد الشريعة" مادة دراسية جامعية مستقلة في عدد من الأقطار الإسلامية، إما في مستوى الإجازة وإما في مستوى الدراسات العليا، أذكر منها: السعودية والمغرب والجزائر وموريتانيا وماليزيا وباكستان، وربما غيرها. وقبل سنوات أخبرني أحد الأساتذة أن هذه الخطوة توجد قيد الدرس بكلية الشريعة بدمشق.

ومنذ افتتح المعهد العالمي للفكر الإسلامي سلسلته الخاصة بالرسائل والأطروحات الجامعية برسالة "نظرية المقاصد عند الإمام الشاطبي" لصاحب هذا التقديم، توالى الكتابات والمؤلفات والإصدارات في قضايا مقاصد الشريعة والفكر المقاصدي، ونوقشت عشرات الرسائل والأطروحات في هذا المجال.

وكل هذا إنما يعكس مدى الوعي بأهمية القضية، ومدى الفراغ العلمي في هذا الباب، ومدى الاحتياجات العلمية والفكرية التي يسدها هذا اللون من البحث والكتابة والتأليف.

ويمكن تلخيص وجوه أهمية الدراسات المقاصدية اليوم فيما يلي:

١ - تفتح الباب واسعاً لإبراز مقاصد الشريعة ومقاصد أحكامها ومراميها التشريعية

في هذا الوقت الذي تشتد فيه الشبهات والمطاعن، وفي هذا الوقت الذي يقدم تحديات ومنافسات قوية، تتمثل في ثورة تشريعية ضخمة ومنظمة وموضوعة موضع التنفيذ والتطوير المستمر، وهي المنافسة التي لم تحصل - ولا حصل قريب منها- في تاريخ الإسلام وشريعته، فقد ظلت الشريعة عبر القرون الخالية نافذة مهيبة متفوقة لا يزاهاها ولا يداينها شيء. ومع هذا نجد العلماء كانوا حريصين على بيان سموها وتفوقها، كما تعكس ذلك هذه العناوين على سبيل المثال:

- "محاسن الشريعة"، للإمام (محمد بن إسماعيل)، المعروف بالقفال الكبير المتوفى

سنة ٣٦٥هـ.

- "الإعلام بمناقب الإسلام"، للفيلسوف (أبي الحسن العامري)، المتوفى سنة ٣٨١ هـ.

- "محاسن الإسلام"، لـ (أبي عبد الله بن عبد الرحمن البخاري)، المتوفى سنة ٣٤٦ هـ.

وأنا ذكرت هذه الأمثلة ذاتها لأنها تعني بمجرد عناوينها، وتبين أن إظهار مناقب الإسلام ومحاسن شريعته من خلال بيان مزاياها وأسرارها وكمالاتها كان شغلاً شاغلاً لكبار الأئمة والنظار. ونحن اليوم أحوج إلى ذلك أضعافاً مضاعفة؛ بسبب التحديات والمنافسات والمزايدات، وأيضاً بسبب ما أصاب شريعتنا من حيف وتشويه وتهميش. ومقاصد الشريعة هي البوابة الواسعة أو القمة الشاخمة، التي يتحقق من خلالها هذا الهدف.

٢- يزود البحث المقاصدي حركة الاجتهاد الفقهي برافد لا غنى لها عنه. وقد كان لضمور هذا الرافد أثر كبير في الفقه الإسلامي وعجزه. يقول الشيخ (ابن عاشور): ((كان إهمال المقاصد سبباً في جمود كبير للفقهاء))^(١). بل إن كل اجتهاد فقهي في غيبة مقاصد الشريعة وفي غيبة التمكّن منها، لا يمكن أن يكون إلا انحرافاً عن خط الاجتهاد وتحريفاً له.

(١) أليس الصبح بقريب، ص ٢٠٠.

فمن ذلك: آفة العكوف والوقوف عند الظواهر والحروف، قال القاضي (ابن العربي): "اتباع الظواهر على وجهه هدم للشريعة، حسماً بيناه في غير ما موضع" (١) وعند تفسير قوله تعالى ﴿وَأَسْأَلُهُمْ عَنِ الْقَرْيَةِ الَّتِي كَانَتْ حَاضِرَةَ الْبَحْرِ إِذْ يَعْدُونَ فِي السَّبْتِ إِذْ تَأْتِيهِمْ حِيتَانُهُمْ يَوْمَ سَبْتِهِمْ شُرْعاً وَيَوْمَ لَا يَقْتُولُونَ لَأْتِيَهُمْ كَذَلِكَ نَبْلُوهُمْ بِمَا كَانُوا يَفْسُقُونَ﴾ [الأعراف: ١٦٣/٧]. قال، رحمه الله: "قال علماؤنا: إنما هلكوا- يعني اليهود- باتباع الظاهر؛ لأن الصيد حرم عليهم فقالوا: لا نصيد، بل نأتي بسبب الصيد، وليس سبب الشيء نفس الشيء، فنحن لا نرتكب عين ما نهينا عنه! فنعود بالله من الأخذ بالظاهر المطلق في الشريعة" (٢).

ومن ذلك، ما ذهب إليه (الشاطبي) من أن أسباب الابتداع في الدين "راجعة في التحصيل إلى وجه واحد: وهو الجهل بمقاصد الشريعة" (٣). وأن "زلة العالم أكثر ما تكون عند الغفلة عن اعتبار مقاصد الشرع..." (٤). ولذلك نص، رحمه الله، على القاعدة العامة، وهي: "من لم يتفقه في مقاصد الشريعة فهمها على غير وجهها" (٥). ومن ذلك أيضاً، ما يقع فيه كثير من الفقهاء من تجزيء، وتفكيك لأحكام الشريعة وأدلتها، في غيبة لأي رؤية عامة، أو نظرة شاملة، تستحضر جملة أحكام الشريعة ومقاصدها ووكلياتها، فيتم فهم الحكم الواحد، أو الاجتهاد فيه، أو في تنزيله، وكأنه لا صلة له ولا تأثير له بباقي الأحكام وأصولها ومقاصدها. ولهذا نجد شيخ المقاصد- (أبا إسحاق الشاطبي)- يُبدي ويعيد في هذه القضية، ويلح على ضرورة الجمع في النظر بين جزئيات الشريعة ووكلياتها، وأن "من أخذ بالجزئي معرضاً عن كليها فهو مخطئ، كذلك من أخذ بالكلي معرضاً عن جزئيه" (٦). ولذلك فشان الراسخين؛ تصور الشريعة

(١) أحكام القرآن ١/٢٩.

(٢) أحكام القرآن ٢/٢٩٨-٣٣١.

(٣) الاعتصام ٢/١٨٢.

(٤) الموافقات ٤/١٧٠.

(٥) الاعتصام ٢/١٧٥.

(٦) الموافقات ٣/٨.

صورة واحدة يخدم بعضها بعضاً، كأعضاء الإنسان إذا صورت صورة مثمرة.. فكان العضو الواحد لا يعطي في مفهوم أحكام الشريعة حكماً حقيقياً، فمتبعه متبع متشابه^(١).

٣- إغناء الفكر الإسلامي المعاصر وترشيده وتسدیده. وقد تعددت واتسعت المجالات والقضايا المندرجة في مسمى الفكر الإسلامي اليوم، فصارت تشمل مجالات الحكم، والسياسة، والنظم الاقتصادية والاجتماعية، والتربية، والأخلاق، والمرأة، والأسرة، وحقوق الإنسان، ومناهج التغيير والإصلاح، فضلاً عن القضايا العقدية والمعرفية. فجميع الإنتاجات والمعالجات الإسلامية لهذه المجالات والقضايا، تصنف عادة ضمن مسمى (الفكر الإسلامي). ولعل اسم (المعهد العالمي للفكر الإسلامي) وما يحيل عليه من اهتمامات وأنشطة وإصدارات يدل على هذا المعنى وأكثر.

فهذا (الفكر الإسلامي) بلغ من التنوع والاتساع، ومن التلون والاختلاف، حداً قد يهدده في هويته ووحدة مرجعيته، ويجعله في مهب الرياح. وأنا أرى أن الدراسات المقاصدية إذا تزايدت ونمت كماً وكيفاً، وتم اعتمادها واستثمارها في المجالات والقضايا ذات الطبيعة الفكرية والتنظيرية، ستشكل فتحاً مبنياً للفكر الإسلامي، لتعميق إسلاميته، وتقوية مرجعيته، وتسدید مساراته وتحقيق الانسجام بينها، مع الرفع من قدرته التنافسية والإبداعية.

وحتى لا تتحول مقاصد الشريعة والدراسات المقاصدية إلى وسيلة تميع، وأداة هدم للأحكام والثواب الشرعية، ومطية لتجاوز النصوص وإلغاء مقتضياتها، فإن على أهل الشأن والاختصاص، من الفقهاء والأصوليين، ومن الدارسين لمقاصد الشريعة خاصة، أن يمسكوا بزمام المبادرة والريادة، وعليهم أن يقيموا البناء المقاصدي إقامة علمية متكاملة ومتمينة، ليصبح (علم المقاصد) علماً منضبطاً وضابطاً لغيره.

وهذا البحث الذي يخرج اليوم (المعهد العالمي للفكر الإسلامي) وهو: (قواعد المقاصد عند الإمام الشاطبي)، هو لبنة ممتازة في هذا الطريق؛ فهو من زاوية تناوله ومعالجته لمقاصد الشريعة قد جعل منها علماً واضحاً مضبوطاً، وقواعد محكمة ضابطة؛

فليست مقاصد الشريعة- كما يتزأى لكثير من الهواة- مجرد نظريات طليقة وعموميات مرسلة، ومبادئ فضفاضة، بل هي- كما يجلي هذا البحث- قواعد علمية لها أدلتها ومسالكها، ولها فروعها وتطبيقاتها ولها إلزامها ومقتضياتها.

ولقد قدم الباحث ودرس أزيد من أربعين قاعدة مقاصدية مأخوذة من عند (الشاطبي) وحده. وبقي عند (الشاطبي) غيرها كثير، وبقي أكثر من ذلك في تراثنا المقاصدي، وفي تراثنا الفقهي والأصولي عامة، مما لو تواصلت الأبحاث في كشفه وتنقيحه وتنسيقه وإخراجه، لكان كفيلاً وكافياً لوضع حد لما يتوهم من مطاطية وميوعة وسيبان في التعامل مع مقاصد الشريعة وإعمالها وامتطائها..

شكر الله للباحث عمله الحميد المفيد.. وهنيئاً للمعهد ولقرائه بهذا البحث القيم الرائد.

أحمد الريسوني

الرباط ٢١ محرم ١٤٢٠ هـ/مايو ١٩٩٩ م

تقديم

الحمد لله رب العالمين، والصلاة والسلام على سيد الأنبياء والمرسلين، سيدنا محمد وعلى آله وصحابه أجمعين، وعلى من سار على نهجه ومضى على هديه إلى يوم الدين.

منذ أنزل القرآن الكريم على رسول الله صلى الله عليه وسلم، وآيات الكتاب العزيز تتعاقب على تأكيد ارتباط أحكام الشريعة الإسلامية، الكلي منها والجزئي بالحكم والمصالح والمعاني التي تكفل سعادة الإنسان في عاجله وآجله، ودينه وآخرته.

وتعدو هذه الحقيقة واضحة مستقرة بتتبع كثير من النصوص التشريعية، التي تبين الصلة الوثقى بين الأحكام والحكم، وتوضح أن الأحكام الفقهية ما هي إلا وسائل لتحقيق مقاصد عليا، تتجسد مصالح حيوية واقعية في حال إقامتها والامتنال بها.

ومن ذلك على سبيل المثال والإجمال: قوله تعالى في بيانه لحكم الصيام في رمضان وحكمته ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا كُتِبَ عَلَيْكُمُ الصِّيَامُ كَمَا كُتِبَ عَلَى الَّذِينَ مِن قَبْلِكُمْ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ﴾ [البقرة: 183/2]. وبيانه سبحانه لأثر الصلاة في حياة المسلمين: ﴿إِنَّ الصَّلَاةَ تَنهَى عَنِ الْفَحْشَاءِ وَالْمُنْكَرِ وَلَذِكْرُ اللَّهِ أَكْبَرُ﴾ [العنكبوت: 45/29]. وإظهاره للغاية المتوخاة من الأمر ببذل الوسع في إعداد القوة: ﴿وَأَعِدُّوا لَهُمْ مَا اسْتَطَعْتُمْ مِنْ قُوَّةٍ وَمِنْ رِبَاطِ الْخَيْلِ تُرْهِبُونَ بِهِ عَدُوَّ اللَّهِ وَعَدُوَّكُمْ وَآخَرِينَ مِنْ دُونِهِمْ لَا تَعْلَمُونَهُمُ اللَّهُ يَعْلَمُهُمْ﴾ [الأنفال: 60/8].

وتبنيه سبحانه إلى أثر حفظ البصر وحفظ الفرج في نفوس المؤمنين: ﴿قُلْ لِلْمُؤْمِنِينَ يَغُضُّوا مِنْ أَبْصَارِهِمْ وَيَحْفَظُوا فُرُوجَهُمْ ذَلِكَ أَزْكَى لَهُمْ﴾ [النور: 30/24] إلى

غير ذلك من الآيات التي تبين من جهة ارتباط الأحكام الشرعية بقانون الغاية، وتنفي من جهة أخرى العبثية في التشريع.

ومثل هذا السنن العام الذي مضى عليه الشارع في تشريعه واستقر حقيقة ثابتة لا تقبل النقض، يعكس معقولية الشريعة الإسلامية، ويدعو المجتهدين إلى تبين هذه المقاصد المعقولة، كونها تمثل الأساس الذي قام عليه البناء التشريعي كله.

ومن هنا ظهر علم المقاصد، وتتابعت الجهود العلمية وتنامت الدراسات المستقلة، التي بذلت في بحث مقاصد الشريعة الإسلامية واستقراءها.

ولا ينكر أحد قيمة هذه الجهود المتواصلة في إظهار هذا العلم ووضع ضوابطه وشروطه، ابتداءً بالإمام (الجويني) في كتابه (البرهان)، وتلميذه الإمام (الغزالي) في كتابيه (المستصفى) و (شفاء الغليل)، والإمام (العز بن عبد السلام) في كتابه (قواعد الأحكام) والإمام (القرافي) في كتابه (الفروق).

ومروراً بمن جاء بعدهم من مثل الإمام (الآمدي) في كتابه (الإحكام)، والإمام (ابن تيمية) في كتبه المعروفة وعلى رأسها كتاب (الفتاوى)، وتلميذه (ابن القيم) في كتابه (إعلام الموقعين). وانتهاءً بالإمام (الشاطبي) شيخ علم المقاصد، الذي تناول هذا الموضوع باستفاضة وعمق، وأسلوب أصولي فذ، لا أجد غيره ممن تقدمه قد نسج على منواله، بعد أن تزود بكل ما كتبه السابقون، واستفاد منه. ولا أعدو الحقيقة إذا قلنا: إن ما قدمه السابقون في علم المقاصد، هو بمثابة مقدمة بالنسبة إلى ما بحثه الإمام (الشاطبي) في هذا العلم.

وإن من مظاهر الإبداع والتجديد التي أضافها الإمام (الشاطبي) إلى علم المقاصد، إيراده لكثير من القواعد العامة التي تعبر عن معانٍ تشريعية مقصدية، أي إنه صاغ المقاصد على شكل قواعد، بحيث تشكل المعالم الأساسية التي راعاها الشارع في تشريعه.

ومثل هذه القواعد تحتاج إلى الدراسة والبحث والتحليل، ومن هنا جاءت هذه الرسالة؛ إدراكاً مني لأهمية علم المقاصد؛ ولمكانة الإمام (الشاطبي) الذي جلى حقيقة هذا العلم، وزاده بياناً وإظهاراً.

وإن دراسة مقاصد الشريعة، من خلال كتاب الموافقات، على شكل قواعد محددة، هي أوعى لحفظ هذه المقاصد، وأدعى إلى تمييزها؛ حتى لا يبقى هذا العلم فضفاضاً واسعاً، فيدخل فيه ما ليس منه، أو يخرج منه ما هو من صميم مدلولاته.

وهي دراسة جديدة في علمي: المقاصد والقواعد معاً، بحيث تقدم لوناً جديداً من القواعد، تقتصر على تلك المتضمنة لغايات الشريعة ومعانيها العامة.

ويمكن إجمال أهمية هذا البحث والأسباب الداعية إلى اختياره بما يلي:

أولاً: تساعد هذه الدراسة على تقريب فكرة المقاصد وزيادة بيانها ووضوحها، عن طريق عرض القاعدة المقصدية*، وإردافها بأدلتها التي تنهض بحجيتها، والتمثيل لها بالأمثلة التطبيقية، التي تنزل بهذه القواعد من أفقها التنظيري إلى الواقع العملي، وتبين مدى مساهمة هذه القواعد في توجيه كثير من نشاطات الإنسان في نواحي حياته المتعددة.

ثانياً: تسهم هذه الدراسة، عن طريق عرض القواعد وتأصيلها وتحليلها، في إمداد المجتهد بثروة عظيمة من القواعد المقاصدية* التي تعينه في عملية الاجتهاد، وتبين له أهمية مرافقة هذه القواعد له في آلية الاجتهاد، ليكون الحكم الشرعي الذي يتوصل له موافقاً لمقصد الشارع ومنسجماً معه في منتهاه.

ثالثاً: إن صياغة المقاصد على شكل قواعد، سيسهم في تفسير النصوص الشرعية على نحو لا ينافي هذه المقاصد، فتكون القواعد المقاصدية بذلك قد ساعدت على تفهم نصوص الشريعة على وجهها الصحيح الذي أراده الشارع وابتغاه، دون إفراط أو تفريط في فهم النصوص الشرعية.

* أشرت أن أصف القواعد بأنها مقاصدية، بوصفها تعبر عن أكثر من مقصد شرعي، وأن أصف القاعدة بأنها المقصدية بالإنفراد لا الجمع، بوصفها تعبر عن مقصد شرعي واحد.

رابعاً: تبين هذه الدراسة مدى إمكانية الاستفادة من هذه القواعد في تبيين الحكم الشرعي في الكثير من الوقائع والنوازل، ومدى صحة اعتبارها أدلة مستقلة، يمكن أن يستند عليها في الكشف عن الأحكام الفقهية.

خامساً: تُظهر هذه الدراسة أهمية القاعدة المقصدية، في إيضاح الصلة بين أحكام الشريعة المختلفة، والعلاقة التي تنظم جميع تلك الأحكام، رغم اختلاف موضوعاتها التي تتناولها.

سادساً: تقدم هذه الدراسة موقف الأصوليين مما ساقه (الشاطبي) من قواعد، ومدى اعتبارهم لها، الأمر الذي يفتح الباب لدراسة القواعد المقاصدية دراسة مقارنة، تظهر فيها مواقع الاختلاف والاتفاق بين (الشاطبي) والأصوليين.

سابعاً: كذلك فإن من شأن هذا البحث أن يزيدنا اطلاعاً على فكر الإمام (الشاطبي)، وملامح المنهج الذي خطّه في كتاب الموافقات، ومدى استفادته من جهود السابقين، ومواقع التجديد والابتكار التي أضافها (الشاطبي) إلى علم المقاصد.

ثامناً: وإن لهذه الدراسة أيضاً أثراً في إظهار وظيفة القاعدة المقصدية في إزالة التعارض الظاهري بين النصوص الشرعية، بحيث تشارك تلك القواعد في رفع المشكلات وإزالة التعارضات.

تاسعاً: تقدم هذه الدراسة مقارنة بين القواعد المقاصدية التي ساقها الإمام (الشاطبي)، وكل من القواعد الأصولية والفقهية، ومدى الارتباط والاتصال بين هذه القواعد، ومواطن الالتقاء والاختلاف بينها إن وجد.

عاشراً: ولهذه الدراسة أثر في تقديم بحث جديد من مباحث علمي: القواعد والمقاصد، يختص بتلك القواعد التي تعبر عن معانٍ تشريعية عامة، وتبتلك المعاني التي يمكن صياغتها على شكل قواعد كلية محددة منضبطة.

الجهود السابقة:

لقد بحث الكثير من المعاصرين موضوع المقاصد بشكل عام، وتعددت الدراسات التي توضح المقصود بهذا العلم، وكان من أبرز تلك الدراسات المعاصرة: كتاب

(مقاصد الشريعة الإسلامية) للشيخ الطاهر بن عاشور، حيث يبين حقيقة المقاصد وأقسامها، العامة التي لا تقتصر على باب دون باب، والخاصة التي تختص بأبواب محددة.

(المقاصد العامة للشريعة الإسلامية) للدكتور (يوسف العالم)، الذي اعتنى ببيان الضروريات الخمس، ووسائل حفظها من جانبي الوجود والعدم.

و (نظرية المقاصد عند الإمام الشاطبي) للأستاذ (أحمد الريسوني)، إذ عرض تصوراً عاماً لما قدّمه الإمام (الشاطبي) في كتاب الموافقات، وجلّى الكثير من الحقائق التي كان للإمام (الشاطبي)، قصب السبق بها.

ونظرية المقاصد عند (الطاهر بن عاشور) للأستاذ (إسماعيل الحسيني) عرض فيه فكرة المقاصد عند (الطاهر بن عاشور)، وملامح التجديد والإبداع عنده.

و (مقاصد الشريعة الإسلامية) للأستاذ الدكتور (محمد الزحيلي)، وهو بحث يتناول فيه دراسة مقاصد الشريعة إجمالاً، من حيث تعريفها، وفائدتها وأقسامها، ووسائل تحقيقها، وهو بحث منشور في مجلة كلية الشريعة والدراسات الإسلامية بجامعة أم القرى/ العدد السادس.

و (فلسفة مقاصد التشريع في الفقه الإسلامي) للدكتور (خليفة بابكر الحسن)، وهو بحث يتناول فيه تعريف المقاصد، وبيان أسسها وأقسامها، وعناية الصحابة والتابعين والمجتهدين من بعدهم بهذه المقاصد. وهو بحث منشور في العدد الأول من مجلة الشريعة والقانون، الصادرة عن جامعة الإمارات العربية المتحدة.

وكتاب (الشاطبي ومقاصد الشريعة) للدكتور (حمادي العبيدي) والذي ركّز على حياة (الشاطبي) وجهوده الإصلاحية في مجال العقيدة والتربية والفكر.

ولم أجد في هذه الدراسات كلها من عرض القواعد المقاصدية الشاطبية عرضاً يرافقه الدراسة والتحليل والتأصيل، وبيان مدى إمكانية الاستفادة منها في الاجتهاد المعاصر.

على أن الأستاذ (أحمد الريسوني) كان أبرز من اهتم بفكرة قواعد المقاصد، في كتابه (نظرية المقاصد عند الإمام الشاطبي)، حيث سرد ما يزيد عن الخمسين قاعدة مقصدية، ذكرها الإمام (الشاطبي) في كتاب الموافقات، غير أن الأستاذ (الريسوني) لم يستوعب جميع تلك القواعد؛ إذ إن القواعد المقاصدية لا تقتصر على تلك التي نص عليها (الشاطبي) صراحة، وإنما تتناول أيضاً ما أشار إليه (الشاطبي) بمعناه، ويمكن أن يصاغ صياغة كلية على شكل قاعدة.

كما أن الأستاذ (الريسوني) لم يفصل هذه القواعد بحيث يتناول كل واحدة على حدة، ويتبعها بالتأصيل والتمثيل وموقف السابقين منها، وإمكانية الاحتجاج بها، وكيفية الاستفادة منها في توجيه الأدلة وفهم النصوص الشرعية، وإزالة التعارض بينها إن وجد.

علاوة على ذلك كله، فقد خلعت تلك الدراسات المعاصرة، من بيان كثير من المعاني التي عبرت عنها القواعد المقاصدية، خاصة تلك التي توضح صلة مراتب المقاصد الثلاث: (الضروريات والحاجيات والتحسينيات) ببعضها، ومفهوم المكملات التي تلتحق بأذيال هذه المراتب، وأثر ذلك في الفروع والجزئيات.

وغيرها من المعاني الأخرى التي تحددها القواعد المقاصدية الشاطبية.

فاحتاج ذلك كله إلى إفراد تلك القواعد بالبحث والدراسة المستقلة، مع الاستفادة مما كتبه المعاصرون في موضوع المقاصد بشكل عام.

المنهجية في البحث:

تبين مما سبق، أن المقصد الأساس من كتابة هذا البحث، استخلاص القواعد المقاصدية التي تضمنها كتاب الموافقات للإمام (الشاطبي)، وإبرازها بشكل مستقل، خدمة لعلمي القواعد والمقاصد.

ومن هنا فسيكون البحث موجهاً لتحقيق هذه الغاية الأساسية، وفي سبيل ذلك سيرتكز بحثي حول المحاور التالية:

أولاً: دراسة كتاب الموافقات بأجزائه الأربعة دراسة متأنية، واستقراء القواعد التي يتحقق فيها معنى القاعدة المقصدية، على وفق ما أحده من معنى لمصطلح القاعدة المقصدية.

ثانياً: عرض تلك القواعد، من خلال موضوعها الذي يمكن أن تندرج تحته، سواء أكانت تلك القواعد مما نص عليه (الشاطبي) بلفظه، أم أشار إليه بمعناه.

ثالثاً: توضيح موارد استفادة تلك القاعدة، إذ غالباً ما يذكر الإمام (الشاطبي) القاعدة، ويذكر النصوص التي يمكن أن تفضي إلى معنى القاعدة، ولكنه لا يوجه تلك النصوص بما يكفل تحقيق تلك الغاية فيحتاج هذا الأمر من الباحث توجيه الدليل الشرعي على نحو يسند القاعدة ويقويها.

هذا وسألتصرف ببعض عبارات الإمام (الشاطبي) على نحو يزيد بها بياناً دون الإخلال بقوة التركيب، وسلامة العبارة، وسأشير إلى ذلك التصرف في موضعه.

رابعاً: بيان موقف الأصوليين والفقهاء من تلك القواعد، ومدى استفادة (الشاطبي) من سبقوه، ومواطن الإبداع التي أضافها (الشاطبي) وبرز فيها.

خامساً: تفعيل تلك القواعد عن طريق الأمثلة والفروع، التي تجعل من تلك القواعد قواعد عملية، لا مبادئ نظرية فقط. وإبراز دور المجتهد في ضرورة تمثل تلك القواعد والعناية بها.

سادساً: تصنيف قواعد المقاصد من خلال موضوعاتها الأساسية، التي يمكن أن تندرج تحتها، وما يمكن أن تتضمنه تلك القواعد من مواضيع فرعية، تنبثق عن الموضوع الأساسي الذي تندرج تحته، كبيان شروطه، وتحديد ضوابطه، وإظهار خصائصه، وتوضيح ميدانه، إلى غيرها من الموضوعات الفرعية التي ستبدو من خلال دراسة القواعد تفصيلاً.

سابعاً: سأولي في دراستي هذه عناية خاصة بمكانة القواعد المقصدية، وإمكانية الاحتجاج بها في مقام الاستدلال، ومدى التقصير الذي يقع به المجتهد في حال غياب تلك القواعد الكلية عن اجتهاده ونظره في الفروع.

وغنيّ عن القول: إنه يلزمي في سبيل ذلك كله، الرجوع إلى الكتب القديمة والحديثة، ذات الصلة بموضوع المقاصد والقواعد، ككتب أصول الفقه عامة، وكتب القواعد الفقهية، والأشباه والنظائر، وكتب الفقه على وجه الإجمال؛ لإظهار أثر القواعد في الفروع والجزئيات، وغيرها من الكتابات والأبحاث المعاصرة التي يمكن أن تفيد في هذا الموضوع، وتقرب فكرة القواعد المقاصدية، وتزيد من واقعيتها وحيويتها. وقد قسمت البحث إلى باين: أعرض في الباب الأول منه، مفهوم القاعدة المقصدية ومكانتها في التشريع، وإمكانية الاستدلال بها. وفي الباب الثاني: أعرض تلك القواعد المقاصدية، مشفوعة بأدلتها وآراء الأصوليين بها وأمثلتها.

والله أسأل أن يوفقني فيما أنا بصدده من البحث والدراسة، إنه نعم المولى ونعم النصير.

تعريف بالإمام الشاطبي:

هو الإمام العلامة المحقق الحافظ الجليل المجتهد أبو إسحاق إبراهيم بن موسى بن محمد اللخمي الغرناطي، الشهير بالشاطبي.

ولد بغرناطة، ويقدر تاريخ ولادته بـ (٧٢٠هـ)^(١)، طلب العلم في صباه، واستفاد من أعلام العلماء في عصره، من أشهر شيوخه: ابن الفخار البيري توفي (٧٥٤هـ) قرأ عليه الشاطبي القرآن بالقراءات السبع في سبع ختمات. وأبو جعفر الشقوري، الفقيه النحوي الذي درّس في حلقاته كتاب سيبويه، وألفية ابن مالك، وأبو سعيد بن لب توفي (٧٨٢هـ)، مفتي غرناطة وخطيب جامعها. وأبو عبد الله المقرئ توفي (٧٥٩هـ)، صاحب كتاب القواعد، وغيرهم كثير من علماء غرناطة والأندلس.^(٢)

تولى الإمام الشاطبي خطة التدريس بغرناطة، وتخرجت على يديه ثلة من العلماء، كما أسندت إليه خطة الخطابة والإمامة.

(١) لم يذكر أحد من ترجمه من السابقين تاريخ ولادته وهو ما رجحه الأستاذ محمد أبو الأحفان بناءً على تنبيه ما نقول عن الإمام الشاطبي نفسه. انظر محمد أبو الأحفان: فتاوى الإمام الشاطبي، ص ٣٢.

(٢) التنكي: نيل الانتهاج ١/٤٨-٥٣.

عرف بشدته وصلابته في مقاومة البدع، وصنف الكتب التي تنطق بعلمه، وتظهر أنه قمة متميزة في علوم الشريعة المختلفة. من كتبه المطبوعة: (الموافقات في أصول الشريعة. أودع فيه ما اهتدى إليه من أسرار التكليف، واعتنى بموضوع مقاصد الشريعة، وكتاب (الاعتصام) خصصه لبيان معنى البدعة ومسائلها وخطرها. وكتاب (الإفادات والإنشادات) وهو كتاب يختص بالمحاضرات والمذاكرات المشتملة على فوائد علمية من فنون مختلفة.

اتهمه أهل البدع بالتشيع، وتجويز الخروج على الأئمة، والغلو والتشديد. وكتبه تدحض كل هذه الافتراءات وتفندها. توفي بغرناطة سنة (٧٩٠هـ)^(١).

(١) انظر في ترجمته أيضاً أبو الأحناف: فتاوى الإمام الشاطبي (٢١-٦٣)، وأحمد الريسوني نظرية المقاصد عند الإمام الشاطبي، ود. حمادي العبيدي: الشاطبي ومقاصد الشريعة (١١-١١٦).

الباب الأول

بيان

مفهوم القاعدة المقصدية ومرتبها

الفصل الأول

حقيقة القاعدة المقصدية

المبحث الأول: معنى القاعدة لغة واصطلاحاً

المطلب الأول: تحديد المعنى اللغوي للقاعدة:

المتتبع لمعنى القاعدة لغةً، يجد كتب اللغة مجمعة على أنّ معنى القاعدة هو: أصل الأس، أو الأساس^(١).

وشواهد هذا المعنى من القرآن الكريم قوله تعالى: ﴿وَإِذْ يَرْفَعُ إِبْرَاهِيمُ الْقَوَاعِدَ مِنَ الْبَيْتِ وَإِسْمَاعِيلُ﴾ [البقرة: ١٢٧/٢]، حيث قال المفسرون في معنى القواعد: هي جمع قاعدة، وهو الأساس والأصل لما فوقه^(٢).

وقوله تعالى: ﴿قَدْ مَكَرَ الَّذِينَ مِنْ قَبْلِهِمْ فَآتَى اللَّهُ بُنْيَانَهُمْ مِنَ الْقَوَاعِدِ﴾ [النحل: ٢٦/١٦].
فالقواعد هي أساطين البيت، وأساسه الذي يعمده^(٣)

ومن شواهد هذا المعنى في لغة العرب قولهم: "قواعد الهودج"، وتقصد به: خشبات أربع معترضة في أسفله، تركب عليه عيدان الهودج^(٤).

(١) الزبيدي: تاج العروس: ٦٠/٩، وابن منظور: لسان العرب مع ١٢٨/٣، والجوهري: الصحاح ٥٢٥/٢.

(٢) انظر الطبري: جامع البيان ٥٧/٣، والقراء: معاني القرآن ٧٩/١، وابن عطية: المحرر الوجيز ٤٨٧/١،
والزمخشري: الكشاف ١٨٧/١، والأصفهاني: مفردات ألفاظ القرآن ٦٧٨.

(٣) الزمخشري: الكشاف ٦٠٢/٢.

(٤) ابن منظور: لسان العرب مع ١٢٨/٣، والراغب الأصفهاني: مفردات القرآن (٦٧٩).

وهكذا فإن عبارات اللغويين قد اجتمعت على أنّ المعنى اللغوي للقاعدة هو الأساس الذي يبنى عليه غيره.

على أنه ينبغي أن أشير إلى أن هذا الأساس قد يكون مادياً، كما في "قواعد البيت"، و"قواعد الهودج"، وقد يكون معنوياً: كما في "قواعد الفقه"، و"قواعد العربية"، و"قواعد المنطق"، و"قواعد المقاصد".

كما أنه يلزم عقلاً أن تتضمن القاعدة معنى الرسوخ والثبات؛ ما دامت أصلاً وأساساً لغيرها.

المطلب الثاني: المعنى الاصطلاحي للقاعدة:

العبارات في تحديد المعنى الاصطلاحي للقاعدة متعددة ومتنوعة، وأسوق منها ما يلي:

- ١- عرفها (الجرجاني) بأنها: قضية كلية منطبقة على جميع جزئياتها^(١).
- ٢- عرفها (الكفوي): قضية كلية، من حيث اشتغالها بالقوة على أحكام جزئيات موضوعها، واستخراجها تفريعاً^(٢).
- ٣- وعرّفها (الطوفي): القضايا الكلية، التي تعرف بالنظر في قضايا جزئية^(٣).
- ٤- وعرّفها (الفتازاني): ما تعرف منها أحكام الجزئيات المندرجة تحت موضوعاتها، إما على سبيل القطع أو على سبيل الظن^(٤).
- ٥- عرفها (المقرّي): كل كلي هو أخص من الأصل وسائر المعاني العقلية العامة، وأعم من العقود وحملة الضوابط الفقهية الخاصة^(٥).

(١) الجرجاني: التعريفات (١٧١).

(٢) الكفوي: الكليات (٧٢٨).

(٣) الطوفي: شرح مختصر الروضة ١/١٢٠.

(٤) الفتازاني: على شرح العضد ١/٢٢.

(٥) المقرّي: القواعد ١/٢١٢.

٦- وعرفها (السبكي): أمر كلي ينطبق على جزئيات كثيرة، تفهم أحكامها منها^(١).

٧ - عرفها (الحموي): حكم أكثرى لا كلي، ينطبق على أكثر جزئياته لتعرف أحكامها^(٢).

تحليل هذه التعريفات وإظهار ما بينها من اتفاق وافتراق.

أما الاتفاق بينها:

أولاً: تتفق هذه التعريفات على وظيفة القاعدة، المتمثلة في الكشف عن حكم الجزئيات التي يتحقق فيها معنى القاعدة ومناطقها.

ثانياً: التعريفات السابقة مجمعة على عموم القاعدة واتساعها، بحيث لا تقتصر على جزئية محددة، ولا فروع معدودة، بل هي من السعة والعموم، بحيث تشمل كل فرع أو جزئية، يتحقق فيها معنى القاعدة كاملاً، وهذه أهم سمات القاعدة، العموم والشمول.

ثالثاً: العبارات السابقة متفقة على أن القاعدة لا بد من أن يكون لها مضمون تعبر عنه، وموضوع تناوله، وهو ما صرّحت به عبارة الإمام (الفتازاني)^(٣) بقوله: "ما تعرف منها أحكام الجزئيات المندرجة تحت موضوعاتها".

وهذا ما يعبر عنه الأصوليون بمناط القاعدة^(٤)، وهو ما ينبغي على الفقيه التحقق من وجوده في الجزئية التي يريد تطبيق حكم القاعدة عليها.

هذه الأمور هي محل اتفاق واجتماع بين العلماء، وفق ما ظهر من عباراتهم السابقة، وهي تحلي سمات القاعدة وخصائصها، علاوة على بيانها لحقيقتها.

(١) السبكي: الأشباه النظائر ١١/١. وقد اختار ابن النجار هذا التعريف أيضاً في "شرح الكوكب المنير" ٣٠/١.

(٢) الحموي: غمز عيون البصائر في شرح الأشباه والنظائر ٥١/١.

(٣) الفتازاني: هو مسعود بن عمر بن عبد الله الفتازاني الملقب بسعد الدين، من علماء الشافعية وأصوليين. واشتهرت تصانيفه في الآفاق، وقد جمعت بين علم التفسير، وأصول الفقه والمنطق، والبلاغة والأدب، منها: "التلويح في كشف حقائق التنقيح"، و"حاشية على شرح العضد على مختصر ابن الحاجب، و"المطول في البلاغة"، و"شرح العقائد النسفية في التوحيد"، وغيرها. توفي بسمرقند سنة (٧٩١هـ) ودفن بها. انظر الزركلي: الأعلام ١١٣/٨، والمرآني: الفتح المبين ٢٠٦/٢.

(٤) الشاطبي: الموافقات ٨٩/٣-٩٠.

أما الخلاف بينهما:

أولاً: لقد تنبه الإمام (الفتازاني)، في تعريفه للقاعدة إلى أمر لم يشر إليه غيره، حيث ذكر بأن شمول القاعدة للجزئيات، إما أن يكون قطعياً أو أن يكون ظنياً. وهو بذلك يشير إلى مدى تحقق مناط القاعدة الكلية في الفروع الجزئية، فكلما كان مناط القاعدة متحققاً في الجزئيات بشكل أكد، كان شمول القاعدة وحكمها على تلك الفروع أقرب إلى القطعية.

ثانياً: الإمام (المقري)^(١) في تعريفه للقاعدة أراد أن يخصص القاعدة الفقهية دون غيرها بالتعريف، ولذا بين أنها أخص من المعاني العقلية العامة، وأعم من الضوابط الفقهية الخاصة، غير أن تعريفه يكتنفه شيء من الغموض والإبهام.

ثالثاً: أما تعريف (الحموي)^(٢) ووصفه للقاعدة بأنها: "حكم أكثرى لا كلي"، فمآته هو ملاحظة ما يرد على القواعد الفقهية عادة من استثناءات تخرج بعض أفراد القاعدة منها، لظروف محتفة بها، فلا ينسحب على تلك الأفراد حكم القاعدة. وهذا ما قاله (الحموي) نفسه: "لأن القاعدة عند الفقهاء، غيرها عند النحاة والأصوليين، إذ هي عند الفقهاء حكم أكثرى لا كلي".

فلماً لاحظ (الحموي) عدم أطراد القاعدة الفقهية، وورود كثير من المستثنيات عليها وصفها بالأكثرية. وهذا يدل على أنه عنى بتعريفه هذا القاعدة الفقهية دون سواها من القواعد.

والتعريفات الأخرى للقاعدة، عرفتها مجردة؛ أي بقطع النظر عن متعلقها، فقيهاً كان أو أصولياً أو لغوياً أو رياضياً، أو غيرها من أنواع العلوم وضروبه.

(١) المقري: هو محمد بن محمد بن أحمد المقرئ التلمساني، من علماء المالكية، تلمذ على يديه عدد وافر من العلماء، منهم أبو إسحاق الشاطبي وابن جزى الفرناطي. ولي قضاء الجماعة في فاس، وآثاره العلمية كثيرة منها: "القواعد". توفي بفاس سنة (٧٥٨هـ). انظر المقرئ: نفع الطيب ٢٠٣/٥، والتبكي: نيل الابتهاج ٤٢٠/٢.

(٢) هو أحمد بن محمد الحموي الحنفي، كان عمدة في الفقه والأصول. قصده طلاب العلم للاستفادة منه، من مصنفاته: "غمز عيون البصائر شرح الأشباه والنظائر" و"حاشية الدرر والغرر في الفقه". توفي سنة (١٠٩٨هـ). انظر المراغي: الفتح المبين ١١٠/٣.

رابعاً: بعض التعريفات ذكرت بأن القاعدة "حكم" كتعريف (الحموي) و(التفتازاني)^(١)، وبعضها عرفتها بأنها "قضية": (الجرجاني) و(الكفوي)^(٢) و(الطوفي)، وآخرون عرفوها بأنها "أمر" ك(السبكي).

فالذين عرفوها بأنها "قضية" و"أمر" لا حظوا أنّ القاعدة ليست هي ذات الحكم، وإنما هي مشتملة على الحكم، ووسيلة للتعبير عنه.

ومن عرفها بأنها "حكم"، لاحظ أن القاعدة هي ذات الحكم؛ ولعلمهم أرادوا بذلك الفقهية خاصة.

وبعد هذا البيان لوجوه الاتفاق والافتراق بين التعريفات السابقة، أرى أن يكون تعريف القاعدة على النحو التالي:

ما يعبر به عن حكم كليّ تندرج تحته جزئيات كثيرة، تفهم أحكامها منها.

وهو تعريف قريب من تعريف الإمام (السبكي) السابق. ولقد اخترت أن أعبر القاعدة بـ (ما) لتشمل جميع المسميات السابقة كقضية، وأمر، وكل.

وقلت: يعبر عن حكم كلي؛ لأنني أرى أن القاعدة ليست هي الحكم، وإنما هي وسيلة إظهاره؛ فهي تكشف عن الحكم وتظهره، وليست هي عينه.

ووصف الحكم بالكلية؛ ذلك أن من سمات القاعدة أن تكون كلية. وورود بعض المستثنيات على بعض القواعد الفقهية لا يقدح في كلية القواعد الأخرى، ولا يقدح أيضاً كلية القواعد الفقهية لا يقدح في كلية القواعد الأخرى، ولا كلية القواعد الفقهية أيضاً، ذلك "أن الكلية في القواعد الفقهية كلية نسبية لا شمولية، لوجود بعض الشذوذ في بعض الجزئيات"^(٣).

(١) التفتازاني: التلويح على التوضيح ٢٠/١.

(٢) هو أبو البقاء أيوب بن موسى الحسيني الكفوي الحنفي، ولد في كفا (بالقرم)، ونشأ فيها وتفقه. عين قاضياً في الأستانة، ثم في القدس. من مصنفاته: "الكليات"، و"شرح بردة البوصيري". توفي في القدس سنة (١٠٩٤هـ). انظر الزركلي: الأعلام ٣٨٣/١، وكحالة: معجم المؤلفين ٣١/٣.

(٣) الندوي: القواعد الفقهية ٤٥.

وقولي: على جزئيات كثيرة، لأشير بذلك، إلى أن الحكم الكلي قد تخرج، فلا يقدح هذا بكليته، إذ يعود ذلك إلى عدم تحقق معنى القاعدة كاملاً في تلك الجزئية أو وجود قاعدة هي أكثر صلة بتلك الجزئية، اقتضت التخصيص.

وقولي: تُفهم أحكامها منها هو بيان لوظيفة القاعدة في بيان أحكام الجزئيات التي تحقق فيها المعنى العام للقاعدة.

المبحث الثاني: أنواع القواعد

المطلب الأول: القاعدة الفقهية ومدلولها:

لا يجد الباحث في بيان العلماء لمعنى القاعدة تعريفاً خاصاً للقاعدة الفقهية، ولعل سبب ذلك هو أن العلماء قد اكتفوا بالتعريف العام للقاعدة عن التعريف الفقهي الخاص؛ لأن بيانهم لمعنى القاعدة قد جاء في معرض بيانهم لقواعد الفقه، فكان المعنى العام للقاعدة مقيداً ضمناً، ووجدوه محددًا لحقيقة القاعدة الفقهية، مبيناً لمدلولها، ولو لم يخصوها بتعريف محدد.

غير أن القاعدة الفقهية لها خصوصية معينة، وإن كانت تتحقق فيها المعاني التي سبقت الإشارة إليها في بيان معنى القاعدة بشكل عام، ولا بد أن تظهر خصوصية القاعدة الفقهية في تعريفها.

ولعل هذا هو ما التفت إليه المعاصرون من العلماء، منهم:

- (مصطفى الزرقاء)، حيث عرّف القواعد الفقهية: "أصول فقهية كلية، في نصوص موجزة دستورية، تتضمن أحكاماً تشريعية عامة في الحوادث التي تدخل تحت موضوعاتها"^(١).

- (علي الندوي)، والذي عرّفها بأنها: "حكم شرعي في قضية أغلبية، يتعرف منها أحكام ما دخل تحتها"^(٢).

(١) الزرقاء: المدخل الفقهي ٩٤٧/٢.

(٢) الندوي: القواعد الفقهية ٤٣.

- ومنهم تعريف الأستاذ الدكتور (محمد نعيم ياسين) للقواعد الفقهية بأنها: "أحكام فقهية كلية، تشتمل بالقوة على الأحكام الشرعية العملية، للحوادث التي تدخل تحت موضوعاتها"^(١).

وبالنظر في هذه التعريفات، نجد أنّ مؤداها واحد؛ والاختلاف بينها هو اختلاف في الصياغة، لا في المعنى والدلول. وكلها متفقة على أن القاعدة الفقهية تتضمن حكماً شرعياً كلياً، تندرج تحته جزئيات متعددة يتحقق فيها مناط هذه القاعدة غالباً؛ من مثل قاعدة "المشقة تجلب التيسير"، التي تندرج تحتها كثير من الفروع الفقهية كالترخيص للمسافر بالقصر، والجمع في الصلاة، والترخيص للمريض بالفطر في رمضان، ودفع الإثم عن الجاهل؛ إذا كانت متعلقة بأمر يتعذر الاحتراز عنه عادة^(٢).

كذلك قاعدة "الضرورات تبيح المحظورات"^(٣) التي يتفرع عنها الكثير من المسائل والتطبيقات، كأكل الميتة للمضطر عند غلبة الجوع المفضي إلى الهلاك عادة، وإساعة الغصة بالخمر للمضطر، والتلفظ بكلمة الكفر عند الإكراه، وإتلاف المال إذا خيف غرق السفينة لكثرة حملها.

ومنها قاعدة: "إذا تعارضت مفسدتان روعي أعظمهما ضرراً بارتكاب أخفهما"^(٤).

ومن تطبيقاتها:^(٥) تجويز أخذ الأجرة على الطاعات، كالأذان والإمامة، وتعليم القرآن والفقهاء. رغم أن أخذ الأجرة على الطاعات مفسدة، ولكن جواز ذلك؛ لدفع مفسدة أعظم، تتمثل في عدم وجود من يقوم بهذه الطاعات، نظراً لانشغاله بأسباب اكتسابه.

ومنها: تجويز السكوت على المنكرات، إذا كان يترتب على إنكارها ضرر أعظم من وجودها، وجواز شق بطن الأم الميتة لإخراج الولد إذا كان ترجى حياته.

(١) د. محمد نعيم ياسين: مذكرة في القواعد الفقهية، مخطوط ٢.

(٢) القرافي: الفروق ١٥٠/٢.

(٣) السيوطي: الأشباه والنظائر ٨٤، وابن نجيم: الأشباه والنظائر ٨٥، والحموي: غمر عيون البصائر ١/٢٧٦.

(٤) ابن نجيم: الأشباه والنظائر ٨٩، والسيوطي: الأشباه ٨٧.

(٥) الشيخ أحمد الزرقاء: القواعد الفقهية ١٤٧.

إلى غير ذلك من القواعد الفقهية، التي تعبر عن أحكام كلية يندرج تحتها الكثير من الجزئيات.

ويمكن أن أضيف إلى ما سبق من تعريف للقاعدة الفقهية: ما يعبر به عن حكم شرعي كلي (أو أغلي) يندرج تحته فروع فقهية كثيرة. وجميع هذه التعريفات آيلة كما قلت لمعنى واحد.

المطلب الثاني: القاعدة الأصولية ومدلولها:

يمكن تعريف القاعدة الأصولية بأنها: قضية كلية، يتوصل بها الفقيه إلى استنباط الأحكام الشرعية من أدلتها التفصيلية^(١).

ومثالها: "الأمر بعد الحظر يفيد الإباحة"^(٢).

فإن هذه القاعدة الأصولية تكشف عن الحكم الشرعي لكثير من الإفعال التي خاطب بها الشارع بصيغة الأمر، منها قوله تعالى: ﴿وَإِذَا حَلَلْتُمْ فَاصْطَادُوا﴾ [المائدة: ٢/٥] حيث يفيد فعل الأمر هنا "فاصطادوا" إباحة الصيد بعد التحلل من الإحرام. وقوله تعالى: ﴿فَإِذَا قُضِيَتِ الصَّلَاةُ فَانْتَشِرُوا فِي الْأَرْضِ﴾ [الجمعة: ١٠/٦٢]. فالأمر بالانتشار في طلب الرزق، جاء بعد النهي عن البيع وقت الصلاة؛ فيفيد هذا الأمر الإباحة.

ومنها: قوله صلى الله عليه وسلم: "كنت نهيتكم عن ادخار لحوم الإضاحي فادخروها"^(٣). فالأمر بالادخار يفيد الإباحة لوروده بعد النهي عنه وحظره.

(١) استفدت هذا التعريف من بيان علماء أصول الفقه للمعنى اللقي لعلم الأصول حيث بينوا بأنه: "العلم بالقواعد، التي يتوصل بها إلى استنباط الأحكام الشرعية من أدلتها التفصيلية، وكيفية الاستدلال بها وحال الاستفادة" انظر العطار: الحاشية على شرح المحلى ٤٤/١، والطوفي: شرح مختصر الروضة ١٢/١، والزرکشني: البحر المحيط ٢٦/١، وابن النجار: شرح الكوكب المنير ٤٤/١، والكلوذاني: التمهيد ٥/١، والآمدي: الإحكام ٨/١، وأبو النور زهير: أصول الفقه ٧/١.

(٢) هذا ظاهر قول الإمام الشافعي، ورأي متقدمي أصحاب الإمام مالك، ورجحه ابن الحاجب والطوفي والفتوحى. انظر الجويني: البرهان ٢٦٣/١، والشيرازي: التبصرة ٣٨، والفخر الرازي: المحصول ١٣٩، والطوفي: شرح مختصر الروضة ٣٧٠/٢، والفتوحى: شرح الكوكب المنير ٥٦/٣.

(٣) البخاري: الصحيح (٥٥٧٠)، ومسلم: الصحيح (١٩٧١)، وأبو داود: السنن (٢٨١٢)، والنسائي: السنن ٧٣/٤، والترمذي: السنن (١٥١١).

ومن تلك القواعد الأصولية أيضاً: "النهي يقتضي الفور والدوام"^(١).

فيتخرج عليها الكثير من النصوص التي وردت بصيغة النهي، من مثل قوله تعالى: ﴿وَلَا تَنْكِحُوا الْمُشْرِكَاتِ حَتَّى يُؤْمِنَنَّ﴾ [البقرة: ٢٢١/٢]. حيث إن النهي عن نكاح المشركات يفيد وجوب الفورية في الكف عن مثل هذه العلاقة، والدوام والاستمرار في البعد عنها، إذ لا يتحقق الامتثال إلا بالديمومة والاستمرارية في الابتعاد عن المنهي عنه. وقوله تعالى: ﴿وَلَا تَقْرُبُوا الزَّوْجَى﴾ [الإسراء: ٣٢/١٧]. فتفريعاً على القاعدة السابقة، حيث ورد النهي هنا فإنه يفيد وجوب الفورية في الابتعاد عن هذه الكبيرة، والمحافظة على الابتعاد عنها، بالاستمرار على تركها.

ومن القواعد الأصولية أيضاً: "إذا ورد عن الشارع لفظ عام ولفظ خاص، قدم الخاص على العام"^(٢).

وعلينا تبني فروع كثيرة منها: قوله تعالى: ﴿وَلَا تَنْكِحُوا الْمُشْرِكَاتِ حَتَّى يُؤْمِنَنَّ﴾ [البقرة: ٢٢١/٢]. فلفظ المشركات لفظ عام، يشمل كل مشركة؛ كتابية كانت أو غير كتابية. وهذا العموم مخصوص بقوله سبحانه: ﴿الْيَوْمَ أُحِلَّ لَكُمْ الطَّيِّبَاتُ وَطَعَامُ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ حِلٌّ لَكُمْ وَطَعَامُكُمْ حِلٌّ لَهُمْ وَالْمُحْصَنَاتُ مِنَ الْمُؤْمِنَاتِ وَالْمُحْصَنَاتُ مِنَ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ﴾ [المائدة: ٥/٥]. حيث يخرج من المشركات الكتابيات المحصنات، ويبقى اللفظ على ما عدا ذلك، عملاً بالقاعدة الأصولية التي تقتضي تقديم الخاص على العام عند التعارض.

ومثالها أيضاً: قوله صلى الله عليه وسلم: "لا تحل الصدقة لغني، ولا لذي مرة سوى"^(٣). فهذا الحديث بظاهره يفيد أن الزكاة لا يصح إخراجها لأي غني، من غير

(١) أبو يعلى: العدة ٤٢٨/٢، وابن اللحام: القواعد والفوائد الأصولية ١٩١، وابن آل تيمية: المسودة ٨١، وأمير بادشاه: تيسير التحرير ٣٧٦/١.

(٢) الجويني: البرهان ١١٩٣/٢، والرازي: المحصول ١٠٤/٣، وأبو يعلى: العدة ٦١٥/٢، والشوكاني: إرشاد متقدماً في النزول والعام متأخراً عنه. انظر الجصاص: الفصول ٣٨٥/١.

(٣) رواه أبو داود: السنن ٢٨٦/٢، حديث رقم (١٦٣٤)، والترمذي: الجامع ٣٣/٣، حديث رقم (٦٥٢).

التفات إلى حاله أو مهنته، فما دام قد تحقق به وصف الغنى، فإن الحكم يشملهم. ومثل هذا العموم غير مقصود للشارع، بدليل ما جاء في قوله تعالى: ﴿إِنَّمَا الصَّدَقَاتُ لِلْفُقَرَاءِ وَالْمَسَاكِينِ وَالْعَامِلِينَ عَلَيْهَا وَالْمُؤَلَّفَةِ قُلُوبُهُمْ﴾ [التوبة: ٦٠/٩].

إذ أرشدت هذه الآية إلى تخصيص الحديث السابق في بعض أفرادها، إذ يجوز إعطاء "العاملين عليها" وهم العاملون على جباية الأموال وتوزيعها على مستحقيها - من أموال الصدقات سواء أكانوا أغنياء أم فقراء، كذلك "المؤلفة قلوبهم" يعطون من أموال الصدقات، بقطع النظر عن فقرهم أو غناهم.

هكذا يكون الخاص مقدماً على العام، مبيناً حقيقة قصد الشارع من اللفظ العام، وحقيقة الأفراد الذين توجهت إليهم إرادته بالتناول والشمول^(١).

فهذه القواعد الأصولية، وغيرها كثير، هي التي يرجع إليها الفقيه في استنباط الأحكام الشرعية من أدلتها التفصيلية، بحيث تبنى عليها المسائل الجزئية.

المطلب الثالث: الفرق بين القاعدة الفقهية والقاعدة الأصولية:

من خلال ما سبق، من بيان لمذلول القاعدة الفقهية والقاعدة الأصولية، تبين لنا أن كلا القاعدتين تشتركان في كونهما قضية كلية، ينطبق حكمها العام على جميع أفرادها، وتتخرج عليها الفروع والجزئيات الفقهية.

غير أن هذا الاشتراك بين القاعدتين لا يزيل الفروق بينهما؛ حيث يجد الباحث اختلافاً بين القاعدتين الفقهية والأصولية في أمور عدة:

أولاً: الاختلاف من حيث الحقيقة:

تختلف حقيقة القاعدة الفقهية من حيث إن القاعدة الفقهية في حقيقتها بيان لحكم شرعي كلي، تنفرع عنه الكثير من الأحكام الجزئية التي ترتبط بالكلي بتحقيق مناطه فيها.

(١) انظر مزيداً من التفصيل في حقيقة التخصيص ومباحثه عبد الرحمن الكيلاني: العام وتخصيصه بين الشاطبي والأصوليين، رسالة ماجستير.

أما القواعد الأصولية، فهي ليست بياناً لحكم شرعي كلي؛ وإنما هي قواعد استدلالية لتبين الحكم الشرعي، سواء أكان كلياً أم جزئياً.

فالقاعدة الفقهية تعبر عن أحكام شرعية كلية، والقواعد الأصولية بيان لأحكام استدلالية كلية، يتوصل من خلالها إلى الكشف عن الأحكام الشرعية كليها أو جزئياً.

فمثلاً: القواعد الفقهية: "الأمر بمقاصدها"، و"الضرر يزال"، و"المشقة تجلب التيسير"، و"العادة محكمة"، و"اليقين لا يزول بالشك"؛ تعبر عن أحكام فقهية كلية، تندرج تحتها الكثير من الجزئيات التي يتحقق فيها معنى الكلي العام.

هذا بخلاف القواعد الأصولية، مثل: "الأمر المطلق يفيد الوجوب" و"النهي المطلق يفيد التحريم"، و"العام حجة بعد تخصيصه"، و"العبرة بعموم اللفظ لا بخصوص السبب".

فهذه قواعد استدلالية لا أحكام فقهية كلية، وهي وسيلة للكشف عن الحكم، وليس ذات الحكم، ولا تتضمن التعبير عنه أصلاً.

ثانياً: الاختلاف من حيث المصدر:

إن مصدر القاعدة الأصولية يختلف عن مصدر القاعدة الفقهية، إذ إن القاعدة الأصولية - كما يقرر علماء الأصول - تستمد من علوم ثلاثة: علم الكلام، علم الفقه، علم العربية^(١). فمن هذه العلوم صيغت القواعد الأصولية.

أما القواعد الفقهية فتتنوع مصادرها، إذ قد يكون مصدرها نصاً شرعياً سواء أكان من الكتاب أم السنة، كما في قاعدة: "الضرورات تبيح المحظورات"، فإنها مستفادة من قوله سبحانه: ﴿فَمَنْ اضْطُرَّ غَيْرَ بَاغٍ وَلَا عَادٍ فَلَا إِثْمَ عَلَيْهِ﴾ [البقرة: ١٧٣/٢] وقاعدة: "الضرر يزال"، فإنها مستفادة من قوله صلى الله عليه وسلم: "لا ضرر ولا ضرار"^(٢)، وقاعدة: "العادة محكمة"، فإنها مأخوذة من مجموع دلالات النصوص الواردة في مسائل

(١) الجويني: البرهان ١/٨٤-٨٥، والزركشي: البحر المحيط: ١/٢٨، والآمدي: الإحكام ١/٩.

(٢) رواه أحمد ١/٢١٣، وابن ماجه (٢٣٤٠)، والدارقطني ٤/٢٢٨، ومالك ٢/٧٤٥.

فرعية كقوله تعالى: ﴿وَلَهُنَّ مِثْلُ الَّذِي عَلَيْهِنَّ بِالْمَعْرُوفِ﴾ [البقرة: ٢٢٨/٢]، وقوله تعالى: ﴿وَعَلَى الْمَوْلُودِ لَهُ رِزْقُهُنَّ وَكِسْوَتُهُنَّ بِالْمَعْرُوفِ﴾ [البقرة: ٢٣٣/٢]. وقاعدة: "الأمر بمقاصدها" الاستفادة من قوله صلى الله عليه وسلم: "إنما الأعمال بالنيات"^(١). وبعض القواعد الفقهية استفيدت بالاستناد إلى قواعد أصوليه مقررّة، مثل قاعدة: "من استعجل شيئاً قبل أوانه عوقب بجرمانه"^(٢) إذ إنها مستندة إلى قاعدة سد الذرائع.

وقاعدة: "الاجتهاد لا ينقص بمثله"^(٣)، فلقد استفادها العلماء من إجماع الصحابة.

وبعض القواعد استفيدت من مجموعة من الفروع والجزئيات، التي تتحد في أصل مناطها ومضمونها، فيصاغ هذا المضمون الذي ينتظم الجزئيات كلها على نحو كلي، بحيث يشمل تلك الجزئيات غيرها من المسائل الطارئة، إذا تحقق فيها ذات المناط، مثل قاعدة: "التابع تابع"^(٤)، وقاعدة: "إذا تعذر الأصل يصار إلى البدل"^(٥).

فبدا إذن ما بين القاعدتين الأصولية والفقهية من الاختلاف في المصدر.

ثالثاً: الاختلاف من حيث الأسبقية:

بما أن معرفة الجزئيات متوقف على وجود القاعدة الأصولية الاستدلالية، فمن البدهي أن تكون القاعدة الأصولية أسبق في الوجود من القاعدة الفقهية، إذ إن ارتباط القاعدة الأصولية بالقاعدة الفقهية، هو ارتباط الدليل بالمدلول، والدليل سابق لمدلوله، ومتقدم عليه^(٦).

(١) رواه البخاري: (١) و(٥٤)، ومسلم (١٩٠٧)، وأبو داود (٢٢٠١)، والترمذي (١٦٤٧)، وابن ماجه (٤٢٢٧)، والنسائي ١/٥٨-٦٠.

(٢) السيوطي: الأشباه ١٠٢، وابن نجيم: الأشباه ١٥٩، والزرقاء: شرح القواعد الفقهية ٤٠٣.

(٣) السيوطي: الأشباه ١٠١، وابن نجيم: الأشباه ١٠٥، والزرقاء: شرح القواعد الفقهية ١٠٣.

(٤) السيوطي: الأشباه ١١٧، وابن نجيم ١٢٠، والزرقاء: القواعد ١٩٧.

(٥) علي حيدر: شرح المجلة ١/٥٣، والزرقاء: القواعد ٢٢٧.

(٦) أشار إلى هذا الفرق الشيخ محمد أبو زهرة في: (مالك بن أنس حياته وعصره) ٢٥٧.

رابعاً: الاختلاف من حيث توقف الحكم الشرعي عليها:

تتوقف معرفة الحكم الشرعي للمسائل الجزئية على معرفة القاعدة الأصولية، وإعمالها في الأدلة التفصيلية، وعلى ذلك يتعذر الكشف عن الحكم الشرعي للوقائع الجزئية دون معرفة القاعدة الأصولية؛ التي تساعد الفقيه على تبين هذا الحكم من دليله التفصيلي.

وهذا على خلاف القاعدة الفقهية؛ حيث لا تتوقف معرفة الوقائع الجزئية على الوقوف على القاعدة الفقهية، وإنما تظهر أهمية القاعدة الفقهية، عند غياب الأدلة والنصوص الشرعية التي تشمل واقعة معينة، فيسترشد بتلك القواعد إذا كانت تتناول تلك الواقعة الطارئة بصيغتها العامة.

أما القواعد الأصولية، فلا غنى عنها حتى مع ورود النص الشرعي؛ حيث إنها آلة فهم النصوص، ووسيلة الوقوف على قصد الشارع من الفروع والجزئيات.

خامساً: الاختلاف من حيث الأطراد والعموم:

القاعدة الأصولية أكثر أطراداً وعموماً من القاعدة الفقهية، حيث ترد على القاعدة الفقهية عدة استثناءات تجعل من القاعدة الفقهية قاعدة أغلبية، وهذا ما لا يوجد في القاعدة الأصولية التي تتسم بالأطراد والعموم^(١).

سادساً: الاختلاف من حيث القوة الحجية:

يرى الباحثون في علم القواعد الفقهية أنه لا يصح الاستناد إلى القاعدة الفقهية وحدها لتبين الحكم الشرعي؛ إذ لا تنهض وحدها دليلاً معتبراً يكشف عن الحكم للواقعة والجزئية، ما لم تعترضه دليل آخر يسندها.

وهذا ما نقله (الحموي) عن (ابن نجيم): "أنه لا يجوز الفتوى بما تقتضيه القواعد والضوابط، لأنها ليست كلية بل أغلبية"^(٢).

(١) البرهاني: سد الذرائع ١٥٥.

(٢) الحموي: غمز العيون البصائر ٣٧/١.

كما ذكره (علي حيدر) في شرح مجلة الأحكام العدلية: "فحكّام الشرع ما لم يقفوا على نقل صريح لا يحكمون بمجرد الاستناد إلى واحدة من هذه القواعد"^(١).

"فالقاعدة الفقهية لا تصلح أن تكون دليلاً، اللهم إلا إذا كان لبعض القواعد صفة أخرى، وهي كونها معبرة عن دليل أصولي أو كونها نصاً تشريعياً ثابتاً مستقلاً مثل "لا ضرر ولا ضرار"^(٢)، أو: "الخراج بالضمان"^(٣)، أو "البينة على المدعي واليمين على من أنكر"^(٤)، فحينئذ يمكن الاستناد إليها في استنباط الأحكام، وإصدار الفتاوى، وإلزام القضاة بناء عليها"^(٥).

ففي مثل هذه الحالات التي ترتبط فيه القاعدة بالنص الشرعي، تكون ذات عنصر إلزامي، وترتقي إلى مستوى الحجة والكفاية عند الاستدلال.

ومرد عدم إلزاميتها فيما عدا ذلك أنها أغلبية، ترد عليها الاستثناءات.

أما القاعدة الأصولية، فهي من الحجية والقوة في مقام الاستدلال، بحيث يمكن للمجتهد أن يلجأ إليها دون تردد أو وجل في استنباط الحكم الشرعي من دليله التفصيلي، فالقواعد الأصولية ليست مجرد قواعد استثنائية، إنما هي قواعد إلزامية استدلالية. هذه أهم الفروق بين القاعدة الفقهية والأصولية^(٦).

على أن هذه الفروق قد تتلاشى في بعض القواعد، حين تجمع القاعدة بين كونها قاعدة أصولية، وقاعدة فقهية في آن واحد، مثل قاعدة: "الأصل بقاء ما كان على ما كان"^(٧)، حيث إنها قاعدة فقهية من حيث تعبيرها عن حكم فقهي كلي، وقاعدة أصولية من حيث اتصالها بقاعدة الاستصحاب الأصولية.

(١) علي حيدر: درر الحكام ١٠/١.

(٢) تقدم تخرجه .

(٣) أخرجه أحمد ٦/٨٠ و١١٦، وأبو داود (٣٥١٠)، والترمذي (١٢٨٥)، وابن حبان (٤٩٢٧). قال فيه الشيخ

شعيب الأرنؤوط: حديث حسن لغيره، انظر ابن حبان: الصحيح ١١/٢٩٨.

(٤) ورد بهذا اللفظ في سنن البيهقي: السنن ١٠/٢٥٣، ولفظ: "ولكن البينة على المدعي" في مسلم: الصحيح

(١٧١١)، وابن ماجه: السنن (٢٣٢١).

(٥) الندوي: القواعد الفقهية ٢٩٥.

(٦) انظر أيضاً الندوي: القواعد الفقهية ٥٨-٦٢، البرهاني: سد الذرائع ١٥٤-١٦٢.

(٧) الزرقاء: شرح القواعد الفقهية ٤٣.

وقاعدة: "ما ثبت على خلاف القياس، فغيره عليه لا يقاس"^(١)، حيث تتصل بمصدر القياس من حيث كونه مصدراً أصلياً، وتعبّر في الوقت نفسه عن حكم شرعي كليّ.

المطلب الرابع: بيان المصطلحات ذات الصلة:

(النظرية الفقهية والضابط الفقهي)

إن استكمال البحث في بيان معنى القاعدة يتطلب إظهار المقصود بمصطلحي: النظرية الفقهية، والضابط الفقهي. وأبدأ أولاً ببيان معنى النظرية الفقهية، وجوهر الفرق بينها وبين القاعدة الفقهية، لأنتقل بعد ذلك إلى الضابط الفقهي.

تعرف النظرية الفقهية بأنها: "التصور المجرد لموضوع فقهي عام، يتناول بحث أركانه وشروطه، والقواعد العامة الضابطة للأحكام الفرعية المتعلقة بذلك الموضوع الفقهي العام"^(٢).

ومن ذلك مثلاً: نظرية العقد، ونظرية الملكية، ونظرية الإثبات، ونظرية الباعث، ونظرية التعسف في استعمال الحق، فكل هذه النظريات موضوعات فقهية عامة، تتضمن دراسة أركان هذا الموضوع، وشروطه، والقواعد العامة التي تضبط جزئياته وأحكامه. ويتمثل الفرق بين النظرية الفقهية، والقاعدة الفقهية بما يلي:

١ - إن النظرية العامة لا تتضمن حكماً فقهياً واحداً ينسحب على جميع الموضوع الذي تتضمنه النظرية، وإنما يشمل عدة أحكام مختلفة، يجمعها موضوع واحد هو موضوع النظرية، وهذا بخلاف القاعدة الفقهية، التي تتضمن حكماً واحداً يجري على جميع الجزئيات التي يتحقق فيها مناط القاعدة^(٣).

(١) الزرقاء: شرح القواعد الفقهية ٤٣ ..

(٢) مستفاد من تعريف جمال الدين عطية: التنظير الفقهي ٩.

(٣) انظر أحمد فهمي أبو سنة: النظريات العامة للمعاملات في الشريعة الإسلامية ٤٤، وأحمد بن عبد الله بن

حميد: القسم الدراسي لقواعد المقرري ١٠٩/١.

فنظرية الإثبات في الشريعة الإسلامية، تتناول أحكاماً مختلفة لوقائع كثيرة، بخلاف قاعدة: "المشقة تجلب التيسير"، والتي تكشف عن حكم واحد لكل واقعة يكون فيها جهد المكلف غير معتاد، فيستلزم التسهيل والتخفيف عليه، عملاً بحكم القاعدة.

٢- إن النظرية وإن كانت تشابه القاعدة في أن كليهما يتضمن قضية كلية وعمامة، إلا أنهما تفترقان في أن النظرية أكثر اتساعاً وشمولاً وكلية من القاعدة، من حيث إن النظرية تشتمل على كثير من القواعد الفقهية ذات الصلة بموضوع النظرية العام؛ فنظرية التعسف مثلاً، تحتف جنباتها الكثير من القواعد الفقهية، كقاعدة: "الضرر يزال"، و"درء المفسد مقدم على جلب المصالح"، و"إذا تعارضت مفسدتان روعي أعظمهما بارتكاب أخفهما"، إلى غير ذلك من القواعد الفقهية التي لها صلة وثقى بنظرية التعسف^(١).

غير أن القاعدة الفقهية قد تكون أعم من النظرية الفقهية من وجه آخر، ذلك أن القاعدة قد تكون ذات صلة بعدة نظريات فقهية، لا يقتصر تطبيقها على موضوع فقهي واحد، فتكون علاقة القاعدة الفقهية بالنظرية الفقهية العموم والخصوص الوجهي، أي إن النظرية أعم من القاعدة من وجه، وأخص منها من وجه آخر.

٣- ونظراً لاتساع النظرية الفقهية، وعموم الموضوع الذي تناوله، فإن دراسة النظرية تستتبع دائماً دراسة أركانها وشروطها، وهذا ما لا تتضمنه القاعدة الفقهية عادة^(٢).

هذا هو جوهر الفرق بين النظرية الفقهية والقاعدة الفقهية، غير أن بعض القواعد قد تكون من العموم والكلية، بحيث يمكن أن تكون موضوعاً لنظرية عامة، كقاعدة: "لا ينكر تغير الأحكام بتغير الأزمان"، أو "العادة محكمة"، أو "المشقة تجلب التيسير"، فهي من العموم الكلية، بحيث يمكن أن تكون مواضع لنظرية العرف في الشريعة الإسلامية، ونظرية رفع الحرج^(٣).

(١) انظر في ذلك الأستاذ الدكتور فتحي الدريني: التعسف في استعمال الحق ٢٢٧-٢٣٨.

(٢) أ.د. أبو سنة: النظريات العامة للمعاملات ٤٤.

(٣) انظر الندوي: القواعد الفقهية ٥٦-٥٧.

ثانياً: الفرق بين القاعدة الفقهية والضابط الفقهي:

الضابط الفقهي هو: أصل فقهي يختص بباب من أبواب الفقه، يكشف عن حكم الجزئيات التي تدخل تحت موضوعه^(١).

ومثالها:

- إن الدينين إذا اتفقا جنساً ووصفاً، أحدهما للرجل على صاحبه، والآخر لصاحبه عليه، وقعت المقاصة بينهما^(٢).

- إن الوصية للموجود صحيحة، وللمعدوم ليست كذلك^(٣).

- إذا علق طلاقها بما يمكن الاطلاع عليه، وإذا ادعته وأنكر لم يقبل إلا بينة، كدخول الدار^(٤).

- من جاز تصرفه فيما يوكل به جاز توكيله، وجازت وكالته، ومن لا يجوز تصرفه لا يجوز توكيله ولا وكالته^(٥).

فهذه ضوابط فقهية، والملاحظ فيها أنها قد صيغت صياغة كلية؛ بحيث تتناول جزئيات متعددة، غير أنها تقتصر على باب واحد من أبواب الفقه المتعددة، كما هو ظاهر في الضوابط السابقة، إذ بعضها متعلق بالدين وآخر بالوصية، وثالث بالطلاق، ورابع بالوكالة، فهي ليست من الكلية والشمولية بحيث تتناول جزئيات كثيرة من أبواب مختلفة.

وهذا ما نبّه إليه غير واحد من العلماء الذين بحثوا في موضوع القواعد؛ حيث بينوا أن الميزة الأساسية للضابط، اختصاصه بباب من أبواب الفقه، وهذا ما ذكره (السبكي) بقوله: "والغالب فيما اختص باب، وقصد به نظم صور متشابهة أن يسمى ضابطاً"^(٦).

(١) استفتت هذا التعريف من محاضرات محمد نعيم ياسين في مادة القواعد الفقهية التي ألقاها على طلبة الدكتوراة.

(٢) الندوي: القواعد والضوابط المستخرجة من تحرير الحصري ٣٣٣.

(٣) المصدر نفسه ٣٩٠.

(٤) ابن الوكيل: الأشباه والنظائر ٢/٢٣٥.

(٥) المصدر نفسه ٢/٣٣٦.

(٦) السبكي: الأشباه والنظائر ١/١١١.

وما صرح به (ابن نجيم): "أن القاعدة تجمع فروعاً من أبواب شتى، والضابط يجمعها من باب واحد"^(١).

ويؤكد هذا المعنى (البناني) بقوله: "والقاعدة لا تختص بباب، بخلاف الضابط"^(٢).

من هذه العبارات نجد: أن أساس الفرق بين القاعدة والضابط هو في نطاق كل منهما، فالقاعدة أوسع نطاقاً من الضابط؛ ذلك أنها لا تقتصر على باب من أبواب الفقه، بل تتضمن حكماً كلياً يمتد شموله لكثير من الأبواب الفقهية، كقاعدة: "العادة محكمة" و"اليقين لا يزول بالشك"، و"الأمر بمقاصدها"، وغيرها من القواعد الفقهية الأخرى، التي انبسط ظلها وشمل حكمها جزئيات كثيرة في أبواب مختلفة. وهذا بخلاف الضابط الذي اقتصر من حيث نطاقه، على باب من أبواب الفقه، واختص بميدان واحد من مواضعه، وهذا واضح من الضوابط الفقهية السابقة.

(١) ابن نجيم: الأشباه والنظائر ١٩٢.

(٢) البناني: حاشية البناني على شرح المحلى على جمع الجوامع ٢/٢٩٠.

المبحث الثالث: تعريف المقاصد لغة واصطلاحاً

المطلب الأول: تعريف المقاصد لغة:

المقاصد: جمع مقصد، مشتق من الفعل قصد يقصد قصداً، والقصد في اللغة يطلق ويراد به معان^(١) منها:

استقامة الطريق، وشاهدُه قوله تعالى: ﴿وَعَلَى اللَّهِ قَصْدُ السَّبِيلِ﴾ [النحل: ٩١٦]، أي: على الله تبين الطريق المستقيم، والدعاء إليه بالحجج والبراهين الواضحة.

ومن المعاني أيضاً: العدل، ومنه قوله الشاعر:

على الحكم المأتي يوماً إذا قضى قضيته، ألا يجور ويقصد

أي: ينبغي أن يقصد، وذلك بالحكم بالعدل.

والقصد أيضاً: الاعتماد والأتم، قصده يقصده قصداً، أي سار تجاهه ونحا نحوه، وهذا المعنى متداول كثيراً في الكلام، وهو المستعمل في كلام الفقهاء والأصوليين، مثل قولهم: "المقاصد تغير أحكام التصرفات"^(٢)، و"المقاصد معتبرة في التصرفات"^(٣)، ويعنون به ما تغيّاه المكلف بباطنه، وسار تجاهه، ونحا نحوه، بحيث مثل إرادته الباطنة.

(١) انظر هذه المعاني عند ابن منظور: لسان العرب مج ٣/٩٦، والفيروز آبادي: القاموس المحيط ٣٩٦، والجريري: الصحاح ٥٢٤/٢.

(٢) ابن نجيم: الأشباه، وابن القيم: إعلام الموقعين ٣/٩٨.

(٣) الشاطبي: الموافقات ٢/٣٢٣.

المطلب الثاني: المقاصد اصطلاحاً:

فإن السابقين من الأصوليين والفقهاء إذ استعملوا هذا اللفظ، لم يحددوا له معنى، بحيث يتميز به عن الألفاظ ذات الصلة، أو القرينة من معانيه. وظهر من خلال استعمالهم لهذا اللفظ في الكثير الغالب، أن المراد به عين المعنى اللغوي، ومن ذلك مثلاً قاعدة: "الأمر بمقاصدها"^(١) حيث يراد بالمقاصد هنا: ما يتغيّاه المكلف ويضمّره في نيته، ويسير نحوه في عمله. كذلك ما قاله الإمام (الغزالي): "مقصود الشارع من الخلق خمسة: هو أن يحفظ عليهم دينهم ونفسهم وعقلهم ونسلهم ومالهم"^(٢).

وما قال الإمام (الآمدي): إن المقصود من شرع الحكم: إما جلب مصلحة أو دفع مضرة، أو مجموع الأمرين^(٣).

وقول الإمام (الشاطبي): "إن الشارع قصد بالتشريع إقامة المصالح الأخروية والدينية"^(٤).

وظاهر من هذه الاستعمالات جميعها أنها ليست تحديداً للمعنى الاصطلاحي للمقاصد، وإنما هي بيان لوجوه المصالح التي تحققها الأحكام وتقيمها، فهي لم تخرج بذلك عن نطاق المعنى اللغوي للقصد؛ بمعنى الغاية التي يسار تجاهها. ولقد أولى الباحثون المعاصرون العناية في تحديد المعنى الاصطلاحي للمقاصد.

يعرف الشيخ (الطاهر بن عاشور) مقاصد الشريعة: "المعاني والحكم الملحوظة للشارع في جميع أحوال التشريع أو معظمها، بحيث لا تختص ملاحظتها، بالكون في نوع خاص من أحكام الشريعة، فيدخل في هذا أوصاف الشريعة وغايتها العامة، التي لا يخلو التشريع عن ملاحظتها، ويدخل في هذا أيضاً، معان من الحكم ليست ملحوظة في سائر أنواع الأحكام، ولكنها ملحوظة في أنواع كثيرة منها"^(٥).

(١) السيوطي: الأشباه ٨، وابن نجيم: الأشباه ٨.

(٢) الغزالي: المستصفى ٢٨٧/١.

(٣) الآمدي: الإحكام ٢٧١/٣.

(٤) الشاطبي: الموافقات ٣٧/٢.

(٥) الطاهر بن عاشور: مقاصد الشريعة الإسلامية ٥١.

ويلاحظ فيما ساقه الشيخ (ابن عاشور) من تعريف، أنه يغلب عليه صفة البيان والتوضيح لحقيقة المقاصد، أكثر من صفة التعريف الذي يكون عادة جامعاً مانعاً، ومحددًا بألفاظ محدودة، تصور حقيقة المَعْرِفِ.

كذلك فإن الشيخ (ابن عاشور) يدخل في المقاصد الخصائص العامة للتشريع، مثل: التوازن، والوسطية، والشمول، والسماحة، إلى غيرها من خصائص التشريع الأخرى.

ويعرّف الأستاذ (علال الفاسي) مقاصد الشريعة: "بأنها الغاية منها، والأسرار التي وضعها الشارع عند كل حكم من أحكامها"^(١).

ولقد جمع هذا التعريف المقاصد العامة للشريعة التي لا تختص بحكم دون حكم، ولا باب دون باب، وهو ما عناه بقوله (الغاية منها)، وهو يتجه لبيان المقاصد الكلية من إقامة المصلحة ودفع المفسدة.

كما يلاحظ من التعريف، المقاصد الخاصة التي راعاها الشارع في جزئيات الأحكام، بحيث يلحق بكل حكم عملي، المقصود من أصل تشريعه، وهو ما عناه بقوله (والأسرار التي وضعها الشارع عند كل حكم من أحكامها). مثل المقاصد التي راعاها في أحكام الأسرة، كإحكام آصرة النكاح، وإحكام آصرة القرابة، وإحكام آصرة المصاهرة، إلى غير ذلك من المقاصد الجزئية المرعية في بعض الأحكام أو طائفة منها^(٢).

كما يعرفها الدكتور (يوسف العالم) بقوله: "هي المصالح التي تعود إلى العباد في دنياهم وأخرهم، سواء أكان تحصيلها عن طريق جلب المنافع أو عن طريق دفع المضار"^(٣).

فالدكتور (العالم) يعرف المقاصد، بأنها المصالح، سواء أكانت دنيوية أم أخروية، ولا شك أن إقامة المصلحة هي أعظم غايات التشريع، بل هي الغاية الكبرى التي تدور حولها كليات الشريعة وجزئياتها. غير أن التعريف لم يتعرض للمقاصد الجزئية التي يراعيها الشارع ويقصدها، والتي من شأنها أن تفضي إلى الغاية الكبرى.

(١) علال الفاسي: مقاصد الشريعة ومكارمها ٣.

(٢) ابن عاشور: مقاصد الشريعة ١٥٥.

(٣) د. يوسف العالم: المقاصد العامة للشريعة الإسلامية ٧٩.

ولقد اخترت أن يكون تعريف مقاصد الشريعة: "المعاني الغائية، التي اتجهت إرادة الشارع إلى تحقيقها عن طريق أحكامه".

تحليل التعريف:

أولاً: وصفي للمقاصد بأنها المعاني يشمل المعاني الكلية التي تدور حولها أحكام الشريعة، مثل إقامة المصلحة ورعايتها والحفاظ عليها، وما يتفرع عن هذا المقصد الكلي من مقاصد أكثر تخصيصاً، مثل الحفاظ على النفس والمال والنسل.

كما يشمل المعاني الجزئية التي يقصد الشاعر إقامتها، مثل: قصده إلى ديمومة عقد النكاح واستمراريته، وإحكام هذه الرابطة المقدسة، وقصده من تشريع الهبات بتطهير النفس من الشح، وترسيخ معاني الأخوة في نفوس المسلمين.

والذي اقتضى شمول لفظ المعاني، للمقاصد الجزئية والكلية، أن هذا اللفظ قد حُلي بأل الاستغراقية، فاقترض ذلك الشمول والاستيعاب، لجميع المعاني التي اتجهت إليها إرادة الشارع، كليها وجزئها.

ثانياً: قولي: "التي اتجهت إرادة الشارع إلى تحقيقها" هو ما استفدته من المعنى اللغوي للفظ (مقصد) حيث سبقت الإشارة إلى أن معنى (قصده) أي سار تجاهه، ومن المعلوم أن المعنى اللغوي يكون ملحوظاً في المعنى الاصطلاحي، فوظفت بهذه العبارة المعنى اللغوي الأصلي، خدمة للمعنى الشرعي المراد.

ثالثاً: وقولي: "عن طريق أحكامه" بيان أن الأحكام شرعت وسائل لإقامة هذه المقاصد، وطرقاً لتجسيدها في الواقع، وأن الأحكام هي وسائل لتحقيق غايات مرسومة لها شرعاً، وليست هي غايات في حد ذاتها، وهذا ما ألمح إليه الإمام (الشاطبي) بقوله: "لأن الأعمال الشرعية ليست مقصودة لأنفسها وإنما قصد بها أمور أخرى هي معانيها، وهي المصالح التي شرعت لأجلها"^(١).

المبحث الرابع: إظهار ما بين مقاصد الشريعة وغيرها من المصطلحات القريبة من صلة

المطلب الأول: الصلة بين مقاصد الشريعة ومصطلح الحكمة:

أكثر ما يستعمل الأصوليون لفظ (الحكمة) لبيان المعنى المقصود من تشريع الحكم، وما يترتب عليه من جلب نفع أو دفع ضرر^(١) كتحصيل مصلحة حفظ الأنساب بتحريم الزنى، وإيجاب الحد على الزاني، وكدفع المشقة بتشريع القصر والفطر للمسافر، والحفاظ على النفس الإنسانية من الاعتداء أو الإهدار بتشريع القصاص، والحفاظ على العقل من الضياع أو الإهمال بتشريع حد الخمر، وهو ما صرح به (الطوفي) بقوله: "والحكمة غاية الحكم المطلوبة بشرعه"^(٢).

فهذا هو الاستعمال الغالب لمصطلح الحكمة^(٣).

بذلك تظهر العلاقة بين الحكمة والمقصد الشرعي، وأن الحكمة وفق هذا المعنى تتطابق تماماً مع مصطلح المقصد الشرعي الذي أراده من الحكم^(٤).

(١) انظر الآمدي: الإحكام ٢/٣، ٣٧٣/٣، والرازي: المحصول ١٣٣/٥، والزرکشي: البحر المحیط ١٣٤/٥، وابن النجار: شرح الكوكب المنير ٤٠/٤-٤١.

(٢) الطوفي: شرح مختصر الروضة ٣/٣٨٦.

(٣) وذكر عبد العزيز ربيعة: أن بعض الأصوليين يستعملون الحكمة بمعنى، المعنى المقتضي لتشريع الحكم، كالمشقة فإنها معنى مناسب اقتضى تشريع رخص الصلاة حتى تتحقق بذلك مصلحة المكلف، وكشفل الرحم فإنه معنى مناسب اقتضى تشريع العدة، حتى تحقق مصلحة عدم اختلاط الأنساب. انظر عبد العزيز ربيعة: السبب عند الأصوليين ١٨/٢.

(٤) أحمد الريسوني: نظرية المقاصد عند الإمام الشاطبي ٩.

المطلب الثاني: العلاقة بين مصطلح المقصد ومصطلح العلة:

لقد تعددت عبارات الأصوليين في بيان معنى العلة، وليس المقام هنا مناسباً لاستعراض كل هذه التعريفات، إذ المراد هنا إظهار وجه العلاقة بين المقصد والعلة^(١).

والأصوليون إذ يطلقون هذا المصطلح، فإنهم يعبرون به عن معنيين:

الأول: الوصف الظاهر المنضبط المناسب الذي جعله الشارع موجباً للحكم ومعرفاً له^(٢).

ومثاله: الزنى الذي جعله علة للرجم أو الجلد، والقتل العمد الذي جعله علة مناسبة للقصاص، وعقد النكاح الذي جعله الشارع علة لحل الاستمتاع، فإن هذه جميعها أوصاف ظاهرة غير خفية بحيث يمكن تبيينها والتثبت من تحققها.

كذلك فهي أوصاف منضبطة، أي إنها غير مضطربة، بحيث لم تختلف باختلاف الأشخاص والأزمان، ولذا لم تجعل المشقة علة الفطر والتخفيف على المسافر بالقصر في رمضان، وإنما أناطه بالسفر، كونه منضبطاً ظاهراً.

أما أن تلك الأوصاف مناسبة فمعناها: أن من شأن ترتب الحكم عليها أن تفضي مصلحة مقصودة للشارع.

وأما أنها موجبة للحكم: فذاك لأنها تستدعي ما أناط الشارع بها من أحكام، وربط وجود الحكم بها، بحيث يدور الحكم معها وجوداً وعدمًا. كالسرقة التي توجب حكم قطع اليد، والزنى الذي يوجب حكم الرجم، إن كان محصناً، أو الجلد إن كان بكرًا، والقتل العمد الذي يوجب القصاص.

(١) انظر هذه التعريفات مفصلة عند الدكتور عبد الحكيم السعدي: مباحث العلة في القياس عند الأصوليين ٦٧-

١٠٢، والدكتور مصطفى الشليبي: تحليل الأحكام ١١٢-١٢٦.

(٢) انظر تعريف العلة بمعنى الوصف الظاهر، الأمدي: الأحكام ٢/٣، والرازي: المحصول ٥/١٢٧، وأمير بادشاه:

تيسير التحرير ٣/٣٠٢، والسمرقندي: ميزان الأصول ٢/٨٣٣، والفتوحى: شرح الكوكب المنير ٤/٣٩.

أما كونها معرفة للحكم؛ فذاك لانتصابها علامة على وجود الحكم عند تحققها في الفرع أو الجزئي.

هذا هو المعنى الأول للعلة.

أما المعنى الثاني الذي يراد من العلة أيضاً فهو المعنى المناسب لتشريع الحكم. وهو ما عبّر عنه (الشاطبي) بقوله في تعريفه للعلة: "هي الحكم والمصالح التي تعلق بها الأوامر أو الإباحة، والمفاسد التي تعلق بها النواهي. فالمشقة علة في إباحة القصر والفطر في السفر، والسفر هو السبب الموضوع سبباً للإباحة؛ فالعلة هي المصلحة نفسها أو المفسدة نفسها لا مظنتها، ظاهرة كانت أو غير ظاهرة، منضبطة أو غير منضبطة.

كذلك نقول: لا يقضي القاضي وهو غضبان، فالغضب سبب، وتشويش الخاطر عن استيفاء الحجج هو العلة. على أنه قد يطلق السبب على نفس العلة لارتباط ما بينهما "ولا مشاحة في الاصطلاح"^(١).

فـ (الشاطبي) يقصد بالعلة معنى الحكمة الذي سبق تحديده، أما الوصف الظاهر المنضبط فيطلقه على السبب، ثم يبين أنه لا مشاحة في الاصطلاح؛ أي سواء أسمى الوصف المنضبط علة أم سبباً. إذ المعاني متفق عليها والاختلاف في المصطلحات.

هذان هما المعنيان اللذان يرادان بمصطلح العلة^(٢).

ولقد أشار إلى إطلاق لفظ العلة على كلا المعنيين الإمام (الزركشي)^(٣)، حيث قال:

(١) الشاطبي: الموافقات ١/٢٦٥.

(٢) ذكر الدكتور مصطفى شليبي: أن لفظ العلة في لسان أهل الاصطلاح يُطلق على أمور: الأول: ما يترتب على الفعل من نفع أو ضرر. والثاني: ما يترتب على تشريع الحكم من مصلحة أو دفع مفسدة. والثالث: هو الوصف الظاهر المنضبط، لتعليل الأحكام ١٣. والحقيقية أن المعنى الأول والثاني، أيان إلى معنى واحد وهو المصلحة ودفع المفسدة، إذ جلب النفع مصلحة، ووقوع الضرر مفسدة.

(٣) هو الإمام بدر الدين أبو عبد الله محمد بن بهادر الزركشي، من أئمة الشافعية وأعلامهم. كان فقيهاً أصولياً أديباً، له تصانيف كثيرة منها: "البحر المحيط في أصول الفقه"، و"البرهان في علوم القرآن"، و"المنشور في القواعد الفقهية"، توفي سنة ١١٩٤ هـ. انظر: ابن العماد الحنبلي: شذرات الذهب ٦/٣٣٥.

تبرئني من كل
مهملة

((هل العلة حقيقية في الوصف المترجم عن الحكمة، مجاز في الحكمة أو العكس؟ لأن الحكمة هي المقصودة اعتباراً، والملاحظ بالحقيقة إنما هو معناها، وتوسط الوصف المقصود لأجلها))^(١).

فهو يبين أن العلة تطلق على كلا المعنيين، وإن كان أحدهما يطلق عليه لفظ العلة حقيقة والآخر مجازاً، ولا يتخذ (الزركشي) موقفاً في تحديد أي المعنيين هو الحقيقي، وأيهما المجازي.

ولكلا المعنيين للعلة علاقة وثقى بالمقصد، أما على معنى الحكمة، بحيث يراد منها المصلحة المتوقعة في تشريع الحكم وامثاله، فهي تتطابق تماماً مع معنى المقصد، وفق ما بينت ذلك آنفاً في العلاقة بين الحكمة ومقصد الشارع.

وأما على المعنى الثاني، وهو الوصف الظاهر المنضبط، فإن العلاقة بينهما من حيث كون العلة متضمنة لمقصد شرعي، ومفضية إلى ذلك المقصد عند ترتيب الحكم عليها. فباتت بذلك وسيلة إقامة المقصد الشرعي بعد تنفيذ الحكم وامثاله.

ومن هنا كان اشتراط أكثر الأصوليين أن تكون العلة مشتملة على مصلحة صالحة وأن تكون مقصودة للشارع من تشريع الحكم^(٢).

وبذلك يظهر ما بين العلة ومقصد الشارع من علاقة واتصال، سواء أريد بها معنى الحكمة أم معنى الوصف الظاهر المنضبط.

المطلب الثالث: العلاقة بين مصطلح المقصد الشرعي ومصطلح المناسبة:

المناسبة عند الأصوليين من مسالك العلة وطرقها، التي يلجأ إليها المجتهد للتحقق من مدى صلاحية الوصف الظاهر ليكون علة يناط الحكم به. ويتعلق وجوده بوجوده، وعدمه بعدمه، أي اطراداً وانعكاساً.

(١) الزركشي: البحر المحيط ١٣٤/٥.

(٢) انظر الآمدي: الإحكام ٢٣٩/٣، والمحلّي: شرح جمع الجوامع ٢٧٨/٢، والزركشي: البحر المحيط ١٣٣/٥، وابن النجار: شرح الكوكب المنير ٤٤/٤، وخالف في ذلك الفخر الرازي فلم يسلم بكون المناسبة شرطاً للعلة المعتبرة، "المحصل" ٢٧٧/٥.

وللأصوليين في بيان حقيقة المناسبة عبارات متعددة، تتفق جميعها على أن المناسبة هي: أن ينشأ عن ارتباط الحكم بالوصف الظاهر المنضبط، مصلحة مقصودة للشارع، سواء أكانت المصلحة جلباً لمنفعة أو تكميلها، أم دفعاً لمفسدة أو تقليلها^(١).

وهذا ما عناه (الغزالي) بقوله: "استدعاء هذا المعنى - يقصد الوصف أو العلة - من وجه المصلحة هذا الحكم"^(٢).

ويمثل على ذلك:^(٣) بتشريع القصاص فإنه مناسب للقتل العمد، لما في ذلك من الزجر والردع لمن اقترف مثل هذه الجريمة، فيتحقق بذلك حفظ النفوس وصونها.

كذلك تحريم الخمر فإنه مناسب، لعلة الإسكار فيه؛ إذ الإسكار ضياع للعقل، والعقل ملاك أمر الدين والدنيا، فبقاؤه مقصود، وتفويته مفسدة، فحرم لما فيه من الإفضاء إلى المفسدة.

والغنى فإنه وصف مناسب لإيجاب الزكاة لما في ذلك من مصلحة مواساة الفقراء، ودفْع ضرر الفقر عنهم.

وإقامة الحد فإنه مناسب لفعل الزنى؛ إذ في ذلك حفظ للأنساب من الاختلاط، وصيانة للأعراض من مفسدة التعدي والتوثب.

فهذه العلل جميعها مناسبة لأحكامها؛ ذلك أنه يتوقع غالباً حصول مصلحة عقيب اقتران الحكم بذلك الوصف.

ومتى كان الوصف مما يتوقع عقبه حصول مصلحة من ممارسته فهو مناسب لذلك الحكم، ويغلب على الظن أن ذلك الحكم ثبت لتحصيل تلك المصلحة التي أفضى إليها ذلك الوصف^(٤).

(١) انظر الرازي: المحصول ١٧٥/٥-١٥٨، والأمدي: الإحكام ٢٧٠/٣، والزرکشي: البحر المحيط ٢٠٦/٥، والتفتازاني:

التلويح على التوضيح ٦٩/٢، والطوفي: شرح مختصر الروضة ٢٨٤/٣، والفتوحى: شرح الكوكب المنير ١٥٣/٤.

(٢) الغزالي: شفاء الغليل ١٤٦.

(٣) انظر المصادر السابقة.

(٤) الطوفي: شرح مختصر الروضة ٣٨٨/٣، بتصرف.

فإذا تبينت حقيقة المناسبة، بقي أن نتبين وجه الصلة بينها وبين "المقصد".

فأقول: المناسبة، كما ظهر مما سبق، طريق يسلكه المجتهد ليتحقق من خلاله من صلاحية الوصف؛ ليكون علة يرتبط الحكم بها، وينبني عليها.

وهذا المسلك، كما هو ظاهر من عبارات الأصوليين، يقوم أساساً على اختيار الوصف، عن طريق النظر في مدى تحقيقه لمقاصد الشريعة. فإذا كان مقيماً للمقصد الشرعي، مؤدياً إلى تحقيق المصالح أو تكميلها، أو دفع المفسد أو تقليلها، كان وصفاً مناسباً حرياً أن يتعلق الحكم الشرعي به.

فالمناسبة إذن، طريق يعتمد اللجوء إليه للتعرف على مقاصد الشريعة، واعتمادها كميزان تختبر فيه الأوصاف الظاهرة، للتحقق من صلاحيتها كعلل تبنى عليها الأحكام الشرعية.

وإن هذا الارتباط بين المناسبة والمقاصد هو الذي حدا ببعض الأصوليين أن يطلق على مسلك المناسبة "تعبير رعاية المقاصد".

يقول الإمام (الزركشي): المناسبة من الطرق المعقولة، ويعبر عنها بالإخالعة، وبالصلحة، وبالاستدلال، وبرعاية المقاصد^(١).

فظهرت بذلك العلاقة بين المناسبة والمقصد، وأن المناسبة ليست هي ذات المقصد، وإنما هي وسيلة أو دليل للتحقق من إفضاء الحكم إلى مقصده، وميزان لاختبار الوصف، وتبين مدى صلاحيته ليكون علة يبنى الحكم عليها.

ولذلك يقول الإمام (الغزالي): "إن المناسبة ترجع إلى رعاية أمر مقصود، وما انفك عن رعاية أمر مقصود فليس مناسباً، وما أشار إلى رعاية أمر مقصود فهو المناسب"^(٢).

وإن هذا الأمر يعكس لنا مقام المقاصد في اعتبار الأصوليين، حيث اعتبروا المقاصد، مسيراً للنظر في مدى صلاحية العلة لأحكامها، فما كان مقيماً لهذه المقاصد، محققاً لها، صلح أن يكون علة يرتبط الحكم بها، ومالا فلا.

(١) الزركشي: البحر المحيط ٢٠٦/٥.

(٢) الغزالي: شفاء الغليل ١٥٩.

فإذا كان للمقصد هذا الشأن في نظر الأصوليين واعتبارهم، فإن هذا يدعو إلى تبين هذه المقاصد وتجليتها، سعياً لاختيار ما يصلح من الأوصاف أن يكون علة يتعلق الحكم به، وما لا يصح لذلك.

ومن هنا كان البحث في هذه الرسالة بياناً للمقاصد على صورة قواعد، حتى تضبط عملية البحث والنظر والاجتهاد.

المبحث الخامس: حقيقة القاعدة المقصدية وفائدتها

المطلب الأول: حقيقة القاعدة المقصدية:

أما وقد تبين، من خلال ما مضى من مباحث، حقيقة كل من القاعدة والمقاصد الشرعية، كمصطلحين مفردين، فقد آن في هذا المبحث أن أحدد المراد بهذا المصطلح المركب (القاعدة المقصدية).

من خلال استقراي لهذه القواعد في كتاب الموافقات، ودراستي لحقيقتها، ووقوفي على أدلتها، يمكن أن أضع التعريف التالي بياناً لماهية القاعدة المقصدية، هي: "ما يعبر به عن معنى عام، مستفاد من أدلة الشريعة المختلفة، أتجهت إرادة الشارع إلى إقامته من خلال ما بني عليه من أحكام".

وقبل أن أشرع في بيان هذا التعريف وتحليله، أود أن أمثل لبعض القواعد المقاصدية* تمهيداً لبيان حقيقتها:

- ١ - الشارع لا يقصدُ التكليف بالشاق والإعنات فيه^(١)
- ٢ - لا نزاع في أن الشارع قاصدٌ إلى التكليف بما يلزم فيه كلفةٌ ومشقةٌ ما، ولكنه لا يقصد نفس المشقة، بل يقصد ما في ذلك من المصالح العائدة على المكلف^(٢).
- ٣ - إذا كانت المشقة خارجة عن المعتاد، بحيث يحصل للمكلف بها فساد ديني، أو دنيوي، فمقصود الشارع فيها الرفع على الجملة^(٣)

(١) الشاطبي: الموافقات ١٢١/٢.

(٢) المصدر نفسه ١٢٣/٢-١٢٤.

(٣) المصدر نفسه ١٥٦/٢.

* أثرت أن أصف القواعد بأنها مقاصدية، بوصفها تعبر عن أكثر من مقصد شرعي، وأن أصف القاعدة بأنها المقصدية بالإنفراد لا الجمع، بوصفها تعبر عن مقصد شرعي واحد.

فهذه قواعد مقاصدية يتعلق موضوعها برفع الحرج في الشريعة الإسلامية، وهي على سبيل المثال لا الحصر.

وهناك قواعد مقاصدية تتعلق بالمصلحة والمفسدة من مثل:

- وضع الشرائع إنما هو لمصالح العباد في العاجل والآجل معاً^(١).
- المفسدة إذا كانت هي الغالبة بالنظر إلى المصلحة في حكم الاعتياد فرفعها هو المقصود شرعاً، ولأجله وقع النهي^(٢).
- المفهوم من وضع الشارع أن الطاعة أو المعصية تعظم بحسب عظم المصلحة أو المفسدة الناشئة عنها^(٣).
- ترك اعتبار المصالح في الأوامر الصادرة عن الشارع يعتبر مخالفة لقصدته في تشريعها^(٤).
- تتفاوت درجات الأمر حسب تفاوت درجات الأمور به، ضرورياً كان أو حاجياً أو تحسينياً^(٥).
- العمل بالظواهر على تتبع وتغال، بعيداً عن مقصود الشارع، كما أن إهمالها إسراف أيضاً^(٦).
- المصالح والمفاسد راجعة إلى خطاب الشارع^(٧).
- الأصل في العبادات التوقف دون الالتفات إلى المعاني، وأصل العادات الالتفات إلى المعاني^(٨).

(١) الموافقات ٦/٢.

(٢) المصدر نفسه ٢٦/٢.

(٣) المصدر نفسه ٢٩٨/٢.

(٤) المصدر نفسه ١٥/٤.

(٥) المصدر نفسه ٢٠٩/٣.

(٦) المصدر نفسه ١٥٤/٣.

(٧) المصدر نفسه ٤١/٣.

(٨) المصدر نفسه ٣٠٠/٣.

هذه بعض القواعد المقصدية التي استعرضها الإمام (الشاطبي) بالشرح والبيان والتفصيل والتأصيل، وسيأتي في مباحث قادمة استعراض كل من هذه القواعد على حدة، مصحوبة بالدراسة والتحليل.

ومقام البحث هنا بيان حقيقة هذه القاعدة، واستعراض ذلك من خلال ما ذكرته من تعريفها، وضمن النقاط التالية:

أولاً: تتسم هذه القواعد بالكلية، أي أنها ليست مختصة بباب دون باب، أو حال دون حال، ولا زمان دون زمان، ولا بشخص دون شخص. فهي من الكلية والاتساع بحيث تشمل جميع الأبواب والأشخاص والأحوال والأزمان.

وهذا واضح جلي في القواعد التي استعرضتها، حيث إن الصفة الكلية ظاهرة بيّنة فيها.

ثانياً: هذه القاعدة الكلية تعبر عن معنى عام، قصده الشارع والتفت إليه، وعرفنا قصد الشارع له من خلال تصفح كثير من الجزئيات والأدلة، التي نهضت بذلك المعنى العام.

فالقاعدة المقصدية: "النظر في المال معتبرٌ شرعاً"^(١)، قاعدة تعبر عن معنى عام نهضت به أدلة كثيرة من مثل: قوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا كُتِبَ عَلَيْكُمُ الصِّيَامُ كَمَا كُتِبَ عَلَى الَّذِينَ مِن قَبْلِكُمْ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ﴾ [البقرة: ١٨٣/٢]. وقوله تعالى: ﴿وَلَكُمْ فِي الْقِصَاصِ حَيَاةٌ يَا أُولِي الْأَلْبَابِ﴾ [البقرة: ١٧٩/٢]. وقوله تعالى: ﴿وَلَا تَسُبُّوا الَّذِينَ يَدْعُونَ مِن دُونِ اللَّهِ فَيَسُبُّوا اللَّهَ عَدْوًا بِغَيْرِ عِلْمٍ﴾ [الأنعام: ١٠٨/٦].

فهذه كلها، نصوص شرعية ترشد إلى إحكام النظر إلى المال عند بيان الحكم، مما يشير إلى اعتبار ذلك المال وتوجه القصد إليه، كما سيأتي في المباحث القادمة مفصلاً.

ثالثاً: ووصفي لهذه المعاني بأنها عامّة؛ لإخراج المعاني الخاصة، والمقاصد الجزئية، التي ترتبط بالأحكام الجزئية، إذ إن هذه المعاني الخاصة ليست هي موضوع القاعدة

(١) الموافقات ٤/١٩٤.

المقصدية، ومثال هذه المعاني الخاصة: المعاني المقصودة من النكاح، إذ هو مشروعٌ للتناسل، والسكن والازدواج، والتعاون على المصالح الدنيوية والأخروية، من: الاستمتاع بالحلال، والنظر إلى ما خلق الله من المحاسن في النساء، والتجمل بمال المرأة، أو قيامها عليه وعلى أولاده منها، أو من غيرها أو إخوته^(١).

فهذه كلها مقاصد جزئية لا تتعرض لها القاعدة المقصدية لأنها لا تقرر المعاني الخاصة، وإنما موضوعها المعاني العامة الكلية التي تتفرع عنها معانٍ خاصة.

ولقد عرفنا عموم هذا المعنى الذي عبّرت عنه القاعدة المقصدية، من خلال تصفح الكثير من الجزئيات والأدلة الشرعية، التي تقرّر هذا المعنى وتفضي إليه.

والإمام (الشاطبي) يبيّن في كتابه الموافقات: أن العموم إذا ثبت، فلا يلزم أن يثبت من جهة الصيغ العامة فقط، بل له طريقان:

أحدهما: الصيغ العامة إذا وردت، وهو المشهور من كلام أهل الأصول.

والثاني: استقراء مواقع المعنى، حتى يحصل منه في الذهن أمر كليّ عام، فيجري بجرى العموم المستفاد من الصيغ^(٢).

ومقصود (الشاطبي) بعموم الصيغ: الصيغ اللفظية التي بيّن الأصوليون إفادتها للاستغراق والشمول، بحيث تتناول جميع الأفراد التي يتحقق فيها معناها من مثل لفظ: كل^(٣) وجميع^(٤)، وصيغ المفرد والجمع المعرفان بأل الاستغراقية^(٥)، والجمع والمفرد المضافان إلى معرفة^(٦)، إلى غير ذلك من صيغ العموم.

(١) الشاطبي: الموافقات ٢/٣٩٦-٣٩٧.

(٢) المصدر نفسه ٣/٢٩٨.

(٣) انظر العلائي: تلقيح الفهوم في صيغ العموم من (٢٠١)، والفتوحى: شرح الكوكب المنير ٣/١٢٣،

والسرخسي: الأصول ١/١٥٧.

(٤) العلائي: تلقيح الفهوم في صيغ العموم من (٢٣٧)، والزركشي: البحر المحيط ٣/٧١.

(٥) العلائي: تلقيح الفهوم في صيغ العموم من (٣٧٠)، والسمرقندي: ميزان الأصول ١/٣٩٥، والزركشي: البحر

المحيط ٣/٨٦.

(٦) القراني: العقد المنظوم في الخصوص والعموم، والطوفي: شرح مختصر الروضة ٢/٤٦٧.

ومثالها في صيغة كل، قوله تعالى: ﴿كُلُّ نَفْسٍ ذَائِقَةُ الْمَوْتِ﴾ [آل عمران: ١٨٥/٣].
فوفق عموم كل يثبت الموت لجميع النفوس، من غير استثناء أو تخصيص، فلا يخرج
أحدٌ من النهاية والأجل المحتوم.

فهذا هو النوع الأول من العموم، وهو عموم الصيغ.

أما النوع الثاني: فهو عموم المعاني، وهذه القواعد المقاصدية هي من النوع الثاني
من العموم، فإذا كان العموم الأول هو عموم لفظي، فإن الثاني هو عموم معنوي،
ومقصود (الشاطبي) بمواقع المعنى: متعلقات الأحكام من الوقائع الجزئية المتعددة التي
اختلفت في موضوعاتها، واتفقت في أصل معناها، بحيث أفضت إلى هذا المعنى العام
المقصود شرعاً. وبين الإمام (الشاطبي) طريقة استفادة هذه المعاني المقصدية في معرض
تفصيله للضروريات، والحاجيات، والتحسينات، فيقول: "ودليل ذلك - أي اعتبار
هذه المراتب - استقرار الشريعة، والنظر في أدلتها الكلية والجزئية، وما انطوت عليه من
هذه الأمور العامة، على حدّ الاستقرار المعنوي الذي لا يثبت بدليل خاص، بل بأدلة
مضاف بعضها إلى بعض، مختلفة الأغراض، بحيث ينتظم من مجموعها أمر واحد تجتمع
عليه تلك الأدلة".

وقولي في هذا الأصل المعنوي: إنه اتجهت إرادة الشارع إلى إقامته عن طريق
أحكامه، بيان أنّ الأحكام هي وسائل إقامة هذه المقاصد وتحقيقها في الوجود
الإنساني، واقعياً وتطبيقاً، حتى لا تبقى محلقة في سماء التنظير.

يظهر لنا هذا الارتباط بين الحكم الشرعي وبين المعنى الذي تتضمنه القاعدة
المقصدية، وكيف أن الحكم وسيلة للحفاظ على هذا المعنى الذي توجهت إرادة
الشارع إليه، أقول يظهر هذا الارتباط فيما ساقه الإمام (الشاطبي) من قواعد مقاصدية،
وأردفها بأحكام تفيد تحقيق معاني هذه القواعد، من ذلك مثلاً:

القاعدة المقصدية التي نص عليها الإمام (الشاطبي): "قصد الشارع من المكلف، أن
يكون قصده في العمل موافقاً لقصده في التشريع، وألاً يقصد خلاف ما قصد"^(١).

فهذه القاعدة المقصدية، تعبر عن معنى عام مفاده: وجوب التطابق بين قصد المكلف أثناء امتثاله للتكليف والقيام به، وبين قصد الشارع من أصل التكليف بذلك الفعل.

وحتى يضمن تحقيق هذا المعنى وامتثاله، لئلا يناقض المكلف قصد الشارع من تشريعه، بين الإمام (الشاطبي) الحكم الذي يترتب في حال المناقضة (الاختلاف) بين قصد الشارع وقصد المكلف فقال:

"كل من ابتغى في تكاليف الشريعة غير ما شرعت له فقد ناقض الشريعة، وكل من ناقضها فعمله في المناقضة باطل، فمن ابتغى في التكاليف ما لم تشرع له فعمله باطل"^(١).

فالإمام (الشاطبي) حتى يكفل المحافظة على المعنى العام، والذي يقتضي التوافق بين قصد الشارع من جهة وقصد المكلف من جهة أخرى، يكشف عن هذا الحكم الشرعي العام المترتب في حال الاختلال المقصود بين هذه المقصدتين - أقصد قصد الشارع وقصد المكلف - وبين (الشاطبي) أن الحكم في ذلك، هو بطلان كل تصرف يستعمله المكلف يناقض فيه قصد الشارع وحكمته من أصل تشريع هذا التصرف المأذون فيه.

فالمعنى العام الذي تعبر عنه القاعدة المقصدية يحتاج إلى حكم عام، ليؤيد إقامة هذا المعنى، وتحقيقه، وعدم الإخلال به.

ولا تدخل في القواعد المقاصدية، التي جعلتها موضوعاً لهذه الرسالة، القواعد التي تحدد كيفية معرفة المقاصد الشرعية، أو مسالك الوقوف على المقاصد مثل:

١- الأمر بالفعل يستلزم قصد الشارع إلى وقوع ذلك الفعل، والنهي يستلزم القصد إلى منع وقوع المنهي عنه^(٢).

(١) الشاطبي: الموافقات ٣٣٣/٢.

(٢) الموافقات ٣٩٣، ١٢٢/٣.

٢- وقاعدة: إذا سكت الشارع عن أمر، مع وجود داعي الكلام فيه، دلّ سكوته على قصده إلى الوقوف عندما حدّ وشرع^(١).

٣- وقاعدة: وضع الأسباب يستلزم قصد الواضع إلى المسببات^(٢).

فهذه القواعد تتعلق بكيفية تحديد مقصد الشارع، وهو موضوع اعتنى به الشاطبي وعقد له مبحثاً مستقلاً^(٣)، وسبب عدم دخولها في القواعد المقاصدية أنها لا تعبر عن معنى عام توجّهت إرادة الشارع إلى إقامته، وإنما هي قواعد تُظهر كيفية الوقوف على تلك المعاني، وليس هي المعاني ذاتها، فبات الفرق بينها وبين القواعد التي أنا بصدد بحثها، كالفرق بين الوسيلة وغايتها.

كما يستثنى من هذه القواعد، القواعد التي لا تتعلق بمقاصد الشريعة، ولا بالمعاني الكلية، التي توجّهت إرادة الشارع لإقامتها عن طريق أحكامه.

ذلك أن الإمام (الشاطبي) قد ساق قواعد أخرى غير القواعد المقاصدية، من مثل:

- فعُله صلى الله عليه وسلم دليل على مطلق الإذن فيه، ما لم يدل دليل على غيرهِ^(٤).

- العموميات جارية على العموم الاستعمالي الشرعي^(٥).

- المتشابه واقع في الشرعيات إلا أنه قليل^(٦).

- بيان الصحابة حجة فيما أجمعوا عليه^(٧).

- العقل ليس بشارع^(٨).

(١) الموافقات ٤١٠/٢ بتصرف.

(٢) المصدر نفسه ١٩٤/١.

(٣) المصدر نفسه ٣٩١/٢-٤١٤.

(٤) المصدر نفسه ٥٨/٤-٥٩.

(٥) المصدر نفسه ٢٧١/٣ بتصرف.

(٦) الموافقات ٨٦/٣ بتصرف.

(٧) المصدر نفسه ٣٣٨/٣.

(٨) المصدر نفسه ٨٧/١.

فهذه القواعد الأصولية وغيرها كثير، لا تعبر عن المعاني العامة التي التفت إليها الشارع في تشريعه، وإنما هي قواعد أصولية استدلالية، تتعلق بالأدلة التفصيلية، الكتاب والسنة، الإجماع والقياس أو تتعلق بالألفاظ: كالعام والخاص والمطلق والمقيد. أو يكون موضوعها الحكم الشرعي: كالواجب والمندوب والمباح والحرام والمكروه، فمثل هذه القاعدة ليست هي محل البحث والدراسة في هذه الرسالة.

المطلب الثاني: فائدة القواعد المقاصدية:

إن حقيقة القاعدة المقصدية تزداد وضوحاً وجلأً، إذا ظهرت فوائد هذه القواعد والتي تتمثل فيما يلي:

أولاً: إن هذه القواعد المقاصدية تثري المجتهد، من حيث إنها تضع له المعالم والصور، التي يترسمها الشارع ويتغيهاها من تشريعه، فتكون هذه القواعد راسخة في ذهن المجتهد عميقة في وجدانه، ليكون الحكم الذي يتوصل إليه بعد عملية الاجتهاد متوافقاً تماماً مع هذه الغايات نفسها التي تكشف عنها القواعد، بل مؤكدة وموثقة لمضمونها.

وبذلك تكون هذه القواعد، والتي تعتبر في الحقيقة من كليات الشريعة، مساهمة أيما مساهمة، في تصحيح الفكر الاجتهادي خشية أن يزل أو يطغى.

خذ مثلاً القاعدة المقصدية التي تمثل معلماً واضحاً من معالم الاجتهاد، والتي يصرح بها الإمام (الشاطبي) فيقول: "العمل بالظواهر على تتبع وتغال، بعيد عن مقصود الشارع، كما أن إهمالها إسراف أيضاً"^(١).

هذه القاعدة وضعها (الشاطبي) لتبيّن صراحة أن الوقوف عند ظواهر النصوص فقط، لا يتفق وقصد الشارع، بل يتنافى وطبيعة التشريع نفسه، إذ التشريع ليس معاني مجردة يؤخذ عن طريق قواعد اللغة والنحو والصرف، بل التشريع دلالات وقواعد، قامت على علل وحكم ومصالح وغايات، اقتضت تشريع الأحكام. فلا يصح والحال

(١) الموافقات ١٥٤/٣.

كذلك، ان يبتز المجتهد الحكم عن علله وحكمه ومقاصده، وما يستهدفه من تحقيق مصالح حيوية للأمة، ويتمسك بحرفية النص وحدها.

كما أنه لا يصح للمجتهد أن يهمل قواعد اللغة ومدلولها، لأنها آلة فهم النص، ووسيلة إدراكه.

وعلى ذلك فينبغي أن يسير المجتهد على الطريق الوسط العدل، بحيث لا يبتز الحكم عن مقاصده، والمصالح التي جاء لإنشائها أو المحافظة عليها، كما أنه لا يصح أن يحكم بمحض المصالح، مهملاً قواعد اللغة ومدلولها الأصلي، وما وضعت له الألفاظ وفق أصل وضعها^(١).

فأمست هذه القواعد بذلك وسيلة لضبط الاجتهاد بالرأي وتقويمه وتصحيح مساره.

ثانياً: كذلك فإن هذه القواعد تجسد الضوابط للمبادئ والمقررات الفقهية العامة، كمبدأ رفع الحرج، ومبدأ النظر في مآلات الأفعال، ومن ذلك مثلاً: القاعدة المقصدية التي ساقها الإمام (الشاطبي) في معرض بيانه للمشقة المعتبرة شرعاً، حيث قال: "إذا كانت المشقة خارجة عن المعتاد، بحيث يحصل بها للمكلف فساد ديني أو دنيوي، فمقصود الشارع فيها الرفع على الجملة"^(٢).

حيث جاءت هذه القاعدة كضابط للمشقة التي تستلزم التيسير، وتوجب التسهيل، وهي المشقة الخارجة عن المعتاد كما عبرت هذه القاعدة عن المآل الذي يلزم عادة عن هذه المشقة غير المعتادة. وهو الفساد الديني أو الدنيوي.

وليس المقام هنا مقام بيان لهذه القاعدة وغيرها من القواعد الأخرى، التي تحمل في طياتها وشروطاً لكثير من المبادئ الفقهية المقررة، إضافة إلى كونها تكشف عن آفاق تلك المبادئ، وتزيد من ظهورها وبيانها.

(١) وستأتي هذه القاعدة وتطبيقاتها فيما هو آت من مباحث.

(٢) الموافقات ١٥٦/٢.

ثالثاً: تكشف لنا هذه القواعد المقصدية عن النسق الذي تسير عليه الأحكام الشرعية، من حيث ارتباط الجزئيات بالكليات، وأن الجزئيات معتمدة في إقامة هذه الكليات الثابتة للمحافظة عليها. ولعل مما يزيد هذا النسق التشريعي وضوحاً وبياناً، القواعد التي ساقها الإمام (الشاطبي) في معرض بيانه للضروريات والحاجيات والتحسينيات، حيث يصرح أن جميع ما خاطب به الشارع المكلفين إنما يرجع إلى حفظ هذه المراتب الثلاث، فيقول:

"تكاليف الشريعة ترجع إلى حفظ مقاصدها في الخلق، وهذه المقاصد لا تعدو ثلاثة أقسام، أحدها: أن تكون ضرورية، والثاني: أن تكون حاجية، والثالث: أن تكون تحسينية^(١)"، ثم بين الإمام (الشاطبي) أن هذه المراتب الثلاث، ليست على وزان واحد. ويسوق وقواعد تصرح بذلك فيقول: "المقاصد الضرورية في الشريعة أصل للحاجية والتحسينية"^(٢). كذلك: الأوامر المتعلقة بالأمر الضرورية، ليست كالأوامر المتعلقة بالأمر الحاجية والتحسينية"^(٣).

فهذه القواعد تظهر لنا أن أحكام الشريعة، وإن اختلفت موضوعاتها، فهي مرتبطة ببعضها ببعض، من خلال المراتب التي تنضم إلى كل واحدة منها مجموعة كبيرة من الأحكام، وهذه المراتب وثيقة الصلة ببعضها، فالضروريات: أصل للحاجيات، والحاجيات: أصل للتحسينيات، وعلى ذلك لا يتقدم الحكم الحاجي على الحكم الضروري، ولا التحسيني على الحاجي.

وهكذا تساهم هذه القواعد في تجلية هذا الناموس التشريعي، الذي ارتسمه الشارع في تشريعه.

رابعاً: ولهذه القواعد فائدة أخرى، من حيث إن كل واحدة منها تعتبر دليلاً قائماً

(١) الموافقات ٨/٢.

(٢) المصدر نفسه ١٦/٢.

(٣) المصدر نفسه ٢٠٩/٣.

بذاته، ذلك أنه - كما سبق وأشرت - قد استفيدت من استقراء أدلة كثيرة في الشريعة الإسلامية، حتى غدت من العموم المعنوي الذي ينهض إلى رتبة الدليل.

وعلى ذلك، يمكن للمجتهد أن يستند إليها من غير حرج كدليل مستقل يكشف له عن حكم الوقائع المستجدة، أو كدليل مرجح بين الوقائع المتعارضة ظاهرياً.

خامساً: تؤكد هذه القواعد مبدأ نفي العبيثية في التشريع الإسلامي، وتظهر - قولاً وعملاً - من خلال المعاني التي تضمنتها كل قاعدة، أن هذه الشريعة من خلال أحكامها مغياة بغاية، ومرتبطة بهدف ومقصد عظيم، ولا بد من بيان هذه المعاني وتحليلها ليتحقق في الواقع والتطبيق قوله تعالى: ﴿أَفَحَسِبْتُمْ أَنَّمَا خَلَقْنَاكُمْ عَبَثًا﴾ [المؤمنون: ٢٣].

سادساً: وكما تضبط هذه القواعد الاجتهاد بالرأي، من حيث إمداد المجتهد بقواعد تحدد له معالم فهم النص، فكذلك هي تضبط تصرفات المكلفين، حتى تكون تصرفاتهم موافقة للمقصود من أحكام الشريعة الإسلامية. وخذ على سبيل المثال، القاعدة المقصدية: "ليس للمكلف أن يقصد المشقة نظراً إلى عظم أجرها، وله أن يقصد العمل الذي يعظم أجره لعظم مشقته، من حيث هو عمل".

نجد أن هذه القاعدة، جاءت لتضبط تصرفات المكلفين وقصودهم ودوافعهم الذاتية، حتى تكون أفعالهم موافقة لقصود الشارع ظاهراً وباطناً، لا ظاهراً فقط.

سابعاً: كذلك فإن هذه القواعد تضبط علم المقاصد، ومن المعلوم أن ضبط العلوم بقواعد محددة أمر في غاية الأهمية، حتى إن الإمام (الزركشي) يقول: "إن ضبط الأمور المنتشرة المتعددة في القوانين المتحدة، هو أوعى لحفظها وأدعى لضبطها"^(١).

وبذلك، فإن علم المقاصد بهذه القواعد يكون محدد المعالم، واضح الأمارات، يبين الملامح، يسهل على المجتهد أن يقف عليه من خلال هذه القواعد الكلية التي يعبر كلُّ منها عن معنى مقصود شرعاً.

(١) الزركشي: المنشور في القواعد ٦٥/١-٦٦.

خاصة إذا علمنا أن الإحاطة بمقاصد الشريعة الإسلامية، شرط من شروط الاجتهاد المعتبرة. حتى إنَّ الإمام (الجويني) يقول: "ومن لم يتفطن لوقوع المقاصد في الأوامر والنواهي، فليس على بصيرة في وضع الشريعة"^(١).

ولهذا، عندما عدَّ الإمام (الشاطبي) شروط المجتهد كان الشرط الأول: "أن يكون عالماً بمقاصد الشريعة"^(٢).

فكان من اللازم والمحتم إذن: ضبط هذه المقاصد من خلال القواعد المحددة. وهذا ما سأعكف على دراسته دراسة مستفيضة متعمقة بإذن الله.

(١) الجويني: الرهان ٢/٩١٣.

(٢) الموافقات ٤/١٠٥-١٠٦.

المبحث السادس: طبيعة القاعدة المقصدية

بعد أن انتهيت في المبحث السابق من تحديد حقيقة القاعدة المقصدية، أعقد في هذا المبحث دراسة لتبيين نوعية هذه القاعدة، وأقصدُ بنوعيتها: بيان من أي القواعد هي؟ أمن الأصولية أم من الفقهية؟ أم هي لون جديد من أنواع القواعد مستقل في مفهومه، وحقيقته عن كلا القاعدتين؟ .

وفي سبيل الوقوف على هذه الطبيعة للقاعدة المقصدية، أودّ أن أجري مقارنة بينها وبين القاعدة الفقهية أولاً؛ لإظهار ما بينهما من وفق وفرق، حتى إذا انتهيت من ذلك، انتقلت إلى القاعدة الأصولية؛ لإجراء الموازنة والمقارنة بينها وبين القاعدة المقصدية.

المطلب الأول: بيان الوفق والفرق بين القاعدة المقصدية والفقهية:

كنت قد بينت فيما تقدّم من بحث، أن القاعدة الفقهية قضية كلية تعبر عن حكم عام، يتعرف بها أحكام الجزئيات، التي يتحقق فيها مناط هذا الحكم العام. وأوسعت ذلك بياناً وشرحاً في مقامه.

وهذه السمة الكلية التي تتصف بها القاعدة الفقهية نجدها متحققة في القاعدة المقصدية، بل هي إحدى أهم خصائصها، ولا غرو في ذلك؛ لأن من سمات القاعدة كقاعدة، أن تكون كلية في تناولها للجزئيات الداخلة تحت موضوعها، وإلا لم تستحق وصفها بالقاعدة. ويقصد بالكلية كما أسلفت فيما تقدم: أنها لا تختص بشخص دون شخص، ولا بحال دون حال، ولا بموضوع دون موضوع، أي عامة.

والأمر الآخر الذي يجمع بين القاعدة الفقهية والقاعدة المقصدية، أن غايتها النهائية واحدة، وهي الوقوف على حكم الشارع في الوقائع والمستجدات، وفق ما أراده

الشارع وابتغاه. فكلا القاعدتين في النهاية وسائل تسعف المجتهد؛ لتبين الحكم الشرعي الذي خاطب به الله تعالى المكلفين فيما لا نص فيه بعينه.

فالغاية النهائية من القاعدة الفقهية التالية: "المشقة تجلب التيسير"^(١) متفقة انتهاءً مع القاعدة المقصدية: "لا يقصد الشارع التكليف بالشاق من الأعمال"^(٢).

ذلك أن كلاً من هاتين القاعدتين تؤول في منتهاها إلى إعانة المجتهد أو الفقيه لمعرفة الحكم الشرعي فيما يتحقق فيه مناطها، والكشف عنه.

هذا هو وجه الصلة بين القاعدة المقصدية من جهة والقاعدة الفقهية من جهة أخرى، أما الفرق بينهما فيظهر من خلال المحاور التالية:

أولاً: من حيث الحقيقة:

فحقيقة القاعدة المقصدية تختلف عن حقيقة القاعدة الفقهية، وبيان ذلك أن القاعدة الفقهية بيانٌ لحكم شرعي كلي، تتفرع عنه كثير من الأحكام الجزئية التي يتحقق فيها مناط ذلك الكلي العام.

أما القاعدة المقصدية، فهي ليست بياناً لحكم شرعي تتفرع عنه أحكام جزئية في مسائل فرعية، وإنما هي بيان للحكمة التي توخاها الشارع من أصل تشريع الحكم. وفرق بين الحكم والحكمة، فإذا كانت القاعدة الفقهية تعبيراً عن الحكم الكلي، فإن القاعدة المقصدية تعبير عن الحكمة والغاية، وعلى سبيل المثال:

القاعدة الفقهية المقررة: "المشقة تجلب التيسير"، تقرر حكماً كلياً مفاده أن الجهد غير المعتاد يكون سبباً للتسهيل على المكلف، ولا تلتفت هذه القاعدة إلى مقصد التخفيف على المكلف، كما لا تعبر عن غاية هذا الحكم الكلي وحكمته، بينما نجد القواعد المقاصدية التي ساقها الإمام (الشاطبي) زاخرة ببيان غاية التيسير على المكلف. نجد هذا واضحاً جلياً في القواعد المقاصدية التي جلاها الإمام (الشاطبي) في معرض بيانه

(١) الزركشي: المنشور من القواعد ٣/١٧٣، والسبكي: الأشباه والنظائر ١/٤٨، والسيوطي: الأشباه والنظائر ٧٦،

وابن نجيم: الأشباه والنظائر ٧٥.

(٢) الشاطبي: الموافقات ٢/١٠٧.

للمشقة، ومن ذلك مثلاً: "إن مقصود الشارع من مشروعية الرخص، الفرق بالمكلف من تحمل المشاق"^(١).

الخرج مرفوع لسبيين:

الأول: خوف الضرر أو الملل، أو بُغض الطاعة أو كراهيتها.

الثاني: خوف تعطيل الأعمال الأخرى والتقصير فيها^(٢).

وهكذا نجد أن الإمام (الشاطبي) يغوص في الأحكام الشرعية لاستنباط حكماتها وغايتها، ولا يكتفي بما قرره الفقهاء من أحكام كلية أو جزئية، بل يضيف إليها ويربطها بمقصدها لتكون أدعى إلى التطبيق والامتثال من قِبَل المكلف.

ثانياً: من حيث الحجية والمكانة:

والمحور الثاني الذي يظهر لنا الفرق بين القاعدة المقصدية والقاعدة الفقهية، مكانة كل من القاعدتين في الاستدلال أما بالنسبة للقاعدة الفقهية فإن النصوص قد تضافرت على أنه لا يجوز الاستناد إلى ما تقتضيه القاعدة الفقهية فقط، كدليل يستنبط منه الحكم، أو لحكم يفتي به الفقيه، ولذلك يقول (الحموي): "إنه لا يجوز الفتوى بما تقتضيه القواعد والضوابط، لأنها ليست كلية بل أغلبية"^(٣).

وفي شرح مجلة الأحكام العدلية، تصريح بذلك حيث يقول (علي حيدر) في شرحه للقواعد الفقهية، التي تصدرت مواد المجلة: "فحكّم الشرع ما لم يقفوا على نقل صريح، لا يحكمون بمجرد الاستناد إلى واحدة من هذه القواعد"^(٤).

وهذا بخلاف القاعدة المقصدية التي يبين الإمام (الشاطبي) مكانها ومرتبها في الاستدلال، في أكثر من موقع في كتابه الموافقات، ومن ذلك ما قاله في معرض بيانه لأنواع العموم: "العموم إذا ثبت، فلا يلزم أن يثبت من جهة صيغ العموم فقط، بل له طريقان:

(١) الموافقات ١/٣٤١.

(٢) المصدر نفسه ١٣٦/٢، ١٣٧، بتصرف.

(٣) غمز عيون البصائر شرح الأشباه والنظائر ١/٣٧.

(٤) درر الحكام شرح مجلة الأحكام ١/١٠.

أحدهما: الصيغ إذا وردت، وهو 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^(١).

وهذا الطريق الثاني الذي يعتمد الاستقراء أسلوباً لاقتناص هذه المعاني، هو الطريق الذي تحصلت به القواعد المقصدية المختلفة، ولذلك كانت أصلاً معنوياً عاماً، كما سبق توضيح ذلك في تعريف القاعدة المقصدية.

ويصرّح الإمام (الشاطبي)، بمقام هذا المعنى العام المستفاد من مواقع الأحكام حيث يقول: "فيجري في الحكم مجرى العموم المستفاد من الصيغ". أي إن المعنى العام كالنص العام سواء بسواء، من حيث القوة والاعتبار، وصلاحيته في الاستدلال.

بل إن الإمام (الشاطبي) يرى أن هذا المعنى العام، إذا ثبت بالاستقراء الصحيح بحيث نهضت به أدلة كثيرة، فإن المجتهد يستغني بهذا المعنى عن النصوص الخاصة في خصوص النازلة التي تقع، حيث يقول: "إنه إذا تقررت عند المجتهد - أي اعتبار عموم المعنى - ثم استقرأ معنى عاماً من أدلة خاصة، واطّرد له ذلك المعنى، لم يفتقر بعد ذلك إلى دليل خاص على خصوص نازلة تعن. بل يحكم عليها، وإن كانت خاصة، بالدخول تحت عموم المعنى المستقرى، من غير اعتبار بقياس أو غيره، إذا صار ما استقرى من عموم المعنى، كالمخصوص بصيغة عامة، فكيف يحتاج مع ذلك إلى صيغة خاصة بمطلوبه"^(٢).

فظهر بذلك التفاوت بين القاعدة الفقهية من جهة، والقاعدة المقصدية من جهة أخرى، من حيث المرتبة، والاعتبار، وإمكانية الاستدلال بها كدليل مستقل.

على أنه تخرج من ذلك القواعد الفقهية التي تستند إلى نص خاص ورد في خصوص

(١) الموافقات ٣/٢٩٨.

(٢) المصدر نفسه ٣/٣٠٤.

المسألة، كقاعدة: "الخراج بالضمان"^(١)، حيث وردت في سياق حديث لرسول الله صلى الله عليه وسلم^(٢).

وقاعدة: "جناية العجماء جبار"^(٣)، حيث وردت في معرض قول للرسول صلى الله عليه وسلم: "العجماء جرحها جبار"^(٤).

فمثل هذه القواعد لا ينطبق عليها الفرق السابق؛ نظراً لقوة مستندها والذي يتمثل في الحديث الشريف المصرح بالقاعدة نصاً.

ثالثاً: من حيث الأهمية والاعتبار:

والأمر الثالث الذي يظهر لنا الفرق بين القاعدة الفقهية والقاعدة المقصدية، الأهمية والمكانة، فمرتبة القاعدة المقصدية أعلى من مرتبة القاعدة الفقهية، وسبب ذلك راجع إلى الموضوع الذي تتناوله كل من القاعدتين. فلما كانت القاعدة الفقهية تعبر عن حكم شرعي كلي، والقاعدة المقصدية تعبر عن غاية تشريعية عامة، وكانت الأحكام هي وسائل إقامة المقاصد وطرق تحقيقها، ترتب على ذلك: أن تكون القاعدة المقصدية، مقدّمة على القاعدة الفقهية، لأن الغايات مقدّمة على الوسائل، والقاعدة الفقهية تعبر عادةً عن حكم، والقاعدة المقصدية تعبر عن غاية. وإن القواعد الفقهية ذاتها لتنص بصراحة على أن: "مراعاة المقاصد مقدمة على غاية الوسائل أبداً"^(٥).

(١) السيوطي: الأشباه ١٣٥-١٣٦، وابن نجيم: الأشباه ١٥١، والزرقاء: شرح القواعد الفقهية ٣٦١.

(٢) أخرجه أحمد ٨٠/٦ و ١١٦، وأبو داود (٣٥١٠)، والترمذي (١٢٨٥)، والنسائي ٢٥٤/٧-٢٥٥، والبيهقي ٣٢١/٥.

(٣) علي حيدر: شرح المجلة ٨٣/١، والزرقاء: شرح القواعد الفقهية ٣٨٩.

(٤) أخرجه مسلم (١٧١٠) (٤٥)، والنسائي ٤٤/٥-٤٥، وأبو داود (٣٠٨٥)، وابن ماجه (٢٦٧٣)، والترمذي (١٣٧٧)، ولفظ الحديث: "العجماء جرحها جبار، البئر جبار، المعدن جبار، وفي الركن الخمس". والعجماء: هي البهيمة، سميت جباراً لأنها لا تتكلم، والجبار هو الهدر، ويكون جرح البهيمة جباراً، إذا لم يكن معها قائد ولا سائق ولا راكب، فإن كان معها واحد من هؤلاء فهو ضامن، لأن الجناية حينئذ ليست للعجماء، وإنما لصاحبها الذي أوطأها الناس.

(٥) المقرئ: القواعد ٣٣٠/١، والقراي: الفروق ٣٣/٢.

وعلى هذا: فإن مراعاة القواعد التي تجسد المقاصد والغايات، مقدمة على مراعاة القواعد الفقهية، التي تجسد وسائل إقامة المقاصد؛ لأن الغاية مقدمة على الوسيلة، وما الوسيلة إلا خادم للمقصد.

رابعاً: من حيث الاختلاف والاتفاق على مضمونها:

الدارس للقاعدة الفقهية، يجد أن هذه القواعد ليست على وزان واحد، من حيث اتفاق الفقهاء على ما تضمنته من حكم كلي، إذ إن القواعد الفقهية قسماً:

- قسم مُسَلَّم به: وهو محل اتفاق واعتبار من جميع الفقهاء، كالقواعد الكلية الخمس: "الأموال بمقاصدها"، و"اليقين لا يزول بالشك"، و"العادة محكمة"، و"الضرورات تبيح المحظورات"، و"المشقة تجلب التيسير"، وغيرها من القواعد الأخرى، التي لم يجر اختلاف في اعتبارها والاعتداد بها، مثل قاعدة: "تصرفات الإمام على الرعية منوطة بالمصلحة"^(١) و"درء المفسد أولى من جلب المصالح"^(٢).

- وقسم آخر من القواعد الفقهية: هو موضع اختلاف ونظر بين الفقهاء، فبعضهم اعتبرها وبنى عليها، وفرّع على أساسها، وآخرون لم يعتبروا مضمونها، ولا الحكم الذي عبرت عنه، ومن ذلك مثلاً قاعدة: "الأجر والضمان لا يجتمعان"^(٣).

فهذه قاعدة فقهية مقررة عند الحنفية، ويعنون بها: أن بدل المنفعة، وهو "الأجر" على وفق تعبير القاعدة، لا يجتمع هو والغرامة لقيمة الشيء أو نقصانه.

وبناء على هذه القاعدة؛ قال الحنفية: إن من غصب دابة فهلك، وكانت تستعمل للأجرة، فإن الغاصب لا يضمن سوى قيمتها، ولا أجرة عليه، لأن الأجر والضمان لا يجتمعان^(٤).

وخالف في ذلك الشافعية والحنابلة؛ حيث قالوا: بأنه متى كان للمغصوب أجر،

(١) الزركشي: المنثور ٣٠٩/١، والسيوطي: الأشباه ١٢١، وابن نجيم: الأشباه ١٢٤.

(٢) السبكي: الأشباه ١٠٥/١، والسيوطي: الأشباه ٨٧، ابن نجيم: الأشباه ٩٠، والمقري: القواعد ٤٤٣/٢.

الونشريسي: إيضاح المسالك ٢١٩.

(٣) علي حيدر: شرح المجلة ٧٨/١-٧٩، وأحمد الزرقاء: شرح القواعد ٣٦٣.

(٤) انظر ابن الهمام: فتح القدير ٢٨١/٨، والموصلي: الاختيار ٦٤/٣.

فعلى الغاصب أجر مثله مدة مقامه في يده، سواء أستوفى المنافع، أم تركها تذهب، إذ لم يعملوا قاعدة: الأجر والضمان لا يجتمعان^(١).

فالقواعد الفقهية ليست كلها محل اتفاق بين الفقهاء، لذا فإن الإمام (الونشريسي)^(٢) صاغ كثيراً من القواعد الفقهية على صيغة استفهام، مبيناً أنها ليست محل اتفاق بين الجميع، ومن ذلك مثلاً:

- الموجود شرعاً، هل هو كالموجود حقيقة؟^(٣).

- انقلاب الأعيان، هل له تأثير في الأحكام أم لا؟^(٤).

- الظن، هل ينقض بالظن أم لا؟^(٥).

- الواجب، الاجتهاد أو الإصابة؟^(٦).

- نواذر الصور، هل يعطى لها حكم نفسها أو حكم غالبها؟^(٧)

فهذه القواعد ليست محل اتفاق بين الفقهاء، مما حدا بـ (الونشريسي) أن يصوغها بصيغة الاستفهام، مبيناً ما يترتب عليها من اختلاف عملي.

أما بالنسبة للقواعد المقاصدية، فالإمام (الشاطبي) يقرر أن معاني القواعد لكثرة انتشار الجزئيات التي تتضمنها، وتأكيد تقررهما في أبواب الشريعة المختلفة، هي من المكانة والاعتبار، ما يجعلها صنواً للنص العام سواء بسواء، من حيث إلزامية المجتهد باتباع مضمونها، والالتزام بمعناه، ويصرح بذلك فيقول: "إذ صار ما استقري من عموم المعنى كالمخصوص بصيغة عامة، فكيف يحتاج مع ذلك إلى صيغة خاصة بمطلوبه؟"^(٨).

(١) الشريبي الخطيب: مغني المحتاج ٢/٢٨٦، والكوهجي: زاد المحتاج ٢/٣١٢، ابن قدامة: المغني ٥/٤٣٥.

(٢) هو أبو العباس أحمد بن يحيى الونشريسي المالكي، طلب العلم في تلمسان، وأخذ العلم عن شيوخها، رحل إلى مدينة فاس وعكف على التدريس، وتخرج به جماعة من الفقهاء له مصنفات عديدة منها: "المعيار المعرب عند فتاوى علماء إفريقيا والمغرب"، و"إيضاح المسالك في قواعد الإمام مالك". توفي سنة (٩١٤هـ)، بفاس. انظر أحمد بابا التنبكي: نيل الابتهاج بتطريز الديباج ١/١٣٦.

(٣) الونشريسي: إيضاح المسالك ١٤١، وانظر هذه القاعدة في المقرئ: القواعد ٢/٢٠٦.

(٤) الونشريسي: إيضاح المسالك ١٤٢.

(٥) المصدر نفسه ١٤٩.

(٦) المصدر نفسه ١٥١.

(٧) المصدر نفسه ٢٥٦.

(٨) الموافقات: الشاطبي ٣/٣٠٤.

وإذا ما وجدنا أن بعض الفقهاء يخالف معنى إحدى هذه القواعد المقصدية في مسألة جزئية، فليس معنى ذلك: أن ذاك الفقيه، لا يعتبر تلك القاعدة في الاستدلال، وإنما يرجع الأمر، إلى عدم تحقق مناط القاعدة المقصدية، في تلك الواقعة الجزئية، فعدم تطبيق القاعدة التي هي من قبيل العموم المعنوي، راجع إلى عدم تحقق مناطها، وفق نظر ذاك الفقيه في الواقعة الجزئية.

ومن ذلك مثلاً: أن (الشافعي) رضي الله عنه، إذ قال بجواز بيع العينة؛ الذي هو عقد في صورة بيع لاستحلال الربا، لم يقل بجوازه إهمالاً منه لقاعدة: (النظر في المآل معتبر مقصوداً شرعاً)^(١)، وإنما مرد ذلك وسببه أنه لا يرى مناط هذه القاعدة قد تحقق في تلك المسألة، أو أنه عرض له دليل آخر وجده أكثر لصوقاً ببيع العينة، وتناوله لها وكشفاً عن حكمها، من تلك القاعدة^(٢).

إذن فهذه القواعد؛ نظراً لكثرة تأكدها وانتشارها في أبواب الشريعة المختلفة، لا يسع الفقهاء والمجتهدون مخالفتها، أو إهمالها، أو عدم الاعتداد بها.

هذه هي الفروق التي لاحت لي، بين القاعدة المقصدية من جهة، والقاعدة الفقهية من جهة أخرى.

على أنه مما ينبغي الإشارة إليه: أن هناك بعض القواعد الفقهية تعتبر عند التحقيق قواعد مقصدية، كقاعدة: "درء المفسد مقدم على جلب المصالح"، وقاعدة: "إذا تعارضت مفسدتان قدمت أعظمهما بارتكاب أخفهما"، والقواعد التي توجب إزالة الضرر ورفعة مثل: "لا ضرر ولا ضرار". فهذه القواعد، وإن كانت قد أدرجت ضمن القواعد الفقهية، إلا أنها عند التحقيق ذات صبغة مقصدية؛ ذلك أنها تكشف لنا عن قصد الشارع في كيفية إقامته للمصالح، واعتماده مبدأ الموازنة بينها عند التعارض، إضافة إلى كونها تستند إلى أدلة كثيرة، ترشد إليها وتهض بها، الأمر الذي يجعلها في رتبة العموم المعنوي، الذي تمتاز به القاعدة المقصدية.

(١) الموافقات ٣٠٥/٢.

(٢) انظر رأي الشافعي مصحوباً بأدلته في "الأم" ٢٠١/٢، وسيأتي بحث هذه المسألة تفصيلاً في القواعد المتعلقة بمالات الأفعال ومقاصد المكلفين.

المطلب الثاني: بيان الفرق بين القاعدة المقصدية والقاعدة الأصولية.

ظهر لنا في المطلب السابق العلاقة بين القاعدة المقصدية من جهة، والقاعدة الفقهية من جهة أخرى، ونستكمل في هذا المطلب استعراض الفرق والفرق بين القاعدة المقصدية والقاعدة الأصولية التي اعتنى الأصوليون ببيانها وتفصيلها في أمهات الكتب الأصولية. وأبدأ أولاً بالوفق، لأنقل بعده إلى الفرق إن وجد.

أولاً: الوفق بين القاعدة الأصولية والقاعدة المقصدية:

لقد ثبت لي من خلال البحث، أن هناك أمرين يجمعان بين القاعدة الأصولية والقاعدة الفقهية:

- الأمر الأول: الكلية والعموم لكثير من الجزئيات، وهذا أمر يقتضيه مسمى القاعدة، حيث إن القاعدة في أصلها؛ قضية كلية يندرج تحتها كثير من الجزئيات التي يتحقق فيها منطها.

فالقواعد الأصولية: "الأمر للوجوب إذ كان مجرداً عن القرينة"^(١)، و"الأمر بعد الحظر يفيد الإباحة"^(٢)، و"الخاص مقدم على العام عند التعارض"^(٣). فهذه كلها قواعد أصولية كلية، يندرج تحتها الكثير من الجزئيات من نصوص الكتاب والسنة، وهذا هو موطن الشبه الأول بين القاعدة المقصدية والقاعدة الأصولية.

- الأمر الثاني: أما الأمر الثاني الذي تتفق فيه القاعدة المقصدية مع القاعدة الأصولية فهو: أن كلا القاعدتين لا يقوم الاستنباط والاجتهاد إلا بهما، إذ إن المجتهد لا بد أن يكون محيطاً بالقواعد المقصدية، إحاطته بالقواعد الأصولية المعهودة. فلا يصح أن يطبق المجتهد القواعد الأصولية المتعلقة بالأمر والنهي مثلاً، دون أن يلتفت إلى المقصد والغاية من هذا الأمر، أو ذاك النهي. ولذلك يقول الإمام (الجويني): "ومن لم

(١) هذا رأي جمهور الأصوليين من أبواب المذاهب الأربعة، انظر "الجويني ٢١٦/١، والشيرازي: التبصرة ٢٦،

والسرخسي: الأصول ١٤/١، وآل تيمية: المسودة ١٣، والفتوح: شرح الكوكب المنير ٣٩/٣.

(٢) سبقت الإشارة إلى هذه القاعدة الأصولية.

(٣) تقدم التمثيل على هذه القاعدة الأصولية.

يتفطن لوقوع المقاصد في الأوامر والنواهي، فليس على بصيرة في وضع الشريعة"^(١).

ويصرح الإمام (الشاطبي) بوجوب استصحاب هذه القواعد المقصدية والالتفات إلى المعاني والحكم التي تستهدفها القاعدة المقصدية، فيقول: "لابد من الالتفات إلى معاني الأمر لا إلى مجردة"^(٢).

إذن: فعلمية الاستنباط والاجتهاد، تتطلب استحضار المجتهد القاعدة الأصولية، والقاعدة المقصدية، وعدم بتر النص التشريعي عن أي منهما.

ويشير الشيخ (عبد الله دراز) إلى هذا الأمر الضروري في عملية الاستنباط، فيقول بعد بيانه لأهمية المقاصد: "من هذا البيان علم أن لاستنباط أحكام الشريعة ركنين: أحدهما: علم لسان العرب.

وثانيهما: علم أسرار الشريعة ومقاصدها"^(٣).

ويرى - أي الشيخ (عبد الله) - أن أكثر القواعد الأصولية متفرعة عن الركن الأول، وهو العلم باللسان العربي وما قرره أئمة اللغة، ولذلك يقول: "ولما كان الركن الأول هو الخلق في اللغة العربية، أدرجوا في هذا الفن ما تمس إليه حاجة الاستنباط بطريق مباشر مما قرره أئمة اللغة، حتى إنك لترى هذا النوع من القواعد هو غالب ما صنف في أصول الفقه"^(٤).

ثم يضيف: "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"^(٥).

(١) الجويني: البرهان ١/٢٩٥.

(٢) الشاطبي: الموافقات ٣/١٤٩.

(٣) الشيخ عبد الله دراز: مقدمته على كتاب الموافقات ١/٧.

(٤) المصدر نفسه ١/٥٠.

(٥) المصدر نفسه ١/٦٠.

- إذن لا بد أن تسير القواعد المقاصدية جنباً إلى جنب مع القواعد الأصولية، حتى يكون الحكم الشرعي موافقاً لإرادة الشارع، محققاً لغايته، مجسداً لهدفه ومقصده.

ولعل ما سيأتي من بحث للقواعد المقاصدية، يلقي مزيداً من الضوء على أهمية هذه القواعد في التشريع، والشطط الذي قد يقع به المجتهد عندما يتجاوز المعاني التشريعية التي ترشد إليها القاعدة المقصدية، متمسكاً بظواهر القواعد الأصولية التي درج العلماء على بيانها وذكرها في أمهات الكتب الأصولية.

ثانياً: الفرق بين القاعدة المقصدية والقاعدة الأصولية:

لقد ظهر لي من خلال دراستي للقواعد المقاصدية، أن هناك عدة محاور من شأنها أن تظهر الفرق بين القاعدة المقصدية والقاعدة الأصولية، تتمثل هذه المحاور فيما يلي:

أولاً: من حيث الحقيقة:

إن من أنعم النظر في جل القواعد التي ساقها الأصوليون في كتبهم المختلفة، وجد أنها تختلف في حقيقتها عن القواعد المقاصدية وبيان ذلك:

أن هذه القواعد هي قواعد استدلالية، تدور في معظمها حول منهج الاستنباط والاستخراج للأحكام الشرعية من أدلتها التفصيلية، دون إشارة إلى الغاية التي تسعى تلك الأحكام لإقامتها في الواقع الإنساني، ولا بيان منها للأهداف التشريعية العليا، التي يقصد الشارع إلى تشييدها عن طريق أحكامه. وهذا ظاهر بيّن في جُلّ القواعد الأصولية مثل: "النهي يقتضي الفور والدوام"^(١)، "والنهي المطلق يُفيد التحريم"^(٢).

فاجتهد إذا أخذ هذه القواعد الأصولية ليطبقها على النصوص؛ كقوله تعالى: ﴿وَلَا تَقْتُلُوا أَنْفُسَكُمْ﴾ [النساء: ٢٩/٤]. وقوله: ﴿وَلَا تَقْرَبُوا الزَّوْجَ﴾ [الإسراء: ٣٢/١٧]. وقوله: ﴿لَا تَأْكُلُوا أَمْوَالَكُمْ بَيْنَكُمْ بِالْبَاطِلِ﴾ [النساء: ٢٩/٤].

(١) سلفت الإشارة إلى هذه القاعدة.

(٢) الغزالي: المستصفى ١/٤١٨، وأبو يعلى: العدة ٢/٤٢٦، والفتوحى: شرح الكوكب المنير ٣/٧٨، والشوكاني:

أفادت هذه النصوص، بناء على تلك القواعد الأصولية، حرمة قتل النفس، وحرمة الاقتراب من الزنى، وحرمة أكل مال الغير بالباطل. كما تفيد بناء على قاعدة: "النهي يقتضي الفور والدوام"، وجوب الاستدامة على ترك هذه المحرمات، والمبادرة في الابتعاد عنها. ولا تعبر هذه القواعد عن الحكمة أو الغاية، التي شرع من أجلها أصل هذا الحكم.

ولا نجد عند الأصوليين التفاتاً إلى هذه المعاني التشريعية، إلا عند بحثهم لموضوع القياس، وفي مبحث المناسبة بوجه خاص.

أما القاعدة المقصدية فإنها وإن كانت ركناً من ركني عملية الاستنباط، كما بينت آنفاً، فإنها سبقت أصلاً لبيان هذه الحكيم، والمقاصد والغايات التي يستهدفها التشريع الإسلامي من خلال أحكامه. فإذا كانت القاعدة الأصولية وسيلة لتبين الحكم الشرعي، الذي خاطب به الله تعالى المكلفين، فإن القاعدة المقصدية هي التي تكشف عن الغاية الكلية أو الجزئية التي ترسمها الشارع من وراء تشريعه، فأوضحت القاعدة المقصدية بذلك وسيلة للكشف عن الحكم الشرعي، والحكمة التشريعية، لا الحكم فقط، كما هو الحال في جل القواعد الأصولية.

وهذا الملحظ، هو ما أشار إليه الشيخ (الطاهر بن عاشور) حيث قال: "على أن معظم مسائل أصول الفقه، لا ترجع إلى خدمة حكمة شرعية ومقصدها، ولكنها تدور حول محور استنباط الأحكام من ألفاظ الشارع، بواسطة قواعد تمكن العارف بها من انتزاع الفروع منها"^(١).

ثم يقول بأنه لا يسلم من ذلك إلا بعض المباحث في أصول الفقه، وهي نزر قليلة: "ومن وراء ذلك خبايا في بعض مسائل أصول الفقه، أو في مغمور أبوابها المهجورة عند المدارس، ترسب في أواخر كتب الأصول، لا يصل إليها المؤلفون إلا عن سآمة، ولا المتعلمون إلا الذين رزقوا الصبر على الإدامة، وهذه هي مباحث المناسبة والإحالة في مسالك العلة، ومبحث المصالح المرسله ومبحث التواتر..."^(٢).

(١) الطاهر بن عاشور: مقاصد الشريعة ٦.

(٢) المصدر نفسه ٦.

على أن المعاني التي أشار إليها الأصوليون في بحثهم للمناسبة، والمصالح المرسلة، وغيرها من المباحث القليلة التي عبّروا من خلالها عن معانٍ تشريعية، تندرج عند التحقيق، ضمن القواعد المقصدية التي بينها الإمام (الشاطبي) وذكرها. وهي أكثر لصوقاً وأعظم صلة بالقواعد المقصدية التي نحن بصدد دراستها وبحثها، منها بالقواعد الأصولية التي فصلها الأصوليون، والتي تعتمد في الكثير الغالب منها على ما قرره أئمة اللغة من أسلوب الخطاب العربي.

ثانياً: من حيث المضمون والموضوع:

إن القاعدة المقصدية، بما أنها مفاهيم تشريعية كلية التفت إليها الشارع، وراعاها في تشريعه، تتضمن مواضيع لا تراعيها القاعدة الأصولية. فالقاعدة المقصدية مثلاً، تبين العلة في كون بعض الأفعال كانت أكثر طلباً وأشد إلزاماً من البعض الآخر.

يبين الإمام (الشاطبي) الفلسفة التشريعية في شدة الطلب، أمراً كان أو نهياً فيقول: "المفهوم من وضع الشارع؛ أن الطاعة والمعصية تعظم بحسب عظم المصلحة أو المفسدة الناشئة عنها"^(١).

فهو يبيّن السبب في كون بعض الأوامر أكثر إلزاماً وطلباً، من بعض الأوامر الأخرى. وأظهر الحكمة، في كون بعض النواهي أكثر زجراً وطلباً للكف عنها، وأن هذا عائد إلى ما يترتب على تلك الأفعال من مصلحة أو مفسدة. فكلما كانت مصلحة الفعل أعظم، كان الطلب أكد، وكلما كانت المفسدة أعظم، كان النهي أشد، إجراءً للحكم على قدر الدليل.

هذه المعاني التشريعية التي تتضمنها القواعد المقصدية، والتي يعتبر موضوعها الأساسي، لا تجده في القاعدة الأصولية التي ينحصر موضوعها في الأدلة السمعية، وكيفية استثمارها لأظهار الحكم الشرعي^(٢).

(١) الموافقات ٢/٢٤٥.

(٢) الزركشي: البحر المحيط ١/٣٠، والفتوح: شرح الكوكب المنير ١/٣٣.

ثالثاً: من حيث المصدر:

يصرح الإمام (القراي): بأن جل القواعد الأصولية، مأخوذة من مقتضيات اللغة العربية، وكيفية دلالتها على المعاني من خلال الألفاظ، فيقول: "وأصول الشريعة قسمان:

أحدهما: المسمى بأصول الفقه، وهو في غالب أمره ليس فيه إلا قواعد الأحكام الناشئة عن الألفاظ العربية خاصة، وما يعرض لتلك الألفاظ من النسخ، نحو: الأمر للوجوب، والنهي للتحريم، والصيغة الخاصة للعموم، ونحو ذلك. وما خرج عن هذا النمط إلا كون القياس حجة، وخير الواحد، وصفات المجتهدين.

والقسم الثاني: قواعد كلية فقهية جليلة، كثيرة العدد، عظيمة المدد..."^(١).

وهذا ما نطقت به عبارات أكثر الأصوليين، في معرض بيانهم للعلوم التي استمد منها علم أصول الفقه. ومن ذلك ما قاله (الأمدي): "أما ما منه - أي علم الأصول - فعلم الكلام، والعربية، والأحكام الشرعية"^(٢).

وهذا الأمر لا يتحقق في القاعدة المقصدية، فهي ليست مستمدة من دلالات الألفاظ بحسب أصل وضعها اللغوي، ولا هي مقتنصة من مبادئ علم الكلام والمنطق، وإنما هي مستمدة ابتداءً من تصفح جزئيات الشريعة وكلياتها، والنظر في المعاني التشريعية التي راعاها الشارع وتوخاها، ولهذا كانت من قبيل العموم المعنوي. فجزئيات الشريعة وكلياتها هي التي نهضت بالقاعدة المقصدية إلى رتبة الدليل العام المستقل.

رابعاً: أما المحور الرابع الذي يجلي الفرق بين القاعدة المقصدية والقاعدة الأصولية، فهو أن القواعد الأصولية ليست كلها محل اتفاق بين الأصوليين، وتبع هذا الاختلاف في حجية بعض القواعد الأصولية اختلاف فيما ينشأ عنها من فروع فقهية.

(١) القراي: الفروق ١/٢٠١.

(٢) الأمدي: الإحكام ٧/١، وانظر أيضاً الفتوحى: شرح الكوكب المنير ٤٨/١، والزرکشى: البحر المحیط

من ذلك مثلاً: اختلافهم في حجية مفهوم المخالفة: والذي يعني دلالة اللفظ على ثبوت نقيض حكم المنطوق به للمسكوت عنه، لانتفاء قيد معتبر مقصودٍ شرعاً^(١).

فمفهوم المخالفة، حجة معتبرة عند جمهور الأصوليين، ويخالف في ذلك الحنفية، حيث إن انتفاء القيد المعتبر، لا يوجب انتفاء الحكم عندهم^(٢).

ومن هذه القواعد الأصولية أيضاً: الأمر المطلق هل يقتضي الفور؟ فأكثر أصحاب (أبي حنيفة) و(الشافعي) قالوا: إنه لا يقتضي الفعل المأمور به على الفور^(٣). بينما ذهب بعض الحنفية وجمهور المالكية، والحنابلة إلى أن الأمر المطلق للفور^(٤). ومنها: دلالة العام على كل فرد من أفرادها، حيث يقول الحنفية بقطيعة دلالة العام على أفرادها ما لم يخصص^(٥).

بينما يقول جمهور الأصوليين من المالكية والشافعية والحنابلة بظنية دلالة العام على كل فرد من أفرادها^(٦). إلى غير ذلك من القواعد الأصولية الأخرى التي جرى الاختلاف فيها. هذا بالنسبة للقاعدة الأصولية.

أما القاعدة المقصدية، التي تعبر عن معان عامة، فمن المفترض أن تكون موضع اعتبار من الجميع؛ إذ إنها في رتبة النص العام كما سبق تفصيل ذلك.

(١) هذا التعريف للأستاذ الدكتور فتحي الدريني: المناهج الأصولية ٤٠٣، وانظر أيضاً الجويني: البرهان ٤٩٩/١،

والغزالي: المستصفي ١٩١/٢، والقراي: شرح تنقيح الفصول ٥٣، والشوكاني: إرشاد الفحول ١٧٩.

(٢) السرخسي: الأصول ٢٥٦/١-٢٥٧، وابن نظام الدين: فوائح الرحموت ٤١٤/١، وارجع إلى أثر الاختلاف

في هذه القاعدة الأصولية إلى مصطفى الحن: أثر الاختلاف في القواعد الأصولية في اختلاف الفقهاء ١٨٤.

(٣) الشيرازي: التبصرة ٥٢، والرازي: المحصول ١١٣/٢، والغزالي: المستصفي ٩/٢ والسرخسي: الأصول ٢٦/١،

وابن عبد الشكور: مسلم الثبوت ٣٨٧/١.

(٤) القراي: شرح تنقيح الفصول ١٢٨، وآل تيمية: المسودة ٢٤-٢٥، والفتوحى: شرح الكوكب المنير ٤٩/٣.

(٥) السرخسي: الأصول ١٣٢/١، والسمرقندي: الميزان ٤١١/١.

(٦) الجويني: البرهان ٤٠٧/١ و ٤٠٨، والزرکشي: البحر المحيظ ٢٦/٣، والشيرازي: التبصرة ١١٩، والقراي:

شرح تنقيح الفصول ٢٠٨، والفتوحى: شرح الكوكب المنير ١١٤/٣.

وعلى هذا: فإن القاعدة المقصدية ضرب جديد من القواعد، يختلف في حقيقته ومصدره، ومرتبته، عن كلا القاعدتين الأصولية والفقهيّة. والأئمة والعلماء، وإن كانوا قد أشاروا إلى بعض تلك القواعد، من خلال مباحث معدودة في كتب القواعد والأصول، فإنهم لم يولوا هذه القواعد ما تستحقه من التأصيل والبيان والتفريع.

هذا ولا بد من الإشارة انتهاء إلى أن القاعدة المقصدية، وإن كانت تختلف عن القاعدة الأصولية، فلا يلزم من ذلك أن تكون قواعد المقاصد خارجة عن مضمار علم أصول الفقه كعلم؛ ذلك أن علم الأصول ليس فقط معرفة قواعد أصول الفقه، بل هو أيضاً كيفية استعمال هذه القواعد وتوظيفها. ومن لم يكن متمكناً من القواعد المقاصدية، فلن يستطيع أن يوظف تلك القاعدة الأصولية على الوجه المطلوب. ومن هنا فإن القاعدة المقصدية تقف جنباً إلى جنب مع القاعدة الأصولية، حتى يتوصل المجتهد إلى الحكم الشرعي الذي أراده الشارع وابتغاه.

فالإمام (الشاطبي) إذن يرتقي بالقاعدة الأصولية، ليعطيها بعدها المقصدي حتى لا تبقى محصورة في الجوانب اللغوية والأمور الكلامية، وإنما تتسع لتتصل بالتشريع ومراتبه الكلية.

الفصل الثاني

أقسام القاعدة المقصدية ومكانها في التشريع

المبحث الأول: أقسام القاعدة المقصدية

بعد أن انتهيت في الفصل السابق من بيان حقيقة القاعدة المقصدية، وإظهار طبيعتها، والكشف عن خصائصها، وما تمتاز به عن كل من القاعدة الأصولية والفقهية، أقف في هذا الفصل لبيان أقسام القاعدة المقصدية، إذ إنَّ القاعدة المقصدية تختلف باختلاف الجهة التي ينظر من خلالها إلى القاعدة.

وبعد استقراي للقواعد المقاصدية في كتاب الموافقات بأجزائه الأربعة، وجدت أن هناك وجوهاً متعددة يمكن أن تكون أسساً لتمييز أقسام القواعد المقاصدية، وهذه الوجوه من الاعتبارات، التي استطعت أن أقف عليها وأسجلها لتكون معالم للتوزيع والتقسيم، هي:

أولاً: الموضوع الذي تتضمنه القاعدة المقصدية وتعبر عنه، فالقاعدة تختلف باختلاف موضوعها المباشر، الذي سيقَّت لبيانه وتوضيحه.

ثانياً: عموم القاعدة وخصوصها، فالقواعد ليست كلها على وزان واحد من حيث العموم والخصوص، حيث نجد بعضها عاماً، بحيث يمكن أن يستوعب غيره من القواعد أو تتفرع عنه، وبعضها الآخر أخص، بحيث يتفرع عن قاعدة أوسع، أو يندرج فيها.

ثالثاً: الدليل الذي ينهض بحجية القاعدة ويجعلها قاعدة ملزمة، فتبعاً لاختلاف الأدلة، تختلف القواعد المؤسسة عليها.

رابعاً: صاحب القصد، ذلك أن القواعد المقصدية، منها ما جاء ليحدد قصد الشارع من التشريع، ومنها ما سبق ليوجه قصد المكلف، ليكون متوافقاً مع ما قصد الشارع فصاحب القصد، وفق ما تدل عليه القواعد، إما أن يكون الشارع، أو أن يكون المكلف.

ولقد أفردت لكل محور من هذه المحاور الأربعة مطلباً مستقلاً حتى أظهر دوره في بيان أقسام القواعد، ولألقي مزيداً من الضوء على دور هذه المحاور في تقسيم القواعد المقصدية.

المطلب الأول: أقسام القاعدة المقصدية من حيث موضوعها:

القواعد المقصدية، وإن كانت تتفق جميعها من حيث الموضوع العام الذي ينتظمها جميعها، والمتمثل في الغاية التشريعية التي توجهت إرادة الشارع لإقامتها عن طريق أحكامه، والمعاني العامة التي استهدفها الشارع من تشريعه، أقول: هذه القواعد وإن كانت متفقة من حيث الموضوع العام، فهي مختلفة من حيث الموضوع المباشر الذي تتضمنه كل من تلك القواعد.

ومن خلال دراستي لتلك القواعد، استطعت - بعد النظر والتأمل - أن أحدد المواضيع التالية، كمواضيع مباشرة تعبر عنها القواعد المقصدية.

أولاً: قواعد تتعلق بموضوع المصلحة والمفسدة:

من حيث إن هذه القواعد تتحد في تناولها لموضوع المصلحة والمفسدة، إلا أنها تختلف في كيفية تناولها لهذا الموضوع، فبعضها يبين الأساس العام الذي قامت عليه الشريعة كلها في جزئياتها وكتلياتها، المتمثل في جلب المصالح ودرء المفساد، ومن هذه القواعد على سبيل المثال لا الحصر.

- "وضع الشرائع إنما هي لمصالح العباد في العاجل والآجل معاً" (١) .
- "الأمر في المصالح مطّرد مطلقاً في كليات الشريعة وجزئياتها" (٢) .
- "التكليف كله إما لدرء المفاسد أو لجلب المصالح أو كلاهما معاً" (٣) .
- "الأسباب الممنوعة أسباب للمفاسد لا للمصالح، والأسباب المشروعة أسباب للمصالح لا للمفاسد" (٤) .
- "المفهوم من وضع الشارع، أن الطاعة أو المعصية تعظم بحسب المصلحة أو المفسدة الناشئة عنها" (٥) .
- فهذه القواعد وغيرها، تبين الأساس الذي قامت عليه أحكام الشريعة. وقواعد أخرى تحدد ضوابط المصلحة، حتى تكون مصلحة معتبرة، منها:
- "المراد بالمصلحة ما يعتدّ بها الشارع، ويرتب عليها مقتضياتها" (٦) .
- "وضع الشريعة وإن كان لمصالح العباد، فإنما حسب أمر الشارع وعلى الحدّ الذي حده، لا على وفق أهوائهم وشهواتهم" (٧) .
- وقواعد أخرى تبين أقسام المصلحة، إذ إن المصالح ليست على درجة واحدة من حيث تأكد طلبها، وتحتّم وجودها، ولذا تظهر هذه القواعد درجات المصالح. وأن منها ما هو ضروري، وآخر حاجي، وثالث تحسيني، وتضع حداً لكل مرتبة من هذه المراتب الثلاث، ومن هذه القواعد:

(١) الشاطبي: الموافقات ٦/٢.

(٢) المصدر نفسه ٥٤/٢.

(٣) المصدر نفسه ١٩٩/١.

(٤) المصدر نفسه ٢٣٧/١.

(٥) المصدر نفسه ٢٤٤/٢.

(٦) المصدر نفسه ٢٤٣/١.

(٧) المصدر نفسه ١٧٢/٢.

- "الضروريات: هي التي لا بد منها في قيام مصالح الدين والدنيا، بحيث إذا فقدت لم تجر مصالح الدنيا على استقامة، بل على فساد وتهارج وفوت حياة"^(١).
- "الحاجيات: هي المفتقر إليها للتوسعة ورفع الضيق والحرج، دون أن يبلغ فقدانها مبلغ الفساد العام والضرر الفادح"^(٢).
- "التحسينيات: هي الأخذ بما يليق من محاسن العادات، وتجنب الأحوال المندسنة التي تأنفها العقول الراجحات"^(٣).
- فهذه القواعد تحدد حقيقة هذه المراتب الثلاث.
- وهناك قواعد أخرى تظهر صلة هذه المراتب ببعضها مثل:
- "المقاصد الضرورية في الشريعة أصل للحاجيات والتحسينات"^(٤).
- "كل حاجي وتحسيني إنما هو خادم للأصل الضروري ومؤنس به، ومحسن لصورته الخاص"^(٥).
- "إن مجموعة الحاجيات والتحسينات، ينتهض أن يكون كل واحد منهما كفرد من أفراد الضروريات"^(٦).
- إلى غيرها من القواعد الأخرى، التي تظهر صلة كل واحدة من المراتب الثلاث بغيرها من المراتب الأخرى.
- وهناك قواعد تظهر دور المجتهد في الالتفات إلى المعنى المصلحي الذي سيق الحكم من أجله، وإلى وظيفته في تفهم معاني الأحكام وحكمها، مثل:
- "لا بد من الالتفات إلى معاني الأمر لا إلى مجردة"^(٧).

(١) الشاطبي: الموافقات ٨/٢.

(٢) المصدر نفسه ١١/٢.

(٣) المصدر نفسه ٣٨/١.

(٤) المصدر نفسه ١٦/٣.

(٥) المصدر نفسه ٢٤/٢.

(٦) المصدر نفسه ٢٤/٢.

(٧) المصدر نفسه ١٤٩/٣.

- " العمل بالظواهر على تتبع وتغال بعيد عن مقصود الشارع، كما أن إهمالها إسراف أيضاً" (١).

فهذه القواعد تتعلق بدور المجتهد في إدراك معاني الأحكام وغاياتها المصلحية. فجميع هذه القواعد تتناول موضوع المصلحة، وإن اختلفت كيفية تناولها لهذا الموضوع.

ثانياً: قواعد تتناول موضوع رفع الحرج:

وهناك قواعد مقاصدية تدور في فلك موضوع رفع الحرج، وما ينبثق عنه من قضايا وتفرعات والكشف عن معايير المشقة التي تستوجب التسهيل والتخفيف واليسير، والرباط بين مبدأ رفع الحرج وبين قصود المكلفين. نجد هذه المعالم واضحة حين ننعم النظر في القواعد التالية:

- "الشارع لم يقصد التكليف بالشاق والإعنات فيه" (٢).

- "الشريعة جارية في التكليف بمقتضاها على الطريق الوسط الأعدل، الآخذ من الطرفين بقسط لا ميل فيه، الداخلة تحت كسب العبد من غير مشقة عليه ولا انحلال" (٣).

فهذه القواعد، وغيرها كثير، تبين أن قصد الشارع لا يتوجه إلى خطاب المكلفين بما لا قدرة لهم عليه، أو ما لا يملكون القيام به إلا بمشقة بالغة غير معتادة.

ثم يبين الإمام (الشاطبي) من خلال القواعد أيضاً، ضوابط المشقة وحدودها التي تستوجب التيسير، ومن ذلك مثلاً: "إذا كانت المشقة خارجية عن المعتاد، بحيث يحصل للمكلف بها فساد ديني أو دنيوي، فمقصود الشارع فيها الرفع على الجملة" (٤).

(١) الموافقات ١٥٤/٣.

(٢) المصدر نفسه ١٢٣/٢.

(٣) المصدر نفسه ١٦٣/٢.

(٤) المصدر نفسه ١٥٦/٣.

فالإمام (الشاطبي) في هذه القاعدة، يبين المشقة التي تعتبر شرعاً، وهي التي فيها خروج عن المعتاد من الأعمال، بحيث يشوش على النفوس تصرفها، ويقلقها بما فيه من تلك المشقة.

على ذلك فإن المشاق المعتادة التي تكون ملازمة للعمل، بحيث لا تنفك عنه وأضحت بمثابة الجزء المصاحب له، لا تعتبر مشقة تستلزم التخفيف والتيسير.

ويؤكد الإمام (الشاطبي) هذا المعنى ويوثقه، حيث يأتي بقاعدة من هذا القبيل ينص فيها على أن: "مشقة مخالفة الهوى ليست من المشاق المعتبرة، ولا رخصة فيها البتة"^(١).

وعدم اعتبار مشقة مخالفة الهوى، راجع إلى أنه لا يقوم التكليف أصلاً إلا بمخالفة أهواء النفوس، فإذا اعتبرت هذه الأهواء في التخفيف، كان ذلك داعياً إلى إسقاط التكليف كله.

ومن القواعد التي تتصل بموضوع رفع الحرج وتتفرع عنه القواعد التي تربط بين قصود المكلفين وبين مبدأ رفع الحرج مثل: "القصود إلى المشقة باطل، لأنه مخالف لقصود الشارع، ولأن الله لم يجعل تعذيب النفوس سبباً للتقرب إليه، ولا لنيل ما عنده"^(٢). ومثل: "ليس للمكلف أن يقصد المشقة لعظم أجره، لكن له أن يقصد العمل الذي يعظم أجره، لعظم مشقته من حيث هو عمل"^(٣).

فظاهرٌ من هاتين القاعدتين أنهما تهدفان إلى توجيه قصود المكلفين، بحيث تكون منسجمة مع غايات التشريع ومبادئه وأهدافه، وأن لا يكون أي اختلال بين قصد الشارع من جهة، وقصد المكلف من جهة أخرى.

وسيأتي لهذه القواعد ما تستحق من الدراسة والبحث في الفصول والمباحث الآتية.

(١) الموافقات: ١/٣٣٧، ٢/١٥٣.

(٢) المصدر نفسه ٢/١٣٩، ١٣٤.

(٣) المصدر نفسه ٢/١٢٨.

ثالثاً: قواعد تتعلق بمآلات الأفعال ومقاصد المكلفين:

كذلك فإنني وجدت بعد التتبع والدراسة، أن بعض القواعد ينتظمها موضوع مقاصد المكلفين ومآلات تصرفاتهم، والقواعد في هذا الموضوع كثيرة:

منها قواعد تتعلق بوجوب النظر إلى المآل وضرورة اعتباره نظراً لمرعاة الشارع له، من ذلك: "النظر في المآل معتبر مقصود شرعاً"^(١) "ينبغي على المجتهدين أن ينظروا إلى مسببات الأحكام وأسبابها لما يترتب على ذلك من الأحكام الشرعية"^(٢).

وقواعد أخرى تتعلق بتوجيه مقاصد المكلفين، بحيث تكون متوافقة مع قصد الشارع مثل:

- "قصد الشارع من المكلف أن يكون قصده في العمل موافقاً لقصده في التشريع، وألا يقصد خلاف ما قصد"^(٣).

- "المقاصد معتبرة في التصرفات"^(٤).

- "إذا كان الالتفات إلى المسبب من شأنه التقوية للسبب، والتكملة له، والتحريض على المبالغة في إكماله فيجب الالتفات إليه"^(٥).

وتندرج تحت هذه القواعد أيضاً القواعد التي تظهر أثر مناقضة المكلفين في تصرفاتهم لقصد الشارع، سواء أكان منشأ تلك المناقضة قصد المكلف، بحيث توجهت إرادة المكلف إلى نقيض ما قصد الشارع، أم كان منشؤها- أي المناقضة- مآل التصرف، من غير سبق قصد لتلك المناقضة.

ومن هذه القواعد أيضاً: "كل من ابتغى في التكاليف الشرعية غير ما شرعت له فقد ناقض الشريعة"^(٦).

(١) الموافقات ٤/١٩٤.

(٢) الموافقات ١/٢٣٥.

(٣) المصدر نفسه ٢/٢٣١.

(٤) المصدر نفسه ٢/٢٢٣.

(٥) المصدر نفسه ١/٢٣٥.

(٦) المصدر نفسه ٢/٣٣٣.

" إن كان فعل الشرط أو تركه قصداً لإسقاط حكم الاقتضاء في السبب ألا يترتب عليه أثره، فهذا عمل غير صحيح، وسعي باطل"^(١). "من سلك إلى مصلحة غير طريقها المشروع فهو ساعٍ في ضد تلك المصلحة"^(٢).

" كل فعل مشروع يصبح غير مشروع إذا أدى إلى مآل ممنوع، قصد المكلف ذلك المآل لم يقصد"^(٣).

هذه هي الموضوعات الأساسية التي تتناولها القواعد المقاصدية بالبيان والتفصيل، وفق ما ظهر لي بعد البحث والنظر.

على أنه ينبغي الإشارة، إلى أن هذه المواضيع وإن كان كل منها قائماً بذاته له قواعده ومباحثه المستقلة، فإن آياً من هذه الموضوعات ليس مبتوراً عن غيره من الموضوعات الأخرى، والتي سيقت القواعد المقاصدية لتفصيلها وتأصيلها. فموضوع المصلحة والمفسدة من الشمول والسعة بحيث يمكن أن يندرج تحته موضوعا مآلات الأفعال، ورفع الحرج؛ إذ إن رفع الحرج ما كان إلا تحقيقاً لمصالح العباد، ودفعاً للمفسدة عنهم.

وكذلك فإن موضوع مآلات الأفعال، وما يندرج تحته من قواعد تتعلق بمقاصد المكلفين، وثيق الصلة بموضوع المصلحة والمفسدة؛ ذلك أن القواعد التي توجب النظر إلى المآل إنما توجب مراعاة المصالح التي قصد الشارع إقامتها من الحكم. فإذا وجد المجتهد أن الحكم الأصلي ما عاد يحقق في مآله مصلحته المقصودة، نظراً لما احتف به من قرائن ووقائع، وجب أن يراعي ذلك المآل حفاظاً على المصلحة المقصودة من الحكم.

كذلك فإن توجيه مقاصد المكلفين لتكون متوافقة مع قصد الشارع هو موضوع وثيق الصلة بموضوع المصلحة؛ إذ إن هذا التوجيه لمقاصد المكلفين، ما كان إلا حفاظاً على مصلحة الحكم من أن تنقض أو تهدر، وهذه الصلة عبّرت عنها القواعد المقاصدية

(١) الموافقات ١/٢٧٥.

(٢) المصدر نفسه ٢/٢٤٩.

(٣) الموافقات ٢/٢٤٨ بتصرف.

نفسها، مثل: "مخالفة قصد الشارع هدم لأساس المشروعات القائمة على إقامة المصالح ودرء المفاسد"^(١).

وكما يرتبط كل من موضوعي رفع الحرج ومآلات الأفعال بموضوع المصلحة، فإن كلاً من موضوع رفع الحرج ومآلات الأفعال يتصل بالآخر أيضاً. ولقد عكست القواعد المقاصدية هذه الصلة، من ذلك مثلاً: القاعدة التي ساقها (الشاطبي) في معرض بيانه للمشقة المعتبرة التي تستوجب التيسير حيث قال: "إذا كانت المشقة خارجة عن المعتاد، بحيث يحصل بها للمكلف فساد ديني أو دنيوي، فمقصود الشارع فيها الرفع على الجملة"^(٢).

حيث حكم (الشاطبي) على المشقة بأنها مشقة من خلال مآلها ونتيجتها؛ وهو ما يلحق بسببها من فساد ديني أو دنيوي.

ومن هذه القواعد أيضاً: "ليس للمكلف أن يقصد المشقة نظراً إلى عظم أجرها، وله أن يقصد العمل الذي يعظم أجره لعظم مشقته، من حيث هو عمل"^(٣).

فهذه القاعدة، وإن كانت من قواعد موضوع رفع الحرج، إلا أنها متصلة بالقواعد التي سبقت لتوجيه قصود المكلفين؛ لتكون منسجمة مع قصد الشارع، متوافقة مع إرادته.

وهكذا يجد الباحث أن الاتصال الوثيق بين هذه الموضوعات الثلاثة، يحتتم التلاقي بين قواعد هاتيك الموضوعات، ويؤكد الصلة بينها.

المطلب الثاني: القاعدة المقصدية من حيث الكلية والعموم:

القواعد المقاصدية، وإن تحقق فيها جميعها وصف العموم والكلية، إلا أن عمومها وكليتها ليسا على وزان واحد، فهناك قواعد هي من الكلية والعموم بحيث يمكن اعتبارها أصولاً لقواعد مقاصدية أخرى تنفرع عنها، وتنبثق .

(١) الموافقات ٣٣٣/٢.

(٢) المصدر نفسه ١٥٦/٢.

(٣) المصدر نفسه ١٢٨/٢.

وهناك قواعد أخرى، رغم كليتها وعمومها، نجدها منضوية تحت لواء قاعدة أخرى أكثر عموماً واتساعاً كلية.

وبيان ذلك وتفصيله يظهر فيما يلي:

فالقاعدة المقصدية: "مقاصد الشارع في بث المصالح في التشريع أن تكون مطلقة عامة، لا تختص في باب دون باب، ولا بمحل دون محل"^(١)، والقاعدة: "الأمر في المصالح مطرد مطلقاً في كليات الشريعة وجزئياتها"^(٢)، تبينان ابتناء الشريعة على أساس جلب المصالح ودرء المفاسد في الكليات والجزئيات، وتعتبران أصولاً لغيرهما من القواعد الأخرى التي تنبثق عن هذه الحقيقة المستقرة، ومن هذه القواعد المتفرعة عنها:

القواعد التي سبقت لبيان حد المصالح التي يعتبرها الشارع من مثل: "وضع الشريعة، وإن كان لمصالح العباد، فإنما هو حسب أمر الشارع، وعلى الحد الذي حدّه، لا على مقتضى أهوائهم وشهواتهم".

كذلك فإن القواعد المتعلقة بالضروريات والحاجيات والتحسينيات تعتبر أصولاً لغيرها من القواعد الأخرى، إذ إن هذه المراتب الثلاث هي من الشمول والاتساع بحيث تصلح لاستيعاب غيرها من القواعد المقاصدية.

ولقد أشار (الشاطبي) إلى ذلك بقوله: "إذ ليس فوق هذه الكليات كلي تنتهي إليه، بل هي أصول الشريعة"^(٣).

كذلك الأمر عندما نلنتفت إلى القواعد المقاصدية التي تتعلق بغايات المكلفين ومآلات تصرفاتهم، حيث نجد عند التحقيق والتدقيق، أن هناك قواعد أكثر كلية وعموماً من غيرها من القواعد مثل: "إن الأعمال بالنيات، والمقاصد معتبرة في التصرفات من العبادات والعادات"^(٤).

(١) الموافقات ٥٤/٢.

(٢) المصدر نفسه ٥٤/٢.

(٣) المصدر نفسه ٧/٣.

(٤) المصدر نفسه ٣٢٣/٢.

فهذه القاعدة التي تبين أن للقصد الذي تتوجه إليه إرادة المكلف اعتباراً وأثراً في الاعتماد بالتصرف الصادر عن المكلف، تعتبر أصلاً لغيرها من القواعد الأخرى التي تبين كيفية توجيه قصد المكلف، حتى يكون صحيحاً معتبراً، من مثل: "قصد الشارع من المكلف أن يكون قصده من العمل موافقاً لقصده من التشريع، والآ يقصد بخلاف ما قصد"^(١).

كما أن هذه القاعدة تعتبر أصلاً لغيرها من القواعد الأخرى، مثل: "إن كان فعل الشرط، أو تركه قصداً لإسقاط حكم الاقتضاء في السبب أن لا يترتب عليه أثره فهذا عمل غير صحيح وسعي باطل"^(٢).

والقاعدة: "إذا فعل المكلف المانع قصداً لإسقاط حكم السبب المقتضي أن لا يترتب عليه ما اقتضاه، فهو عمل غير صحيح"^(٣).

فهذه القواعد تفريع على الأصل العام، الذي يشترط التوافق والتآلف بين قصد المكلف من التصرف، مع قصد الشارع من التشريع.

وهذا الملاحظ ذاته- أي نوع العموم في القاعدة- نجده وبشكل واضح وجلي في القواعد الموضوعية في رفع الحرج، مثل: "لا يقصد الشارع التكليف بالشاق، والإعنات فيه"^(٤).

فهذه قاعدة كلية تدرج تحتها عدة قواعد تبين ضوابط المشقة التي لا يقصد الشارع التكليف بها، مثل: "إذا كانت المشقة خارجة عن المعتاد، بحيث يحصل بها للمكلف فساد ديني أو دنيوي، فمقصود الشارع فيها الرفع على الجملة"^(٥).

(١) الموافقات ٢/٢٣١.

(٢) المصدر نفسه ١/٢٧٥.

(٣) المصدر نفسه ١/١٨٩.

(٤) المصدر نفسه ٢/١٢١.

(٥) المصدر نفسه ٢/١٥٦.

" إذا كانت من المشاق المعتادة. فالشارع، وإن كان لا يقصد وقوعها، فليس بقاصد إلى رفعها أيضاً"^(١).

كذلك القواعد التي تربط بين قصد الشارع من رفع الحرج وبين قصد المكلف، من ذلك مثلاً: "ليس للمكلف أن يقصد المشقة نظراً إلى عظم أجرها، وله أن يقصد العمل الذي يعظم أجره لعظم مشقته من حيث هو عمل"^(٢).

وهكذا نجد: أن العموم في القواعد المقاصدية عموماً:

عموم أعم، وعموم أخص ينبثق عن الأعم. والعموم الأخص: إما أن يكون ضابطاً للأصل الكلي، أو مفصلاً وموضحاً لشروطه، أو موثقاً لأصله، أو مبيناً لمسائله وأقسامه، وهكذا.

المطلب الثالث: القاعدة المقصدية من حيث صاحب القصد:

والمحور الثالث الذي يعتبر أساساً في التفريق بين القواعد المقاصدية هو صاحب القصد؛ ذلك أنه بالنظر في قواعد المقاصد نجد أن بعض القواعد جاءت تبياناً لقصد الشارع من التشريع، وبعضها الآخر جاء توجيهاً وإرشاداً للمكلف في قصده.

ولقد أشار الإمام (الشاطبي) في مقدمة بيانه لمقاصد الشريعة إلى أن المقاصد تنقسم إلى قسمين:

- أحدهما: يرجع إلى قصد الشارع.

- الآخر: يرجع إلى قصد المكلف.

فإذا كانت المقاصد تنقسم إلى هذين القسمين، وفق بيان الإمام (الشاطبي)، فإن من اللازم أن تكون القواعد التي تضبط هذه المقاصد جارية على وفق هذا النسق، من حيث النظر إليها وفق هذين الاعتبارين قصد الشارع أو قصد المكلف.

(١) الموافقات ٢/١٥٦.

(٢) المصدر نفسه ٢/١٢٨.

ويظهر هذا بَيِّنًا في القواعد المقاصدية، ففي معرض بيان قصد الشارع، جاء كثير من القواعد، مثل:

"المقاصد العامة للتعبد هي الانقياد لأوامر الله تعالى، وإفراده بالخضوع والتعظيم لجلاله والتوجه إليه"^(١).

- "اجتناب النواهي، أكد وأبلغ في القصد الشرعي من فعل الأوامر، ودرء المفسد أولى من جلب المصالح"^(٢).

- "وضعت الشريعة على أن تكون أهواء العباد تابعة لمقصود الشارع فيها، وقد وسَّع الله على العباد في شهواتهم وتنعماتهم بما يكفيهم"^(٣).

- "من مقصود الشارع في الأعمال دوام المكلف عليها"^(٤).

- "النظر في المال معتبر مقصود شرعاً"^(٥).

- "الانزاع في أن الشارع قاصد إلى التكليف بما يلزم فيه كلفة ومشقة ما، ولكنه لا يقصد نفس المشقة، بل يقصد ما في ذلك من المصالح العائدة على المكلف"^(٦).

فهذه القواعد كلها، كما هو ظاهر منها متعلقة ببيان قصد الشارع وغاياته حتى يتبينها المكلف، فلا يأتي بما يناقضها أو يكافحها صراحة.

ومن القواعد التي جاءت توجيهاً للمكلف في قصده وباعثه:

- "من سلك إلى مصلحة غير طريقها المشروع، فهو ساع في ضد تلك المصلحة"^(٧).

(١) الموافقات ٣٠١/٢.

(٢) المصدر نفسه ٢٧٢/٢.

(٣) المصدر نفسه ٢٧٧/١.

(٤) المصدر نفسه ٢٤٢/٢.

(٥) المصدر نفسه ١٩٤/٤.

(٦) المصدر نفسه ١٢٣/٢-١٢٤.

(٧) المصدر نفسه ٢٤٩/١.

- "القصد إلى المشقة باطل لأنه مخالف لقصد الشارع، ولأن الله لم يجعل تعذيب النفوس سبباً للتقرب إليه ولا لنيل ما عنده"^(١).

- "ليس للمكلف أن يقصد المشقة لعظم أجرها، ولكن له أن يقصد العمل الذي يعظم أجره لعظم مشقته، من حيث هو عمل"^(٢).

فكل هذه القواعد جاءت توجيهاً لقصد المكلف وإصلاحاً لباعثه؛ حتى لا يؤثر فساد القصد على صحة التصرف، وحتى يكون موافقاً لإرادة الشارع في الظاهر والباطن.

وبذلك فإننا نلاحظ البعد الواقعي لهذه القواعد، فحتى لا تبقى القواعد المبينة لقصد الشارع محلقة في سماء التنظير البعيد عن الواقع ربطت بجانبها العملي عن طريق القواعد التي توجه قصد المكلف. إذ إن المحافظة على مقاصد التشريع لا تتأتى إلا بما أشار إليه الإمام (الشاطبي) من آليات تحقق ذلك، وتم هذه المحافظة بأن يتوجه المكلف في قصده إلى تحقيق قصد الشارع في كل حكم عملي ليتم التطابق بينهما بأقصى جهد مستطاع، فلا ينبو قصد المكلف عن قصد الشارع.

وفي هذا تفعيل لمقاصد الشريعة، من حيث إنزالها من أفقها النظري إلى جانبها العملي في الواقع والحياة عن طريق أفعال المكلفين ومقاصدهم، ليكون المكلف بعد تحقيق هذا التوافق عبداً لله اختياراً كما هو عبد له اضطراراً.

المطلب الرابع: القاعدة المقصدية من حيث دليلها الذي ينهض بحجيتها:

لم يفرد الإمام (الشاطبي) مبحثاً مستقلاً يبين فيه أنواع الأدلة التي استند إليها للنهوض بحجية القاعدة المقصدية وجعلها قاعدة صحيحة معتبرة، وإنما جاء ذكره للدليل القاعدة، في معرض بيانه للقاعدة ذاتها. فهو إذ يذكر القاعدة يذكر معها غالباً الدليل الذي ينهض بحجيتها.

(١) الموافقات ٢/١٢٠.

(٢) المصدر نفسه ٢/١٢٨.

وعلى ذلك، فإن الوقوف على أدلة القواعد يتطلب منا استقراء جميع القواعد المقاصدية استقراءً تاماً للوقوف على سندها ودليل كل منها على انفراد واستقلال.

ومن خلال الاستقراء لهذه القواعد، استطعت أن أقف على الأدلة، التي يعتمدها الإمام (الشاطبي) في حجية القاعدة المقصدية وهي كالآتي:

أولاً: الاستقراء.

ثانياً: الإجماع.

ثالثاً: قاعدة شرعية قد تقررت صحتها.

رابعاً: الدليل العقلي الذي يعتمد المنطق التشريعي.

وتظهر هذه الأدلة بشكل واضح إذا وقفنا عند كل منها، لنرى كيف يجعلها الإمام (الشاطبي) أسساً لبناء القاعدة وتشيدها.

فدليل الاستقراء، والذي يقوم على تتبع الجزئيات، وتصفح الفروع، للخروج منها بمعنى عام ينتظمها جميعها" يعتمد على الإمام (الشاطبي) كثيراً في إثبات القواعد المقاصدية، وعادة ما يكون هذا الدليل مسانداً وملازماً للقواعد الكلية، التي تعتبر أصولاً لغيرها من القواعد التي تنبثق منها^(١)."

فمثلاً، يستند الإمام (الشاطبي) إلى الاستقراء، من كون الشارع قاصداً للمحافظة على القواعد الثلاث: الضرورية، والحاجية، والتحسينية. ويقول: "ودليل ذلك استقراء الشريعة، والنظر في أدلتها الجزئية والكلية، وما انطوت عليه من هذه الأمور العامة على حد الاستقراء المعنوي الذي لا يثبت بدليل خاص، بل بأدلة مضاف بعضها إلى بعض مختلفة الأغراض، بحيث ينتظم من مجموعها أمر واحد تجتمع عليه تلك الأدلة على حد ما ثبت عند العامة من جود (حاتم) وشجاعة (علي) - رضي الله عنه وما أشبه ذلك"^(٢).

(١) عبد الرحمن حينكة: ضوابط المعرفة ١٨٨.

(٢) الموافقات ٥١/٢.

كما يستند إلى الاستقراء - إضافة إلى غيره من الأدلة - كدليل ينهض بحجية القاعدة المقصدية.

"الأصل في العبادات التوقف دون الالتفات إلى المعاني، وأصل العادات الالتفات إلى المعاني"^(١)، ويعني بالمعاني: الحِكم.

حيث يبدأ (الشاطبي) بالاستقراء، كدليل يثبت حجية هذه القاعدة، فيقول: "الصلوات خصصت بأفعال مخصوصة على هيئات مخصوصة، إن خرجت عنها لم تكن عبادات، وأن الذكر المخصوص في هيئة ما مطلوب، وفي هيئة أخرى غير مطلوب. وأن الطهارة من الحدث مخصوصة بالماء الطهور، وإن أمكنت النظافة بغيره. وأن التيمم، وليست فيه نظافة حسية، يقوم مقام الطهارة بالماء المطهر. وهكذا سائر العبادات كالصوم والحج وغيرها"^(٢).

فهذا الاستقراء ينهض بالقسم الأول من القاعدة وهو التوقف في العبادات دون الالتفات إلى المعاني. أما الالتفات إلى المعاني في العادات فمن أدلته أيضاً الاستقراء، حيث يقول الإمام (الشاطبي): "فإننا وجدنا الشارع قاصداً لمصالح العباد، والأحكام العادية تدور معها حيثما دارت، فترى الشيء الواحد يمنع في حال لا تكون فيه مصلحة، فإذا كان فيه مصلحة جاز؛ كالدرهم بمنسه إلى أجل يمتنع في المبايعة، ويجوز في القرض، ويبيع الرطب باليابس، يمتنع حيث يكون مجرد غرر، وربما، من غير مصلحة، ويجوز إذا كان مصلحة راجحة، ولم نجد هذا في باب العبادات مفهوماً كما فهمناه في العادات.

وقال تعالى: ﴿وَلَكُمْ فِي الْقِصَاصِ حَيَاةٌ يَا أُولِي الْأَلْبَابِ﴾ [البقرة: ١٧٩/٢]، وقال: ﴿وَلَا تَأْكُلُوا أَمْوَالَكُمْ بَيْنَكُمْ بِالْبَاطِلِ﴾ [البقرة: ١٨٨/٢]، وقال: ﴿إِنَّمَا يُرِيدُ الشَّيْطَانُ أَنْ يُوقِعَ بَيْنَكُمُ الْعَدَاوَةَ وَالْبَغْضَاءَ فِي الْخَمْرِ وَالْمَيْسِرِ﴾ [المائدة: ٩١/٥].. إلى غير ذلك مما لا

(١) الموافقات ٢/٢٠٠.

(٢) المصدر نفسه ٢/٢٠٠-٢٠١.

يخصى، وجميعه يشير بل يصرح باعتبار المصالح للعباد، وأن الإذن دائر معها أينما دارت"^(١).

وموارد الاستقراء، التي يعتمد عليها الإمام (الشاطبي) في سبيل النهوض بالقاعدة غالباً ما تكون نصوصاً ثابتة ترشد جميعها إلى معنى واحد، وهذه النصوص إما أن تكون نصاً قرآنياً، أو حديثاً شريفاً، أو قول صحابي.

ومثالها: القاعدة السابقة؛ حيث اعتمد (الشاطبي) على جملة من النصوص القرآنية التي ترشد بمجموعها إلى ملاحظة المعاني والحكم المقصودة في الأحكام العادية.

ومن هذه القواعد أيضاً: "من مقصود الشارع في الأعمال دوام المكلف عليها"^(٢).

فالإمام (الشاطبي) يعتمد إلى استقراء جملة من النصوص القرآنية والنبوية التي تدل على هذا المعنى، منها قوله تعالى: ﴿إِلَّا الْمُصَلِّينَ، الَّذِينَ هُمْ عَلَى صَلَاتِهِمْ دَائِمُونَ﴾ [المعارج: ٢٢/٧-٢٣]. وقوله تعالى: ﴿وَأَقِيمُوا الصَّلَاةَ وَآتُوا الزَّكَاةَ﴾ [البقرة: ٤٣/٢]. وفسرت الإقامة بمعنى المداومة.

وقوله صلى الله عليه وسلم: "خذوا من الأعمال ما تطيقونه، فإن الله لا يملئ حتى تملوا"^(٣). إلى غير ذلك من النصوص التي ترشد إلى قصد الشارع إلى المداومة على الأعمال، والحفاظ عليها، والاستمرار في أدائها.

وسياتي عند دراسة القواعد تفصيلاً ما يؤكد اعتماد (الشاطبي) على الاستقراء كدليل ينهض بحجية القاعدة المقصدية.

أما دليل الإجماع فهو مستند الإمام (الشاطبي) في الكثير من القواعد أيضاً.

ومن ذلك مثلاً القاعدة المقصدية: "الشارع لم يقصد التكليف بالشاق والإعنات فيه"^(٤).

(١) الموافقات ٢/٣٠٥-٣٠٦.

(٢) المصدر نفسه ٢/٢٤٣.

(٣) أخرجه أحمد ٦/١٨٩، والبخاري (١٩٧٠)، ومسلم (٧٨٢)، وابن حبان (٣٥٣).

(٤) الموافقات ٢/١٢١.

فالإجماع من ضمن القواعد التي تنهض بحجة هذه القاعدة، إذ يقول (الشاطبي):
"الإجماع على عدم وقوعه- يقصد المشقة أو الحرج- وجوداً في التكليف وهو يدل
على عدم قصد الشارع إليه"^(١).

أما الاستدلال على القاعدة بقاعدة أخرى: فإن القاعدة قد تستند إلى قاعدة أخرى،
سبق وأن تقررت وثبتت حجيتها، مثل قاعدة: "إن المشقة ليس للمكلف أن يقصدها
في التكليف نظراً إلى عظم أجرها، وله أن يقصد العمل الذي يعظم أجره لعظم مشقته،
من حيث هو عمل"^(٢).

حيث يستند الإمام (الشاطبي) على حجة هذه القاعدة التي توجه قصد المكلف إلى
أصلين ثابتين:

- الأول: القاعدة المقصدية: "أن الشارع لم يقصد التكليف بالشاق والإعنات فيه"^(٣).

- الثاني: "كل قصد يخالف قصد الشارع فهو باطل"^(٤).

ولكل من هذين الأصلين أدلته الخاصة به، والتي تجعله أصلاً قوياً معتبراً فلذلك كان
جديراً بأن تؤسس عليه غيره من القواعد المقاصدية الأخرى.

أما الدليل العقلي، فالإمام (الشاطبي) كثيراً ما يلجأ إليه كدليل يؤكد به القاعدة
المقصدية وبعضها، مثل الاستدلال على حجة القاعدة المقصدية: "أن الجهة المغلوبة
من المصالح والمفاسد، لا يتوجه إليها قصد الشارع ولا اعتباره"^(٥).

حيث استدلل الإمام (الشاطبي) على حجة هذه القاعدة بالدليل العقلي، فقال:
الدليل على ذلك: "أن الجهة المغلوبة- من المصلحة أو المفسدة- لو كانت مقصودة
للشارع لم يكن الفعل مأموراً به بإطلاق، ولا منهيّاً عنه بإطلاق، بل يكون مأموراً به من
حيث المصلحة، ومنهيّاً عنه من حيث المفسدة، ومعلوم قطعاً أن الأمر ليس كذلك"^(٦).

(١) الموافقات ١٢١/٢.

(٢) المصدر نفسه ١٢٨/٢.

(٣) المصدر نفسه ١٢١/٢.

(٤) المصدر نفسه ١٢٨/٢.

(٥) المصدر نفسه ٢٧/٢، بتصرف في عبارة الإمام الشاطبي.

(٦) المصدر نفسه ٢٧/٢.

ثم يقول الدليل الثاني: "أن ذلك لو كان مقصود الاعتبار شرعاً لكان تكليف العبد كله تكليفاً بما لا يطاق، وهو باطل شرعاً"^(١).

وظاهر من هذين الدليلين الاستناد إلى المنطق العقلي لتأييد هذه القاعدة حيث إن العقل يُحيل أن يتوجه الأمر والنهي معاً على ذات الفعل، ولو كانت المصالح المرجوحة أو المفسدات المغلوبة ملتفتاً إليها شرعاً لاقتضى ذلك أن يتوجه الخطاب بالأمر والخطاب بالنهي إلى ذات الفعل الواحد في آن معاً. ولا شك أن هذا محال، إذ لا إمكان لورود الأمر والنهي عن ذات الفعل في وقت واحد، والمحال لا يشرع.

كذلك فإن الدليل الثاني يقوم على المنطق العقلي: "لأن المصالح والمفسدات المغلوبة، لو كانت معتبرة ومقصودة لكان تكليفاً بما لا يطاق".

وبيان وجه كونه لا يطاق: أن المكلف سيكون عندئذ مطالباً بإيقاع الفعل، ومنهياً عن إيقاعه في الوقت ذاته، لأنه إذا كان مخاطباً بإيقاع المصلحة الراجحة المعتبرة فهو مخاطب كذلك بالابتعاد عن المصلحة المرجوحة على فرض اعتبارها. وبذلك يكون المكلف متردداً بين "افعل" و"لا تفعل" لفعل واحد، وهو عين التكليف بما لا يطاق، وما لا يطاق من التكليف لا يشرع ابتداءً.

وهكذا يستند الإمام (الشاطبي) إلى الأدلة العقلية التي تتناسق ومنطق التشريع، لتكون سنداً مكيناً للقواعد المقاصدية. ولعل ما سيأتي من قواعد مفصلة ومبينة، مصحوبة بأدلتها التي نهضت بها، سيلقي مزيداً من الضوء على أدلة القواعد المقاصدية، وكيفية الوصول إليها.

هذه هي أقسام القواعد المقاصدية وفق الاعتبارات المختلفة.

وسأنهج في بحثي هذا على اعتماد الموضوع أساساً في تقسيم هذه القواعد وبحثها؛ لأن ذلك أدعى إلى عرضها على وفق نسق واحد بحيث تجمع بين كل طائفة منها وحدة واحدة تتمثل في الموضوع الذي ينتظمها جميعها.

المبحث الثاني: مكانة القاعدة المقصدية في التشريع، ومدى صلاحية الاحتجاج بها في مقام الاستدلال.

بعد أن ظهر فيما سبق من بحث، حقيقة القاعدة المقصدية، وأهميتها، وأقسامها، أتناول في هذا المبحث مكانة هذه القاعدة، ومدى صلاحيتها للاحتجاج، وبناء الأحكام عليها. وفي سبيل ذلك، قد قسمت هذا المبحث إلى مطلبين:

المطلب الأول: مكانة القاعدة المقصدية في التشريع:

وأعني بمكانة القاعدة: المرتبة أو المنزلة التي تتبوؤها القاعدة المقصدية في التشريع. وظهر لي من خلال البحث في كتاب الموافقات أن هذه المرتبة أو المكانة تتجلى من خلال محورين اثنين:

المحور الأول: علاقة هذه القواعد الكلية بجزئيات الشرعية وفروعها.

المحور الثاني: إمكانية ورود النسخ على هذه الكليات.

أما بالنسبة لعلاقة هذه القواعد بجزئيات الشريعة فيقرر الإمام (الشاطبي) أن هذه الكليات لا بد من اعتبارها عند دراسة الجزئيات. فلا يصح فصل الجزئي عن كليّه؛ لأن الجزئيات محكومة بالكليات، ويصرح بذلك فيقول:

"فمن الواجب اعتبار تلك الجزئيات بهذه الكليات عند إجراء الأدلة الخاصة من الكتاب والسنة والإجماع والقياس، فمحال أن تكون الجزئيات مستغنية عن كليّاتها، فمن أخذ بنص في جزئي معروضاً عن كليّه فقد أخطأ، وكما أن من أخذ بالجزئيّ معروضاً عن كليّه فقد أخطأ، كذلك من أخذ بالكليّ معروضاً عن جزئيه"^(١).

ولما كانت القاعدة المقصدية من كليات الشريعة الأساسية كان لا بد من اعتبارها عند دراسة الجزئيات، والنظر فيها لاستفادة الأحكام.

وإن الفقيه إذا اقتصر في فقهه على جزئيات الشريعة دون أي النفات أو عناية بالكليات، والتي تعتبر محور الجزئيات وقطب رحاها، فلا ريب أنه سيخرج بأحكام تكون مجافية لحكمة الشريعة وروح التشريع.

ويثبت صحة هذه الدعوى استعراض بعض الفتاوى والاجتهادات، التي لم تراعى فيها هذه الكليات المقاصدية، تمام المراعاة منها:

ما ورد عن الإمام (أبي حنيفة) رحمه الله ورضي الله عنه، من أن القتل بالمثل، كالحجر أو الخشبة الكبيرة، لا يوجب القصاص على القاتل، ولا يعتبر قتلاً عمداً حتى لو كان عدواناً، إذ العمد عنده هو الضرب بسلاح، كالسيف والرمح، أو ما جرى بجرى السلاح، كالمحدد من الخشب والنار، لأن العمد هو القصد، ولا يوقف عليه إلا بدليله، وهو استعمال الآلة القاتلة^(١).

وأيّد الإمام (أبو حنيفة) قوله هذا ببعض الأحاديث منها^(٢):

"كل شيء خطأ إلا السيف، وفي كل خطأ أُرش"^(٣).

"لا قودَ إلا بالسيف"^(٤)^(٥).

وبين (السرخسي) كيفية الاستدلال بهذه الأحاديث، فقال في توجيهه لحديث: "لا قودَ إلا بالسيف": "فيكون دليلاً (لأبي حنيفة)، رحمه الله، أن القوة لا تجب إلا بالسلاح، حتى إذا قتل إنساناً بحجر كبير، أو خشبة عظيمة لم يلزمه القصاص في قوله

(١) قاضي زادة: تكملة فتح القدير ١٣٨/٩، والخوازمي: الكفاية على الهداية ١٣٩/٩.

(٢) انظر الزيلعي: نصب الرأية ٣٣٣/٤.

(٣) رواه أحمد ٢٧٥/٤.

(٤) ابن ماجة: السنن (٢٦٦٧).

(٥) وقد حكم الزيلعي بضعف هذين الحديثين، الزيلعي: نصب الرأية ٣٤١/٤.

(أبي حنيفة). وفي قول (أبي يوسف) و(محمد) و(الشافعي) رحمهم الله، يلزمه القصاص^(١).

فالقول بهذا الرأي على إطلاقه قد يؤدي إلى التصادم مع بعض القواعد المقاصدية الكلية. وبيان ذلك: أن من الكليات المقررة في الشريعة وجوب النظر في المآل والالتفات إلى نتائج الأفعال، وهو ما عبر عنه (الشاطبي) بقوله: "والنظر في المآل معتبر مقصوداً شرعاً"^(٢).

ومن القواعد المقررة أيضاً: "وجوب حفظ النفس الإنسانية بدفع المفاصد عنها". وإن القول بأن القتل بالثقل لا يعتبر عمداً، ولا يوجب القصاص. رغم توفر عنصر العدوان فيه، سيؤدي إلى المآل الممنوع، وسيفتح باب القتل على مصراعيه، حيث يقدم القاتل على جريمته بالثقل الذي يقتل غالباً، عالماً أنه لن يطاله القصاص، وفي هذا فتح لباب إهدار النفس الإنسانية، والتي تعتبر المحافظة عليها من أعظم المقاصد، بل من الضروريات التي لا تقوم الحياة إلا بها.

لقد أشار الإمام (الجويني) إلى هذا المعنى، في معرض بيانه للمآل المتوقع في حال القول بعدم القصاص بالثقل، حيث قال:

"فكذلك نعلم أنه لو ترك - أي القصاص - في الثقل لوقع المخرج، ولأدى الأمر إلى كل من أراد قتل إنسان، فإنه يعدل عن المحدد إلى الثقل؛ دفعاً للقصاص عن نفسه، إذ ليس في الثقل زيادة مؤونة ليست في المحدد، بل كان الثقل أسهل من المحدد، ولا يجوز في كل شرع تراعى فيه مصالح الخلق عدم وجوب القصاص بالثقل"^(٣).

(١) السرخسي: الميسوط ١٢٢/٢٦.

(٢) الموافقات ١٩٤.

(٣) هذا ما نقله الرازي في "المحصول" ١٦٢/٥، عن الإمام الجويني. وقد وردت عبارات للإمام الجويني في الرهان تؤدي إلى هذا المعنى ذاته، ولكن ليس بنفس الوضوح والظهور منها: قوله: "وبالجملة الدم معصوم بالقصاص، ومسألة الثقل يهدم حكم الشرع فيه" "الرهان" ١١٥١/٢، وقوله أيضاً: "فكان نفي القصاص بالقتل بها - أي بالثقل - مضاداً لحكمة الشريعة في القصاص، ويناقض الحكمة المرعية في العصمة". الرهان ١٢٠٩/٢.

إظهار منه لمفسدة المآل المتوقع، والذي يتمثل في تعريض النفس الإنسانية للإهدار، بينما الشريعة تسعى إلى حفظها وصيانتها، فكان هذا القول مناقضاً لقصد الشارع بذلك.

ومنشأ الاختلال: عدم دراسة الجزئيات من خلال كلياتها التي تحكم عليها وتوجه فهمها.

ومن هنا كان رأي الشافعية والحنابلة أن القتل بالمثل الذي يقتل عادة، أو كان في مقتل أو في مرض أو حر أو برد شديدين أو وألى الضربات، هو القتل الذي يعتبر عمداً ويوجب القصاص^(١).

أما المالكية فقد ذهبوا إلى أبعد من ذلك عملاً بقاعدة الاحتياط، وسداً لذرائع الفساد بقدر الإمكان، وصوناً للنفس الإنسانية من أي خطر أو مفسدة، حيث قالوا: بأن القتل بالمثل يعتبر قتلاً عمداً، سواء أكان هذا المثل مما يقتل غالباً أم لا، ما دام الفعل عدواناً، نظراً منهم إلى المآل^(٢).

فالمالكية يتفوقون مع الشافعية والحنابلة في أن القتل بالمثل يوجب القصاص، غير أنهم يختلفون معهم في عدم اشتراط كون المثل مما يقتل غالباً، بل يكفي عندهم أن يكون أداة إلى القتل ما دام هذا القتل عدواناً.

وهم بذلك يلتفتون إلى المحافظة على النفس الإنسانية، بحسم كل ذريعة من شأنها أن تهدد هذا المقصد الضروري.

فظهر بذلك ما للكليات من أثر في توجيه الجزئيات، ولقد عبر عن هذا المعنى

(١) الشريبي: معني المحتاج ٤/٤، وابن قدامة: المعني ٦٣٨/٧، واحتجوا لذلك بما ثبت عن رسول الله صلى الله عليه وسلم أن يهودياً قتل جارية على أوضاع لها بحجر، فقتله رسول الله صلى الله عليه وسلم بين حجرين، أخرجه البخاري (٦٨٧٧)، ومسلم (١٦٧٢)، وأبو داود (٥٤٢٩)، وابن حبان (٥٩٩٢).

(٢) الدسوقي: الحاشية على الشرح الكبير ٤/٢٤٢، وأحمد المختار الشنقيطي: مواهب الجليل من أدلة خليل ٤/٢٧١، والدردير: الشرح الصغير ٤/٣٣٩.

العظيم الإمام (الشاطبي) بقوله: "فمن الواجب اعتبار تلك الجزئيات بهذه الكليات عند إجراء الأدلة الخاصة من الكتاب والسنة والإجماع والقياس"^(١).

وإن المتتبع لاجتهاد الأئمة السابقين في فروع المسائل والجزئيات يجد استرشادهم بالمقاصد العامة لتوجيه الأدلة على حسبها، بحيث لا تتناقض البتة مع مقراراتها ولا مع مقتضياتها.

وهذه مجموعة من المسائل تظهر الاسترشاد بالقواعد الكلية للكشف عن الحكم، وعدم الاكتفاء بالجزئيات والأدلة الخاصة فقط.

١- وردت نصوص ترشد إلى أن عصمة النفس الإنسانية تتحقق في كل من قال لا إله إلا الله، جاء ذلك في الحديث: "أمرت أن أقاتل الناس حتى يشهدوا ألا إله إلا الله، فإذا قالوها عصموا مني دماءهم وأموالهم إلا بحقها وحسابهم على الله"^(٢).

وعلى ذلك: فإن من نطق بالشهادتين تحققت عصمة دمه وماله، إلا إذا فعل ما يوجب رفعها.

ونجد أن الفقهاء ينظرون إلى هذه النصوص من خلال كليات الشريعة وظهر هذا واضحاً في:

- توبة الزنديق: حيث ذهب الحنفية^(٣)، والمالكية^(٤)، والإمام (الغزالي) من الشافعية^(٥)، وفي رواية عند الحنابلة^(٦)، إلى أن الزنديق الذي يظهر الإسلام ويتستر بالكفر، فيتوب بعد أن يرفع أمره إلى الحاكم لا تقبل توبته ويقتل.

(١) الموافقات ٨/٣.

(٢) أخرجه من حديث أبي هريرة: البخاري (١٣٩٩)، ومسلم (٣٤) (٢١)، وأبو داود (١٥٥٦)، والنسائي ١٤/٥، والترمذي (٢٦٠٩)، وابن ماجه (٣٩٢٧).

(٣) ابن عابدين: الحاشية ٢٩٦/٣، والدسوقي: الحاشية على الشرح الكبير ٣٠٦/٤، والغزالي: شفاء الغليل ٢٢١، والبهوتي: كشف القناع ١٧٧/٦.

(٤) الدسوقي: الحاشية على الشرح الكبير ٣٠٦/٤.

(٥) شفاء الغليل ٢٢١، والمستصفي ٢٩٨/١.

(٦) البهوتي: كشف القناع ١٧٧/٦.

وكان مستند العلماء في ذلك: أن تظاهر الزنديق بالإسلام، من حيث النطق الصوري بكلمة التوحيد قد يكون وسيلة إلى المساس بأصل حفظ الدين، وهو أظهر مقاصد الشريعة وأهمها شأنًا، وفي هذا من الفساد العظيم ما فيه.

وفسر الإمام (الغزالي) الحديث الوارد في تحقيق عصمة النفس بمجرد النطق بالشهادتين تفسيراً لا يؤدي إلى الإخلال بأصل حفظ الدين.

فقال: "وجه قتله - يعني الزنديق - أن المعلوم من الشرع أن الكافر مقتول ونحن نكف عن قتله لتوبته، والمعنى لتوبته تركه الدين الباطل، واليهودي والنصراني وكل ملى يعتقد النطق بكلمة الشهادة كفرًا في دينه وتركاً له، فإذا أسلم فموجب دينه أنه تارك لدينه، وموجب دين الزنديق عند شهادته أنه يستعمل دينه، فهذا وجه التأويل والنظر"^(١).

لقد فسر الإمام (الغزالي) الحديث على وجه لا يعرض الكلي إلى الإهدار أو النقص، فحمل الحديث الذي يفيد عصمة دم كل من يقول لا إله إلا الله، حملة على أهل الملل الذي يتركون دينهم حقيقة، وهذا ما لا يتحقق في الزنديق الذي يتستر بالشهادة للاستمرار على انحرافه ودينه.

ولذلك ينه الإمام (الغزالي) إلى هذا الملحظ في موضع آخر فيقول: "وإنما كلمة الشهادة تسقط القتل في اليهود والنصارى، لأنهم يعتقدون ترك دينهم بالنطق بكلمة الشهادة، والزنديق يرى التقية عين الزندقة، فهذا لو قضينا به فحاصله استعمال مصلحة في تخصيص عموم، وذلك لا ينكره أحد"^(٢).

ورد الإمام (القرطبي) على الذين يحتجون بعدم قتل الرسول صلى الله عليه وسلم للمنافقين في زمانه، رغم تحقق معنى الزندقة فيهم، فقال: "فإن الله كان حفظ أصحاب نبيه - صلى الله عليه وسلم - بكونه ثبتهم أن يفسدهم المنافقون، أو يفسدوا

(١) شفاء الغليل ٢٣٢.

(٢) المستصفى ٢/٢٩٨.

دينهم، فلم يكن ضرر في بقائهم بين أظهرهم، وليس كذلك اليوم؛ لأننا لا نأمن من الزنادقة أن يفسدوا عامتنا وجهالنا"^(١).

هذا كله يدلنا على المنهج التوفيقي بين الكليات والجزئيات في التطبيق، بحيث إن الفقهاء لاحظوا أن الجزئي لا بد أن يسير دائماً في ركب الكلوي ولا ينقضه أو يؤدي إلى إهداره، وأن الجزئيات لا بد أن تفسر دائماً على نحو تكون متوافقة مع الكليات.

٢- ويتجلى الاسترشاد بالقواعد المقاصدية أيضاً عند النظر في الجزئيات في توجيه العلماء لمسألة تضمين الصناع، حيث نجد أن عمادهم في ذلك بعض القواعد المقاصدية القطعية التي تضافرت على النهوض بها كليات الشريعة وجزئياتها.

إن القاعدة العامة: أن الأمين لا يضمن ما في يده من مال استلمه من الغير لإصلاحه إذا هلك أو تلف بدون تعدد منه أو تقصير في حفظه، وعلى من ادعى تقصير الأمين أو تعديه أن يقيم البيئة على ذلك.

ورغم ذلك أفتى كثير من علماء الصحابة بضمنان الصناع إذا ادّعوا هلاك ما استلموه من أمتعة الغير لإصلاحها، ما لم يقيموا البيئة على أن ما هلك أو تلف بأيديهم لم يكن بسبب تعدد من جانبهم أو تقصير^(٢).

ودليلهم في ذلك بيئته الإمام (الباجي) فيقول: "ما أدركت العلماء إلا وهم يضمنون الصناع". قال القاضي (أبو محمد): "لأن ذلك تتعلق به مصلحة ونظر للصناع وأرباب السلع، وفي تركه ذريعة إلى إتلاف الأموال. ذلك أن بالناس ضرورة إلى الصناع، لأنه ليس كل أحد يحسن أن يخيظ ثوبه، أو يقصره، أو يطرز، أو يصبغه. فلو قلنا: القول قول الصناع في ضياع الأموال لتسرعوا إلى دعوى ذلك وللحق أرباب السلع ضرر لأنهم بين أمرين:

- إما أن يدفعوا إليهم المتاع فلا يأمن فيهم ما ذكرنا.

- أو لا يدفعوا إليهم المتاع فلا يأمن فيهم ما ذكرنا.

(١) القرطبي، التفسير ١/٢٠٠.

(٢) ابن قدامة: المغني ٦/١٠٦، وابن حزم: المحلى ٨/٢٠٢، والبيهقي: السنن ٦/١٣٢.

ودليلنا من جهة المعنى أنه قبض العين في مصلحة نفسه من غير استحقاق للأخذ بعقد متقدم، فلم يقبل قوله في تلفها كالرهن والعارية^(١).

إن هذا التحليل المقصدي ليظهر لنا مقام القواعد المقاصدية في استفادة الحكم وتوجيه الأدلة، وإن النظر العميق في التوجيه السابق سيرشدنا إلى أن تضمين الصناع يستند على عدة قواعد مقاصدية وهي:

- أولاً: الموازنة بين المصلحة العامة والخاصة، إذ من المقرر أن الشارع يقصد إلى تقديم المصلحة العامة على الخاصة عند التعارض^(٢).

- ثانياً: النظر في المآل، من حيث التفاته إلى الضرر الذي سيلحق بأرباب السلع، حيث يدّعي الصناع هلاكها من غير بينة أو دليل، فيؤول ذلك إلى ضياع الأموال، وفي ذلك مخالفة لإحدى القواعد التشريعية المقررة.

- ثالثاً: مبدأ رفع الحرج حيث إن امتناع أرباب السلع عن دفع سلعهم إلى الصناع، خشية أن يدّعوا تلفها من غير بينة ولا إثبات، سيدفع الناس إلى عدم دفع السلع إلى الصناع، وفي هذا حرج بين وإضرار ظاهر بهم، وهو ما نبّه إليه (الباجي) بقوله: "أو لا يدفعون فيضرّ بهم".

هذه الأدلة التي هي في حقيقتها قواعد مقاصدية يعبر كل منها عن معنى تشريعي عام كانت حرية بأن توجه رأي الفقهاء القائلين بتضمين الصناع، وأن يلتفتوا إلى هذه القواعد المقررة كأسس يبنون عليها اجتهاداتهم ويكشفون على هداها عن أحكام الشريعة في الوقائع والمستجدات، ولا يكتفون بالأدلة الجزئية وحدها للكشف عن الحكم الشرعي.

٣- ومن هذه الاجتهادات، التي يلحظ فيها مراعاة الكليات عند دراسة الجزئيات:

(١) الباجي: المنتقى ٧١/٦.

(٢) المستصفي ٣١٣/١، وابن نجيم: الأشباه ٨٧، والزرقاء: شرح القواعد ١٤٣.

ما نص عليه الإمام (العز بن عبد السلام) من أنه لو رأى الصائم في رمضان غريقاً لا يتمكن من إنقاذه إلا بالفطر، فإنه يفطر وينقذه^(١).

ويعلل ذلك فيقول: "وهذا من باب الجمع بين المصالح، لأن في النفوس حقاً لله عز وجل، وحقاً لصاحب النفس، فقدم ذلك على فوات أداء الصوم دون أصله"^(٢).

فالإمام (العز) ينظر إلى المسألة نظرة كلية يستند فيها على ما تقرر من مبادئ وأصول تتضمن ابتناء الشريعة على أساس المصالح، وأن المصلحة تكون أكثر تأكيداً وتحققاً في حال إفطار الصائم وإنقاذ الغريق، وأن المفسدة التي تنجم في حال بقاء الصائم على صيامه وتركه للغريق أعظم من مفسدة الإفطار وفوات الصوم. وهذه النظرة الكلية ووزن الأمر بميزان الأغلب من المصلحة والمفسدة هو الذي أملى هذا الحكم الذي بينه (العز)، وهي نظرة تعتمد مقاصد الشريعة كما هو ظاهر وواضح.

٤- ومن هذه الاجتهادات أيضاً ما نص عليه الإمام (الجويني)^(٣)، و(الغزالي)^(٤)، و(الشاطبي)^(٥) من أنه: إذا عجز بيت المال عن الوفاء بالتزاماته، وارتفعت الحاجات، وكانت الدولة بحاجة إلى تكثير الجنود لسد الثغور وحماية الملك المتسع الأقطار، فإن للإمام - إذا كان عدلاً - أن يوظف على الأغنياء ما يراه كافياً لهم في الحال، وله أن يفرض الضرائب لتكفي حاجات الدولة وتفي بالتزاماتها.

وهو نظر كلي للمسألة راعى فيه الفقهاء مقاصد الشريعة، إذ إن الامتناع عن فرض مثل هذه الضرائب سيعرّض الدولة الإسلامية للخطر، ويهدد مقصد الدين والنفس والمال بالفساد والفساء، وهذا ما عبر عنه (الغزالي) بقوله: "إن لم يفعل الإمام ذلك تبدد الجند، وانحل النظام، وبطلت الشوكة، وسقطت أبهة الإسلام، وتعرضت ديارنا لهجوم

(١) قواعد الأحكام ٥٧/١.

(٢) المصدر نفسه.

(٣) الغياني ٢٧٧.

(٤) شفاء الغليل ٢٣٧، والمستصفي ٣٠٤/١.

(٥) الاعتصام ١٢١/٢-١٢٢.

الكفار واستيلائهم. ولو ترك الأمر كذلك فلا ينقضى إلا قدر يسير، وتصير أموال المسلمين طعمة للكفار، وأجسادهم دربة للرماح، وهدفاً للنبال، ويثور بين الخلق من التغالب والتواثب ما تضيع بها الأموال وتعطل معها النفوس وتنتهك فيها الحرم"^(١). إلى أن قال: "وهذا مما يعلم من كلي مقصود الشرع: في حماية الدين والدنيا قبل أن نلتفت إلى الشواهد المعينة من أصول الشرع"^(٢).

وظاهر من هذا الاستدلال والتأييد للحكم الاستناد إلى مقاصد الشريعة، من حفظ الدين الذي يتم بحفظ سيادة الدولة التي تحرسه وتقوم على نشره، وحفظ النفس بحفظ الأمة التي تتعرض بنفاذ خزائن الدولة لخطر الاضطلام والاجتثاث من قبل أعدائها، وحفظ المال الذي يتعرض للانتهاب والاستلاب في حال غياب السلطة القوية القادرة على توفير الأمن وإقامته.

ثم إن الإمام (الغزالي) يصرح بالاستناد في ذلك إلى مقاصد الشريعة فيقول: "وهذا مما يعلم قطعاً في مقصود الشرع".

فهذه الأمثلة وغيرها كثير - سيأتي ذكره من خلال بيان القواعد المقاصدية تفصيلاً - يكشف عن المنهج الذي كان يترسّمه الأئمة المجتهدون في فقههم واجتهادهم.

وحريّ بالمجتهدين في عصرنا هذا، أن يترسّموا ذات المنهج، وألاً تعزل النصوص الجزئية عن كلياتها العامة، فتنهم فهماً مبتوراً يؤدي إلى الإخلال بتلك الكليات.

لقد فهم بعض المحدثين من حديث رسول الله صلى الله عليه وسلم: "كسر عظم الميت ككسره عظام الحي"^(٣)، ما يدل على حرمة الاستفادة من أعضاء الميت والانتفاع بها للإبقاء على حياة نفس إنسانية، ووقفوا عند ظاهر الحديث ليفتوا بحرمة نقل أي عضو من ميت لحي^(٤).

(١) شفاء الغليل ٢٣٧.

(٢) المصدر نفسه

(٣) أخرجه ابن حبان (٣١٦٧) وأبو داود (٣٢٠٨) وابن ماجه (١٦١٦).

(٤) حسن السقاف: الإمتاع والاستقصاء لأدلة تحريم نقل الأعضاء ٢١.

لقد كان هذا الفهم مبتوراً عند مقصد الشارع من المحافظة على أصل النفس الإنسانية التي تعتبر كلية من أعظم كليات هذا الدين، ووقفوا عند ظاهر النص ليؤدي بهم ذلك إلى حرفه عن معناه ومقصوده نتيجة عزله عن قواعد الشرع ومقاصده.

إذ إن معنى الحديث: "أن كاسر عظم الميت في انتهاك حرمة، ككاسر عظم الحي في انتهاك حرمة"^(١). فمقصوده إذن: بيان حرمة الميت ومكانته، فكما لا يصح إيذاء الحي بكسر عظمه، فكذلك لا يصح إيذاء الميت بكسر عظمه.

ومثل هذا المعنى لا يتحقق في حال الانتفاع بأعضاء الميت للمحافظة على حياة الحي، إذ ليس المقصود بنقل عضوه إيذائه ولا نقض حرمة ولا الانتقاص من كرامته، وإنما المحافظة على نفس إنسانية جعل الله المحافظة عليها مقصداً من مقاصد دينه، وهدفاً من أهداف تشريعه.

كما غاب عنهم عند النظر في هذه المسألة، القواعد التي تعبر عن قصد الشارع في كيفية الموازنة بين المصالح والمفاسد، والتي تعني بالحفظ العام لمقاصد الشريعة الكلية مثل: "الضرر الأشد يزال بالضرر الأخف"، و"إذا تعارضت مفسدتان روعي أعظمهما ضرراً بارتكاب أخفهما"، و"اختيار أهون الشرين"، إلى غير ذلك من القواعد الأخرى التي تعين على توجيه الأدلة الجزئية والتي قرر الفقهاء بناءً عليها: أن المرأة الميتة التي في بطنها حمل متحرك يشق بطنها لأنقاذ حياة الجنين^(٢)، إذ إن في إنقاذ حياته مصلحة أعظم من مفسدة شق بطن الأم الميتة.

ولو أنهم وقفوا عند ظاهر حديث: "كسر عظمه ميتاً ككسر عظمه حياً" دون إعمال للقواعد الكلية الأخرى وعرض لهذا النص على مقصد الشارع من الحفاظ على مصالح العباد لكان موقفهم منع شق بطن الأم الميتة حفاظاً على حرمتها.

وما أشبه رأي القائلين بجرمة نقل الأعضاء من الميت إلى الحي احتجاجاً بظاهر هذا

(١) الطحاوي: شرح مشكل الآثار ٣/٣١٠.

(٢) ابن نجيم: الأشباه والنظائر ٨٨، والفتاوى الهندية ٣٦٠/٥، والنووي: المجموع ٣٠١/٥.

الحديث، برأي الذين احتجوا بظاهره أيضاً في إيجاب القصاص على من جرح ميتاً أو كسر عظمه؛ لأن حكم الميت كالحي، فما دام قد وجب القصاص على من جرح الحي فكذا يجب على من جرح الميت عملاً بعموم الحديث^(١). والخطأ كل الخطأ ناشئ- كما قلت- عن عدم استحضار الكليات عند دراسة الجزئيات.

وهذا ما ينبه إليه (الشاطبي) بقوله: "إذا ثبت في الشريعة قاعدة كلية في هذه الثلاثة- يقصد في الضروريات أو الحاجيات أو التحسينيات- أو في آحادها فلا بد من المحافظة عليها بالنسبة إلى ما يقوم به الكلي وذلك في الجزئيات، فالجزئيات معتبرة في إقامة الكلي، أن يتخلف الكلي فتتخلف مصلحته المقصودة بالتشريع"^(٢).

هذا وإن المحققين من الأصوليين ليدركون مكانة القاعدة المقصدية، ويبنون من خلال اجتهاداتهم أن عدم تطبيق قاعدة كلية على مسألة جزئية يشملها موضوعها، لا يرجع إلى عدم اعتبار تلك القاعدة، وإنما مرده إلى عدم تحقق مناطها في ذلك الجزئي، أو عائد إلى أنّ الجزئي هو أدخل بمعنى قاعدة كلية أخرى فتطبق عليه تلك القاعدة التي يتحقق فيه موضوعها أو مناطها، وهذا أحفظ للمصلحة وأدنى إلى مفهوم العدل.

نجد هذا الفهم العميق والدقيق واضحاً عند الإمام (الغزالي)، حيث بحث مسألة ضرب المتهم بالسرقة أو القتل ليقر بارتكابه جريمته، أو ما يجري من ارتكاب الجرائم خفية وغيلة.

حيث بين الإمام (الغزالي) أن القاعدة التي يستند إليها القائلون بجواز ضرب المتهم بالسرقة أو القتل ليقر بارتكابه جريمته- وهي قاعدة تقديم المصلحة العامة على المصلحة الخاصة- تعارضها قاعدة أخرى تتمثل في عصمة النفس الإنسانية وحفظها من الضياع. يقرر الإمام (الغزالي) ذلك فيقول: "فإن قال قائل: المصلحة داعية إلى الضرب بالتهمة في السرقة والقتل وما يجري خفية وغيلة، فإن الجاني لا يقر على نفسه مختاراً،

(١) إلى هذا ذهب ابن حزم كما في المحلى ٣٩/١١-٤٠.

(٢) الموافقات ٦١/٢.

وإقامة الحجج والبيانات على الاختزال الجاري في ظلام الليل ممتنع، وتعطيل الحقوق لا سبيل إليه، وقد رأى الإمام مالك ذلك^(١).

قلنا: هذه المصلحة غير معمول بها عندنا، وليس لأننا لا نرى اتباع المصالح ولكن لأنها لم تسلم عن المعارضة بمصلحة تقابلها. فإن الأموال والنفوس معصومة وعصمتها تقتضي الصون عن الضياع، وإن من عصمة النفوس أن لا يعاقب إلا جان، وإن الجناية تثبت بالحجة، وإذا انتفت الحجة انتفت الجناية، وإذا انتفت الجناية استحالت العقوبة.

فكان في المصير إليه ضرب آخر من الفساد، فإن المأخوذ بالسرقه قد يكون بريئاً عن الجناية، فلهجوم على ضربه تفويت لحق عصمته من نفسه ناجزاً لأمر موهوم، يرجع حاصله إلى التشوف إلى تأكيد عصمة المال. فإن كانت مصلحة ذي المال في ضربه، رجاء أن يكون هو الجاني، فمصلحة المأخوذ في الكف عنه وترك الإضرار به. وليس أحدهما برعاية مصلحة أولى من الآخر^(٢).

إن هذا التوجيه الأصولي لمسألة ضرب المتهم ليظهر بوضوح أن الإمام (الغزالي) لا

(١) الذي قرره الإمام مالك في المدونة في مسألة انتزاع الإقرار بالتهديد أو الضرب، قال سحنون: قلت: أ رأيت إن أقر بشيء من الحدود بعد التهديد أو القيد أو الوعيد أو السجن أو الضرب، أيقام عليه الحد أم لا في قول الإمام مالك؟ قال: أي- ابن القاسم- قال مالك: من أقر بعد التهديد أ قيل؛ فالوعيد والقيد والسجن والضرب تهديد كله، وأرى أن يقال. "المدونة" ٤/٤٢٦. هذا ما ذكره الإمام مالك في انتزاع الاعتراف بالضرب، وأن الإقرار لا يعتد به، فعدت وسيلة الحمل على الإقرار غير مفيدة بذلك، ولا حاجة لها. والقول بجواز ضرب المتهم واعتبار إقراره بذلك هو رأي الإمام سحنون من المالكية حيث قال: "يعمل بإقرار المتهم بإكراهه، وبه الحكم إن ثبت عند الحاكم أنه من أهل التهم فيجوز سجنه وضربه ويعمل بإقراره.

ووفق البرزلي من المالكية بين قول الإمام مالك في عدم جواز ضرب المتهم وبين قول سحنون في جواز ضربه واعتبار إقراره: بأن قول الإمام مالك محمول على الرجل غير المعروف بالتهم، وقول سحنون محمول على من هو من أهل التهم، ولذا قال في الشرح الصغير ٤/٤٨٦: "إلا إذا التهمة. فيؤخذ بإقراره حالة الإكراه عند سحنون على المعتمد، وبه الحكم إن ثبت أنه متهم عند الحاكم". اهـ. وهذا من باب سياسة التشريع تفعيلاً للمصلحة العامة. انظر رأي المالكية بالتفصيل:

- الدردير: الشرح الكبير وعليه حاشية الدسوقي ٤/٣٤٥.

- الدردير: الشرح الصغير وعليه حاشية الصاوي ٤/٤٨٦، والشنقيطي: مواهب الجليل ٤/٣٦٢.

(٢) شفاء الغليل ٢٣٠.

ينكر أصل القواعد المقاصدية التي يستند إليها القائلون بجواز ضربه، ولا يعتبرها قواعد منقوضة أو ملغاة، وإنما يرى أن هذه الجزئية هي ألصق بمعنى قاعدة أخرى منها بالقاعدة التي استند إليها القائلون بالجواز.

وهذا ما نبه إليه بقوله: "وليس لأننا لا نرى اتباع المصالح ولكن لأنها لم تسلم عن المعارضة بمصلحة تقابلها".

فهو يرى أن هناك قواعد مقاصدية أخرى، توجب عدم ضرب المتهم، منها: أن قصد الشارع ثابت في المحافظة على النفس الإنسانية من الضياع أو الإهدار، وفي ضرب المتهم من غير تثبت ولجرد الوهم نقض لهذا القصد الشرعي الثابت، وهو ما ذكره بقوله: "إن الأموال والنفوس معصومة، وعصمتها تقتضي الصون عن الضياع، وإن من عصمة النفوس أن لا يعاقب إلا جان"^(١).

كذلك فإن في ضرب المتهم - ولم تثبت جانيته - فتح لباب الفساد، والشارع قاصد إلى سد أبواب الفساد سداً شاملاً محكماً لا فتحها.

لقد عبر الإمام (الغزالي) عن هذا المعنى المقاصدي بقوله في ضرب المتهم: "وفيه مادة الفساد، وفتح لباب الدعوى على كل من يضمير المرء عليه حقداً، ولو أعطي الناس بدعواهم، لادّعى قوم دماء قوم وأموالهم"^(٢).

إذن هو يرى أن هناك قواعد مقاصدية أخرى هي أكثر ارتباطاً بهذه الجزئية، ولا يعني هذا النيل من رتبة القواعد المقاصدية الأخرى التي تسوغ ضرب المتهم. لذا وجدنا الإمام (الغزالي) يقول في نهاية مناقشته لهذه المسألة: "وعلى الجملة هذه المسألة هي محل اجتهاد، ولسنا نحكم ببطلان مذهب (مالك) - رحمه الله - على القطع، فإذا وقع النظر في تعارض المصالح كان قريباً من النظر في تعارض الأقيسة المؤثرة التي ذكرناها"^(٣).

(١) شفاء الغليل ٢٢٩.

(٢) المصدر نفسه ٢٣٠.

(٣) المصدر نفسه ٢٣٤.

هذا ما قرره الإمام (الغزالي) في هذه المسألة، وهو كما ترى لا يقدح بأصل القواعد التي استند إليها القائلون بجواز الضرب والتي أجملها الإمام (الشاطبي) حين قال: "فإنه لو لم يكن الضرب والسجن بالتهم لتعذر استخلاص الأموال من أيدي السراق والغصاب إذ يتعذر إقامة البينة، فكانت المصلحة في التعذيب وسيلة إلى التحصيل بالتعيين والإقرار"^(١).

فظاهر من هذا أنه يستند إلى ترجيح المصلحة العامة على الخاصة في هذه المسألة في تسويغ ضرب المتهم.

من هذا كله يظهر لنا أن الجزئيات لا تعارض القواعد الكلية المقررة، ولا تملك نقضها أو إهدارها، إذ إن إهدار الكلي آيل إلى إهدار مصلحة جزئياته نفسها. وإنما تتردد الفرعيات أو الجزئيات بين أن تكون منضوية تحت معنى قاعدة مقصدية معينة، أو هي أقرب إلى قاعدة مقصدية أخرى هي أكثر لصوقاً بمعناها وحكمها. وهذا من باب تخصيص القاعدة بالقاعدة، لا من باب نقض الكلي بجزئية.

ولعل المثال الذي بيناه يفي في إظهار هذه الحقيقة، وهو ما يعنيه الإمام (الشاطبي) بقوله: "إن تخلف آحاد الجزئيات عن مقتضى الكلي إذا كان لغير عارض فلا يصح شرعاً. وإن كان لعارض فذلك راجع إلى المحافظة على الكلي من جهة أخرى، أو على كلي آخر"^(٢).

هكذا طبق الإمام (الغزالي) هذا المعنى، حيث بيّن أن هذه الجزئية، وهي ضرب المتهم، ترجع إلى المحافظة على المقصد الشرعي من جهة أخرى غير الجهة التي التفت إليها من قال بجواز ضربه.

"فالكلي إذن لا ينحرم بجزئي ما، والجزئي محكوم عليه بالكلي"^(٣).

(١) الشاطبي: الاعتصام ١٢٠/٢.

(٢) الشاطبي: الموافقات ٦١/٢.

(٣) المصدر نفسه ١٣/٣.

المحور الثاني: هذه القواعد لا تقبل النسخ كما لا تقبل النقض:

وكما أن هذه القواعد لا تنقض بآحاد الجزئيات فكذلك هي من المكانة وقوة الرسوخ والإحكام بحيث لا يمكن أن يرد عليها نسخ.

يقول الإمام (الشاطبي) في معرض بيانه لمكانة القواعد المتعلقة بالضروريات والحاجيات والتحسينيات: "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 في بعض جزئياتها، فذلك لا يكون إلا بوجه آخر من الحفظ"^(١).

والإمام (الشاطبي)، وإن كان قد خص بالذكر قواعد الضروريات والحاجيات والتحسينيات مبيناً أنها غير قابلة للنسخ، فهذا لا يعني أن عدم النسخ متعلق فقط بخصوص هذه المراتب الثلاث، وإنما يشمل أيضاً كل كليات الشريعة التي تؤكد حفظ هذه المراتب وتعمقها في الوجود والواقع.

وهذا ما ألمح إليه بقوله السابق: "إن كل ما يعود بالحفظ على الأمور الخمسة ثابت". كذلك يقول في موقع آخر: "النسخ لا يكون في الكليات وقوعاً، وإن أمكن عقلاً"^(٢).

وعلى ذلك، فإن جميع كليات الشريعة لا تقبل النسخ، ولما كانت القواعد المقصدية هي من ضمن هذه الكليات وجب أن يشملها هذا الحكم كذلك.

وبناءً عليه، فإنه لا يتصور شرعاً أن يقع النسخ في أي من القواعد المقصدية مثل: "المصلحة إذا كانت هي الغالبة عند مناظرتها بالمفسدة في حكم الاعتياد فهي المقصودة شرعاً ولتحصيلها وقع الطلب على العباد"^(٣)، "قصد الشارع من المكلف أن يكون

(١) الموافقات ١١٧/٣.

(٢) المصدر نفسه ١٠٤/٣.

(٣) المصدر نفسه ٢٦-٢٧/٢.

قصده من العمل موافقاً لقصده في التشريع"^(١) "من مقصود الشارع في الأعمال دوام التعبدية المكلف عليها"^(٢).

ومردّ إحكام هذه الكليات - ومن ضمنها قواعد المقاصد كما بينت - أنها تتصل بمعان أبدية لا يمكن أن تتعرض للنسخ أو الإلغاء، من مثل: إقامة العدل، والأمر بالبر، والنهي عن الفحشاء والمنكر، ودفع الظلم عن الناس، والحفاظ على النفس الإنسانية من الإزهاق، وصون أعراض الناس وأمواهم وعقولهم من الخطر أو التفريط أو العدوان، إلى غير ذلك من الكليات الشرعية "التي تتصل بمعان أبدية دلت تجارب الأمم على ضرورتها الحيوية لكل جيل، والنزول عند مقتضياتها، لأنها مقومات الحياة الإنسانية الفاضلة"^(٣)

لذلك يقول الإمام (الشاطبي) منبهاً إلى منشأ إحكام هذه القواعد، وعدم إمكانية ورود النسخ عليها: "أجمعت الأمة، بل سائر الملل على حفظ هذه الأصول الخمسة"^(٤) "وهكذا يقتضي في الحاجيات والتحسينات"^(٥).

ولا شك أن إجماع الأمة بل الأمم، على وجوب مراعاة هذه الأصول المقاصدية، راجع إلى ضرورتها في حياتها، بحيث لا تستقيم الحياة الإنسانية إلا بها، ولهذا تعتبر في التشريع الإسلامي من النظام الشرعي العام الذي لا تجوز مخالفته بأي حال من الأحوال أو الاتفاق على مخالفته.

وعلى هذا الوزن يظهر الإمام (الشاطبي) مقام القواعد المقاصدية ومكانتها وأهميتها. أما صلاحيتها في مقام الاجتهاد والاستدلال فهو ما سأبحثه في المطلب التالي.

(١) الموافقات ٢/٣٣١.

(٢) المصدر نفسه ٢/٢٤٢.

(٣) د. فتحي الدريبي: المناهج الأصولية ٦٥.

(٤) الموافقات ١/٣٨ و ٢/٢٥٥.

(٥) المصدر نفسه ٣/١١٧.

المطلب الثاني: صلاحية هذه القواعد للاستدلال بها في مقام الاجتهاد:

لم يكتف الإمام (الشاطبي) بإيراد هذه القواعد وذكرها دون تنبيه منه إلى مقام هذه القواعد ومرتبته، فأردف القواعد المقاصدية بقواعد أخرى تظهر مرتبتها وصلاحيتها للاحتجاج بها، ومن ذلك قوله: "كل أصل شرعي لم يشهد له نص معين، وكان ملائماً لتصرفات الشرع، ومأخوذاً معناه من أدلته فهو صحيح يبنى عليه، ويرجع إليه إذا كان ذلك الأصل قد صار بمجموع أدلته مقطوعاً به"^(١).

لقد أظهر الإمام (الشاطبي) بهذه القاعدة المرتبة التي ترتقي إليها القاعدة المقصدية في مقام الاجتهاد، حيث بين أن الأصول الشرعية التي استفيدت من استقراء جزئيات متعددة يجمعها موضوع عام وحكم كلي، فهي أصول صحيحة. ونبّه إلى وظيفة هذا الأصل الكلي بقوله: "ينبنى عليه، ويرجع إليه".

أي أنه صالح لأن تبنى على كل منها الوقائع المستجدة التي تندرج في موضوعها وحكمها الكلي، بحيث يستفاد من معاني هذه الأصول الكلية لإيجاد أحكام هذه النوازل والمستجدات.

إن الإمام (الشاطبي) يرتقي بهذه القواعد المقاصدية، التي هي من قبيل "العموم المعنوي" وفق ما سبق تقريره، يرتقي بها إلى مرتبة عليا من الاعتبار؛ حيث إنه إذا تم استفادة معنى عام من عدة أدلة وجزئيات، فإن المجتهد في غنى بعد ذلك عن البحث عن دليل خاص لخصوص الجزئية التي يبحث عن حكمها. ويبين ذلك فيقول: "ثم استقرى 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 المستقرى، من غير اعتبار بقياس أو غيره. إذ صار ما استقرى من عموم المعنى كالمخصوص بصيغة عامة، فكيف يحتاج مع ذلك إلى صيغة خاصة بمطلوبه؟"^(٢).

(١) الشاطبي: الموافقات ١/٣٩.

(٢) الشاطبي: الموافقات ٣/٣٠٤.

ويظهر من ذلك أن حجية القاعدة المقصدية وصلاحتها للاستدلال بها، قد استفيد من مجموع الأدلة الجزئية التي نهضت بمعنى تلك القاعدة، فإذا كان كل دليل جزئي هو حجة بذاته يصح الاستدلال به فمن باب أولى أن تتحقق هذه الحجية في القاعدة التي أرشدت إليها مجموع الأدلة.

وإن تتبع اجتهادات الأئمة الأعلام ليرشد إلى اعتبارهم لهذه القواعد واعتدادهم بها، للكشف عن الحكم الشرعي المناسب للوقائع والمستجدات التي لم يرد فيها نص، الأمر الذي يبين لنا أن هذه القواعد كانت راسخة في أذهان المجتهدين.

وأضرب لذلك مثلاً ببعض المسائل التي تظهر اعتبارهم لهذه القواعد^(١).

أ- لقد صرح جمهور الفقهاء: أن الجماعة يقتلون بالواحد^(٢) وكان مما احتجوا به بالإضافة إلى قول الصحابي والقياس الاستدلال بمقاصد الشريعة. يرشد إلى ذلك، ما قاله (ابن العربي) منبهاً إلى المفسدة المترتبة في حال القول بعدم قتل الجماعة بالواحد: "فإن الله سبحانه وتعالى إنما قتل من قتل صيانة لأنفس عن القتل، فلو علم الأعداء أنهم بالاجتماع يسقط القصاص عنهم لقتلوا عدوهم في جماعتهم، فحكمنا بإيجاب القصاص عليهم ردعاً للأعداء، وحسماً لهذا الداء"^(٣)

فخوفاً من صيرورة النفس الإنسانية عرضة للإهدار مآلاً، حكموا بقتل الجماعة بالواحد، وهذا ما يؤكد (ابن قدامة) بقوله: "ولأن القصاص -أي للجماعة- لو سقط

(١) الموافقات ٢/٣٢٠.

(٢) على تفصيل بينهم، فالملكية: يقولون بقتل الجماعة بالواحد إذا اشتركوا في قتله، سواء باشر قتله جميعهم أم باشره بعضهم دون بعض، ومذهب الحنفية والشافعية والمشهور عند أحمد: أن الجماعة تقتل بالواحد بشرط أن يكون فعل كل واحد منهم صالحاً للقتل، بحيث لو انفرد به الجاني لقتل المحني عليه، فلا يقتل من اشترك في قتله بضرب سوط أو مناولة سيف. وفي رواية للإمام أحمد: أن الجماعة إذا اشتركوا في قتل إنسان امتنع القصاص فلا يقتل منهم أحد، وإنما تؤخذ الدية منهم. انظر ابن عبد البر: الكافي ١٠٩٨/٢، والقاضي عبد الوهاب: الأشراف في مسائل الخلاف ١٨٣/٢، والكاساني: بدائع الصنائع ٢٣٨/٧، والشربيني: مغني المحتاج ١٢/٤، وابن قدامة: المغني ٣٦٦/٩.

(٣) ابن العربي: أحكام القرآن ٦٢٤/٢.

بالاشتراك، لأدى إلى التسارع إلى القتل به، فيؤدي إلى إسقاط حكمة الردع والزجر" (١).

وتأسيساً على هذا النظر المقاصدي الثاقب، قرر الإمام (الغزالي) أن الأيدي تقطع باليد الواحدة أيضاً فقال: "الأيدي تقطع باليد الواحدة كما تقتل النفوس بالنفوس، حسماً لذريعة التوصل إلى الإهدار بالتعاون اليسير الهين على أخذان الفساد وأقران السوء" (٢).

وظاهر في هذا كله كيفية الاسترشاد بالمقاصد الكلية للكشف عن الحكم الشرعي بل الاستدلال بها كدليل مستقل.

ب- ومن هذه المسائل التي ترشد إلى اعتماد المجتهدين على القواعد المقاصدية للاستدلال بها أن المالكية نصّوا على أن الأصل في شهادة الصبيان بعضهم على بعض مقبولة، رغم أن الأصل في شهادة غير البالغين، أنها لا يعتدّ ولا يحكم بها.

غير أن المالكية، ورواية عن الإمام (أحمد)، قالوا بجوازها (٣). وعند النظر في الأدلة التي استندوا إليها نجد أنها القاعدة المقاصدية المتمثلة في الحفاظ على النفس، وهذا ما صرّحوا به في قولهم: "إن اجتماعهم مشروع لتدريبهم على مصالح الدين والدنيا،

(١) ابن قدامة: المغني ٣٦٧/٩.

(٢) شفاء الغليل ١٦٣.

(٣) على أن تتحقق شروطها التي بينها، هذه الشروط هي:

- ١- أن تكون على بعضهم لا على كبير .
- ٢- أن لا يشتبه بالكذب .
- ٣- أن يكون الشاهد منهم حراً مسلماً ذكراً .
- ٤- أن يكون متعدداً، أي اثنان فأكثر .
- ٥- أن تكون في جرح وقتل فقط، لا في مال ولا في غيره .
- ٦- أن يكون مميّزاً .
- ٧- أن لا يكون عدواً لمن شهد عليه .
- ٨- أن لا يكون قريباً للمشهود له .
- ٩- أن لا يختلف الشهود في شهادتهم .
- ١٠- أن لا يتفرقوا بعد اجتماعهم .

١١- أن لا يحضر معهم كبير وقت القتل أو الجرح .

وإذا قبلت شهادتهم فلا قصاص عليهم وإنما عليه الدية في العمد والخطأ .

انظر ذلك الدردير: الشرح الصغير ٢٦١/٤ والشنقيطي: مواهب الجليل من أدلة خليل ٢٤٥/٤، وابن عبد البر:

الكافي ٩٨/٢، وابن قدامة: المغني ٢٧/١٢.

والغالب عدم حضور الكبار معهم، فلو لم تقبل شهادتهم لبعضهم على بعض لأدى ذلك إلى هدر دمائهم^(١).

إن المحافظة على النفس التي تعتبر مقصداً من مقاصد الشريعة هو الذي حتم قبول شهادة الصبيان استثناءً من القياس والأصل؛ إذ إن عدم اعتبارها البتة، فيما يجري بينهم ولم يحضره الكبار البالغون، قد يفضي مآلاً إلى إهدار النفس الإنسانية والتفريط فيها، وهذا مخالف لمقصد الشرع.

ويؤكد هذا المعنى الإمام (الباجي)^(٢) بقوله: "والدليل على ما ذهب إليه (علي) ومن تابعه، وما احتج به شيوخننا من أن الدماء يجب الاحتياط لها، والصبيان في غالب أحوالهم ينفردون في ملاعبهم حتى لا يكاد أن يخالطهم غيرهم، ويجري ما بينهم من اللعب والتزامي ما ربما كان سبباً للقتل والجراح، فلو لم يقبل بينهم إلا الكبار وأهل العدل لأدى ذلك إلى هدر دمائهم وجراحهم. فقبلت شهادتهم بينهم على الوجه الذي يقع على الصحة في غالب الحال"^(٣).

فظاهرٌ إذن من هذا الاستدلال، أن المالكية يستندون إلى أصل حفظ الدماء الذي أخذ من استقراء نصوص الشريعة المفيدة للقطع^(٤). والحفاظ على الدماء، قاعدة مقصدية رأى المالكية وجوب تحكيمها في هذه الجزئية.

فظهر بذلك مكانة القواعد المقاصدية وأثرها في توجيه الأدلة، والكشف عن الأحكام الشرعية، وسيبدو ذلك بشكل أكد عند دراسة هذه القواعد مفصلة. فإلى تلك القواعد تفصيلاً، على وفق الموضوع العام الذي تناوله.

(١) الصاوي: الحاشية على الشرح الصغير ٢٦١/٤.

(٢) هو أبو الوليد سليمان بن خلف بن سعد الأندلسي القرطبي الباجي، من أعلام المالكية وأئمتهم، له تصانيف كثيرة منها: "إحكام الفصول في أحكام الأصول" و"المختصر في مسائل المدونة"، وكتاب في الجرح والتعديل. توفي سنة (٤٧٤) هـ. انظر ابن خلكان: وفيات الأعيان ٢/٤٠٨-٤٠٩، والذهبي: سير أعلام النبلاء ٥٣٥/١٨.

(٣) الباجي: المنتقى ٢٢٩/٥.

(٤) مصطفى الشليبي: تعليل الأحكام ٣٦٨.

الباب الثاني

عرض ودراسة قواعد
المقاصد من خلال موضوعاتها



الفصل الأول

القواعد المقاصدية المتعلقة بموضوع المصلحة والمفسدة

تمهيد:

بعد أن انتهيت من الباب الأول، وعرضت عبر فصوله ومباحثه المتعددة حقيقة القاعدة المقصدية ومكائنها وطبيعتها وأقسامها واعتمدت - كما أشرت من قبل - من خلال الموضوع الذي تناولته هذه القواعد، آتي في هذا الفصل لدراسة هذه القواعد دراسة مفصلة أتناول فيه كل قاعدة على حدة، مظهراً أدلتها التي تنهض بحجيتها، ورأي الأصوليين وموقفهم منها، وما يتفرع على^(١) تلك القاعدة من فروع ومسائل.

ولقد اخترت أن تكون القواعد التي أصدر بها هذا الفصل القواعد التي تكشف عن المقصد الأعلى من التشريع والتي تربط بين قصد الشارع من جهة، وبين جلب المصالح ودفع المفساد من جهة أخرى، فبذلك أبدأ وبالله تعالى التوفيق.

(١) تفرّع عليه: بُني.

المبحث الأول العلاقة بين قصد الشارع وإقامة المصالح

القاعدة الأولى: "وضع الشرائع إنما هو لمصالح العباد في العاجل والآجل معاً"^(١).
أولاً: شرح القاعدة وبيان معناها:

تعرف المصلحة بأنها: "جلب نفع أو دفع ضرر"^(٢) ويبين الإمام (الرازي) بأن هذه لمنفعة هي اللذة، وأن تلك المفسدة هي الألم فيقول: "المصلحة لا معنى لها إلا اللذة، أو ما يكون وسيلة إليها، والمفسدة لا معنى لها إلا الألم، أو ما يكون وسيلة إليه"^(٣).

وهذه المنفعة لا تقتصر على كونها مادية بل قد تكون معنوية كذلك وهذا ما ينبه إليه (الشاطبي) بقوله: "أعني بالمصالح ما يرجع إلى قيام حياة الإنسان وتمام عيشه، ونيله ما تقتضيه أوصافه الشهوانية العقلية على الإطلاق، حتى يكون منعماً على الإطلاق"^(٤).

فقوله: "ما تقتضيه أوصافه الشهوانية إشارة إلى الجانب المادي للمصلحة وقوله: ما تقتضيه أوصافه العقلية" تنبيه إلى الجانب المعنوي للمصلحة أيضاً.

وتبين القاعدة أن مقصود الشارع من إنزال الشريعة تحقيق مصلحة العباد، أي منفعتهم ودفع الضرر عنهم.

(١) الشاطبي: الموافقات ٦/٢.

(٢) الطوفي: شرح مختصر الروضة ٢٠٤/٣.

(٣) الرازي: المحصول ١٥٨/٥.

(٤) الموافقات ٢٥/٢.

وهذه المصلحة التي تقيّمها الشريعة لا تعرف الحدود ولا الحواجز فتشمل الحياة الأخرى، كما تشمل الحياة الدنيا سواء بسواء؛ أما مصلحة الإنسان في الحياة الدنيا: فبأن يعيش الإنسان منعماً يحفظ عليه دينه ونفسه ونسله وعقله وماله. أما مصلحته في الأخرى فبفوزه بالرضا والنعيم والنجاة من الجحيم المين.

وإقامة الشريعة الإسلامية للمصلحتين الدنيوية والأخروية خصيصة من خصائص المصلحة في التشريع الإسلامي، إذ لا تتوقف حدودها عند زمان دون زمان وإنما تشمل كل الأزمان، "وهذا بخلاف المصلحة لدى أرباب النظم الوضعية، إذ يقيسون المصالح والمفاسد بمعايير ضيقة محدودة بعمر الدنيا وحدودها"^(١).

ثانياً: موقف الأصوليين من هذه القاعدة:

لقد نظقت عبارات الأصوليين من قبل الإمام (الشاطبي) بذات المعنى الذي أشار إليه الشاطبي. وهذا ما صرح به (العز بن عبد السلام) بقوله: "التكاليف كلها راجعة إلى مصالح العباد في دنياهم وآخرتهم"^(٢)، وهو تأكيد على المفهوم المزدوج للمصلحة الدنيوية والأخرى.

كما ذكر ابتداء الشريعة على جلب المصالح ودفع المفاسد كثير من الأصوليين، منهم الإمام (ابن تيمية) حيث قال: "إنّ الشريعة جاءت بتحصيل المصالح وتكميلها، وتعطيل المفاسد وتقليلها، وأنها ترجيح خير الخيرين وشر الشرين، وتحصيل أعظم المصلحتين، بتفويت أدناهما، وتدفع أعظم المفسدتين باحتمال أدناهما"^(٣).

وما ذكره الإمام (القرافي) أيضاً حيث بين ذلك الاقتران الدائم والمصاحبة اللازمة بين أحكام الشريعة وبين المصلحة بقوله: "فإن أوامر الشرع تتبع المصالح الخالصة أو الراجحة، ونواهيها تتبع المفاسد الخالصة أو الراجحة"^(٣).

(١) أ.د. محمد سعيد البوطي: ضوابط المصلحة ٣١.

(٢) العز: قواعد الأحكام ٦٢/٢.

(٣) ابن تيمية: مجموع الفتاوى ٤٨/٢٠.

(٣) القراني: الفروق ١٣٢/٢.

بل إن الإمام (الأمدي) يقرر إجماع الأئمة على تعليل الشريعة بمجلب المصالح ودفْع المفساد فيقول: "وأما الإجماع فهو: أن أئمة الفقه مجمعة على أن أحكام الله لا تخلو من حكمة مقصودة، وإن اختلفوا في كون ذلك بطريق الوجوب كما قالت المعتزلة، أو بحكم الاتفاق والوقوع من غير وجوب، كقول أصحابنا"^(١).

ومثل هذا الإجماع نقله (الطوفي) أيضاً: "وأما الإجماع فقد أجمع، إلا من لا يعتد به من جامدي الظاهرية، على تعليل الأحكام بالمصالح ودرء المفساد"^(٢).

فمثل هذه النقول والعبارات تظهر ما للمصلحة من اعتبار في نظر الأصوليين، حيث يعتبرونها المحور الذي تدور حوله أحكام الشريعة، في جزئياتها وکلياتها.

على أنه ينبغي الإشارة إلى رأي المخالفين في هذا الأصل، لقد ذكر الإمام (الشاطبي) في معرض ذكره لأدلة هذا الأصل مخالفة الإمام (الرازي) فقال: "والمعتمد هو أننا استقرينا من الشريعة أنها وضعت لمصالح العباد استقراءً لا يَنازع فيه الرازي ولا غيره"^(٣).

وبالرجوع إلى ما قاله (الرازي) في المحصول يظهر أنه لا يخالف هذه القاعدة بل يقرها نصاً في كتابه، فيقول^(٤): "إنه تعالى إنما شرع الأحكام لأمر عائد إلى العبد، والعائد إلى العبد: إما أن يكون مصلحة العبد أو مفسدته، أو يكون لا مصلحته ولا مفسدته، والقسم الثاني والثالث^(٥) باطل باتفاق العقلاء، فتعين الأول، فثبت أنه تعالى إنما شرع الأحكام لمصالح العباد".

ثم يقول في موقع آخر: "إنا لما تأملنا الشرائع وجدنا الأحكام والمصالح متقارنين لا ينفك أحدهما عن الآخر، وذلك معلوم بعد استقراء أوضاع الشرائع، وإذا كان كذلك

(١) الإحكام في أصول الأحكام ٢٨٥/٣.

(٢) الطوفي: شرح حديث: "لا ضرر ولا ضرار"، ملحق بكتابات المصلحة في الشريعة الإسلامية، ونجم الدين الطوفي: د. مصطفى زيد ٢٣.

(٣) الشاطبي: الموافقات ٦/٢.

(٤) الرازي: المحصول ١٧٣/٥.

(٥) يقصد بالقسم الثاني: أن تكون الشريعة قد شرعت لمفسدة الإنسان، ويقصد بالقسم الثالث: أن تكون لا لمصلحة ولا لمفسدته، وكلا الاحتمالين باطل شرعاً وواقعاً.

كان العلم بمحصول هذا مقتضياً ظن حصول الآخر وبالعكس، من غير أن يكون أحدهما مؤثراً في الآخر، وداعياً إليه^(١).

فظاهر من هذه النصوص التي يسوقها الإمام (الرازي) نفسه ويصرح بها بعبارة أنه لا ينكر تعليل الأحكام بالمصلحة، بل يقرر ذلك ويحشد الأدلة التي تثبت ذلك، ولكن الذي ينكره الإمام (الرازي) أن يكون ارتباط الأحكام بالمصلحة على جهة الوجوب والحتم كما قالت المعتزلة فالله سبحانه إذ يقيم مصالح العباد بأحكامه، فإنما يقيمها على جهة التفضل، لا الحتم والإلزام، بمعنى أنه لا يجب على الله سبحانه مراعاة المصالح في أحكامه وهذه مسألة جرى الخلاف الواسع فيها بين المعتزلة والأشاعرة، وآيلة في منتهاها إلى مسألة التحسين والتقيح العقلين^(٢).

وإن منهج الإمام الذي التزم بدراسة القواعد المقاصدية التي ساقها، ليحتم عليّ ألا أخوض في المسائل الكلامية التي لا يترتب عليها فرع فقهي، أو أدب شرعي، فالأصوليون جميعاً متفقون على تعليل أحكام الله بالمصلحة والحكمة، واختلافهم هو: في كون هذا التعليل على وجه الإيجاب، أو على وجه التفضل والمنة، ومحل بحثه ليس في علم أصول الفقه، وإنما في علم الكلام والعقيدة، "لأن كل مسألة مرسومة، لا يترتب عليها أدب شرعي، أو فرع فقهي، أو لا تكون عوناً في ذلك، فوجودها في علم أصول الفقه عارية"^(٣).

هذا بالنسبة (للرازي) أما بالنسبة لخلاف الظاهرية في ذلك وهو ما ألمح إليه (الطوفي) من مخالفة الظاهرية لهذا الأصل، وهو ما عناه بقوله: "فقد أجمع العلماء، إلا من لا يعتد به من جامدي الظاهرية، على تعليل الأحكام بالمصالح ودرء المفاسد"^(٤).

فبالرجوع إلى ما قرره الظاهرية في هذه المسألة نجد أنهم ينكرون أصل التعليل جملة وتفصيلاً، وبالنظر في الأدلة التي استندوا إليها في دحض حجج الخصم يظهر لنا أنهم يحمّلون جمهور الأصوليين ما لم يقولوه، ويلزمونهم بما لم يلتزموه.

(١) الفخر الرازي: المحصول ١٧٩/٥.

(٢) انظر في مسألة التحسين والتقيح، البوطي: ضوابط المصلحة ٨٨، والريسوني: نظرية المقاصد عند الإمام

الشاطبي ٢١٤.

(٣) الموافقات ٤٢/١.

(٤) تقدم عزوه.

ف(ابن حزم الظاهري) الذي يحتج ويستدل على بطلان أصل تعليل الشريعة بالمصالح يقول في تعريفه للعلة: "إن العلة اسم لكل صفة توجب أمراً ما، إيجاباً ضرورياً"^(١).

وينطلق من هذا التعريف للعلة لينكر على الجمهور قولهم بتعليل الشريعة، حيث إنها وفق هذا المدلول الذي حدده (ابن حزم) توجب أن يكون تعليل الشريعة أمراً ضرورياً واجباً على الله سبحانه، وتعالى الله عن ذلك علواً كبيراً.

ويقول مستدركاً على الأصوليين في قولهم بالتعليل: "فيخرج- أي من يقول بتعليل الشريعة وأحكامها- إلى ما لا يحل اعتقاده من أن الشرائع شرعها الله لعلل أوجبت عليه أن يشرعها"^(٢).

ولا ريب أن (ابن حزم) بهذا القول قد ألزم الأصوليين ما لم يلتزموه، ونحا بالمسألة عن جانبها الأصولي، ليدخلها في جانبها الكلامي، ذلك أن العلة التي عرفها (ابن حزم) هي: "العلة العقلية" التي يقصدها الفلاسفة، وهي: ما يوجب الشيء لذاته ككون النار علة الإحراق، والثلج علة التبريد، وليست هي العلة الشرعية التي قصدها جمهور الأصوليين، بل إن دراسة المسألة عند الأصوليين ترشدنا إلى تأكيدهم الدائم على استبعاد أن يكون القول بالتعليل موجباً على الله، أو ملزماً له بأمر.

ولذا كان بيانهم لمعنى إيجاب العلة للحكم: "العلة موجبة يجعل الشارع لها موجبة"^(٣)، أي إن استدعاءها للحكم بالجعل الشرعي، لا بتأثيرها الذاتي. بينما عرفها آخرون: "أنها المعرفة للحكم"^(٤)؛ لإبعاد شبهة التأثير والإيجاب بذاتها، واحتياطاً في تنزيه الله تعالى عن كل ما لا يليق بجلاله.

فإذا كان مقصود (ابن حزم) من نفي تعليل الشريعة تنزيه الله تعالى، فالجميع يتفق معه على هذا المفهوم.

(١) ابن حزم: الأحكام ١١٢٨/٨.

(٢) المصدر نفسه.

(٣) شفاء الغليل ٢٠-٢١.

(٤) الفخر الرازي: المحصول ١٢٧/٥، والزرکشي: البحر المحيط ١١٢/٥.

و (ابن حزم) الذي ينكر على الأصوليين أن تكون أحكام الشريعة قد شرعت لعلّة، لما يترتب على ذلك من محذور وفق المعنى الذي حدده لمصطلح العلة، نجده لا يستبعد أن يكون الحكم الشرعي قد شرع لسبب، ويعني بالسبب: "كل أمر فعل المختار فعلاً من أجله لو شاء لم يفعله"^(١).

وعلى ذلك فإن عنصر الحتم والإلزام الموجود في العلة منتف في السبب، ولهذا يقول (ابن حزم): "ولسنا ننكر أن يكون الله تعالى جعل الأشياء سبباً لبعض ما شرع من الشرائع، بل نقر ذلك وثبته حيث جاء به النص"^(٢).

وعلى ذلك فإنه لا ينكر أن يكون الحكم قد شرع لسبب، ولكن يشترط في السبب أن يكون منصوفاً عليه، حتى يحكم عليه بالسببية، ولذا يقول في موضع آخر: "واعلم أن الأسباب كلها منفية عن أفعال الله تعالى كلها وعن أحكامه، حاشا ما نصراً عليه تعالى، أو رسوله صلى الله عليه وسلم"^(٣).

من هذا كله، فإن (ابن حزم) لا يستنكر أن تكون أحكام الشريعة قد شرعت لغاية ومقصد، ولا يستبعد أن يكون الحكم الشرعي الجزئي قد شرع لهدف محدد، بشرط أن تكون تلك الغاية والمقصد لا تحمل مدلول العلة التي سبق أن بيّن المحذور الذي ينبني على القول بها.

وشرط آخر: أن يكون ذلك السبب قد علمت سببته من النصوص نفسها، أي إن السبب لا يكون سبباً إلا إذا نصّ على أنه سبب. فإذا أنزلنا هذا الكلام على مسألتنا، وجدنا أن (ابن حزم) ملزم بالقول بتعليل الشريعة بجلب المصلحة ودفع المفسدة، وكونه لا يسمى ذلك تعليلاً، فقد يسميه تسيباً وفق المعنى الذي ساقه لمصطلح السبب، ولا مشاحة في الاصطلاح والعبارة للمعاني لا للمباني.

(١) الإحكام ١١٢٨/٨.

(٢) المصدر نفسه ١١٣٠/٨.

(٣) المصدر نفسه ١١٣١/٨.

لقد وردت أدلة كثيرة ترشد إلى أن الشارع قد أقام شرعه لتحقيق المصالح ودفع المفساد. واعتبر إقامة المصلحة علة لإنشاء الحكم أو سبباً على وفق تعبير (ابن حزم)، ولا أدلّ على ذلك من بيانه سبحانه لغاية إرسال الرسل، وتشريع الأحكام والتي عبر عنها في مواضع متعددة نصاً صريحاً. ومن ذلك:

أ - قوله سبحانه: ﴿وَمَا أَرْسَلْنَاكَ إِلَّا رَحْمَةً لِّلْعَالَمِينَ﴾ [الأنبياء: ٢١/١٠٧]. لقد بين، والمتمثل في رحمة العالمين، ولقد جاءت الرحمة في الآية لتفيد العموم؛ أي رحمة في الدنيا ورحمة في الآخرة، قال (الشوكاني) في تفسيره لهذه الآية: "أي ما أرسلناك لعله من العلل إلا لرحمتنا الواسعة، فإن ما بعثت به سبب لسعادة الدارين"^(١).

ووجه الدلالة في هذه الآية:

إن الرحمة التي جعلت علة لرسالة النبي صلى الله عليه وسلم لا يمكن أن تقوم أو تتحقق إلا إذا كانت الشريعة نفسها مقيمة لما يحقق مصلحة المكلفين على الجملة ومانعة لما يلحق الفساد بهم، إذ لا تتصور الرحمة بحال إذا لم تكفل الشريعة إقامة المصالح ومنع المفساد.

فغدت إقامة المصالح ومنع المفساد من مقتضيات الرحمة ولوازمها، بحيث لا تتحقق واقعاً إلا بهما. ونلاحظ هنا أن الرحمة كما أريد لها أن تكون في جميع الأحوال وعمومها بحيث لا تقتصر على الدنيا دون الآخرة، فكذلك أريد أن تكون شاملة للبشرية جمعاء، ولهذا استعملت صيغة العموم "العالمين" لتفيد استغراق المرسل إليهم وعمومهم، فهي رسالة تقيم مصلحة الإنسانية قاطبة في جميع أحوالها وأزماتها، وأفرادها.

ب - قوله تعالى: ﴿وَمِنَ النَّاسِ مَنْ يُعْجِبُكَ قَوْلُهُ فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَيُشْهَدُ اللَّهَ عَلَىٰ مَا فِي قَلْبِهِ وَهُوَ أَلَدُّ الْخِصَامِ وَإِذَا تَوَلَّىٰ سَعَىٰ فِي الْأَرْضِ لِيُفْسِدَ فِيهَا وَيُهْلِكَ الْحَرْثَ

وَالنَّسْلَ وَاللَّهُ لَا يُحِبُّ الْفُسَادَ ﴿﴾ [البقرة: ٢٠٤-٢٠٥]. إن هذه الآية تدل على اعتبار الشريعة للمصالح من وجهين اثنين:

الوجه الأول: أن الله نعى على الأقوام الذي يسعون في الأرض فساداً بإهلاك الحرث؛ وهو الزرع، وإهلاك النسل وهو أطفال الحيوان في هذه الآية، "وهو كناية عن إفسادهم لما فيه قوام أحوال الناس وصلاحهم"^(١).

ونعاه سبحانه على المفسدين دلالة على أنه يطلب من الإنسان أن يكون تصرفه في هذا العالم موافقاً لصلاح ما تقتضيه الحكمة من خلقه.

الوجه الثاني: أن الله بين في ختام الآية فقال: ﴿وَاللَّهُ لَا يُحِبُّ الْفُسَادَ﴾ والفساد هو ضد الصلاح، فإذا كان سبحانه لا يحب الفساد فهو يحب الصلاح بالمفهوم المخالف، ولذلك أقام من التشريع ما يكفل تحقيق الصلاح ومنع الفساد لأنه يحب الأول، ويكره الثاني.

ج- قوله تعالى: ﴿وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِي آدَمَ﴾ [الإسراء: ٧٠/١٧]. لقد أظهر (الفخر الرازي) وجه الدلالة في هذه الآية على رعاية المصالح ودرء المفسد، فقال: "ومن كرم أحداً ثم سعى في تحصيل مطلوبة كان ذلك السعي ملائماً لأفعال العقلاء، مستحسناً، فإذا: ظن كون المكلف يقتضي ظن أن الله تعالى لا يشرع إلا ما يكون مصلحة له"^(٢).

فالإكرام يقتضي تشريع ما فيه صلاح الإنسان وسعادته في الدارين.

د- الآيات التي جاءت في معرض التعليل لتفاصيل الأحكام من مثل قوله تعالى: ﴿يُرِيدُ اللَّهُ بِكُمُ الْيُسْرَ وَلَا يُرِيدُ بِكُمُ الْعُسْرَ﴾ [البقرة: ١٨٥/٢]. وقوله: ﴿وَمَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ﴾ [الحج: ٧٨/٢٢]. فهذه دلالة على قصد الشارع مصلحة العباد، ولو لا ذلك لما يسر عليهم، ولما رفع الحرج والعنت عنهم.

(١) الطاهر بن عاشور: التحرير والتنوير ٢/٢٧٠.

(٢) الرازي: المحصول ٥/١٧٤.

إضافة إلى الأحاديث التي تؤكد هذا المعنى وتوثقه كقوله صلى الله عليه وسلم: "بعثت بالحنيفية السمحة"^(١).

وقوله صلى الله عليه وسلم: "لا ضرر ولا ضرار"^(٢). وقوله صلى الله عليه وسلم: "إن الدين يسر ولن يشاد الدين أحد إلا غلبه"^(٣).

فهذه الأدلة مجتمعة تنهض بحجية هذا الأصل الذي صدر به الإمام (الشاطبي) الجزء الثاني من كتاب الموافقات، ولذا فإن (الشاطبي) قال في ذكره لأدلة هذا الأصل: "والمعتمد إنما هو أنا استقرينا من الشريعة أنها وضعت لمصالح العباد، وذكر أدلة هذا الاستقراء التي أفضت إلى هذا الأصل المعنوي العام، منها:

قوله تعالى ﴿رُسُلًا مُبَشِّرِينَ وَمُنذِرِينَ لِئَلَّا يَكُونَ لِلنَّاسِ عَلَى اللَّهِ حُجَّةٌ بَعْدَ الرُّسُلِ﴾ [النساء: ٤/١٦٥]، وقوله ﴿وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنْسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ﴾ [الذاريات: ٥١/٥٦]، وقوله: ﴿الَّذِي خَلَقَ الْمَوْتَ وَالْحَيَاةَ لِيُبْلُوَكُمْ أَيُّكُمْ أَحْسَنُ عَمَلًا﴾ [المك: ٦٧/٢].

إضافة إلى تعليل تفاصيل الأحكام، كقوله بعد آية الوضوء: ﴿مَا يُرِيدُ اللَّهُ لِيَجْعَلَ عَلَيْكُمْ مِنْ حَرَجٍ وَلَكِنْ يُرِيدُ لِيُطَهِّرَكُمْ وَلِيُتِمَّ نِعْمَتَهُ عَلَيْكُمْ﴾ [المائدة: ٥/٦]. وقوله في الصيام ﴿كُتِبَ عَلَيْكُمُ الصِّيَامُ كَمَا كُتِبَ عَلَى الَّذِينَ مِنْ قَبْلِكُمْ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ﴾ [البقرة: ٢/١٨٣]. وقوله في الصلاة: ﴿إِنَّ الصَّلَاةَ تَنْهَى عَنِ الْفَحْشَاءِ وَالْمُنْكَرِ﴾ [العنكبوت: ٢٩/٤٥]..

إلى غير ذلك من الأدلة الكلية والجزئية التي يسوقها الإمام (الشاطبي) من نصوص الشريعة المختلفة، والتي تدل على غاية الشارع من إنزال الشريعة، في إقامة مصالح العباد ودفع الفساد عنهم في عاجلهم وآجلهم^(٤).

(١) رواه أحمد ٢٦٦/٥، وذكره البخاري معلقاً: "أحب الدين إلى الله الحنيفية السمحة"، كتاب الإيمان، باب (٢٩).

(٢) تقدم تحريجه.

(٣) أخرجه البخاري (٣٩)، والنسائي ١٢١/٨، والبيهقي في السنن ١٨/٣، وابن حبان (٣٥٢).

(٤) الموافقات ٧/٢.

ثالثاً: القواعد المقاصدية التي تتفق مع هذه القاعدة في المعنى ذاته:

لقد عبّر الإمام (الشاطبي) عن هذا الأصل بعبارات أخرى صاغها على شكل قواعد تتفق في مضمونها مع ما سبق بيانه وهي:

١- "التكليف كلّهُ إما لدرء المفساد، وإما لجلب المصالح، أو لهما معاً، فالداخل تحت مقتضى لما وضعت له"^(١).

٢- "إن الأعمال الشرعية غير مقصودة لأنفسها، وإنما قصد بها أمور أخرى هي معانيها، وهي المصالح التي شرعت لأجلها"^(٢).

٣- خلق الدنيا مبني على بذل النعم للعباد ليتناولوها وليشكروا الله عليها؛ فيجازيهم في الدار الآخرة، وهذان القصدان من أظهر مقاصد الشريعة"^(٣).

٤- "الأسباب الممنوعة أسباب للمفاسد لا للمصالح، كما أن الأسباب المشروعة أسباب للمصالح لا للمفاسد"^(٤).

ومقصود الإمام (الشاطبي) بالأسباب، وفق ما يبدو من الأمثلة التي يسوقها، الأفعال التي أمر الله بها والأفعال التي نهى عنها^(٥)، ومن ذلك مثلاً: الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر فإنه سبب لإقامة الدين وإظهار شعائر الإسلام، وإخماد الباطل على أي وجه

(١) الموافقات ٢/٥٤.

(٢) المصدر نفسه ٢/٣٨٥.

(٣) المصدر نفسه ٢/٣٢١.

(٤) المصدر نفسه ١/٢٣٧.

(٥) ومقصود الإمام الشاطبي بالأسباب هنا أعم من المعنى الذي حدده لمصطلح السبب في موقع آخر حيث قال: "فأما السبب فالمراد به ما وضع شرعاً لحكم؛ لحكمة يقتضيها ذلك الحكم" ويمثل بالنصاب، فإنه سبب لوجوب الزكاة، والزوال فإنه سبب لوجوب الصلاة، والعقود أسباب لإباحة الانتفاع وانتقال الأملاك" ١/٢٦٥.

يقابل مصطلح العلة عند الأصوليين، أما السبب في القاعدة المقصدية التي ذكرها، فمقصود الشاطبي فيه كل فعل أمر به الشارع أو نهى عنه. فالسبب المقابل للعلّة هو حكم وضعي لا يتعلق به تكليف، كالنصاب للزكاة، إذ ليس المكلف مخاطباً بأن يوجد النصاب، بل إذا وجد النصاب كان سبباً في وجوب الزكاة. بخلاف السبب في هذه القاعدة فإنه فعل يتعلق به خطاب تكليفي، فبان الفرق بين الاستعمالين لمصطلح السبب.

كان، وليس بسبب في الوضع الشرعي لإتلاف مال أو نفس، ولا نيل من عرض، وإن أدى إلى ذلك في الطريق.

وكذلك الجهاد موضوع لإعلاء كلمة الله، وإن أدى إلى مفسدة في المال أو النفس تبعاً لا قصداً أولاً، ودفع المحارب مشروع لدفع القتل والقتال، وإن أدى إلى القتل والقتال. إلى غير ذلك من الأسباب التي شرعها الله بل أمر بها في سبيل تحقيق المصالح. أما الأسباب الممنوعة فمثالها: الأنكحة الفاسد، ككساح المتعة فإنها ممنوعة، وإن أدت إلى إلحاق الولد وثبوت الميراث والمهر.

والغضب سبب ممنوع للمفسدة اللاحقة بالمغضوب منه، وإن أدى إلى مصلحة الملك عند تغير المغضوب في يد الغاصب أو غيره من وجوه الفوت^(١). وهكذا فإن كل فعل أمر به الشارع فهو سبب لتحقيق مصلحة ولذلك أمر به، وكل فعل نهى عنه فهو سبب لتحقيق مفسدة لذلك نهى عنه.

القاعدة الثانية: "المفهوم من وضع الشارع أن الطاعة أو المعصية تعظم بحسب عظم المصلحة أو المفسدة الناشئة عنها"^(٢).

أولاً: بيان معنى القاعدة:

لما كانت الشريعة قائمة على أساس جلب المصلحة ودفع المفسدة، وكانت الغاية منها إقامة هذا الأمر في الواقع والوجود جاءت هذه القاعدة لتكشف عن السنن أو المسلك الذي مضى عليه الشارع في أحكامه من خلال ارتباط المصلحة بالطاعة، والمفسدة بالمعصية. فكلما عظمت المصلحة الناشئة عن الفعل كان الأجر عليه أعظم، وكلما عظمت المفسدة المترتبة على العمل كان الإثم عليه أكبر.

ولا ريب أن ربط الطاعة بالمصلحة والمعصية بالمفسدة هو بيان لمدى حرص الشارع على جلب المصالح ودرء المفاسد، فوضع من التشريع ما يكفل إقامة هذا الأساس. وبيان ذلك:

(١) الموافقات ٢/٢٣٨.

(٢) المصدر نفسه ٢/٢٩٨.

أن الشارع الحكيم لم يكتف بأن يعلم المكلف بأن في فعله للمأمور مصلحة له، وفي اقترافه للمنهيات مفسدة تلحقه، وإنما ربط المصلحة بالطاعة لتكون الطاعة حافزة على القيام بالفعل الصالح، وربط المفسدة بالمعصية لتكون المعصية رادعة للمكلف عن اقتراف ذلك الفعل.

لقد تنبه العلماء إلى هذه الحقيقة قبل الإمام (الشاطبي)، وأشار إليها (العز بن عبد السلام) في عدة قواعد أيضاً، منها: "على رتب المصالح تترتب الفضائل في الدنيا، والأجور في العقبى، وعلى رتب المفاسد تترتب الصغائر والكبائر وعقوبات الدنيا والآخرة"^(١).

ثم يقول في موضع آخر: "انقسمت الطاعات إلى الفضائل والأفضل لانقسام مصالحها إلى الكامل والأكمل، وانقسمت المعاصي إلى الكبير والأكبر لانقسام مفاسدتها إلى الرذيل والأرذل"^(٢).

فالأساس الذي بنيت عليه التفرقة بين الطاعات والمعاصي هو مقدار ما تحققه تلك الطاعة من مصلحة، ومقدار ما تحققه تلك المعصية من مفسدة. والأساس الذي تقوم عليه التفرقة بين الطاعات أنفسها هو مدى ما تقيمه تلك الأفعال من المصالح والآثار في الوجود الإنساني، فكلما كانت المصلحة المترتبة على الفعل أكبر كان الأمر بتحصيل هذا الفعل أكد لعظم الأثر والمال. وكلما كانت المفسدة الناجمة عن الفعل أعظم، كان النهي عن ذلك الفعل أشد لعظم الأثر أيضاً.

فالأجور تختلف باختلاف المصالح، والسيئات تختلف باختلاف المفاسد.

وتأسيساً على هذه القاعدة يبين الإمام (الشاطبي) اختلاف الطاعات بعضها عن بعض كنتيجة لازمة لاختلاف المصالح المترتبة عليها، إذ ليست كلها على وزان واحد

(١) قواعد الأحكام ٢٤١/١.

(٢) المصدر نفسه ١٩/١.

من حيث شدة الطلب وتأكيده، ولذا فإن (الشاطبي) يقسم المصلحة إلى قسمين^(١): "أحدهما: ما به صلاح العالم أو فساده، كإحياء النفس في إقامة المصالح وقتلها في فساده. الثاني: ما به كمال ذلك الصلاح، أو ذلك الفساد".

المكّمات ليست في رتبة المكّمات نظراً لدنو مصلحة المكّم عن مصلحة المكّم. والقسم الأول من المصالح والذي يترتب على وجوده صلاح العالم وعلى عدمه فساده يتمثل في الضروريات الخمس: حفظ الدين والنفس والنسل والعقل والمال.

أما القسم الثاني فهو: كل ما يعود على هذه المصالح بالتكميل والحفظ. وإنني خشية التكرار أرجئ البحث في موضوع المكّمات والمكّمات إلى حين الوصول إليه، إذ إن لهذا الموضوع مبحثاً مستقلاً تظهر فيه حقيقة كل من المكّم والمكّم، وصلتهما ببعضهما.

ثانياً: ما يتصل بهذه القاعدة من القواعد:

يؤكد الإمام (الشاطبي) ويقرر: "أنه إذا كانت الطاعة أو المخالفة تنتج من المصالح أو المفاسد أمراً كلياً ضرورياً كانت الطاعة لاحقة بأركان الدين، والمعصية كبيرة من كبائر الذنوب، وإن لم تنتج إلا أمراً جزئياً، فطاعة لاحقة بالنوافل واللواحق الفضلية، والمعصية صغيرة من الصغائر"^(٢).

ولذلك يمكن القول: "إن الكبائر والصغائر على حسب المصالح والمفاسد"^(٣).

إن هذه القاعدة لتعتمد المصلحة والمفسدة ميزاناً للحكم على الفعل؛ بكونه كبيرة أو صغيرة، فكلما كانت المفسدة أكبر وأكثر تهديداً للضروريات كانت المعصية أقرب إلى الكبائر، وكلما كانت المفسدة أصغر كانت أدنى إلى الصغائر.

ومثل هذا التحديد لمنشأ التمييز بين الكبيرة والصغيرة هو أوسع مدلولاً وأكثر استيعاباً من الحد الذي وضعه جمهور العلماء في التمييز بين الكبيرة والصغيرة حيث قالوا:

(١) الموافقات ٢/٢٩٩.

(٢) الموافقات ٢/٢٩٩.

(٣) المصدر نفسه ١/٢١٣.

"إن الكبيرة هي: ما يترتب عليها حدّ في الدنيا، أو توعد عليها بالنار أو اللعنة أو الغضب في الآخرة.

وإن الصغيرة هي: كل ذنب ليس فيه حد في الدنيا، ولا وعيد في الآخرة"^(١).

وإن هذا التحديد لمصطلح كل من الصغيرة والكبيرة ليقضي ألا يكون الفعل من جملة الكبائر، إلا إذا توعد الشارع فاعله بالوعيد في الآخرة أو العقاب في الدنيا. ويلزم عن ذلك أن الكبائر لا تعلم إلا بورود نصوص محددة تفيد كونها كبائر من خلال إعلامها بما يترتب عليها من وعيد أو عقاب، ذلك أن الحدّ في الدنيا والوعيد في الآخرة، من الأمور المختصة ببيان الشارع.

أما بالنسبة للمفهوم الذي وضعه (الشاطبي) لكل من الكبيرة والصغيرة فإنه متسع وممتد، بحيث لا يقتصر على الأفعال التي توعد الشارع أصحابها بالوعيد والعقاب، وإنما تشمل أيضاً كل الأعمال التي من شأنها أن تهدد مصالح عظيمة، أو ترتب مفساد جسيمة، حتى لو لم يرد بها نص خاص يحدد عقابها في الدنيا أو الآخرة.

ومثل هذا الفهم لحقيقة الكبائر، من شأنه أن يبين حقيقة كثير من النوازل المعاصرة، التي لا تقل في آثارها عن آثار الأفعال التي توعد الله مقترفها بالعقاب والوعيد. ومن ذلك مثلاً:

١- التقاعد عن وقاية الأفراد من الإصابة بالأمراض الخطيرة التي تفتك بهم، وتدمر مجتمعاتهم، كمرض (الإيدز) مثلاً، فهذا التقاعد هو من الكبائر؛ إذ إن التراخي عن

(١) هذا هو رأي الجمهور كما ذكرت، وهناك أقوال أخرى في تحديد الكبيرة والصغيرة، منها:

١- أنها سبعة فقط، وما عداها صغيرة.

٢- ما انقضت الشرائع على تحريمه فهو كبيرة.

٣- أنها أقرب إلى السبعين.

٤- لا يعلم لها أصل، وأن الكبائر قد أخفيت كليلة القدر.

انظر محمد بن أبي العز: شرح العقيدة الطحاوية ١/٥٢٥، والقرطبي: الجامع لأحكام القرآن ٥/١٥٩،

والغماري: تنوير البصيرة ببيان علامات الكبيرة ١٠

حماية الأفراد من مثل هذه المفاسد آيل إلى تدمير الأفراد وقتل الأنفس، وفي ذلك من الفساد العظيم ما فيه.

وإذا كان الطب قد جزم بأن من شأن بعض الأمراض أن تؤدي بالإنسان إلى الموت عادة^(١)، فإن الواجب والمسؤولية يقع على أصحاب القرار في اتخاذ ما من شأنه أن يحفظ على الأفراد حياتهم، وأن يمنع تسرب مثل هذه الأمراض إليهم. والتقاعد عن القيام بهذه المسؤولية كبيرة من الكبائر، نظراً لما تستلزمه من مفسدة تمس النفس الإنسانية، وتهددها بالفناء والدمار.

٢- تدمير الأسرة بالطلاق التعسفي دون سبب معقول هو من الكبائر؛ نظراً لما يترتب عليه من مفسدة تصيب الزوجة والأبناء؛ ذلك أن الطلاق في الأصل قد شرع لتحقيق المصلحة وحين يتعذر استمرار الحياة الزوجية فلا يعود النكاح مفضياً إلى مقصده من السكينة والاستقرار^(٢). فإن كان الطلاق لغير سبب معقول، بل لمحض العبث والإضرار كان كبيرة من الكبائر بالنظر إلى الآثار الفاسدة التي تنجم عنه.

٣- ومن الكبائر أيضاً: تمكين العدو الغاصب من الأرض العربية الإسلامية، سواء أكان هذا التمكين بالاعتراف المباشر له بالأرض أم كان عن طريق غير مباشر، بالتعامل التجاري معه ترويجاً لبضائعه، وتقوية لاقتصاده، وتوسيعاً لأطماعه. فهذه كلها من الكبائر نظراً لما يترتب عليها من مفاسد عظيمة، لا تتعلق بفرد من أفراد الأمة فقط بل تهدد وجود الأمة قاطبة.

وهذا ما فهمه السابقون من العلماء، حيث نص الإمام (المازري) من المالكية على تحريم بيع ما يكون لأهل الحرب به قوة على المسلمين كالسلاح والخيل والنحاس، ويعلل ذلك فيقول: "فإذا أمددناهم بما يكون لهم قوة، صار هذا نقيض ما أمر الله به في قوله: ﴿وَأَعِدُّوا لَهُمْ مَا اسْتَطَعْتُمْ مِنْ قُوَّةٍ﴾، وصار معونة على دماء المسلمين"^(٣).

(١) د. محمد هيثم الخياط: معلومات أساسية حول مرض الإيدز وسبل الوقاية منه ٧.

(٢) انظر الكاساني: بدائع الصنائع ١١٢/٣، وأ.د. أحمد الكبيسي: فلسفة نظام الأسرة في الإسلام ٢٠٣، وأ.د. نور الدين عز: أبيض الحلال ٣٨.

(٣) المازري: شرح التلقين ١٦٨: مخطوط دار الكتب بتونس، نقلاً عن محمد أبو الأحفان: فتاوى الإمام الشاطبي ١٤٦.

حتى إنه منع بيع الشمع لأهل الحرب لما عسى أن ينتفعوا به في السفر للإضرار بالمسلمين.

وهكذا يظهر أن الميزان الذي يعتمده الإمام (الشاطبي) للحكم على الأفعال المحرمة بكونها كبائر أو صغائر يفيد كثيراً خاصة في النوازل المعاصرة لمعرفة تصنيفها وإعطائها الحكم المناسب.

ومن تنبه إلى هذه الحقيقة أيضاً الإمام (القرطبي)، إذ قال في بيان مفهوم الكبيرة: "فكل ذنب عظم الشارع التوعد عليه بالعقاب وشدده، أو عظم ضرره في الوجود فهو كبيرة، وما عداه صغيرة"^(١)، فهو لا يحتكم في معرفة الكبيرة إلى مجرد الوعيد والعقاب، بل ينظر أيضاً إلى الضرر الكبير الذي ينجم عن ذلك الفعل في حياة الناس وواقعهم بحيث يهدد مصالحهم الحيوية والأساسية.

وإذا نظرنا إلى السبع الموبقات التي ورد فيها نص بقوله صلى الله عليه وسلم، عن أبي هريرة رضي الله عنه أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال: "اجتنبوا السبع الموبقات" قيل: يا رسول الله! وما هن؟ قال: "الشرك بالله، والسحر، وقتل النفس التي حرم الله إلا بالحق، وأكل مال اليتيم، وأكل الربوا، والتولي يوم الرحف، وقذف المحصنات الغافلات المؤمنات"^(٢).

أو نظرنا إلى الأفعال التي أتبع بوعيد في الآخرة أو حد في الدنيا كشرب الخمر، وقطع الطريق، وارتكاب الزنى، وجدناها جميعها أفعالاً تنجم عنها المفسد والأضرار العظيمة بما يعرض النفوس والعقول والأموال والأعراض للهلاك، ولذا حرمت.

إن هذا التوضيح للأساس أو المعيار الذي نشأت عليه التفرقة بين الصغيرة والكبيرة، واعتماد المفسدة والمصلحة ميزاناً لتحديد مدى فداحة الضرر للحكم على الفعل بعد ذلك يعوزه أن يدلي أهل الرأي والخبرة والاختصاص بآرائهم العلمية، حيث إن الحكم

(١) القرطبي، التفسير ١٦١/٥.

(٢) أخرجه مسلم (١٤٥) (٨٩)، وأبو داود (٢٨٧٤)، وابن حبان (٥٥٦١).

الشرعي الذي يعبر عنه الفقيه إنما يكون مبنياً على مدى إلمامه ومعرفته بقدر المفسد الناشئة عن الفعل، ويرجع تقدير المفسد والأضرار إلى أهل الاختصاص في كل علم، فيستشار رجال الطب إذا كانت القضية طبيّة، ورجال الأمن إذا كانت أمنية، وأهل السياسة إذا كانت سياسية... فلا بد من الرجوع إلى أهل الخبرة في مجال اختصاصهم ودرائتهم، وهذا يفتح باباً واسعاً لتساند علوم الشريعة مع العلوم الأخرى في سبيل إسعاد الإنسان وضبط حياته وإقامة مصالحه.

القاعدة الثالثة: "الأوامر والنواهي من جهة اللفظ على تساوي دلالة الاقتضاء، وإنما الاختلاف بين ما هو أمر وجوب أو نذب وما هو نهيّ تحريم أو كراهة لا تعلم من النصوص، وما حصل الفرق إلا باتباع المعاني والنظر في المصالح وفي أي مرتبة تقع"^(١).
أولاً: شرح القاعدة:

إن الإمام (الشاطبي) يسوق هذه القاعدة كدليل يستند إليه لتأييد قاعدة أخرى، مفادها: وجوب مراعاة مقاصد الأحكام عند النظر في النصوص، إذ إن العمل بالظواهر على تتبع وتغال، بعيد عن مقصود الشارع^(٢).

وهذا الدليل الذي يسوقه الإمام (الشاطبي) لتأييد قاعدة أخرى هو في حدّ ذاته قاعدة مستقلة تدور في فلك القاعدة الأولى التي صدرت بها بحثي؛ من أن الشريعة قائمة على أساس جلب المصالح ودفع المفسد.

إذ إن هذه القاعدة تكشف لنا عن أساس التمييز بين الأحكام التكليفية الخمسة: الواجب، والمندوب، والمحرم، والمكروه، والمباح، وعن السبب الباعث على جعل الفعل واجباً أو مندوباً أو محرماً أو مباحاً.

فقوة الطلب للفعل تتحدد بناءً على الآثار المترتبة عليه؛ ذلك أن الأحكام - كما سبقت الإشارة - إنما هي وسائل تشريعية عملية للإفضاء إلى المصالح، وفي ذلك يقول

(١) الشاطبي: الموافقات ١٥٣/٣.

(٢) المصدر نفسه ١٥٤/٣.

(فتحي الدريني): "كلما ازدادت المصلحة الكلية نفعاً ازداد أمر الشارع لحكمها طلباً، وكلما تفاقمت الأضرار والمفاسد وقوعاً ازداد الحكم الناهي عن التسبب فيها قوة في طلب الكف أو المنع عن مباشرة ذلك السبب"^(١).

ثانياً: موقف الأصوليين من هذه القاعدة:

إن الأصوليين إذ بينوا أقسام الأحكام التكليفية من الوجوب والندب والحرمة، فقد أظهروا أن الاختلاف بين هذه الأحكام راجع إلى قوة الطلب، سواء أكان طلباً بالفعل أم طلباً بالترك، ولم يكشفوا عن السبب الذي اقتضى قوة في الطلب في بعض الأفعال ولم يقتضه في أفعال أخرى.

تجد ذلك واضحاً عند بيان الأصوليين لأقسام الحكم التكليفي^(٢)؛ بأن خطاب الشرع إما أن يرد باقتضاء الفعل، أو باقتضاء الترك، أو بالتمييز بين الفعل والترك، فإن ورد باقتضاء الفعل فهو إما مع الجزم أو لا.

فإن كان اقتضاءه الفعل مع الجزم، وهو بالقطع مقتضى للوعيد على الترك؛ فهو الإيجاب، نحو قوله تعالى: ﴿وَأَقِيمُوا الصَّلَاةَ وَآتُوا الزَّكَاةَ﴾ [البقرة: ٤٣/٢].

وإن لم يكن اقتضاء الفعل مع الجزم فهو الندب، نحو قوله تعالى: ﴿وَأَشْهَدُوا إِذَا تَبَايَعْتُمْ﴾ [البقرة: ٢٨٢/٢]، وقوله تعالى: ﴿فَإِذَا دَفَعْتُمْ إِلَيْهِمْ أَمْوَالَهُمْ فَأَشْهَدُوا عَلَيْهِمْ﴾ [النساء: ٦/٤].

فإن ورد الخطاب باقتضاء الترك، فإما مع الجزم المقتضى للوعيد على الفعل وهو التحريم، مثل قوله تعالى: ﴿لَا تَأْكُلُوا الرِّبَا﴾ [آل عمران: ١٣٠/٣]. وقوله تعالى: ﴿وَلَا تَقْرَبُوا الزَّنَى﴾ [الإسراء: ٣٢/١٧].

أولاً: مع الجزم وهو الكراهة، كقوله عليه الصلاة والسلام: "إذا توضأ أحدكم فأحسن وضوءه ثم خرج عامداً إلى المسجد فلا يشبك بين أصابعه فإنه في صلاة"^(٣).

وإن ورد الخطاب بالتحخير فهو الإباحة.

(١) فتحي الدريني: جريدة اللواء الأردنية عدد (١١٦١-١١٦٢).

(٢) انظر ذلك الغزالي: المستصفى ١/٦٥ ابن نظام الدين: فواتح الرحموت ١/٦١، والشوكاني: إرشاد الفحول

٦٠، وابن النجار: شرح الكوكب المنير ١/٣٤٠، والطوفي: شرح مختصر الروضة ١/٢٦١.

(٣) أخرجه أحمد ٤/٢٤١، وأبو داود (٥٦٢)، والترمذي (٣٨٦)، والحاكم ١/٢٠٦، وصححه ووافقه الذهبي.

وهكذا نجد أن تمييز الأصوليين بين الأحكام الخمسة قائم على أساس جزم الطلب فعلاً أو تركاً^(١)، ولم يلتفتوا إلى الغاية التي من أجلها كان الطلب جازماً أو غير جازم. غير أن بعض الأصوليين، كالإمام (العز بن عبد السلام) قد أشار إلى منشأ التمييز بين الأحكام 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 المفاصد"^(٢).

وهو المعنى ذاته الذي يقرره الإمام (الشاطبي) في القاعدة المقصدية: "الأوامر والنواهي من جهة اللفظ على تساوي في دلالة الاقتضاء، وما حصل الفرق إلا باتباع المعاني والنظر في المصالح".

وهذا الأمر يظهر الفرق بين ما يقرره (الشاطبي) في القواعد المقاصدية، التي هي ألصق بمعاني التشريع وغاياته الكلية، وبين ما يقرره الأصوليون من قواعد هي ألصق بقواعد اللغة وأساليب الخطاب العربي.

ولقد أشار إلى معنى هذه القاعدة أيضاً الإمام (القرافي)، حيث أعمل هذه القاعدة المقصدية، التي تشير إلى أساس الاختلاف بين الأحكام الخمسة، أعملها في رد إشكال ظهر له؛ إذ وجد في الشريعة تقديم بعض المنذوبات على بعض الواجبات، ومن ذلك: "إنظار المعسر بالدين واجب، وإبرأؤه منه مندوب إليه وهو أعظم أجراً من الإنظار؛ لقوله تعالى: ﴿وَأَنْ تَصَدَّقُوا خَيْرٌ لَكُمْ﴾ [البقرة: ٢٠٨/٢١٠]. فجعله أفضل من الإنظار، وكذلك ورد في السنة الجمع بين الصلاتين للظلام والمطر والطين، وفي ذلك تقديم للمندوب على الواجب لأن أداء الصلاة في وقتها واجب، وفضيلة الجماعة مندوب إليها، فقد تعارض واجب ومندوب في دفع هذه الضرورة فقدم المندوب على الواجب،

(١) الدكتور محمد أبو الفتح البيانوني: الحكم التكليفي ٥٩.

(٢) قواعد الأحكام ١٩/١.

وهو خلاف القاعدة والمعهود إلى غير ذلك من الصور التي ساقها الإمام (القراي) والتي يرى فيها أن الشارع في بعض المواقع قد قدم المندوب على الواجب^(١).

ويرفع هذا الإشكال بأن يرد المسألة إلى أصلها مبيناً أنه حيث وجدت مندوباً أفضل من الواجبات فذلك دليل على أن مصالحها أعظم من مصالح الواجبات، لأن الأصل في كثرة الثواب وقتله كثرة المصالح وقتلها^(٢).

ويظهر رجحان مصلحة المندوب على مصلحة الواجب من خلال المثالين السابقين: "فجعل إبراء المدين أفضل من إنظاره، لأن مصلحة الإبراء أكبر من مصلحة الإنظار لاشتمال الإبراء على الواجب الذي هو الإنظار، فمن أبرئ مما عليه فقد حصل له الإنظار وهو عدم المطالبة في الحال وزيادة"^(٣).

وهو الجمع بين الصلاتين لإدراك فضيلة الجماعة على الفريضة وهي الصلاة لوقتها، ذلك أن الجماعة يلحقهم ضرر بخروجهم من المسجد إلى بيوتهم وعودتهم لصلاة العشاء، وكذلك إذا قيل لهم أقيموا في المسجد حتى يدخل وقت العشاء لتؤدوا صلاة العشاء، وهذا الضرر يندفع بأحد أمرين: إما بتفويت فضيلة الجماعة بأن يخرجوا الآن ويصلوا في بيوتهم أفضلاً، وإما بأن يصلوا الآن الصلاتين على سبيل الجمع، فتفوت مصلحة الوقت.

وتأخير الصلاة إلى وقتها واجب، فضاء الواجب بالجمع، فلو حفظ هذا الواجب ضاع المندوب الذي هو فضيلة الجماعة فقد تعارض واجب ومندوب في دفع هذه الضرورة عن المكلف، فقدم المندوب على الواجب فحصل، وترك الواجب فذهب^(٤).

ويختتم الإمام (القراي) قوله في بيان سبب تقديم المندوب على الواجب: "إننا حيث قلنا: إن الواجب يقدم على المندوب، والمندوب لا يقدم على الواجب، حيث كانت

(١) القراي: الفروق ١٢٢/٢-١٢٥.

(٢) المصدر نفسه ١٢٦/٢.

(٣) المصدر نفسه ١٢٢/٢.

(٤) المصدر نفسه ١٣٠/٢.

مصلحة الواجب أعظم من مصلحة المندوب، أما إذا كانت مصلحة المندوب أعظم ثواباً فإننا نقدم المندوب على الواجب"^(١).

وكأنني بالإمام (القرافي) يعود بالمسألة إلى أصلها، ويرجع بالأحكام إلى الأصل الذي قامت عليه، وأن التباين بينها مرده إلى الاختلاف في المصالح والمفاسد الذي بنيت عليه الأحكام، فإذا كان المندوب قد صار أكثر تحقيقاً للمصلحة من الواجب صار من اللازم - بناءً على ذلك - أن يقدم عليه؛ لأن الشريعة قامت على أساس تقديم ما هو أكثر مصلحة على ما هو أقل مصلحة، والمندوب في بعض المواقع يصبح أكثر مصلحة، فيقدم عليه، عملاً بهذه القاعدة.

القاعدة الرابعة: "إن المصلحة إذا كانت هي الغالبة عند مناظرتها مع المفسدة في حكم الاعتقاد، فهي المقصودة شرعاً، ولتحصيلها وقع الطلب على العباد"^(٢).

أولاً: بيان معنى القاعدة:

يسوق الإمام (الشاطبي) هذه القاعدة، من خلال بيانه لما يلزم عن المصالح المأمور بها من مفسدة ما غير مقصودة للشارع، ويوضح أن المصالح إذا شابتها مفسدة ما فإنه ينظر إليها من جهتين:

الجهة الأولى: من جهة مواقع الوجود، ومقصود (الشاطبي) بمواقع الوجود: النظر إلى ذات المصلحة من حيث هي، ووجودها في الحياة الدنيا.

الجهة الثانية: النظر إليها من حيث تعلق الخطاب الشرعي بها.

أما النظر الأول؛ وهو مواقع الوجود: فإن المصالح الدنيوية لا يمكن بحسب العادة الجارية في هذه الحياة أن تتجرد عن المفسدة، فهي لا تتخلص كونها مصالح محضه؛ ذلك أن تحصيل المصالح مشوب بتكاليف ومشاق، لا بد أن تقتزن بتحصيل المصلحة، أو تسبقها أو تلحقها، فإن مصلحة الأكل والشرب واللبس والسكنى والركوب

(١) الفروق ٢/٢٦.

(٢) انظر الموافقات ٢/٢٥.

والنكاح وغير ذلك لا يمكن أن تنال إلا بالكد والتعب. والكد والتعب مفسد، إلا أن المصالح لا يمكن أن تقوم إلا بها^(١).

كذلك إذا نظرنا إلى المفسد الدنيوية، وهي ليست بمفسد محضة من حيث مواقع الوجود، فما من مفسدة إلا وتقتزن بها أو تسبقها أو تلحقها مصلحة ما.

فمفسدة الخمر المتمثلة في ضياع العقول تصاحبها مصلحة الانتشاء، إلا أنها مصلحة مرجوحة في مقابلتها مع المفسدة الراجحة، ولذلك قال سبحانه وتعالى: ﴿قُلْ فِيهِمَا إِثْمٌ كَبِيرٌ وَمَنَافِعُ لِلنَّاسِ وَإِثْمُهُمَا أَكْبَرُ مِنْ نَفْعِهِمَا﴾ [البقرة: ٢١٩/٢].

فأثبت أن فيها منفعة ومصلحة بوجه ما، إلا أن هذه المصلحة مرجوحة ﴿وَإِثْمُهُمَا أَكْبَرُ مِنْ نَفْعِهِمَا﴾.

هذا بالنسبة للنظر الأول. أما النظر الثاني وهو من حيث تعلق الخطاب الشرعي بالغالب من المصلحة أو المفسدة، فيجعل الغالب هو الأساس في تشريع الحكم وإنشائه، وإلى الغالب منهما يتوجه قصد الشارع وإرادته.

فالمصلحة إذا كانت هي الغالبة عند مناظرتها مع المفسدة في حكم الاعتياد، فهي المقصودة شرعاً ولتحصيلها وقع الطلب على العباد.

وكذلك المفسدة إذا كانت هي الغالبة بالنظر إلى المصلحة فرفعها هو المقصود شرعاً ولأجلها وقع النهي^(٢).

وإن الشارع إذ يقيم الحكم على أساس الراجح والغالب من المصلحة أو المفسدة، فهو لا يلتفت إلى الجهة المرجوحة، سواء أكانت مصلحة أم مفسدة، فهي وإن كانت موجودة عادة، فإنها ملغاة شرعاً، وكأنها في حكم العدم، إذ لا يتوجه إليها البتة: لا الحكم الشرعي ولا القصد الشرعي. فإذا كانت المصالح الدنيوية مشوبة بالمفسد عادة، فإن المصالح الشرعية غير مشوبة بالمفسد أبداً لا قليلاً ولا كثيراً، لأن الحقيقة الشرعية

(١) انظر الموافقات ٢/٢٧.

(٢) قواعد الأحكام ١/٥٠.

قد أقامت الحكم للغالب، وأهملت الجهة المغلوبة عرفاً وكأنها لم تكن، سواءً أكانت تلك الجهة المغلوبة مفسدة أم مصلحة.

ثانياً: موقف الأصوليين من هذه القاعدة:

إن ما ساقه العلماء من قواعد الموازنة بين المصالح والمفاسد هو إقرار باختلاف المصالح في الواقعة الواحدة، وأن الحكم يتبع الغالب منها مصلحة كان أو مفسدة.

والإمام (العز) يصرح بهذا المعنى فيقول: "إن المصالح الخالصة عزيزة الوجود، فإن المآكل والمشرب والملابس والمناكب والمراكب لا تحصل إلا بنصب مقترن بها، أو سابق أو لاحق" (١).

فكلام (العز) هنا في النظر إلى المصالح من جهة مواقع الوجود، حيث ينذر أن تتخلص المصالح الدنيوية من المفاسد ولا بد أن يشوبها شيء من المفسدة بوجه من الوجوه. ثم يبين الإمام (العز) في موقع آخر من كتابه القواعد: أن الشارع يقيم الحكم للغالب من الجهتين: المصلحة أو المفسدة. وأن المفسدة إذا شابت الفعل المأمور به، فليست هي المقصودة بذلك الأمر، وإنما المقصود الجهة الغالبة من المصلحة، فيقول في ذلك: "إن قيل: الجهاد إفساد وتفويت النفوس والأطراف والأموال، وهو مع ذلك قرينة إلى الله. قيل: لا يتقرب به من جهة كونه إفساداً، وإنما يتقرب إليه من جهة كونه وسيلة إلى درء المفاسد" (٢).

فهو يظهر أن المفسدة اللازمة عن القرينة المأمور بها ليست هي المقصودة من الحكم، وإنما المقصود بها - أي القرينة - المصلحة التي ترتبت عليها.

و (الشاطبي) يزيد الأمر وضوحاً وبياناً فيقول فيه: "إذا كان كذلك - أي حال المصالح من اختلاطها بالمفاسد، وحال المفاسد من امتزاجها بالمصالح - فالمصالح والمفاسد الراجعة إلى الدنيا إنما تفهم على مقتضى الغالب؛ فإذا كان الغالب جهة المصلحة فهي المصلحة المقصودة عرفاً، وإذا غلبت الجهة الأخرى فهي المفسدة المفهومة عرفاً، ولذلك

(١) قواعد الأحكام ١٢/١.

(٢) المصدر نفسه ٢٦/٢.

كان الفعل ذو الوجهين منسوباً إلى الجهة الراجحة، فإن رجحت المصلحة فمطلوب ويقال إنه مصلحة، وإذا غلبت جهة المفسدة فمهروب عنه ويقال إنه مفسدة^(١).

ثالثاً: أدلة القاعدة:

يقيم الإمام (الشاطبي) الدليل على أن المغلوب من المصالح أو المفسد في حكم الاعتیاد، لا قيمة له في ميزان الشرع، فيقول: "والدليل على ذلك أمران:

أولاً: أن الجهة المغلوبة لو كانت مقصودة للشارع - أعني معتبرة عند الشارع - لم يكن الفعل مأموراً به بإطلاق ومنهياً عنه بإطلاق، بل يكون مأموراً به من حيث المصلحة ومنهياً عنه من حيث المفسدة، ومعلوم قطعاً أن الأمر ليس كذلك.

والثاني: أن ذلك لو كان مقصود الاعتبار شرعاً لكان تكليف العبد كله تكليفاً بما لا يطاق، وهو باطل شرعاً، أما كونه تكليف ما لا يطاق فلأن الجهة المرجوحة مثلاً مضادة في الطلب للجهة الراجحة، وقد أمر مثلاً بإيقاع المصلحة الراجحة لكن على وجه يكون فيه منهياً عن إيقاع المفسدة المرجوحة، فهو مطلوب بإيقاع الفعل ومنهياً عن إيقاعه معاً، والجهتان غير منفكتين، لما تقدم من أن المصالح والمفسد غير متمحضة، فلا بد من إيقاع الفعل أو عدم إيقاعه في توارد الأمر والنهي معاً، فقد قيل له (افعل) و (لا تفعل) لفعل واحد في الوقوع، وهو عين تكليف ما لا يطاق^(٢).

رابعاً: أثر هذه القاعدة في رد بعض الدعوات المعاصرة:

إن هذه القاعدة المقصدية التي ساقها الإمام (الشاطبي) والتي تبين وثوق الصلة بين المصلحة من جهة وبين الأحكام من جهة أخرى، وتظهر لنا السنن الذي سار عليه الشارع في التفاته إلى المصالح الغالبة واعتبار المغلوب منها في حكم العدم، أقول:

(١) الموافقات ٢/٢٨.

(٢) انظر هذه الثبته وتفنيدها حسين محمود حسين: القواعد الأصولية وأثرها في حكم الربا ١٦٥ - مجلة الشريعة

القانون - جامعة الإمارات - ١٩٨٧ - العدد الأول.

إن هذه القاعدة لحرية الاعتبار في رد بعض الدعوات المعاصرة التي تبتغي التحايل على أحكام الله في إباحة ما حرم، ومن ذلك مثلاً:

دعوة بعض المُحدِّثين إلى حلِّ القروض الربوية الإنتاجية التي يقترضها الموسرون ويوظفونها في مشاريع إنتاجية، وشبهتهم في ذلك: أن المصلحة التي تترتب على هذه القروض الربوية عظيمة: وتمثل في (١):

أولاً: توظيف الأموال في مشروعات إنتاجية مما يزيد الدخل القومي.

ثانياً: فتح أبواب العمل أمام العمال مما يزيد من دخل أسرهم.

ثالثاً: استفادة كل من المقرض والمقترض.

وهم يرون في هذه المصالح أدلة كافية لإباحة تلك القروض، غير أن القاعدة الأصولية التي توجب الاحتكام إلى الراجح من المصالح أو المفاصد، تفنّد هذه الدعوى.

وبيان ذلك: أن هذه المصالح - إن اعتبرت - فهي مرجوحة أمام عظم المفاصد التي ترتبت عليها ومن ذلك.

أ - أن المقرض بالربا لا بد أن يضيف فائدة القرض إلى تكاليف الإنتاج مما يؤدي إلى غلاء الأسعار للسلع التي أنتجها، وعلى ذلك فإن المستهلك هو الذي يدفع هذه التكاليف وليس المقرض أو المقرض، فيعود الضرر على المجتمع عامة.

ب - أن ارتفاع أسعار السلع قد يؤدي إلى قلة الطلب فيؤدي إلى كساد السلع، فليجأ المنتج إذ ذاك إلى الاستغناء عن بعض العمال في سبيل تخفيف خسارته، فتنشأ ظاهرة البطالة أو تزيده، إن كانت قائمة.

ج - أن الفائدة الربوية تسخر العمل لخدمة رأس المال دائماً، فالمدين يضمن للمرابي صاحب رأس المال الذي يكسب دائماً، في الوقت الذي يكون فيه المنتج معرضاً للربح والخسارة.

هذه بعض المفاسد التي تنجم عن ربا القروض حتى لو كان في المجالات الإنتاجية، وهي عند مقابلتها مع المصلحة المزعومة التي يستند إليها دعاة إباحة هذه القروض تعتبر راجحة على تلك المصالح الموهومة، والشارع يقيم حكمه على وفق الراجح والغالب لا المرجوح المغلوب، إذ لا عبرة لتلك المصالح أمام المفاسد التي غلبتها وربت عليها، والحكم للغالب دوماً.

القاعدة الخامسة: "الأحكام المشروعة للمصالح لا يشترط وجود المصلحة في كل فرد من أفرادها بحالها"^(١).

أولاً: بيان معنى القاعدة:

إن هذه القاعدة المقصدية تفند شبهة قد ترد على ما تقدم بيانه من قواعد تقرر ابتناء الأحكام على ما يحقق مصالح العباد في العاجل والآجل، ومفاد هذه الشبهة: أن الحكم الشرعي قد يتحقق في بعض الأحيان ولا يتحقق معه مصلحته المقصودة منه شرعاً، فهل يكون ذلك خارماً للأصل العام الذي بنيت عليه الشريعة؟ ولذلك أمثلة^(٢): إن العقوبات مشروعة للزادجار، ومع ذلك قد نجد من يعاقب فلا يزدجر عما عوقب عليه. والقصر في السفر مشروع للتخفيف وللحوق المشقة، والملك المترّف لا مشقة عليه، والقصر في حقه مشروع.

القرض أجزى على خلاف القياس للحاجة^(٣) والرفق بالمحتاج، وقد يقع مع عدم الحاجة.

فتخلف هذه الجزئيات عن مقتضى المصلحة التي شرع الحكم من أجلها لا يقدر في أصل المصلحة، إذ الحكم للكثير الغالب لا للقليل النادر.

(١) الموافقات ٥٢/٢-٥٣.

(٢) سيأتي بيان مخالفة القرض للقياس في المباحث الآتية.

(٣) الموافقات ٥٣/٢-٥٤ بتصريف يسير.

ثانياً: الأدلة:

أولاً: إن الأمر الكلي إذا ثبت فتخلف بعض الجزئيات عن مقتضى الكلي لا يخرج عن كونه كلياً، إذ إن الجزئيات المتخلفة عن مقتضى الكلي لا تقوى على معارضة الكلي الثابت، ذلك أن هذه الجزئيات المتخلفة لا تشكل كلياً عاماً.

ثانياً: قد يكون تخلف الجزئيات عن مقتضى الكلي، لحكم خارجة عن مقتضى الكلي، فلا تكون تلك الجزئيات داخلة تحته أصلاً أو تكون داخلة تحت الكلي، لكن لم يظهر دخول تلك الجزئيات في ذاك الكلي.

ومثال ذلك: أنه قد ترتب المصلحة في أخذ الملك المترّفه برخصة المسافر بأن تلحقه المشقة، ولكن لا تكون ظاهرة لحفائها. وفي العقوبات التي لم يزدجر صاحبها قد تكون مصلحة أيضاً؛ إذ إن المصلحة ليست الازدجار فقط بل ثم أمر آخر، وهو كونها كفارة لصاحبها؛ لأن الحدود كفارات لأهلها، وإن كانت زجراً أيضاً على إيقاع المفسد، إذ إن فهم حكمة للحكم لا يعني أن لا تكون ثمة حكمة أخرى لم تعلم.

وهكذا فإن الإمام (الشاطبي) يفند بهذه القاعدة، أي شبهة قد ترد إلى الأصل العام، الذي عبر عنه (الشاطبي) بأن الشريعة قد وضعت لمصالح العباد في العاجل والآجل.

من هذا كله أخلص إلى أهمية هذه القواعد المقاصدية التي تكشف عن مسار الشارع وسننه، في إقامة الحكم الشرعي على وفق المصلحة والعدل، وتعبير جميعها عن الوحدة الموضوعية التي تنتظم أحكام الشريعة جميعها على اختلاف متعلقاتها.

فإذا ثبت ارتباط الشريعة بالمصلحة من خلال هذه القواعد، فلا بد من الإبانة عن ضوابط هذه المصلحة وحدودها حتى تكون تلك المصلحة معتبرة معتداً بها، وهو ما جعلته محلاً للبحث في المبحث الثاني.

المبحث الثاني

القواعد المقاصدية المحددة لضوابط المصلحة المعتبرة شرعاً.

أظهرت القواعد المقاصدية السابقة الارتباط الوثيق بين أحكام الشريعة من جهة وإقامة المصلحة وتحقيقها من جهة أخرى.

ويتناول الإمام (الشاطبي) من خلال قواعد أخرى المرجع في تحديد ضوابط المصلحة والمفسدة، والحكم على المصلحة بأنها مصلحة أو المفسدة بأنها مفسدة.

كما يكشف من خلال تلك القواعد عن خصائص المصلحة المعتبرة ومميزاتها.

وأستعرض في هذا المبحث هذه القواعد مع الدراسة والتحليل.

القاعدة الأولى: "المصالح المجتلبة شرعاً والمفاسد المستدفةة إنما تعتبر من حيث تقام الحياة الدنيا للحياة الأخرى، لا من حيث أهواء النفوس في جلب مصالحها العادية أو درء مفسادها العادية".

أولاً: بيان معنى القاعدة:

في هذه القاعدة المقصدية، يكشف الإمام (الشاطبي) عن ذاتية وطبيعة المصلحة المعتبرة شرعاً، والتي تستحق أن توصف بأنها مصلحة حقيقية أو مفسدة حقيقية.

ويبين أن المرجع والملاذ في ذلك إنما هو خطاب الشارع، لا محض العقول، وبمجرد الأهواء. وهذا ما أشار إليه بقوله: "إنما تعتبر من حيث تقام الحياة الدنيا للحياة الأخرى"، إذ لا تكون المصالح مقيمة للحياة الدنيا من أجل الأخرى، إلا إذا كانت متوافقة مع الخطاب الشرعي وأوامره ونواهيه، غير مكافحة له أو مصادمة لمضمونه الذي حدده الشارع الحكيم.

وإذا كان الإمام (الشاطبي)، يرجع بالمصلحة انتهاء إلى الخطاب الشرعي، ليكون الميزان الذي توزن به المصلحة صحة أو فساداً، فهو بذلك يدفع توهماً قد يرد من أنه إذا كانت الشريعة قد جاءت لإقامة مصلحة الإنسان وفق ما تم تقريره في القواعد السابقة، فإن الأولى أن تكون المرجعية في تحديد هذه المصلحة إلى الإنسان ذاته، فتكون المصلحة خاضعة بذلك إلى عوامل الهوى وتأثيرات الشهوة، بدلاً من أن تكون محكومة بالنصوص الشرعية الظاهرة.

و (الشاطبي) إذ يظهر هذه القاعدة التي تحدد مفهوم المصلحة الشرعية المزدوجة كما أسلفت، فهو يرسى شرطاً من شروط المصلحة حتى تكون معتبرة تبنى عليها الأحكام.

ومضمون هذا الشرط: أن تكون المصلحة موافقة لأوامر الله ونواهيه لا مصادمة لها، ذلك أن مخالفة المصلحة للأوامر والنواهي، يخرج المصلحة عن كونها مقيمة للحياة الدنيا من أجل الأخرى، ويعزل المصلحة تماماً عن ابتغاء رضوان الله تعالى والذي يعتبر جزءاً جوهرياً في مضمون المصلحة.

وكما تكشف هذه القاعدة عن أهم شروط المصلحة لتكون معتبرة معتداً بها، فهي تبين أيضاً أن مشروعية جميع أحكام العباد تعود إلى قدر مشترك من التعبد، سواء أكانت تلك الأحكام مما يتعلق بعبادتهم أصلاً، أم كانت مما يتعلق بمعاشيتهم ومعاملاتهم الدنيوية^(١).

فيكون المكلف ملزماً بالتقيد بأحكام الشريعة في تحصيل مصالحه، ذلك أن اكتساب مصالح الدنيا ينبغي ألا يكون مصادماً أو مناقضاً لمصالح الأخرى، "وإنما يتم ذلك عندما يتخذ الإنسان من جميع مقومات حياته وسعادته الدنيوية سبيلاً وواسطة إلى اكتساب السعادة الأخروية الخالدة"^(٢).

فالفاسد والمصالح مشروعة أو ممنوعة لإقامة الحياة الدنيا على نحو يوصل إلى مرضاة الله في الآخرة، لا لنيل الشهوات فقط، وإلا لما كان حاجة لإنزال الشريعة أصلاً.

(١) لقد أشار إلى هذا المعنى الدكتور محمد سعيد رمضان البوطي: ضوابط المصلحة ٤٨.

(٢) المصدر نفسه ٥٠.

وإن هذا الشرط ليعبر عن عدة ضوابط للمصلحة، وهي: ألا تكون المصلحة مصادمة للكتاب أو السنة أو الإجماع أو القياس^(١)، إذ إن معارضتها لأي من هذه الأسس يعود على أصل المصلحة بالإبطال، ويظهر أنها غير مقيمة للحياة الدنيا من أجل الآخرة.

ثانياً: موقف الأصوليين من هذه القاعدة:

لا يخالف الأصوليون الإمام (الشاطبي) في معنى القاعدة التي ساقها ليضع ضابطاً عاماً للمصلحة المعتمدة، بل هم يتفقون معه تمام الاتفاق ويقررون ذات المعنى الذي قرره من خلال تقسيم الأصوليين للمصلحة إلى أقسام ثلاثة^(٢):

- المصلحة المعتمدة.

- المصلحة الملغاة.

- المصلحة المرسلة.

فالمصلحة المعتمدة، ويعبر عنها أيضاً بالمناسب المعتمد، فهي ما ورد من الشرع ما يدل على اعتبارها، سواء أكان اعتبارها بورود نص أو إجماع، أم بترتيب الحكم على وفقها. وأمثلة كثيرة، منها:

- الحكم بحرمة شحم الخنزير انتفاعاً واستعمالاً لورود ما يدل على اعتبار ذلك من الشرع بتحريم لحمه المنصوص عليه بالكتاب: ﴿حُرِّمَتْ عَلَيْكُمُ الْمَيْتَةُ وَالِدَمُّ وَالْحَمُّ الْخِنْزِيرِ...﴾ [المائدة: ٣/٥].

- إقامة القصاص على القاتل بالمثل عدواناً مصلحة معتبرة، لورود النص في استدعاء القتل العمد بالمثل للقصاص. فعن أنس بن مالك رضي الله عنه: أن يهودياً قتل جارية على أوضاع لها، قتلها بحجر، فقتله رسول الله صلى الله عليه وسلم بها^(٣).

(١) انظر هذه الضوابط: المرجع السابق ١٢٩-٢٤٩.

(٢) انظر هذه الأقسام في الغزالي: شفاء الغليل ٢١٠، والأمدي: الإحكام ٢٨٢/٣، والفخر الرازي: المحصول

١٦٣/٥، والزرکشي: البحر المحیط ٢١٤/٣-٢١٥، والطوفي: شرح مختصر الروضة ٢٠٥/٣.

(٣) أخرجه البخاري (٦٨٧٧)، ومسلم (١٦٧٢)، وأبو داود (٥٤٢٩) وابن ماجه (٢٦٦٦)، والبيهقي (٢٤/٨،

وابن حبان (٥٩٩٢). والأوضاع: حُلِّي من الدرهم الصحاح.

- تقديم الابن في ولاية النكاح على الإخوة الأشقاء مصلحة معتبرة لورود الإجماع على تقديم الابن على الأخ في ولاية الإرث^(١).

• أما الملغاة من المصالح فهي: ما شهد الشرع ببطالانها بإيراد نص يبطلها، أو انعقد الإجماع على خلافها، ومثال ذلك: القول بتوريث الأخت ميراثاً يساوي ميراث أخيها نظراً لتساويهما في الأخوة. فهذه المصلحة ملغاة لقوله سبحانه: ﴿يُوصِيكُمُ اللَّهُ فِي أَوْلَادِكُمْ لِلذَّكَرِ مِثْلُ حَظِّ الْأُنثِيَيْنِ﴾ [النساء: ١١/٤].

ويمثل على ذلك أيضاً بفتوى (يحيى بن يحيى بن كثير الليثي)^(٢) فيما أفتى به الأمير (عبد الرحمن بن الحكم الأموي)، وقد أفطر بمواقعة جارية في نهار رمضان. بموجب صوم شهرين متتابعين كفارة الإفطار في نهار رمضان، ووجه إلغاء هذه المصلحة أن لا صيام شهرين، فإن لم يملك إعتاق رقبة كان عليه الصيام فيكون بذلك مؤخراً ما قدمه الشرع^(٣).

• أما المصلحة المرسله فهي: المصالح التي لم يشهد لها الشرع بالبطلان أو الاعتبار، بحيث لم ينص على اعتبار عين تلك المصلحة أو إلغائها.

ومن أمثلتها: تنظيم السير في الطرق الداخلية والخارجية بأنظمة خاصة منعاً لمفسدة إزهاق الأرواح، وصيانة للأنفس من الإهدار^(٤).

(١) ابن المنذر: الإجماع ٦٨.

(٢) هو يحيى بن يحيى الليثي الأندلسي القرطبي المالكي، عالم الأندلس وفقهها، حتى قيل فيه: إنه إمام وقته وواحد بلده، توفي سنة (٢٣٤) هـ. انظر ترجمته: ابن خلكان: وفیات الأعيان ١٤٣/٦، والذهبي: سير أعلام النبلاء ٥١٩/١٠.

(٣) لما سئل الليثي عن وجه قوله، ولم لم يفت الأمير ابن الحكم بالإعتاق؟ قال: "لو فتحنا له هذا الباب لسهل عليه أن يطأ كل يوم، ويعتق رقبة، فحملته على أصعب الأمر لتلا يعود". غير أن هذه المصلحة التي أراد الليثي تحقيقها بزجر الأمير عن الصيام متأخرة في الاعتبار عن المصلحة التي أراد الشارع إقامتها بعقوبة العيب، فتقديم الشارع العتق على الصوم دليل على أن تشوف الشارع لإعتاق الرقاب، أعظم من قصده لزجر المفطر.

(٤) الشيخ مصطفى الزرقاء: الاستصلاح ٥١.

وتنظيم سجلات ومحاضر للقضاة تدون فيها وقائع المحاكمات والشهادات والأحكام للتوثيق، وصيانة الحقوق ومنع التلاعب في الإثبات^(١). فتح المدارس والجامعات ودور العلم المختلفة، وإقامة مؤسسات لرعايتها، والعناية لإعداد المتخصصين في مختلف المجالات.

إلى غير ذلك من الإمثلة، التي لم يرد بها نص خاص يدل على اعتبارها أو إلغائها، وإن كانت تدرج ضمن الحفاظ على مقاصد الشريعة الكلية وفق ما سيأتي بيانه.

فتقسيم الأصوليين إذن للمصلحة إلى معتبرة وملغاة ومرسلة دليل على التوافق بينهم وبين الإمام (الشاطبي) في اشتراط ان تكون المصلحة منضبطة بميزان الشرع وحده.

ثالثاً: قواعد مقاصدية أخرى تعبر عن المعنى ذاته:

لقد ساق الإمام (الشاطبي) قواعد أخرى ترشد إلى ذات المعنى الذي ساقه في القاعدة المقصدية سالفة الذكر، وهذه القواعد هي:

- "وضع الشريعة، وإن كان لمصالح العباد، فإنما هو حسب أمر الشارع، وعلى الحدّ الذي حدّه، لا على مقتضى أهوائهم وشهواتهم"^(٢).

- "المصالح والمفاسد راجعة إلى خطاب الشارع"^(٣).

- "المراد بالمصلحة ما يعتدّ بها شرعاً ويرتب عليها مقتضياتها"^(٤).

- "كل عمل كان المتبع فيه الهوى بإطلاق من غير التفات إلى الأمر أو النهي أو التخيير فهو باطل بإطلاق؛ لأنه لا بد للعمل من حامل يحمل عليه وداع يدعو إليه".

فهذه القواعد تؤدي إلى المعنى ذاته الذي أرشدت إليه القاعدة المقصدية، وتفسير المقصود بإقامة الحياة الدنيا من أجل الأخرى، وتصرف النظر العقلي المحض أو داعية الهوى من أن يكون هو الميزان في تقدير المصلحة.

(١) الشيخ مصطفى الزرقاء: الاستصلاح ٥١.

(٢) المصدر نفسه ١٧٢/٢.

(٣) المصدر نفسه ٤١/٢.

(٤) المصدر نفسه ٢٤٣/٢.

رابعاً: أدلة القاعدة:

يؤيد الإمام (الشاطبي) هذه القاعدة بأدلة تثبت أن المصلحة ليست خاضعة لتأثيرات الهوى والشهوة وإنما لأمر الشارع، فيقول: "والدليل على ذلك أمور:

- أحدها: أن الشريعة إنما جاءت لتخرج المكلفين عن دواعي أهوائهم حتى يكونوا عباداً لله اختياراً، كما هم عباد لله اضطراراً، وهذا المعنى لا يتحقق مع جعل الشريعة تابعة لأهواء النفوس".

والمقصود بعبادة الله اختياراً: أي بمحض اختيارهم وبإخلاص وتجرد وتعقل. أما عبادته اضطراراً: أي بحكم الخلق والإنشاء إذ لم يولدوا على الأرض بمحض إرادتهم، بل رغماً عنهم بمشيئة الله تعالى.

ولا تتحقق عبادة الله اختياراً أو اضطراراً إذا كان تقدير المصالح تابعاً لأهواء النفوس، ولذا جاءت الآيات في ذم اتباع الهوى، منها قوله تعالى: ﴿وَلَوْ اتَّبَعَ الْحَقُّ أَهْوَاءَهُمْ لَفَسَدَتِ السَّمَاوَاتُ وَالْأَرْضُ وَمَنْ فِيهِنَّ﴾ [المؤمنون: ٢٣/٧١]. وقوله تعالى: ﴿أَفَمَنْ كَانَ عَلَىٰ بَيِّنَةٍ مِنْ رَبِّهِ كَمَنْ زُيِّنَ لَهُ سُوءُ عَمَلِهِ وَاتَّبَعُوا أَهْوَاءَهُمْ﴾ [محمد: ٤٧/١٤]. وقوله تعالى: ﴿وَأَمَّا مَنْ خَافَ مَقَامَ رَبِّهِ وَنَهَى النَّفْسَ عَنِ الْهَوَىٰ، فَإِنَّ الْجَنَّةَ هِيَ الْمَأْوَىٰ﴾ [النارعات: ٧٩/٤٠-٤١]. إلى غير ذلك من الآيات التي تدل على أن الشريعة جاءت لتخرج الناس من دواعي أهوائهم.

- الدليل الثاني: "ما تقدم من أن المصالح الدنيوية مشوبة بالمضار والمفاسد عادة والمضار مخوفة بالمنافع، والمعتبر إنما هو الأمر الأعظم وهو المصلحة التي هي عماد الدين والدنيا لا من حيث أهواء النفوس. كما إذا دار الأمر بين إحياء النفس وإتلاف المال، كان إحياء النفس أولى، رغم وقوع الفساد في إتلاف المال، لكنها مفسدة ملغاة في اعتبار الشارع إزاء مصلحة إحياء النفس. فالمعتبر إنما هو الأمر الأعظم، كما في جهاد الكفار، وقتل المرتد، وهو جهة المصلحة التي هي عماد الدين والدنيا، لا من حيث أهواء النفوس ولذا إن كان في إحياء النفس إماتة الدين، كان إحياء الدين أولى وإن أدى إلى إماتها"^(١).

(١) الموافقات ٣٩/٢، بتصرف يسير.

- الدليل الثالث: "أن المنافع والمضار، عامتها أن تكون إضافية لا حقيقية، ومعنى كونها إضافية: أنها منافع أو مضار في حال دون حال، وبالنسبة إلى شخص دون شخص، أو وقت دون وقت فالأكل والشرب منفعة للإنسان ظاهرة عند وجود داعية للأكل، وكون المتناول لذيذاً طيباً لا كريهاً ولا مُراً، وكونه لا يولد ضرراً عاجلاً ولا آجلاً، وجهة اكتسابه لا يلحقه به ضرر عاجل ولا آجل، أمور قلما تجتمع فكثير من المنافع تكون ضرراً على قوم لا منافع، أو تكون ضرراً في وقت أو حال، ولا تكون ضرراً في آخر، فدل ذلك أن المصالح لا تتبع الأهواء ولو كانت تابعة للأهواء لم يحصل ضرر مع متابعتها"^(١).

- الدليل الرابع: أن الأغراض في الأمر الواحد تختلف بحيث إذا نفذ غرض بعض وهو منتفع به تضرر آخر لمخالفة غرضه، فحصول الاختلاف في الأكثر يمنع من أن يكون وضع الشريعة على وفق الأغراض"^(٢).

فهذه الأدلة كلها تظهر أنه لا يتحقق استتباب أمر المصالح إلا بالرجوع إلى أمر منضبط، ولا يتحقق هذا الانضباط بتحكيم ميزان الأهواء نظراً لاختلاله واختلافه.

خامساً: أثر هذه القاعدة في رد بعض الدعوات الزائفة:

إن هذه القاعدة مع ما انضم إليها من قواعد أخرى تفضي إلى ذات معناها، وتبين لحرية بتفنيد كثير من الدعوات الزائفة التي تناقض أحكام الشريعة صراحة، والتي تستند في زيفها إلى شبهة تحقيق المصلحة، ومن هذه الدعوات:

أ - الدعوة إلى منح التراخيص لبيع الخمر وشرائها وتقديمها وترويجها بدعوى أن في ذلك تشجيعاً للاقتصاد الوطني وتنمية للسياحة وزيادة للدخل القومي. فمثل هذه المصالح ملغاة لفساد أسبابها، ولتعارضها مع ما تم تقريره في كتاب الله تعالى من

(١) الموافقات ٤٠ بتصرف يسير.

(٢) المصدر نفسه ٤٠/٢.

حرمتها: ﴿إِنَّمَا الْخَمْرُ وَالْمَيْسِرُ وَالْأَنْصَابُ وَالْأَزْلَامُ رِجْسٌ مِّنْ عَمَلِ الشَّيْطَانِ فَاجْتَنِبُوهُ﴾ [المائدة: ٩٠/٥].

ولعن رسول الله صلى الله عليه وسلم في الخمر عشرة: عاصرها ومعتصرها، وشاربها، وحاملها والمحمولة إليه، وساقبها، وبائعها وأكل ثمنها، والمشتري لها، والمشتراة له^(١).

إضافة إلى أن هذه المصالح المزعومة لا تقوى على معارضة المفساد العظيمة التي تنشأ عنها والمثلة في اغتيال العقول، وإفساد الشباب، وانتشار الإدمان، وإهلاك النفس. فعدت هذه المصالح غير معتبرة لمكافحتها صراحة للنصوص المحكمة.

ب- إن لهذه القواعد أثراً بيئياً في رد كثير من الأعراف والعادات التي تسربت إلى بلاد المسلمين، اتباعاً للهوى أو التقليد الأعمى دون تعقل أو تمحيص، وتوهماً من دعائها أنها تحقق مصلحة اجتماعية أو سياسية أو اقتصادية، ومن ذلك مثلاً:

١- خروج المرأة مترجحة انسياقاً وراء أعراف الغرب الفاسدة وعاداته السيئة، وهبوطاً إلى مستوى مظاهر الهوى والشهوة.

٢- بيع أوراق اليانصيب والتي هي من صميم القمار المحرم، والذي يعني المراهنة على غرر محض^(٢)، إذ يدخل المشتري لورقة اليانصيب في المسابقة، وهو متردد بين الغنم والغرم، بحيث إذا ربح بعض المشاركين خسر الآخرون، وما أشبه اليانصيب في أيامنا هذه، بالصورة التي أجمع الفقهاء على حرمتها فيما لو تسابق شخصان على أن السابق منهما يأخذ من الآخر مقداراً من المال، حيث أجمع الفقهاء على أن هذه المعاملة، قمار محض، نظراً لتردد كل من المتسابقين بين أن يغنم أو يغرر^(٣).

فمثل هذه الأعراف الفاسدة لا تستند أساساً إلى مصلحة جدية معقولة وذلك لتعارضها مع نصوص الكتاب الكريم أو السنة الثابتة فتنهار بها المصلحة الأخروية التي هي مرضاة الله.

(١) رواه الترمذي (١٢٩٥)، وابن ماجه (٣٣٨٠).

(٢) انظر د. الصديق الضير: الغرر وأثره في العقود ٦٢٧، ود. رفيع المصري: الميسر والقمار ٣٠.

(٣) ابن قدامة: المغني ١١/١٣٥.

أخلص من ذلك كله إلى الفرق الواضح بين المصلحة القائمة على أوامر الشرع والمصلحة المتوهمة الراجعة إلى داعية الهوى أو دافع الشهوة، وأن المصلحة المقصودة هي الراجعة إلى خطاب الله تعالى لا إلى هوى المكلف، إذ لا يصلح الهوى ضابطاً للمصلحة لمكان النسبية في الأهواء، ومع الإضافة أو النسبية لاتتم الضوابط أو المعايير المحددة ولا تقام الشرائع على مثل هذا الاضطراب.

• القاعدة الثانية: "كل أصل شرعي تخلف جريانه على وفق الأصول الثابتة فلا يطرّد، وليس بأصل يعتمد عليه ولا قاعدة يستند إليها"^(١).

أولاً: معنى القاعدة:

ذكر الإمام (الشاطبي) هذه القاعدة ضمن القواعد التي صدر بها كتاب الموافقات وأدرجها ضمن المقدمات الثلاث عشرة.

ولم يتعرض في بيانه لهذه القاعدة أن من تطبيقاتها: أن تكون المصلحة منسجمة مع الأصول الثابتة، غير أن هذه القاعدة تتسع بعمومها لاستيعاب هذا المعنى وتناوله.

إذ مفاد هذه القاعدة، أن أي أصل يبنى عليه لا بد أن يكون مستنداً للأصول الثابتة، ويقتضي هذا أن المصلحة حتى تكون معتبرة ويبنى عليها، لا بد أن تكون منسجمة ومتوافقة مع هذه الأصول.

وهذه الأصول تشمل: الكتاب والسنة والإجماع والقياس المعتبر، كما تشمل مقاصد الشريعة الخمسة، وكل معنى ثبت كونه أصلاً ثابتاً كمبدأ العدل والمساواة وكرامة الإنسان.

ثانياً: موقف الأصوليين من هذه القاعدة:

إن اشتراط انسجام المصلحة مع القواعد الكلية التي جاءت بها الشريعة هو أمر قد قرره الأصوليون وصرحوا به، ومن ذلك ما قاله الإمام (الجويني):

(١) الموافقات ١/٩٩، بتصرف.

"إنما يسوغ تعليق الأحكام بمصالح يراها شبيهة بالمصالح المعتبرة وفاقاً، وبالمصالح المستندة إلى أحكام ثابتة الأصول، قارة في الشريعة"^(١).

ويقول أيضاً: "المقبول من المصالح المرسله ما يلتفت إلى الأصول ويضاهي معانيها"^(٢). ومقصوده بمضاهاة معاني الأصول مشابقتها بحيث تكون المصلحة المرسله مندرجة في منتهاها تحت معنى عام أو مقصد كلي جاءت الشريعة لإقامته.

فمثل هذه المصلحة، وإن كان الشرع لم يشهد لعينها بالاعتبار، فقد شهد لجنسها بذلك، أي للمفهوم العام الذي هو أعلى من مفهوم أصل تلك المصلحة المرسله محل الاجتهاد.

ويفصل الإمام (الغزالي) ذلك بعد أن يبين أن معنى المصلحة هو: "المحافظة على مقصود الشرع، ومقصود الشرع من الخلق خمسة، وهو: أن يحفظ عليهم دينهم ونفسهم وعقلهم ونسلهم، ومالهم. فكل ما يتضمن حفظ هذه الأصول فهو مصلحة، وكل ما يفوت هذه الأصول فهو مفسدة ودفعها مصلحة"^(٣).

أقول: يفصل فيقول: "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"^(٤) فقد شرع، وكل مصلحة رجعت إلى حفظ مقصود شرعي علم كونه مقصوداً بالكتاب والسنة والإجماع فليس خارجاً عن هذه الأصول لكنه لا يسمى قياساً بل مصلحة مرسله"^(٥).

نتهي من ذلك وفق هذا التقرير الأصولي إلى أن المصلحة ليست مضبوطة فقط بالخطاب الخاص الوارد عن الشارع والذي يتناول كل جزئية على انفراد، بل هي

(١) البرهان ٢/١١١٤.

(٢) المصدر نفسه ٢/١١٣١.

(٣) الغزالي: المستصفى ١/٢٨٧.

(٤) انتهى إليها واعتمدها.

(٥) الغزالي: المستصفى ٢/٣١١.

كذلك مضبوطة بمقاصده الكلية، بحيث يجب أن تكون مندرجة ضمن هذه الأصول، وعائدة إليها في منتهاها.

وعلى هذا فالإمام (الشاطبي) يبين من خلال هذه القواعد أن المراد في تحديد المصلحة والمفسدة هو الخطاب الشرعي وإليه المنتهى في ذلك إن لم يكن بشكل خاص بحيث يتناول عين الواقعة الجزئية بشكل عام؛ بحيث تندرج ضمن مقاصد الشريعة العامة، وأهدافها الكلية لا تجافها أو تناقضها.

وإذا كان ما ساقه الإمام (الشاطبي) يبين لنا المرجع في تحديد المصلحة والمفسدة، فإنه بحيث لا تتعارض مع الكتاب أو السنة أو الإجماع أو القياس، كما لا تتعارض مع مقاصد الشريعة الكلية.

على أن هذا النظر لا يعني إلغاء دور العقل في إدراك المصلحة والمفسدة، فالعقل يدرك المصلحة والمفسدة ولكنه ليس مشرعاً حاكماً، فهو مدرك للشريعة لا حاكم عليها، ولذلك يقول: "المصالح هي من وضع الشارع بحيث يصدفها العقل، وتطمئن إليها النفوس"^(١). ولو لم يكن في العقل القدرة على التمييز بين المصالح والمفاسد لما كان بإمكانه التصديق أو التكذيب، ولكن في العقل السليم المكنة من التمييز بين المصالح والمفاسد والقدرة على الإدراك، ولكن هذا لا يجعله مشرعاً أو حاكماً.

ولهذا يقول الإمام (الشاطبي) في موضع آخر مبيناً موقع العقل من الشرع: "إذا تعاضد النقل والعقل على المسائل الشرعية فعلى شرط أن يتقدم النقل فيكون متبوعاً، ويتأخر العقل فيكون تابعاً، فلا يسرح العقل في مجال النظر إلا بقدر ما يسرحه النقل"^(٢).

إذن للعقل دور في الشريعة الإسلامية في إدراك المصالح، لا في الحكم والتشريع ابتداءً، إذ ينبغي أن يكون العقل تابعاً لا متبوعاً، لأن انفلات العقل من قيود الشرع يصيره هوى محضاً.

(١) المرافقات ٢/٣١٥.

(٢) المصدر نفسه ٦/٨٧.

المبحث الثالث

القواعد المقاصدية المبينة لأقسام المصالح، من حيث أهميتها، وقوة أثرها في تحقيق هذه المصالح

بينت فيما سبق، أن الأوامر والنواهي ليست على وزان واحد من حيث شدة الطلب في تنفيذها، وتأكد وجوب امتثالها، نظراً إلى مدى قوى أثر الفعل في المحكوم فيه في تحقيق المصلحة، فكلما كان تحقيق الفعل للمصلحة أكبر كان الطلب لذلك الفعل أوجب وأكثر، وكلما كانت المفسدة أعظم كان وجوب الكف أكد، فللاختلاف في طبيعة المصالح وأنواعها أثر في اختلاف نوعية الأحكام إيجاباً أو سلباً، إجراءً للحكم على قدر متعلقه ودليله.

وعلى ذلك فلا بد من الوقوف على أقسام المصالح من حيث طبائعها وأنواعها ومدى أهميتها وتفاوت مراتبها لأنها ذات أثر بين في تصنيف أحكام كل منها؛ إذ الأحكام وسائل شرعت لتحقيق المصالح.

ومن هنا يقرر الإمام (الشاطبي) أن تكاليف الشريعة ترجع إلى إقامة وتنمية حفظ مقاصدها في الخلق، وهذه المقاصد لا تعدو ثلاثة أقسام^(١):

- أحدها: أن تكون ضرورية.
- والثاني: أن تكون حاجية.
- والثالث: أن تكون تحسينية.

وفي سبيل الوقوف على حقيقة كل قسم من هذه الأقسام عقدت مطلباً مستقلاً لكل منها.

المطلب الأول: حقيقة الضروريات وفق ما تفصح عنه القواعد المقاصدية:

يبين (الشاطبي) حقيقة الضروريات بقوله: "الضروريات: هي التي 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 الميين"^(١).

أولاً: بيان هذه القاعدة:

هذه القاعدة التي يظهر الإمام (الشاطبي) فيها حقيقة الضروريات وضابطها وقوة أثرها في الوجود البشري، تعتبر أجمع تعريف وأوفاه لحقيقة هذه المصالح الضرورية. وبيان ذلك: أن الأصوليين قد تعرضوا لحقيقة الضروريات في مبحث (المناسبة)، غير أن أكثرهم لم يحدد حقيقة هذه الضروريات، وسبب اعتبارها مصالح ضرورية، وإنما اكتفوا بعدها وحصرها والتمثيل عليها، واعتبروا ذلك بياناً لها.

ومن ذلك مثلاً ما قاله (الفخر الرازي) في تعريف الضروريات: "أما التي في محل الضرورة فهي التي تتضمن حفظ مقصود من المقاصد الخمسة، وهي: حفظ النفس، والمال، والنسب، والدين، والعقل"^(٢).

وما قاله (ابن النجار):^(٣) "الضروري وهو أعلى رتب المناسبات، وهو ما كانت مصلحته في محل الضرورة، ويتنوع إلى خمسة أنواع؛ وهي التي روعيت في كل ملة وهي: حفظ الدين، فحفظ النفس، فحفظ العقل، فحفظ المال، فحفظ العرض"^(٤).

غير أن بعض الأصوليين لم يكتفوا في بيانهم للضروريات بمجرد ذكرها وإنما أضافوا إليها ما يضع حداً لحقيقة المصلحة الضرورية، ومن ذلك مثلاً ما قاله الإمام (الغزالي):

(١) الموافقات ٨/٢.

(٢) المحصول ١٦٠/٥.

(٣) هو محمد بن أحمد بن عبد العزيز الفتوحى الشهير بابن النجار، من فقهاء الحنابلة، قال فيه الشعراني: صحبته أربعين سنة فما رأيت أحداً أكثر أدياً مع جلسيه، ولا أحلى منطقاً منه. توفي سنة (٩٧٢هـ). انظر الزركلي:

الأعلام ٢٣٣/٦، وابن بدران: المدخل إلى مذهب الإمام أحمد ٤٦١.

(٤) شرح المنير: الكوكب ١٥٩/٤.

"فكل مناسبة يرجع حاصلها إلى رعاية مقصود، يقع ذلك المقصود في رتبة يشير العقل إلى حفظها ولا يستغني العقلاء عنها، فهو واقع في الرتبة القصوى في الظهور"^(١).

ويشير إلى أن المناسبات التي تقع في الرتبة القصوى من الظهور هي: حفظ الدين، والنفس، والنسل، والعقل، والمال.

فالإمام (الغزالي) يميز الضروري بعنصرين اثنين:

العنصر الأول: أن الضروري من الأهمية بحيث تشير العقول السليمة إلى ضرورته، نظراً لما يترتب على فقدانه من أثر بالغ في الحياة.

والعنصر الثاني: أنه لا يستغني العقلاء عنه، بمعنى أنه لا تقوم حياتهم إلا به نظراً لأهميته في ضبط أمورهم.

وظاهر من هذين العنصرين أن الإمام (الغزالي) في تحديده لمفهوم الضروري من المصالح، يلح على إظهار دور العقل في تبيينه، ويعني بالعقل هنا العقل الاجتهادي المتخصص الذي توافرت فيه العناصر العلمية للنظر العلمي الاجتهادي القويم، ولعل هذا تأكيد لما قرره هو في كتابه المستصفي من أن العقل العلمي ذا الملكة الأصولية، هو قسيم للشرع، وهو ما يشير إليه بقوله:

"وأشرف العلوم ما ازدوج فيه العقل والسمع، واصطحب فيه الرأي والشرع، وعلم الفقه وأصوله من هذا القبيل، فإنه يأخذ من صفو الشرع والعقل سواء السبيل، فلا هو تصرف بمحض العقول بحيث لا يتلقاه الشرع بالقبول، ولا هو مبني على محض التقليد الذي لا يشهد له العقل بالتأييد والتسديد"^(٢).

ونسج على هذا المنوال في بيان حقيقة الضروريات الإمام (الطوفي) فقال في تعريف الضروريات: "هو من ضرورات سياسة العالم وبقائه، وانتظام أحواله، وهو ما عرف التفات الشارع إليه، والعناية به، كالضروريات الخمس"^(٣).

(١) شفاء الغليل ١٦٣.

(٢) المستصفي ٥/١.

(٣) شرح مختصر الروضة ٢٠٩/٣.

فهو يجعل الضروري ما يتوقف عليه بقاء العالم وانتظام أحواله بغير اضطراب، وهو قريب من قول الإمام (الشاطبي): "بمحيث إذا فقدت لم تبحر مصالح الدنيا على استقامة، بل على فساد وتهارج وفوت حياة".

هذا ويلحظ في تعريف الإمام (الشاطبي) للضروريات ما نهت إليه سابقاً من أن نطاق المصلحة لا يقتصر على الحياة الدنيا، وإنما يتسع ليشمل الحياة الآخرة أيضاً، وهذا ما أشار إليه بقوله: "وفي الأخرى فوت النجاة والنعيم والرجوع بالخسران المبين"، وهو تأكيد من (الشاطبي) أن المصلحة ذات مفهوم مزدوج، دنيوي وأخروي، بحيث تربط بين هاتين الحياتين بما يجعل مصلحة الدنيا ممهدة للآخرة، ويجعل من الآخرة باعثاً على إصلاح الدنيا.

وهذا ما وعد الله به المؤمنين، فقال تعالى: ﴿أَلَا إِنَّ أَوْلِيَاءَ اللَّهِ لَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ، الَّذِينَ آمَنُوا وَكَانُوا يَتَّقُونَ، لَهُمُ الْبُشْرَىٰ فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَفِي الْآخِرَةِ لَا تَبْدِيلَ لِكَلِمَاتِ اللَّهِ﴾ [يونس: ٦٢-٦٣-٦٤].

وقوله تعالى: ﴿مَنْ عَمِلَ صَالِحًا مِنْ ذَكَرٍ أَوْ أَنْثَىٰ وَهُوَ مُؤْمِنٌ فَلَنُحْيِيَنَّهُ حَيَاةً طَيِّبَةً وَلَنَجْزِيَنَّهُمْ أَجْرَهُمْ بِأَحْسَنِ مَا كَانُوا يَعْمَلُونَ﴾ [النحل: ٩٧].

قال (ابن كثير) في تفسير هذه الآية الكريمة: "هذا وعد من الله تعالى لمن عمل صالحاً، وهو العمل المتابع لكتاب الله تعالى، وسنة نبيه - صلى الله عليه وسلم - من ذكر أو أنثى من بني آدم، وقلبه مؤمن بالله ورسوله، وأن هذا العمل المأمور به مشروع من عند الله، أن يحييه حياة طيبة في الدنيا، وأن يجزيه ما عمله في الدار الآخرة^(١). هذا القدر متفق عليه بين الأصوليين لا يتقاعد أحد عن التسليم به.

ثالثاً: عدد الضروريات وحصرها بالخمسة:

لقد حصر الإمام (الشاطبي) الضروريات التي لا تقوم الحياة إلا بها بالضروريات الخمسة حيث قال: "بمجموع الضروريات خمسة، وهي: حفظ الدين، والنفس، والنسل، والمال، والعقل"^(٢).

(١) ابن كثير: تفسير القرآن العظيم ٥٨٥/٢..

(٢) الموافقات ١٠/٢.

هو أمر يكاد يكون محل إجماع من الأصوليين، لولا ما أضافه البعض من مقصد سادس وهو حفظ العرض^(١).

وعند التحقيق والنظر فإن العرض راجع إلى حفظ النسل، إذ إن من وسائل حفظ النسل، صيانة أعراض الناس والذود عنها ودفع أي مفسدة من الممكن أن تصيبها، وبذلك فإنه لا ينهض كمقصد مستقل لانضوائه تحت مقصد حفظ النسل، وكونه مظهراً من مظاهر حفظ هذا المقصد العظيم.

على أنني أود أن أشير إلى أن الأصوليين قد اختلفوا في تسمية حفظ النسل، فبعضهم أطلق عليه التسمية ذاتها، (كالغزالي) و (الآمدي) و (الشاطبي) و (الزرركشي)^(٢).

وآخرون من الأصوليين يطلقون عليه حفظ النسب، (كالسبكي) و (الطوفي) و (الفخر الرازي) و (القرافي)^(٣).

والحق أن حفظ النسب هو من وسائل حفظ النسل وصيانته، إذ إن المحافظة على مقصد النسل يقتضي لزوماً المحافظة على النسب، إذ لا تتصور المحافظة على النسل بإهدار الأنساب أو اختلاطها^(٤). وأياً كانت التسمية فالعبرة للمعاني وهي متفقة انتهاءً.

ثالثاً: وسائل الحفاظ على الضروريات الخمس:

يبين (الشاطبي) كيفية حفظ هذه الضروريات، وأن وسائل إقامتها يندرج تحت أمرين عامين^(٥):

(١) الجويني: البرهان ٩٢٣/٢، والغزالي: المستصفى ٢٨٧/١، وشفاء الغليل ١٦٠- والفخر الرازي: المحصول ١٦٠/٥، والآمدي: الإحكام ٢٧٤/٣، والقرافي: شرح تنقيح الفصول ٣٩١، والطوفي: شرح مختصر الروضة ٢٠٩/٣.

(٢) وهو ما أيده السبكي في: جمع الجوامع ٢٨٠/٢، وابن النجار في: شرح الكوكب المنير ١٦٠/٤، والشوكانبي في: إرشاد الفحول ٢١٦، والزرركشي في: البحر المحيط ٢٠٩/٥.

(٣) انظر المصادر السابقة

(٤) جمع الجوامع ٢٨٠/٢، وشرح مختصر الروضة ٢٠٩/٣، والمحصل ١٦٠/٥، وشرح تنقيح الفصول ٣٩١.

(٥) الموافقات ٨/٢.

- الأول: الحفظ من جانب الوجود؛ وذلك بإقامة أركانها وتثبيت قواعدها وتميمتها.

- والثاني: حفظها من جانب العدم بدرء الاختلال الواقع أو المتوقع عنها.

ويضرب مثلاً لذلك: "فأصول العبادات راجعة إلى حفظ الدين من جانب الوجود، كالإيمان، والنطق بالشهادتين، والصلاة، والزكاة، والصيام، وما أشبه ذلك"^(١).
"والعبادات راجعة إلى حفظ النفس والعقل من جانب الوجود أيضاً، كتناول
المأكولات، والمشروبات، والملبوسات، والمسكونات، وما أشبه ذلك.

والمعاملات راجعة إلى حفظ النسل والمال من جانب الوجود، كاتتقال الأملاك
بعوض أو غير عوض وبالعقد على الأعيان أو المنافع، كعقد النكاح الذي يحفظ النسل
من جانب الوجود"^(٢).

ثم يبين طريقة الحفظ من جانب العدم: "والجنايات، ويجمعها الأمر بالمعروف
والنهي عن المنكر، ترجع إلى حفظ الجميع من جانب العدم"^(٣).

ومثالها: إقامة الحد على المرتد حفظاً للدين، والقصاص على القاتل حفظاً للنفس،
وقطع يد السارق حفظاً للمال، ورجم الزاني إن كان محصناً أو جلده إن كان بكراً
حفاظاً على مقصد النسل، وإقامة الحد على شارب الخمر حفاظاً على العقل"^(٤).

وهكذا ترجع العقوبات كلها إلى حفظ مقاصد التشريع من جهة العدم بدفع
المفاسد والأخطار التي يمكن أن تصيبتها، فباتت بذلك وسائل وقائية لصيانة المقاصد
الخمسة من أي خدش أو خلل.

ولقد عبر الإمام (الغزالي) عن ذلك مبيناً وسيلة حفظ المقاصد فقال:

(١) الموافقات ٨/٢ .

(٢) يفرق الشاطبي بين المعاملات والعبادات: فالمعاملات: ما كان راجعاً إلى مصلحة الإنسان مع غيره، كعقد
النكاح والبيع والهبة والوصية، وغيرها من المعاملات التي تستلزم طرفين، أما العبادات فهي: ما ألقه الفرد أو
المتجمع من أفعال بمقتضى الجلبه، كالأكل واللبس، والسكن ولا يستلزم وجود طرف آخر فيه.

(٣) الموافقات ٩/٢ .

(٤) الموافقات ١٠/٢ بتصرف.

"أما المقصود فينقسم إلى ديني وإلى دنيوي، وكل واحد ينقسم إلى تحصيل وإبقاء، وقد يعبر عن التحصيل بجلب المنفعة وقد يعبر عن الإبقاء بدفع المضرة"^(١).

فما يسميه الإمام (الغزالي) إبقاءً للمقاصد بدفع المضرة عنها يطلق عليه الإمام (الشاطبي) مصطلح (الحفظ من جانب عدم)، وما يسميه تحصيلاً بجلب المنفعة يطلق عليه (الحفظ من جانب الوجود). وبناءً على ذلك يمكن القول إن حفظ المقاصد يتم بأمر ثلاثة:

- أولاً: الإقامة، أو الإيجاد والإنشاء، بعد أن لم يكن.

- ثانياً: تنميته والارتقاء به بعد أن وجد وكان.

- ثالثاً: صيانتته بدفع المفسد والأخطار التي تصيبه.

والأول والثاني يرجعان إلى حفظه من جانب الوجود، والثالث يرجع إلى حفظه من جانب عدم.

لقد عبّر الإمام (الشاطبي) عن هذه الوسائل الثلاثة للحفظ فقال: "وحفظ النفس حاصلة في ثلاثة معان: وهي إقامة أصله بشرعية التناسل، وحفظ بقائه بعد خروجه من عدم إلى الوجود من جهة المأكل والمشرب وذلك ما يحفظه من داخل، والملبس والمسكن وذلك ما يحفظه من خارج"^(٢).

فتشريع التناسل هو حفظ للنفس من جانب الوجود؛ بإقامته وإنشائه بعد أن لم يكن. وحفظ النفس بالأكل والشرب هو تنمية لها بعد أن وجدت.

والملبس والمسكن هو حفظ لها من الخارج بدفع المفسد عنها، وتحقيق صيانتتها من جانب عدم.

ويقول في حفظ المال أيضاً: "وحفظ المال راجع إلى مراعاة دخوله في الأملاك، كتنميته أن لا يفي، ومكمله دفع العوارض، وتلافي الأصل بالزجر والحد والضمان"^(٣).

(١) شفاء الغليل ١٥٩.

(٢) الموافقات ٢٧/٤-٢٨.

(٣) المصدر نفسه ٢٨/٤.

فقوله: "راجع إلى دخوله في الأملاك" عائد إلى حفظ المال من جانب الوجود بإقامته بعد أن لم يكن عن طريق العقود المختلفة، كالبيع والهبة والإجارة...

وقوله: "وتنميته أن لا يفني" راجع إلى الملحظ الثاني لوسائل الحفظ بالتنمية والزيادة والاستثمار، خشية أن لا يكفي ويفي بالاحتياجات.

ثم قوله: "وتلافي الأصل بالزجر والحد والضمان" بيان للحفظ من جانب العدم بصيانة الأموال من الفناء بعد إيجادها لتكون قادرة على الوفاء.

وصيانتها من الفناء تكون بالضمان على المتلف للمال، والزجر عن الغصب، والحد في السرقة، وتحريم التبذير والإنفاق فيما لا ينبغي سفهاً، إلى غير ذلك من الصور التي يلحظ فيها الحفاظ على المال من جانب العدم.

فجميع أحكام الشريعة عند النظر والتحقيق راجعة إلى حفظ هذه المقاصد إما عن طريق الوجود أو عن طريق العدم^(١).

رابعاً: حفظ المقاصد من جانبي الوجود العدم، وصلاحيته لاستيعاب القضايا المعاصرة.

إن الأمثلة التي ذكرها الأصوليون في معرض بيانهم لوسائل حفظ الضروريات كانت أمثلة على سبيل البيان لا الحصر، كقولهم بأن حفظ الدين بقتال الكافرين، والجهاد في سبيل الله باللسان والسنان، وحفظ النفس بمشروعية القصاص، وحفظ العقل بتحريم المسكرات ونحوها، وحفظ النسل بوجوب الحد على الزاني، وإقامة الحد على القاذف، وحفظ المال بقطع يد السارق وتضمين السارق^(٢).

فمثل هذه الأحكام تظهر صورة من صور المحافظة على الضروريات الخمس، وهي للبيان لا للحصر، وللتوضيح لا للقصر، إذ إن وسائل حفظ هذه الضروريات، إقامة

(١) انظر د. يوسف العالم: المقاصد العامة للشريعة الإسلامية، حيث بحث وسائل حفظ الضروريات الخمس باستفاضة وتوسع.

(٢) انظر الغزالي: شفاء الغليل ١٦٢، والآمدي: الإحكام ٢٧٤/٣، والفخر الرازي: المحصول ١٦٠/٥، والزرکشي: البحر المحيط ٢٠٩/٥، وابن النجار: شرح الكوكب المنير ١٦٠/٤-١٦٣.

وتنميةً وصيانةً تتنوع وتستجد بحسب تطور الزمان واختلاف البيئات، ومثل هذا الأمر يعطي الشريعة الإسلامية ميزة عظيمة في قدرتها على استيعاب جميع التطورات والمستجدات، رغم ثبات نصوصها، وذلك بما اتسمت به من قواعد كلية هي من العموم والشمول بحيث يمكن أن تستوعب تلك المستجدات وتعطيها وصفها المناسب اللائق بها، وهذا ما أشار إليه (فتحي الدريني):

"فالتشريع الإسلامي إذن كفيل بالوفاء بحاجات الناس ومطالبهم في كل عصر وبيئة على ضوء من روح التشريع وغاياته في كل ما لم يرد فيه نص خاص بعينه، وسبيل ذلك الاجتهاد بالرأي من أهله بمعايير مرنة، والاستعانة بالخبرة العلمية المتخصصة التي تتعلق بالموضوع المجتهد فيه"^(١).

ولعل هذا الاستيعاب لجميع المستجدات ودخولها تحت هذه المقاصد هو الذي حدا بالإمام (الغزالي) إلى القول: "وكل مصلحة رجعت إلى حفظ مقصود شرعي، علم كونه مقصوداً بالكتاب والسنة والإجماع، فليس خارجاً من هذه الأصول، لكنه لا يسمى قياساً بل مصلحة مرسله"^(٢).

فـ (الغزالي) ينص صراحة على قدرة هذه الكليات على استيعاب الجزئيات استيعاباً كاملاً، لا عن طريق القياس الأصولي الذي يعتمد العلة الجامعة بين الفرع والأصل للتسوية في الحكم بينهما، وإنما عن طريق المصلحة المرسله التي تستند على الكليات الخمس لاستيعاب كل حادثة تعود عليها بالحفظ والصيانة.

وعلى ذلك، يمكن تكييف الكثير من الوقائع المعاصرة التي لها صلة وثقى بحفظ هذه المصالح، تحصيلاً أو إبقاءً.

ومن ذلك: الفحص الطبي قبل الزواج، إذ إن انتشار الأمراض وازديادها، وظهور أنواع جديدة منها تسوّغ خضوع الزوجين لعملية الفحص، سعياً للوقوف على حقيقة

(١) فتحي الدريني: خصائص التشريع الإسلامي في السياسة والحكم ١٩٧.

(٢) المستصفي ١/٣١١.

وضعهما الصحي، وتبين مدى إمكانية تحقق المقصد الأصلي من الزواج، والمتمثل في الحفاظ على النسل، فمثل هذا الإجراء الوقائي هو تطبيق لما أسماه (الشاطبي): (الحفظ من جانب عدم بدفع الخطر المتوقع)، خاصة إذا علمنا أن الفحص يسعى إلى هدفين^(١):

الهدف الأول: المحافظة على عقد الزوجية نفسه، أو المحافظة على كيان الزوجية، وأن تبقى العلاقة الزوجية سليمة، أساسها المودة والرحمة.

الهدف الثاني: المحافظة على صحة النسل والذرية لأن هناك أمراضاً معدية، كالسل والجذام، وأمراضاً جنسية كالسيلان والكلاميديا والمهربس قد تطل الزوجين، فينبغي التثبت من خلوهما منها.

بما أن هذين الهدفين يوثقان مقصد حفظ النسل بقاءً وصيانة، فلا تردد في الحكم على هذا الإجراء بالمشروعية والحواز، ويأخذ حكمه من الوجوب أو الندب على حسب درجة المفسدة وتوقعها، وهذا ما يحكم به أهل الخبرة والاختصاص.

وإن مما يؤكد مشروعية مثل هذا الإجراء أن الأحكام الشرعية هي من العناية والرعاية لهذه المقاصد بحيث لا تنتظر وقوع المفسدة للسعي بعد ذلك للتخفيف من وطئها والتقليل من آثارها، والتي تكون في مثل مسألتنا هذه، التفريق بين الزوجين عادة، وإنما تعمل على دفع هذه المفسدات ابتداءً قبل وقوعها بإغلاق كافة السبل التي من شأنها أن تؤدي إليها، إذ المفسدة المتوقعة كالمفسدة الواقعة من حيث الأثر والنتيجة، فكان واجباً إذن أن يتحدا في الحكم نظراً لاتحادهما في الأثر، إذ الدفع أسهل من الرفع، ولأن الضرر يدفع بقدر الإمكان.

ومن ذلك أيضاً: حفظ العقل، وهو آلة الفهم وحامل الأمانة ومحل الخطاب والتكليف^(٢)، إذ لا ينحصر الحفاظ عليه بالمثال الذي ساقه الأصوليون من تحريم الخمر وأشباهها كونها مزيلة للعقل، وإنما تشمل هذه المحافظة أيضاً الحفاظ عليه من جانب

(١) ذكر هذا د. محمد علي البار: ندوة الفحص الطبي قبل الزواج من منظور طبي وشرعي.

(٢) السبكي: الأشباه ١/١٢٧.

الوجود بالبحوث العلمية، والنشرات الخاصة التي تعنى بالعلم والمعرفة وتهدف إلى الارتقاء العقلي المعرفي وفتح آفاق جديدة أمام العقل لم يكن قد وقف عليها من قبل. كما يدخل في ذلك أيضاً تشجيع العلماء على اختلاف تخصصاتهم وحفزهم على الإبداع والتجديد والتطوير تحقيماً لتنمية العقول والارتقاء بها.

وبعد: فهذه هي حقيقة الضروريات وتلك هي سبل حفظها^(١)، ولو أنني أخذت أعدّ وسائل إقامة هذه الضروريات للزمني أن أتكلم عن أحكام الشريعة كلها على اختلاف أبوابها وموضوعاتها، إذ ما من حكم عملي ولا فرع جزئي إلا ويكون منضوياً تحت لواء أحد هذه الكليات الخمس، إن لم يكن من جانب الوجود والتحصيل، فمن جانب العدم والإبقاء.

المطلب الثاني: حقيقة الحاجيات

أولاً: معنى الحاجيات:

"إنها مفتقر إليها من حيث التوسعة ورفع الضيق المؤدي في الغالب إلى الحرج والمشقة اللاحقة بفوت المطلوب، فإذا لم تراخ دخل على المكلفين على الجملة الحرج والمشقة"^(٢).

هذا هو القسم الثاني من أقسام المصلحة بحسب أهميتها، وظاهر من خلال التعريف أنه أقل رتبة وأدنى منزلة من الضروريات، إذ لا يتوقف على فوات الأمر الحاجي فناء أحد المقاصد الخمسة بالكلية وإنما يترتب عليه الحرج والمشقة الذي يجعل الحياة لا تطاق، وهذا هو فيصل التفرقة بين الضروري والحاجي.

ثانياً: موقف العلماء من هذه المرتبة:

لقد كان للإمام (الجويني) قصب السبق في الكشف عن مراتب المصلحة الثلاث: الضرورية، والحاجية، والتحسينية^(٣)، فقال في المصلحة الضرورية: "والضرب الثاني-

(١) انظر مزيداً من ذلك د. يوسف العالم "المقاصد العامة للشريعة الإسلامية" ٢٠٣-٥٤٨.

(٢) الموافقات ١١/٢.

(٣) وإن كان الإمام الجويني قد قسم المصلحة من حيث مرتبتها إلى خمسة أقسام إلا أنها عند التحقيق ترجع إلى الأقسام الثلاثة المعروفة، إذ إن ما ذكره الجويني من قسم رابع وخامس راجع إما إلى الضروريات أو إلى التحسينيات، فلا داعي والأمر كذلك أن تجعل القسمة حماسية ما دام بعض الأقسام هي فروع لغيرها، انظر ذلك: البرهان ١١/٢-٩٢٣-٩٢٦.

يقصد من المناسب- ما يتعلق بالحاجة العامة، ولا ينتهي إلى الضرورة، وهذا مثل تصحيح الإجارة، فإنها مبنية على ميسر الحاجة إلى المساكن مع القصور عن تملكها^(١).

ثم جاء الإمام (الغزالي) ليؤكد هذه المرتبة ويبين أنها أقل مرتبة من الضروريات وقال في ذلك: "ما يقع في رتبة الحاجيات من المصالح والمناسبات كتسليط الولي على تزويج الصغير والصغيرة فذلك لا ضرورة إليه، لكنه محتاج إليه في اقتناء المصالح وتقييد الأكفاء خيفة من القوات، واستغناءً للصلاح المنتظر في المال"^(٢).

وأكثر الأصوليين الذين جاؤوا من بعد قد تأثروا بهذا التقسيم لمراتب المصلحة، فقرروه كما هو دون زيادة عليه، حتى أنهم قد ساقوا ذات الأمثلة التي ذكرها الإمام (الغزالي) دون زيادة عليها^(٣).

غير أنه يلحظ أن بيان الأصوليين لهذه المرتبة وإظهارهم لحقيقتها كان في الأغلب بالمثل، كالتمثيل عليها بمشروعية الإجارة، أو تسليط الولي على الصغير دون أن يظهر العنصر الذي تمتاز به هذه المرتبة عن غيرها من المرتبتين الأخرتين، وإن كان ذلك ظاهراً من سياق الأمثلة التي يضربونها.

غير أننا نجد بعض الأصوليين، كـ (الزركشي) مثلاً، قد نبه إلى جوهر التفرقة بين الضروري والحاجي من المصالح عند بيانه لقاعدة: "الضرورات تبيح المحظورات"، إذ وضح الفرق بين الضرورة والحاجة بقوله:

"فالضرورة: بلوغه حداً إن لم يتناول الممنوع هلك أو قارب، كالمضطر للأكل وللبس، بحيث لو بقي جائعاً أو عرياناً لمات أو تلف منه عضو، والحاجة كالجائع الذي لو لم يجد ما يأكل لم يهلك غير أنه يكون في جهد ومشقة"^(٤).

(١) الجويني: الرهان ٩٢٤/٢.

(٢) المستصفي ٢٨٩/١، وشفاء الغليل ١٦٢.

(٣) الفخر الرازي: المحصول ١٦٠/٥، والأمدي: الإحكام ٢٧٥/٣، والطوفي: شرح مختصر الروضة ٣٠٦/٣، والقراي:

شرح تنقيح الفصول ٣٩١، والزركشي: البحر المحيط ٢١٠/٥، وابن النجار: شرح الكوكب المنير ١٦٥/٤.

(٤) المنتور من القواعد ٣١٩/٢، وقد ذكر هذا السيوطي أيضاً، والأرجح أنه قد استفاده من الزركشي. انظر

السيوطي: الأشباه والنظائر ٧٩.

فالفرق بين مرتبة الضروريات والحاجيات أن في فوات الضروري أو اختلاله فساداً للفرد أو الأمة، وتهديداً بالفناء أو التلاشي، أما في الحاجيات فلا يؤدي فواتها إلى فوات أصل الضروريات الخمس وإنما يؤدي إلى الحرج والمشقة، فيورد الشارع من الأحكام ما يرفع هذه المشقة غير المعتادة.

هذا وإن كثيراً من الفقهاء لا يفرقون بين الضرورة والحاجة عند بيانهم للأحكام الفرعية فيستعملون الأولى بمعنى الثانية، ومن ذلك مثلاً ما قاله (الدردير): "وجاز البيع برؤية بعض المثلي بخلاف المقوم للضرورة"^(١).

فهو يستعمل الضرورة هنا ويريد بها الحاجة، بدليل ما قاله (الدسوقي) في بيانه لمعنى الضرورة: "أي لما في حلّ العدل من الحرج والمشقة على البائع من تلويثه، ومؤنه شدة إن لم يرضه المشتري، فأقيمت الصفة مقام الرؤية"^(٢).

وكذلك قول (ابن رشد): "...وذلك أنهم اتفقوا أن الغرر ينقسم بهذين القسمين، وأن غير المؤثر هو اليسير أو الذي تدعو إليه الضرورة أو ما جمع الأمرين"^(٣).

فاستعمال لفظ الضرورة في هذا كله يراد به الحاجة، إذ لا يترتب على فوات تلك المعاملات فوات أحد المقاصد الخمسة بالكلية، وإنما ينبي عليها حرج ومشقة شديدة وفق ما ذكر (الدسوقي).

ثالثاً: أمثلة الحاجيات:

يبين (الشاطبي) بعض تطبيقات الحاجيات في فروع الشريعة فقال: "وهي جارية في العبادات والعادات والمعاملات والجنائيات:

أ - ففي العبادات: كالرخص المخففة بالنسبة إلى لحوق المشقة بالمرض والسفر.

ب - في العادات: كإباحة الصيد، والتمتع بالطيبات مما هو حلال مأكلاً ومشرباً وملبساً ومسكناً ومركباً.

(١) الدردير: الشرح الكبير على مختصر خليل ٢٤/٣.

(٢) الدسوقي: الحاشية على الشرح الكبير ٢٤/٣.

(٣) ابن رشد: بداية المجتهد ١٥٧/٢.

ج - وفي المعاملات: كالقراض والمساقاة والسلم.

د- وفي الجنائيات: كالحكم باللوث والتدمية والقسامة وضرب الدية على العاقلة وتضمين الصناع، وما أشبه ذلك^(١).

وملاحظ في أكثر الأمثلة التي ذكرها (الشاطبي) أنها واردة على خلاف الأصل العام أو القاعدة العامة، وأن الحكم بمشروعيتها كان استثناءً من هذا الأصل مراعاة لحاجة الناس، أي مراعاة للحاجيات. فالقراض: وهو عقد المضاربة الذي يقوم على الاشتراك في الربح الناتج من مال يكون من طرف وعمل من طرف آخر هو على خلاف الأصل لوجود الجهالة في عمل العامل؛ إذ لا يعلم حجم الجهد الذي يبذله المضارب ولكنه جوّز لحاجة الناس دفعاً للمشقة عنهم^(٢).

وكذلك عقد المساقاة وهو: أن يستعمل رجل رجلاً في نخيل أو كرم ليقوم بإصلاحها، على أن يكون له سهم معلوم مما تغله^(٣).

فالقول بمشروعية هذا العقد فيه استثناء من عدة أصول، منها:

أن في هذا العقد بيعاً للثمرة قبل بدء صلاحها بل قبل وجودها، كذلك فإن هذا العقد يتضمن الغرر لأن العامل لا يدري أتسلم الثمرة له أم لا، وعلى تقدير سلامتها فإنه لا يدري كيف يكون مقدارها، فكان العوض في المساقاة مجهولاً ذلك أن الثمر قد يخرج كثيراً وقد يخرج قليلاً وقد يخرج على صفات ناقصة، فإن منع الله الثمرة كان استيفاء عمل العامل باطلاً^(٤).

غير أنه جوز هذا العقد للحاجة إذ في منعه إلحاق الحرج بالأمة^(٥).

(١) الموافقات ١١/٢.

(٢) انظر الدردير: الشرح الصغير ٦٨١/٣.

(٣) انظر القاضي عبد الوهاب: الإشراف على مذاهب أهل العلم ١٦٧/١، والقونوي: أنيس الفقهاء ٢٧٤.

(٤) انظر الدردير: الشرح الصغير ٧١١/٣، وابن قدامة: المغني ٥٥٧/٥، وابن تيمية: القواعد النورانية ١٨١.

(٥) إضافة إلى ما ورد من فعله صلى الله عليه وسلم ما يدل على مشروعية المساقاة إذ إنه دفع إلى يهود خيبر نخيل خيبر وأرضها على أن يعملوها من أمواتهم ولرسول الله صلى الله عليه وسلم شطر ثمارها. أخرجه من حديث ابن عمر: البخاري (٢٣٢٨)، (٢٣٣١)، ومسلم (١٥٥١)، والدارقطني: السنن ٣/٣٨، والبيهقي ١١٤/٦.

والاستثناء من الحكم الأصلي للحاجة متحقق في السلم أيضاً، ذلك أن عقد السلم يوجب الملك في الثمن عاجلاً وفي الثمن آجلاً^(١)، وهذا المثلن - وهو المبيع - معدوم، والأصل في بيع المعدوم أنه لا يجوز ولكنه جوز هنا لحاجة الناس إليه، إذ قد لا يملك البائع رأس المال، وهو ذو حاجة إليه للتجار به، فيعقد عقد السلم تأميناً لرأس المال وسدّاً لحاجته^(٢).

وفي مشروعية القرض حولت عدة قواعد منها^(٣): قاعدة تحريم الربا إن كان المال من الربويات كالنقدين والطعام، وذلك لاشتراك الفورية في التقابض وهذا ما لا يتحقق في القرض، وإن كان المال من غير المثليات كالحيون ونحوه فقد حولت فيه قاعدة منع بيع المعلوم بالمجهول من جنسه. وسبب مخالفة هذه القواعد تحقيق مصلحة العباد بالحكم ومشروعية هذه المعاملة نظراً لحاجتهم إليها. هذا بالنسبة للمعاملات، أما الجنائيات فقد ذكر (الشاطبي) الحكم باللوث والتدمية والقسامة، ومقصوده من اللوث:

ما ذكره المالكية والحنابلة من الحكم بالقرينة التي تورث غلبة الظن بتوجيه تهمة إلى شخص ما بأنه قاتل، كأن يكون بين المدعى عليه والقتيل عداوة سابقة، أو أن يتفرق جماعة عن قتيل، أو وجود قتيل في بلد يسكنه محصورون، فهذا كله يسمى لوثاً^(٤) والتدمية: هي قول المقتول قبل موته دمي عند فلان أو قتلني فلان وهو اصطلاح المالكية خاصة^(٥).

واللوث والتدمية يوجبان القسامة، وهو أن يحلف أولياء المقتول خمسين يميناً أن قتلهم مات من ضرب المتهم المدعى عليه، فإذا ثبت اللوث أو التدمية استحق الأولياء

(١) ابن قدامة: المغني ٣١٣/٤، والدردير: الشرح الصغير ٢٦١/٣، وابن مودود الموصلي: الاختيار ٣٤٤/٢، والجلبي: ملتنقى الأبحر: ٤٥/٢.

(٢) المصادر السابقة. على أنه يشترط في السلم تسمية الجنس والأصل والقدر ومكان الإبقاء، على تفصيل بين المذاهب.

(٣) انظر القراني: الفروق ٢/٤، بتصرف.

(٤) انظر الآبي: جواهر الإكليل ٢٤٢/٢، وابن مفلح: المبدع ٢٣/٩.

(٥) الدسوقي: الحاشية ٢٨٨/٤، والدردير: الشرح الصغير ٤٠٨/٤.

دم القتل إن كان القتل عمداً، وإذا لم تكن عداوة ولا لوث ولا تدمية ولم تكن بينة لم يحكم لهم بيمين القسامة^(١).

ووجه مخالفة القسامة للقياس والأصل: أن الأصل في اليمين أنه لا يجوز إلا على ما علمه الإنسان قطعاً بالمشاهدة الحسية أو ما يقوم مقامها، فكيف يقسم أولياء الدم وهم لم يشاهدوا القتل ولم يعينوا عملية القتل، وإنما بنوا أيمانهم على القرائن المستفادة من اللوث أو التدمية؟!^(٢). ولكن الحاجة إلى حفظ الدماء وزجر المعتدين أملت مثل هذا الحكم، وإن كان مخالفاً للأصل.

وظاهر من هذه الصور التي ساقها (الشاطبي) سواء أكانت في العبادات أم العادات أم الجنائيات أنها شرعت للتيسير والتخفيف على المكلفين بحيث أن انعدامها لا يفوت أصل الحياة وإنما يجعلها من الصعوبة والمشقة بمكان.

فلو حكم بعدم مشروعية عقد المضاربة أو السلم أو المساقاة أو القرض أو عدم جواز الصيد أو إهمال الحكم بالقرائن لما ترتب على ذلك فوات أي من الضروريات، وإنما يصيب المكلفين على الجملة الحرج والمشقة ويدخل على حياتهم الكثير من العسر والمشقة، وهو ما صرح به (الشاطبي) بقوله: "فإذا لم تراخ دخل على المكلفين على الجملة الحرج والمشقة، ولكنه لا يبلغ مبلغ الفساد المتوقع في المصالح العامة"^(٣).

وإن هذه العبارة من الإمام (الشاطبي) تفيد أن الحاجيات تنقسم إلى قسمين من حيث الجهة التي يصيبها الفساد في حال عدم مراعاة ذلك الحاجي.

أولهما: حاجيات خاصة تتعلق بأفراد المكلفين، بحيث يلزم عن انعدام هذه الحاجيات مفاسد خاصة.

(١) ابن قدامة: المغني ١٠/٣-٧، وابن رشد: بداية المجتهد ٢/٥٥٢، والدسوقي: الحاشية ٤/٢٤١.

(٢) انظر الشوكاني: نيل الأوطار ٧/٣٩، وعبد القادر عودة: التشريع الجنائي في الإسلام ٢/٣٢٤.

(٣) الموافقات ٢/١١.

ثانيهما: حاجي يصيب مجموع الأمة لا خصوص الأفراد، بحيث تفوت في حال انعدامه مصلحة عامة.

وهذا ما عناه بقوله: "ولكنه لا يبلغ الفساد العادي المتوقع في المصالح العامة" وكأنه بذلك يرى أن الفساد الذي يصيب العموم هو أعلى درجة من أن يكون حاجياً فقط، وإنما يسمو ليقترّب من رتبة الضروري.

وهذا ما أشار إليه الأصوليون حين تكون الحاجة عامة وأنها ترتقي إلى رتبة الضرورة، ومن ذلك ما قاله (الجويني): "ولكن حاجة الجنس قد تبلغ مبلغ ضرورة الشخص الواحد، من حيث إن الكافة لو منعوا عما تظهر الحاجة فيه للجنس لنال آحاد الجنس ضرار لا محاله تبلغ مبلغ الضرورة".

ومقصوده بحاجة الجنس: حاجة الأمة كلها، بحيث إذا فاتت أدى إلى تفويت الصالح العام. وبعبارة أوضح ذكرها (العز بن عبد السلام) حيث بيّن أن الحرام إذا عمّ أرضاً، بحيث لا يوجد فيها حلال، جاز أن يستعمل من ذلك ما تدعو إليه الحاجة ولا يقف على الضرورات، ويعلل ذلك بقوله: "لأن المصلحة العامة، كالضرورة الخاصة، ولو دعت ضرورة واحداً إلى غضب أموال الناس لجاز له ذلك بل يجب عليه إذا خاف الهلاك لجوع أو حرّ أو برد، وإذا وجب هذا لإحياء نفس واحدة، فما الظن بإحياء نفوس"^(١).

على أن إنزال الحاجة العامة منزلة الضرورة الخاصة لا يعني إنقاص مكانة الحاجة الخاصة، إذ للحاجة الخاصة المكانة والاعتبار في بناء الأحكام على وفق مقتضاها، وهذا ما عبّر عنه في القاعدة الفقهية: "الحاجة تنزل منزلة الضرورة، عامّة كانت أم خاصّة"^(٢).

ومعنى تنزيل الحاجة منزلة الضرورة، أي: في كون كلا المرتبين صالحاً لإثبات الحكم^(٣).

(١) قواعد الأحكام ١/١٦٠.

(٢) السيوطي: الأشباه والنظائر ٨٨، وابن نجيم: الأشباه والنظائر ٩١، والشيخ أحمد الزرقاء: شرح القواعد الفقهية ١٥٥.

(٣) المرجع السابق.

فمن الحكم بمقتضى الحاجة العامة: مشروعية الإجارة والجمالة والسلم، ونحوها، وجوّزت على خلاف القياس لما في الإجارة من ورود العقد على منافع معدومة أثناء إبرام العقد وفي عقد الجمالة من الجهالة؛ إذ قد يكون الجعل مجهولاً لا يعرف قدره، وفي السلم أيضاً تجويز للعقد على خلاف القياس كونه بيع معدوم.

وفي الحاجات الخاصة: الأكل من الغنيمة في دار الحرب جائز للحاجة.

ومنها: أن يحرم أن يدفن اثنان في لحد واحد، ولكن إن دعت الحاجة لذلك لكثرة الموتى وقلة المقابر جاز ذلك^(١).

هذا وتتسع مرتبة الحاجيات لتتناول إضافة إلى ما ذكر آنفاً من القضايا التي تيسر على الإنسان وجوده المادي، والعناصر المعنوية التي تيسر وجوده المعنوي أيضاً، من مثل: تحقيق الكرامة، وحرية الرأي، وإقامة المساواة^(٢).

إذ إن انعدام مثل هذه العناصر المعنوية لا يؤدي إلى فوات أصل النفس الإنسانية مادياً، وإنما يكون مظنة لإيقاع الإنسان في الحرج الشديد أو ترتيب مشقة بالغة غير معتادة، تصبح الحياة معها عبئاً ثقيلاً لا يطاق، ولذا كانت من الحاجيات لا من الضروريات، إذ يتصور وجود الإنسان مادياً بدونها، ولكن بمشقة وضيق غير مألوفين. فحرية الرأي مثلاً: حاجة أولية للإنسان تقتضيها فطرته، فقررها الشرع استجابة لتلك الفطرة، والاعتداء على تلك الحرية اعتداء على مقتضيات الفطرة وموجباتها، وإهدار لقيمة العقل وإمكاناته، وكيف تتصور الحياة بعد ذلك يسيرة هادئة سهلة هينة في ظل ظروف تعتقل فيها الكلمة، وتقيّد فيها العقول، وتكتم فيها الأفواه؟!!

وفي مثل هذه المقومات المعنوية للوجود الإنساني يتحقق ما وضعه (الشاطبي) من ضابط لتحديد مفهوم الحاجيات، حيث قال: "إنها مفتقر إليها من حيث التوسعة ورفع الضيق المؤدي في الغالب إلى الحرج والمشقة".

(١) البهوتي: شرح منتهى الإرادات ١/٣٥٤.

(٢) انظر أ.د. فتحي الدريني: خصائص التشريع الإسلامي في السياسة والحكم ٢٠٥ و ٤٠٦ بتصرف.

فتبين بذلك ما لهذه المرتبة من أثر في إصلاح الحياة الإنسانية وإقامة مصالح المكلفين مادياً ومعنوياً في آن واحد معاً.

رابعاً: صلة مبدأ الحاجيات بمبدأ رفع الحرج:

ظاهر من التعريف الذي ساقه الإمام (الشاطبي) ما بين منزلة الحاجيات ومبدأ رفع الحرج من صلة وارتباط، وهذا واضح بالنظر إلى أثر فوات الحاجي، إذ إنه آيل إلى إدخال الحرج والمشقة على المكلفين. وهذا ما أشار (الشاطبي) إليه بقوله: "فإن دوران الحاجيات على التوسعة، والتيسير، ورفع الحرج"^(١).

فتطبيق مبدأ رفع الحرج وإعماله في الواقع يقتضي مراعاة مرتبة الحاجيات، سواء أكانت الحاجة عامة أم خاصة.

وغالباً ما تكون الحاجيات واردة على حكم سابق ثابت بدليل من الأدلة الشرعية يقتضي اطراده وتعميمه على بعض الوقائع إلى حرج بين وعسر ظاهر، فيعمل مبدأ رفع الحرج الذي يعتمد الأمر الحاجي سبباً للتيسير والتخفيف في استثناء موضع الحاجة من عموم الحكم الأول، تيسيراً على العباد وتخفيفاً.

وإنني خشية التكرار أرجئ بحث كثير من المسائل والوقائع التي يتحقق فيها مضمون الحاجي إلى مباحث رفع الحرج، وذلك أنني قد أفردت لمبدأ رفع الحرج فصلاً مستقلاً.

المطلب الثالث: حقيقة التحسينيات:

أولاً: تعريف التحسينيات:

التحسينيات هي - كما يقول الإمام (الشاطبي) - "الأخذ بما يليق من محاسن العادات، وتجنب الأحوال المدنسات التي تأنفها العقول الراجحات، ويجمع ذلك القسم مكارم الأخلاق"^(٢).

(١) الموافقات ٤/٢٩.

(٢) الموافقات ٢/١١.

يرجع الفعل التحسيني إلى أمور تكميلية زائدة، من حيث أهميتها وحاجة الناس إليها وانعدام هذه التحسينيات لا يخلّ بأمر ضروري بحيث يفوت معه أحد الأصول الخمسة، ولا هو مفسد لحاجي بحيث تغدو الحياة بفواته شاقة حرجة، وإنما يقع موقع التزين والتجميل والتحسين، "بحيث تعيش الأمة آمنة مطمئنة، لها بهجة منظر المجتمع في مرأى بقية الأمم، وحتى تكون الأمة الإسلامية مرغوباً في الاندماج فيها أو التقرب منها"^(١).

ثانياً: بيان الأصولين لحقيقة الفعل التحسيني:

لا يختلف بيان الإمام (الشاطبي) لحقيقة التحسينيات عن بيان الإمام (الغزالي) في قوله في التحسينيات: "ما لا يرجع إلى ضرورة ولا إلى حاجة، ولكن يقع موقع التحسين والتزين للمزايا والمراتب، ورعاية أحسن المناهج في العبادات والمعاملات، والحمل على مكارم الأخلاق ومحاسن العادات"^(٢).

وهذا البيان تفصيل وتوضيح لما قاله (الجويني) من قبل: "ما لا يتعلق بضرورة حاقة، ولا حاجة عامة، ولكنه يلوح فيه غرض في جلب مكرمة أو نفي نقيض لها، ويجوز أن يلتحق بهذا الجنس طهارة الحدث وإزالة النجس"^(٣).

وقد ذكر الإمام (الزركشي) ما يفيد أن البعض قد أطلق على هذه المرتبة اسم (المنفعة والزينة) فقال: "أما المنفعة فكالذي يشتهي خبز الحنطة ولحم الغنم والطعام والدسم، وأما الزينة فكالمشتهي الحلو المتخذ من اللوز والسكر، والثوب المنسوج من حرير وكتان"^(٤).

وكما هو واضح من المثال فإن المنفعة والزينة راجعة إلى موقع التحسين والتزين لبعض العادات من المأكل والمشرب والملبس، فهي داخلة ضمن مرتبة التحسينيات وليستا مرتبتين مستقلتين، ولا هما قسيمان للضروريات أو الحاجيات، بل هما قسيمان للتحسينيات.

(١) الطاهر بن عاشور: مقاصد الشريعة ٨٢.

(٢) شفاء الغليل ١٦٩.

(٣) البرهان ٢/٩٢٤.

(٤) المنشور في القواعد ٢/٣٢٠.

ثالثاً: أمثلة التحسينيات:

لا تقتصر مواقع التحسينيات في الشريعة الإسلامية على بابٍ دون باب، أو مجال دون مجال، إذ تجد تطبيقات لها في مختلف أبواب الشريعة، ففي العبادات: كالطهارة من النجاسات، وستر العورة، والتقرب بنوافل الخير من الصدقات.

وفي مجال العادات: آداب الأكل والشرب، ومجانبة المآكل النجسات، والمشارب المستحبات، وترك الإسراف والإقتار في المتناولات.

وفي مجال المعاملات: صيانة المرأة عن مباشرة عقد نكاحها بنفسها عند المالكية، وإقامة الولي ليباشر هذا العقد لأن مباشرة المرأة يشعر بما لا يليق بالمروءة، وغلبة القحة وقلة الحياء^(١).

كما حرم في المعاملات بيع الإنسان على بيع أخيه، وخطبته على خطبة أخيه، خشية أن يورث ذلك معاني التباغض والتشاحن داخل المجتمع المسلم.

ومن ذلك أيضاً: تحريم الإسلام قتل النساء والصبيان والرهبان، ومنع قطع الأشجار في الجهاد، والنهي عن الغدر والتمثيل بالقتلى، والأمر بالوفاء بالعهود والمواثيق، والإحسان إلى الأسرى.

وفي مجال العقوبات: فرض المائلة بين الجاني والمجني عليه، والإحسان في القتل، وجعل حق الدم لأولياء القتيل^(٢).

هذا ولا يفهم من كون الفعل تحسينياً أنه ليس واجباً أو فرضاً؛ ذلك أن الأفعال التحسينية تعزيتها الأحكام الخمسة، فالوضوء للصلاة فعل تحسيني، وحكمه الوجوب، والغدر والتمثيل بالقتلى في الحروب مضاد للتحسينيات، وحكمه التحريم، والتزين

(١) الفخر الرازي: المحصول ١٦١/٥، والطوفي: شرح مختصر الروضة ٢٠٧/٣، والزرکشني: البحر المحيظ

٢١٠/٥، وابن النجار: شرح الكوكب المنير ١٦٥/٤.

(٢) أ.د. محمد الزحيلي: مقاصد الشريعة الإسلامية ٣٢٦، بحث منشور في مجلة الشريعة والدراسات الإسلامية -

الرياض، العدد السابع.

بالملايس يوم الجمعة من التحسينيات، وحكمه الندب، والتوسع في المأكل والمشرب والملبس، من التحسينيات أيضاً وحكمه الإباحة.

وهكذا فإن التحسينيات ليست مقصورة على حكم من الأحكام، وإنما تتناولها الأحكام كلها، ولكن لو أخذت طائفة الأفعال التحسينية رغم اختلاف أحكامها وجوباً أو ندباً أو تحريماً أو كراهة أو إباحة، لوجد أن هناك جامعاً ينتظمها كلها وهو أن هذه الأفعال، من حيث الأثر في الحياة، تقع موقع التحسين والتكميل لا موقع الضرورة والحاجة، فكان الحكم عليها بأنها تحسينية من حيث أثرها في حياة الناس ومعاشهم، لا بناءً على الحكم التكليفي الذي يناسب ذلك الفعل.

بقي أن أنبه إلى أمر في ختام هذا المبحث، وهو أن الحكم على الفعل بأنه ضروري أو حاجي أو تحسيني قد لا يظهر للمجتهد بيسر وسهولة، إذ ربما يتضمن الفعل معنى الضروري أو الحاجي أو التحسيني في آن واحد، فيعمل المجتهد نظره واجتهاده من خلال أثر ذلك الفعل، ومدى حاجة المكلف إلى وجوده وإقامته ليحكم على الفعل بعد ذلك بكونه ضرورياً أو حاجياً أو تحسينياً.

وهذا المعنى هو ما أشار إليه الإمام (الرازي) بقوله: "إن كل واحد من هذه المراتب، قد يقع فيه ما يظهر كونه من ذلك القسم، وقد يقع منه ما لا يظهر كونه منه، بل يختلف باختلاف الظنون"^(١).

ولعل منشأ هذا الالتباس في الحكم على بعض الأفعال بكونها ضرورية أو حاجية أو تحسينية أن لكل من هذه المراتب الثلاث صلة بغيرها من المراتب؛ إذ هي ليست مستقلة عن بعضها استقلالاً يفيد العزلة والانبثاق عن غيرها. وتظهر حقيقة هذه العلاقة والصلة بين هذه المراتب في المبحث الآتي.

المبحث الرابع

القواعد المقاصدية المتعلقة بمكملات المراتب الثلاث

بعد أن بينت حقيقة الضروريات والحاجيات والتحسينيات وبينت أمثلتها وطريق المحافظة عليها من جانبي الوجود والعدم، أستعرض في هذا المبحث القواعد المتعلقة بالمكملات التي تلحق بأذيال الضروريات والحاجيات والتحسينيات، مظهراً من خلال تلك القواعد حقيقة المكمل وعلاقته بالمراتب التي شرع لتكميلها، وأمثله والحكمة من تشريعه، كما أتناول شرط اعتبار هذا المكمل؛ بحيث يتحدد متى يعتبر ومتى يلغى اعتباره. وفيما يلي تفصيل ذلك، وبالله تعالى التوفيق:

• القاعدة الأولى: "كل مرتبة من مقاصد الشريعة في مراتبها الثلاث ينضم إليه ما هو كالتمة والتكملة، بحيث لو فرضنا فقداه لم يخل بحكمتها الأصلية: (١)".

أولاً: شرح القاعدة وبيانها:

- الحقيقة الأولى: أن لكل مرتبة من الضروريات والحاجيات والتحسينيات، مكملات تلحق بها، لتؤكد حكمتها، وتوثق إقامة مصلحتها في الواقع والوجود، فللضروريات مكملاتها، وللحاجيات مكملاتها، وللتحسينيات مكملاتها.

- الحقيقة الثانية: أن ضابط هذا المكمل أنه لو فرض فقداه، لم يخل بحكمة تشريع المرتبة التي التحق بها، فلا يعود فوات المكمل على مكمله بالنقض، وإنما يقلل من مصلحة المكمل وينقص منها دون الإتيان عليها على الجملة.

ثانياً: الأمثلة:

يمثل الإمام (الشاطبي) للمكّمات التي شرعت لتكميل مصلحة كل من المراتب الثلاث:

أ - مكّمات الضروري:

حرم الإسلام الزنى، وأوجب الحد على مقترفي هذه الكبيرة حفظاً لمقصد النسل، وشرع تكميلاً لهذه الحكمة وتأكيداً لها تحريم النظر إلى الأجنبية بقوله تعالى: ﴿قُلْ لِلْمُؤْمِنِينَ يَغُضُّوا مِنْ أَبْصَارِهِمْ وَيَحْفَظُوا فُرُوجَهُمْ﴾ [النور: ٢٤/٣٠]، إذ إن في النظر إلى غير المحارم باعثاً على الحرام ودافعاً عليه، والوسيلة تأخذ حكم غايتها فما أدى إلى الحرام فهو حرام.

كما جاء في التشريع من وجوب الاستئذان بقوله سبحانه: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَدْخُلُوا بُيُوتًا غَيْرَ بُيُوتِكُمْ حَتَّى تَسْتَأْذِنُوا وَتُسَلِّمُوا عَلَى أَهْلِهَا ذَلِكَ خَيْرٌ لَكُمْ لَعَلَّكُمْ تَذَكَّرُونَ﴾ [النور: ٢٤/٢٧]. وقوله: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَيْسَ أَذْنُكُمْ الَّذِينَ مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ وَالَّذِينَ لَمْ يَبْلُغُوا الْحُلُمَ مِنْكُمْ ثَلَاثَ مَرَّاتٍ﴾ [النور: ٢٤/٥٨].

كل ذلك صيانة لمقصد حفظ النسل، ودفعاً لأي خطر من الممكن أن ينال هذا المقصد العظيم. كما حرم التبرج وإبداء الزينة بقوله تعالى: ﴿وَلْيَضْرِبْنَ بِخُمُرِهِنَّ عَلَى جُيُوبِهِنَّ وَلَا يُبْدِينَ زِينَتَهُنَّ إِلَّا لِبُعُولَتِهِنَّ﴾ [النور: ٢٤/٣١]. ليكون في ذلك كله، الغاية في صيانة ووقاية الأغراض من خطر الانتهاك أو التعدي، وتوثيقاً لأصل حفظ النسل.

وفي مجال حفظ الدين كان تشريع الصلوات الخمس إبقاء لوجود هذا المقصد وتنمية له، وشرعت صلاة الجماعة في الفرائض، وخطبة الجمعة والعيدين، والأذان، والنوافل المتعددة، تكميلاً لهذا المقصد وتأكيداً لأصالته.

والأمر ذاته في حفظ الشارع للعقل، حيث حرم الشارع شرب الخمر، وأوجب الحد على شاربه، وحرّم القليل غير المسكر وجعله في حكم كثيرة؛ بقوله صلى الله

عليه وسلم: "ما أسكر الفسق منه، فملاء الكف منه حرام"^(١) تكميلاً لهذا الحفظ للعقول؛ لأن قليل المسكر يدعو إلى كثيره.

فكان هذا النوع من المكمل من باب سد الذريعة، الذي يوثق أصل الحكمة من تشريع حد الخمر، ويؤكد معنى حفظ العقل.

وفي مجال حفظ المال كان تشريع المكملات التي تعود بالحفظ والتميم على هذه المصلحة الضرورية، من مثل:

الأمر بكتابة الدين توثيقاً للمال الذي في الذمة، وحفظاً له من خطر النكران أو النسيان، وهذا ما أرشد إليه قوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا تَدَايَنْتُمْ بِدَيْنٍ إِلَىٰ أَجَلٍ مُّسَمًّى فَاكْتُبُوهُ وَلْيَكْتُب بَيْنَكُمْ كَاتِبٌ بِالْعَدْلِ﴾ [البقرة: ٢/٢٨٢]. وقال: ﴿وَلَا تَسْأَمُوا أَنْ تَكْتُبُوهُ صَغِيرًا أَوْ كَبِيرًا إِلَىٰ أَجَلِهِ﴾ [البقرة: ٢/٢٨٢]. والأمر بكتابة الدين، سواء أكان أمر إيجاب أم أمر إرشاد وندب^(٢) هو تكميل لأصل حفظ المال، إذ قد لا يفوت أصل المال بعدم الكتابة، ولكنه يوهن من الحفظ الذي يريده الشارع أن يكون في أقوى صورته وأتم أوضاعه.

ومثل الأمر بالكتابة الأمر بالإشهاد على الدين، بقوله تعالى: ﴿وَاسْتَشْهِدُوا شَهِدَيْنِ مِنْ رِجَالِكُمْ فَإِنْ لَمْ يَكُونَا رَجُلَيْنِ فَرَجُلٌ وَامْرَأَتَانِ مِمَّنْ تَرْضَوْنَ مِنَ الشُّهَدَاءِ أَنْ تَضِلَّ إِحْدَاهُمَا فَتُذَكَّرَ إِحْدَاهُمَا الْأُخْرَىٰ﴾ [البقرة: ٢/٢٨٢].

ذلك أن الشهادة على الدين هي توثيق لحفظ المال وتكميل لحكمة الشارع من صيانتها ودفع غائلة المفساد التي يمكن أن تلحقه، ولا يترتب على غياب هذه الشهادة، إهدار أصل المال، وإنما ينبني عليها إضعاف هذه المصلحة والتقليل منها^(٣).

(١) أخرجه أحمد ٦/٧١، ١٣١، وأبو داود (٣٦٧٨)، والترمذي (١٨٦٦)، والدارقطني ٤/٢٥٥، وابن حبان (٥٣٨٣)، وحسنه الترمذي.

(٢) للفقهاء في حكم كتابة الدين رأيان:

الأول: أن كتابة الدين واجبة على أربابها، وهو رأي الطبري، وابن حزم.

الثاني: أن الأمر بالكتابة مندوب لا واجب، والقربة الصارفة للأمر من الوجوب إلى الندب هو قوله تعالى: ﴿فَإِنْ آمَنَ بَعْضُكُمْ بِبَعْضٍ فَلْيُؤَدِّ الَّذِي أُؤْتِمِنَ أَمَانَتَهُ﴾. وهو رأي جمهور الفقهاء. انظر القرطبي: الجامع لأحكام القرآن ٣/٣٨٢، والخصاص: أحكام القرآن ٢/٢٠٥، وابن العربي: أحكام القرآن ١/٢٤٨، وابن حزم: المحلى ٨/٨٠.

(٣) اختلف الفقهاء في حكم الإشهاد على الدين اختلافهم في حكم كتابته، وكان لهم رأيان أيضاً: انظر القرطبي: الجامع ٣/٣٨٩-٣٩١، والخصاص: أحكام القرآن ٢/٢٠٥-٢٠٧، وابن حزم: المحلى ٨/٨٠.

وهكذا إذا أنعمنا النظر في هذه المكملات نجد أنها مقوية لأصل المصلحة ومؤكدتها لها، ففوات هذه المكملات أو فوات بعضها لا يفوت أصل المصلحة ولكنه يضعفها أو ينقصها إلى حد ما.

وهذا يظهر أن المصالح في التشريع الإسلامي ليست مجرد إيجاد المصالح، وإنما هي أيضاً تكميل وتتميم لتلك المصالح، لتقوم هذه المكملات على أكمل الوجوه وأشدّها توثيقاً^(١).

ولنضرب مثلاً بشرب قليل المسكر، إذا فرضنا عدم ورود الدليل المحرّم له، لم يخل ذلك بأصل الحفاظ على العقل وهو الحكمة من تحريم الخمر، وإنما يضعف هذه المصلحة، وينزل بها إلى ما لا يكفل ذلك الحفظ على أتم وجه؛ لأن قليل الخمر يدعو إلى كثيره في الغالب؛ فخشية من أن يؤول الأمر إلى شرب الكثير المفوت لمصلحة حفظ العقل بالكلية، كان الحكم بتحريم القليل وسد أبوابه.

كذلك هو الأمر بالنظر إلى حكمه تشريع غض البصر، فإن تشريعه جاء تكميلاً لمصلحة حفظ النسل، بحيث لو فرض عدم تشريعه لم يكن في ذلك إهدار لأصل مصلحة حفظ النسل بالكلية، وإنما فيه إضعاف لذاك السياج الذي يحيط بهذه المصلحة الضرورية، إذ إن النظر بوابة القلب وهو الرائد إلى الحرام فكان تحريم فاحشة الزنى مؤذناً بتحريم كافة الأسباب والوسائل التي تؤدي إليه؛ ذلك أن تحريم المسبّب هو تحريم للسبب من باب أولى تكميلاً لأصل المصلحة وإتماماً لها، ومنعاً لكافة الوسائل التي تؤدي إليه وهذا من باب إحكام مغاليق الشر والمفسدة.

وهذا الملحظ نفسه يتحقق في كافة المكملات، بالنسبة إلى مكملاتها.

ب - مكملات الحاجيات:

أما مكملات الحاجيات، فمن مثل: تشريع الجمع للمسافر الذي يحق له القصر؛ إذ إن عدم تشريع الجمع لا يخلّ بأصل التوسعة والتخفيف، ولكنه يخفف منها ويقلل من قوة تأكدها^(٢).

(١) الموافقات ٢/٢٩٩ بتصرف.

(٢) انظر الشاطبي: الموافقات ٢/١٣.

كذلك في الشروط الموضوعية على العقود المشروعة تلبية لمصالح الناس، واستجابة لحاجاتهم، ورفعاً للخرج عنهم، كشروط عقد السلم والاستصناع والإجارة، فإنها تكميل لأصل المصالح الحاجية المتوخاة من تشريع تلك العقود، حتى تترتب عليها التزاماتها المتبادلة بين طرفيها على وجه من النصفة والعدل^(١).

ج - أما مكملات التحسينيات:

فأمثلتها آداب قضاء الحاجة، ومندوبات الطهارة، ورفع الحدث، والإنفاق من الطيبات، واختيار الأحسن من الأضاحي، والعقيقة والعق، والإحسان في التعامل بوجه عام^(٢).

ثالثاً: موقف الأصوليين من هذه القاعدة:

لقد أشار الإمام (الغزالي) عند كشفه لمراتب المقاصد الثلاث أن كل مرتبة من هذه المراتب يلتحق بأذيالها ما هو كالتمة والتكملة لها بحيث تؤكد هذه المكملات حكمة المكملات^(٣).

غير أن الإمام (الغزالي) وغيره من الأصوليين الذين تبعوه^(٤) لم يظهروا الخيط الفاصل والدقيق بين حقيقة المكمل وحقيقة المكمل، ومتى يحكم على الفعل بأنه من المكملات ومتى يحكم عليه بأنه من المكملات؟.

وهذا ما امتاز به الإمام (الشاطبي) حين اعتنى بالكشف عن الحد الفاصل بين هاتين المرتبتين بقوله: "بحيث لو فرضنا فقده، لم يخلّ بحكمتها الأصلية"، وهذا ظاهر من الأمثلة التي ضربتها آنفاً.

ولا يعني هذا الضابط للمكمل أنه مما يجوز تركه أو التهاون في فعله، وإنما المقصود بذلك أن المكمل هو في رتبة أخفض من رتبة المكمل، وأنه في منزلة التابع من المتبوع، والخادم من المخدم، وأن وظيفة المكملات تنمية مصلحة المكملات وزيادتها.

(١) د. الزحيلي: مقاصد الشريعة ٣٢٨.

(٢) انظر المصادر السابقة.

(٣) انظر ذلك الغزالي: شفاء الغليل ١٦٤.

(٤) انظر الأمدي: الإحكام ٢٧٥/٣، والزرکشي: البحر المحیط ٢١٠/٥، وابن النجار: شرح الكوكب المنير ١٦٣/٤.

رابعاً: الشروط الشرعية هي مكملات لحكمة مشروطاتها:

وينضم إلى مفهوم المكملات الشروط التي وضعها الشارع واعتبرها، فإن كل شرط وضعه الشارع هو في حقيقته مكمل لحكمة مشروطه.

فالتطهارة وستر العورة واستقبال القبلة شروط للصلاة؛ وهي في حقيقتها مكملات لحكمة الصلاة نفسها من الانتصاب للمناجاة، وكمال الخضوع لله تعالى^(١).

كذلك الإحصان فهو شرط لإقامة حدّ الرجم على الزاني؛ ذلك لأن المحصن كان له في الزواج الشرعي ندحة عن اقتراف جريمة الزنى فشددت عليه العقوبة لذلك، وهذا ما لا يتحقق في البكر غير المحصن، الذي لم يتحقق فيه الشرط المكمل لحكمة الرجم.

كذلك هي الشروط التي وضعها الشارع في كل عقد؛ كاشتراط وجود المعقود عليه، وكونه مالاً متقوماً مملوكاً في نفسه، وكونه مقدور التسليم، وانتفاء الجهالة أو الإكراه أو الغرر، إلى غير ذلك من الشروط العامة اللازمه في كل عقد^(٢)، والتي تكمل حكمة مشروعية العقد نفسه بحيث تتحقق مصلحة كلا المتعاقدين كمالاً دون انتقاص أو مساس بتوازن حقوقهما.

والأمر نفسه متحقق فيما اشترطه الشارع من شروط خاصة في كل عقد على حدة كالشروط الموضوعية لعقد الاستصناع مثلاً، بأن يكون جنس المصنوع ونوعه وقدره ووصفه بيّناً معلوماً، وأن يكون مما يجري فيه التعامل بين الناس من أوان وأمتعة ونحوها^(٣)، فإن هذه الشروط مشروعة لتحقيق مصلحة المتعاقدين وتتميم المصلحة التي شرع عقد الاستصناع من أجلها.

ولقد أشار الإمام (العز) إلى وظيفة الشروط في تكميل حكمة المشروط فقال: "كل تصرف جالب مصلحة أو دارئ لمفسدة فقد شرع الله من الأركان والشرائط ما يحصل تلك المصالح المقصودة الجلب بشرعه، ويدرأ المفاسد المقصودة الدرء بوضعه"^(٤).

(١) الموافقات ٢/٢٦٣-٢٦٤.

(٢) انظر الكاساني: بدائع الصنائع ٥/١٣٨، والزيلعي: تبين الحقائق: ٤/٤، وابن عابدين: رد المختار ٤/٦.

(٣) الكاساني: بدائع الصنائع ٥/٣، والدردير: الشرح الصغير ٣/٢٨٧، وابن عابدين: رد المختار ٥/٢١٢.

(٤) قواعد الأحكام ٢/١٢٩.

فالشروط إذن، وسائل تعين على تحصيل حكمة الشروط وتكمليلها.

هذا وإن مفهوم المكملات كما يظهر علاقة الشروط مع مشروطاتها، فهي تعمل على تنظيم علاقة المراتب الثلاث ببعضها، فالحاجيات مكملات للضروريات، والتحسينيات تكملة للحاجيات.

ولقد أفردت لذلك مبحثاً مستقلاً أعرضه فيما هو آت من المباحث.

وإن التفاوت بين مرتبة المكمل والمكمل ليدعو إلى الوقوف على أثره وثمرته، وهو الأمر الذي تبينه القاعدة التالية:

• القاعدة الثانية: "كل تكملة فلها- من حيث هي تكملة- شرط، وهو أن لا يعود اعتبارها على الأصل بالإبطال"^(١).

أولاً: شرح القاعدة وبيانها:

إذا كانت القاعدة السابقة قد بينت أن المصالح تنقسم إلى المكملات والمكملات، وأن المكمل هو في رتبة أخفض وأدنى من مكمله، فإن هذه القاعدة تظهر الأثر العملي لهذا الاختلاف في الرتبة والمكانة من أن المكمل إذا أدى اعتباره والعمل على تحصيله، إلى تفويت أصله المكمل أهمل اعتبار المكمل، ذلك أن إقامة المصلحة لا تتحقق بتفويت مصلحة كبيرة من أجل مصلحة قليلة نسبياً، بل العكس هو الصحيح، ومصلحة المكملات أخفض رتبة من مصلحة المكملات فكان اللازم إذن، تقديم الثانية عليها حفاظاً على أصل المصلحة الذي قامت الشريعة الإسلامية عليها.

ثانياً: أمثلة هذه القاعدة:

يفرغ الإمام (الشاطبي) مضمون هذه القاعدة، التي تقوم على إظهار التوازن بين المصالح، وتنبي عن الحكم الشرعي في حال التعارض بينهما، يفرغ مضمونها في كثير من الفروع والمسائل منها^(٢).

(١) الموافقات: ١٣/٢.

(٢) الموافقات ١٤/٢-١٦، بتصرف وبيان.

١- عقد البيع في أصل مشروعيته ضروري كذلك الشروط اللاحقة به كمنع الغرر والجهالة من الشروط المكتملة، فلو اشترط نفي الغرر والجهالة في كل بيع لانحسب باب البيع في كثير من المعاملات التي يكون الغرر والجهالة فيها يسيراً، كبيع الأشياء التي تختفي في قشرها ولا يظهر باطنها، كالجوز واللوز والفسق، والحنطة في سنبلها، والأرز والسمسم، والبطيخ، والرمان، إلى غير ذلك من المبيعات التي تدخلها الجهالة والغرر اليسير.

ولانحسب أيضاً باب البيع في البيوع التي جرى العرف فيها، رغم وجود جنس الجهالة، كبيع الدار التي يكون أساسها غائباً، أو الجبة التي يكون قطنها خفياً، فإن هذه البيوع قد دخلتها الجهالة، غير أنها جهالة مغتفرة يسيرة لأن اعتبار الشرط هنا سيؤدي إلى حسم كثير من المعاملات التي تمس حاجة الناس إليها.

٢- اشتراط وجود العوضين في المعاوضات هو من باب التكميليات، وهو ممكن في بيع الأعيان من غير عسر، وإذا اعتبر هذا المكمل في كل بيع لأدى إلى منع بيع السلم والاستصناع؛ إذ المبيع لا يكون حاضراً عند إبرام العقد كذلك يؤدي إلى حسم باب الإجارة؛ لأن المنافع لا يتصور حضورها إبان إنشاء العقد بسبب طبيعتها التي تتولد مع الاستعمال والاستغلال، فتقديم هذا الشرط المكمل واعتباره في هذه المعاملات سيؤدي إلى إهدار أصول ضرورية أو حاجية، وحكمة مشروعية المكمل تتميم حكمة مكتملة، لا إهدارها والعود على أصلها بالنقض.

٣- الجهاد مع ولاية الجور، فاشتراط عدالة الإمام شرط مكمل لحكمة الجهاد، من إعلاء كلمة الله ونشر دينه، فإذا كان اعتبار هذا الشرط مدعاة إلى إلغاء أصل الجهاد، مع حاجة الأمة إلى القتال في سبيل الله لتحرير أرضها ودفع أذى المعتدي عنها، ألغي هذا الشرط كونه يعود على أصله بالنقض، والمكمل إذا عاد على الأصل بالإبطال لم يعتبر، لفداحة الضرر الناشئ عن تفويت الأصول المكتملة.

٤ - ما وضع من شروط لصحة الصلاة كاستقبال القبلة، وستر العورة، وطهارة المكان واللباس، فإذا أدى اعتبار هذه الشروط إلى تفويت ركن الصلاة على الجملة بحيث تعذر على المصلي استقبال القبلة، أو ستر العورة، أو طهارة الثوب، فلا يقال: إن

الصلاة قد سقطت لتعذر شروطها، وإنما يقال: إن الشروط أصلاً لم تعد مطلوبة، لأن اشتراطها سيؤدي إلى فوات أصلها.

ثالثاً: مدى اعتبار الأصوليين والفقهاء لهذه القاعدة:

رغم أن الأصوليين لم ينصوا على هذه القاعدة عبارة، فإنهم قد صرحوا بمعناها من خلال الأمثلة المتعددة التي تعتبر تطبيقاً دقيقاً لمناط هذه القاعدة:

ففي مجال العقود التي يشوبها الغرر يصرح الفقهاء أن يغتفر من الغرر ما يكون يسيراً بحيث لا يفوت حكمة العقد، كبيع الجبة المحشوة وإن لم تر حشوتها، وبيع الدار التي لا يرى أساسها، والإجارة على دخول الحمام، والشرب بعوض من ماء السقاء، مع اختلاف الناس في استعمال الماء ومكثهم في الحمام^(١).

ففي مثل هذه الصور التي يكون فيها الغرر يسيراً تصح المعاملة؛ ذلك أن الحكم باطراد الأصل، ومنع وجود جنس الغرر يسيراً كان أم كثيراً سيعمل على حسم باب الكثير من المعاملات.

ولعل هذا ما لاحظته الإمام (الباجي) عندما بين الفرق بين الغرر الذي يفسد العقد، والغرر الذي لا يفسده؛ أي بين يسير الغرر وكثيره، فقال: "إن الغرر اليسير، هو ما لا يكاد يخلو منه عقد، والغرر الكثير هو ما كان غالباً في العقد حتى صار العقد يوصف به"^(٢).

وهو ما أكده (ابن رشد) الجدل بقوله في الغرر اليسير: "هو ما لا تنفك البيوع منه"^(٣). ومعنى ذلك أن اشتراط انتفاء يسير الغرر، آيل إلى حسم كل معاملة، ومنع كل عقد أو بيع، أي إن المكملات ستقدم على المكملات، وهذا باطل.

(١) الدردير: الشرح الصغير ٩٥/٣، وابن رشد: المقدمات ٥٥٢/٢، وابن رشد: بداية المجتهد ١٥٥/٢، والكشناوي: أسهل المدارك ٢٥١/٢، والنوي: المجموع ٢٥٨/٩، وابن تيمية: القواعد التورانية ١٤٥.

(٢) المنتقى ٤١/١.

(٣) المقدمات ٥٥٢/٢.

لذلك كان بيان الإمام (القرافي) لأقسام الغرر:

أ - كثير ممتنع إجماعاً: كبيع الطير في الهواء.

ب - جائز إجماعاً: كأساس الدار وقطن الجبة.

ج- متوسط اختلف فيه هل يلحق بالأقل أو الثاني، فلارتفاعه عن القليل ألحق بالكثير، ولا انحطاطه عن الكثير ألحق بالقليل^(١).

ولقد وقف الشيخ (محمد علي)^(٢) على أساس التفريق بين الغرر المغتفر وغير المغتفر موضحاً أنه عائد إلى مدى تحقيقه للمصلحة المرجوة من العقد فقال:

"ذلك أن الغرر والجهالة ثلاثة أقسام: ما لا يحصل معه المعقود عليه أصلاً، والثاني ما يحصل معه ذلك دتياً نزرأً، والثالث ما يحصل معه غالب المعقود عليه فيجتنب الأولان ويغتفر الثالث"^(٣).

والتسامح في الثالث دون الأول والثاني راجع إلى تحقيق غالب مصلحة المعقود عليه، فاعتبار الشرط المكمل هنا سيفوت هذه المصلحة بخلاف القسم الأول والثاني الذي لا تحقق معه المصلحة أصلاً، أو تتحقق لكن نزره يسيرة، كما في بيع مجهول الجنس أو النوع، أو بيع حبل الحبلية، أو ضربة الغائص، أو بيع الثمر قبل ظهوره، أو بيع المرء ما ليس عنده^(٤)، فإن مثل هذه الصور مما يؤثر فيها الغرر كونه كثيراً يفوت أصل مصلحة العقد، فلا تتحقق للعقد مصلحة بوجوده بخلاف اليسير من الغرر الذي تتحقق في الغالب مصلحة المعقود عليه، فيلزم اغتفاره من باب تقديم المكملات على المكملات.

هذا في مجال شرائط العقد المكتملة، أما في مجال شرائط الصلاة وغيرها من الطاعات، فيبين الإمام (العز) من خلال قاعدة يكشف عنها: أنه إذا عجز المكلف عن

(١) الفروق ٣/٢٦٥-٢٦٦.

(٢) محمد علي بن حسين بن إبراهيم المالكي، مغربي الأصل، ولد وتعلم بمكة، وولي إفتاء المالكية سنة ١٣٤٠هـ. من كتبه تهذيب الفروق، توفي بالطائف سنة ١٣٦٧هـ. /١٩٤٨/. انظر الزركلي: الأعلام ٧/١٩٧.

(٣) تهذيب الفروق ١/١٧٠.

(٤) انظر د. الصديق الضير: الغرر وأثره في العقود ٥٨٨.

القيام ببعض الشرائط المكملة لحكمة العبادة، فإنه يسقط عنه الإتيان بهذا الشرط المكمل ويصرح بهذا المعنى بأجلى عبارة، فيقول: "من كلف بشيء من الطاعات فقد رضى على بعضه وعجز عن بعضه، فإنه يأتي بما قدر عليه، ويسقط عنه ما عجز عنه"^(١).

وإن الحكم بسقوط ما عجز عنه كشرائط الصلاة مثلاً، جاء من خلال ما لمحّه الإمام (العز) من كونها مكملات، فلا يكون فواتها مدعاةً إلى تفويت أصولها المكملة لأن في ذلك تقدماً للمصلحة الأدنى على المصلحة الأعلى، وفي هذا مخالفة لسنة الشارع في تشريعه من تقديم المصالح الغالبة على المصالح المغلوبة دائماً.

وفي مجال القتال خلف الإمام الفاجر يصرح الفقهاء بجواز ذلك، بل وجوبه إذا تعين، ودليل ذلك - كما يبينون - أن ترك الجهاد مع الفاجر يفضي إلى قطع الجهاد، وظهور الكفار على المسلمين بل استتصاهم، وظهور كلمة الكفر، وفي هذا فساد عظيم، فإذا كان في عدم توفر صلاح الإمام ضرر ومفسدة، فإن في ترك الجهاد اعتباراً لشرط الصلاح مفسدة أكبر، وضرر أعظم^(٢).

وفي هذا تطبيق دقيق للقاعدة المقصدية، التي تشترط في اعتبار المكمل ألا يعود على أصله بالنقض أو الإهدار.

ويتضح اعتبار الفقهاء لهذه القاعدة بشكل أكد وأجلى، فيما ذكروه عند بيانهم لشرط التماثل في القصاص، والمشروع في قوله تعالى: ﴿فَمَنْ اعْتَدَى عَلَيْكُمْ فَاعْتَدُوا عَلَيْهِ بِمِثْلِ مَا اعْتَدَى عَلَيْكُمْ﴾ [البقرة: ١٩٤/٢]. وقوله تعالى: ﴿وَإِنْ عَاقَبْتُمْ فَعَاقِبُوا بِمِثْلِ مَا عُوقِبْتُمْ بِهِ﴾ [النحل: ١٦/١٢٦]. تكملة لحكمة القصاص في الحفاظ على النفس، وهذا الشرط المكمل يلغى إذا أدى إلى إغلاق باب القصاص، ولذا كان الضابط الفقهي: "أن القصاص قاعدته التماثل، إلا أن يؤدي اعتباره إلى إغلاق باب القصاص قطعاً أو غالباً"^(٣).

(١) قواعد الأحكام ٥/٢.

(٢) ابن قدامة: المغني ٣٧١/١٠، والآبي: جواهر الإكليل ٢٥١/١.

(٣) الجويني: البرهان ٩٢٨/٣٢، والعز بن عبد السلام: قواعد الأحكام ١٦٦/٢، والسبكي: الأشباه والنظائر ٣٩١/١، وابن الوكيل: الأشباه والنظائر ٢٧٦/١.

مثال ذلك^(١): التساوي في أضرار الأعضاء كالأيدي والأرجل، والأنف والشفاه، والجفون، وسمك اللحم؛ حيث لو اشترط التساوي بن أضرارها لما وجب القصاص إلا في أندر الصور.

كذلك اعتبار التساوي في منافع الأعضاء، كبطش اليدين، ومشى الرجلين، وبصر العينين، وسمع الأذنين، بحيث التماثل هنا يؤدي إلى إغلاق باب القصاص. إضافة إلى التساوي في العقول إذ لو اعتبر التساوي فيها لسقط القصاص، فلا وقوف لنا على تساوي العقول، بل يؤخذ أتم العقول بأقلها، وأنفذ الأبصار بأضعفها.

كذلك الأمر في الحياة التي لم يبق بها إلا صباية سيرة، فإننا نأخذ بها الحياة الطويلة المرجوة الدوام، فيقتل الشاب الأيد في عنفوان شبابه بالشيخ الهرم الذي نضب عمره وانقضى دهره.

وهذا كله تطبيق لشرط المكملات في أن لا يعود اعتبارها إلى هدم أصلها.

ولذلك نجد الفقهاء أنفسهم يعتبرون شرط المماثلة المكمل فيما لا يؤدي إلى إغلاق باب القصاص، كأن يكون القصاص بمثل الآلة التي تمت بها جريمة القتل، من ضربة بمحدد: كحديدية أو سيف، أو بمنقل، أو رمي شاحق، أو خنق، أو تجويع أو حرق^(٢). وأن تكون العقوبة في القصاص مماثلة للجناية التي ارتكبتها الجاني، لا تتعدها أو تزيد عليها، لقوله تعالى: ﴿فَمَنْ اعْتَدَى عَلَيْكُمْ فَاعْتَدُوا عَلَيْهِ بِمِثْلِ مَا اعْتَدَى عَلَيْكُمْ﴾ [البقرة: ١٩٤/٢]. وقوله تعالى: ﴿وَإِنْ عَاقَبْتُمْ فَعَاقِبُوا بِمِثْلِ مَا عُوقِبْتُمْ بِهِ﴾ [النحل: ١٦/١٢٦]. حيث أمر بالمماثلة في العقوبة والقصاص^(٣).

ففي هذه الأمثلة جميعها يتحقق معنى القاعدة، ويظهر تطبيق مناطها.

(١) انظر العز بن عبد السلام: قواعد الأحكام ١٦٦/٢.

(٢) انظر ابن جزري: القوانين الفقهية ٣٤٥، والدردير: الشرح الكبير ٢٦٥/٤، وابن رشد: بداية المجتهد

٤٠٤/٢-٤٠٥، والسبكي: الأشباه ٣٩١/١.

(٣) ابن القيم: إعلام الموقعين ٣١٨/١.

وإن مما يرشد إلى اعتبار الأصوليين والفقهاء هذه القاعدة المقصدية علاوة على ما سبق من أمثلة جزئية، وفروع فقهية، وضوابط عامة، القواعد الكلية المعتبرة التي تقيم الموازنة بين المصالح، وتجعل الحكم للمصلحة الأعظم عند تعارضها مع المصلحة الأدنى، من مثل^(١).

"الضرر الأشد يزال بالضرر الأخف".

"إذا تعارضت مفسدتان روعي أعظمهما ضرراً".

"يختار أهون الشرين".

فقوات المصلحة المكتملة، مفسدة، غير أنها قليلة نسبياً بالمقارنة مع فوات أصل المصلحة المكتملة، والقواعد السابقة تقرر أنه يرتكب الضرر الأخف لدفع الضرر الأعظم.

فظهر بذلك كله اعتداد الفقهاء والأصوليين، بمعنى هذه القاعدة من خلال ما ذكروه من فروع، وما ساقوه من ضوابط، وما أصلوه من قواعد.

رابعاً: الحنفية يقيمون نظرية الفساد والبطلان على أساس التمييز، بين ورود النهي عن أصل مكتمل أو وروده على وصف مكتمل.

كما يلمح هذا الفهم لحقيقة المكتمل والمكتمل، والتفاوت بينهما في الأثر والواقع، فيما أصله الحنفية في التفرقة بين الباطل والفاقد من العقود.

يرشد إلى ذلك: أساس التمييز بين هذين العقدين، إذ إنهم يميزون بين أن يكون الاختلال في العقد راجعاً إلى أصل العقد، فيكون باطلاً آئذ، أو إلى وصف من أوصافه فيكون فاسداً.

ولذا كان تعريفهم للعقد الباطل: "هو العقد الذي ليس مشروعاً بأصله ووصفه"^(٢).

(١) انظر السبكي: الأشباه والنظائر ٤١/١، والسيوطي: الأشباه والنظائر ٨٧، وابن نجيم: الأشباه والنظائر ٨٩، ومصطفى الزرقاء: شرح القواعد الفقهية ١٤٥-١٤٨.

(٢) السرخسي: الأصول ٨١/١، وعبد العزيز البخاري: كشف الأسرار ٢٥٩/١، والسمرقندي: ميزان الأصول ١٤٢/١، وابن نجيم: الأشباه والنظائر ٣٣٧.

ويعنون بأصل العقد: كل شريطة أساسية في العقد. ويعبر عنها بركن العقد وشرائط الانعقاد أما ركن العقد فهو: الإيجاب والقبول، وشرائط الركن في الصيغة هي: التوافق ما بين الإيجاب والقبول، واتحاد المجلس، وفي العاقد: العقل والتعدد، وفي العقود عليه: الإمكان والتعيين والصلاحية للتعامل^(١).

أما العقد الفاسد فهو ما كان منهياً عنه بوصفه دون أصله^(٢).

ويمثل على العقد الباطل الذي يكون الاختلال في أصله لا وصفه، ببيع الميتة أو نتاج النتاج أو الثمر قبل ظهوره لوجود الاختلال في محل العقد، وهو عنصر جوهري في العقد. وكعدم أهلية العاقد لصغره أو جنونه، فيوجب بطلان العقد لمخالفته ناحية جوهريّة في العقد، والمتمثل في اختلال شرائط المتعاقدين. أو أن يكون الإيجاب والقبول غير متطابقين، كأن يدخل الالتباس والإبهام في الصيغة، فمثل هذه الأمور تؤذن ببطلان العقد نظراً لاختلال أصله، فيعتبر كأن لم يكن، بحيث لا يترتب عليه آثار العقد وأحكامه، إذ المعدوم شرعاً كالمعدوم حساً.

أما الاختلال في أوصاف العقد فيفرق في ذلك بين أن تكون هذه الأوصاف مجاورة للعقد، كالبيع وقت النداء فإنه منهي عنه لو وصف مجاور للعقد لا الأمر جوهري فيه، فيكون هذا العقد صحيحاً قضاءً مكروهاً ديانةً، لأن النهي لم يتوجه إلى ذات البيع أو ركن من أركانه، وإنما توجه إلى وصف آخر مجاور له، فلم يكن مؤثراً في العقد لا بطلاناً ولا فساداً^(٣).

وبيّن أن تكون الأوصاف المنهي عنها متصلة بالعقد ولازمة عنه لا مجاورة فقط، فمثل هذا البيع يكون فاسداً لا باطلاً، ومثاله دخول الجهالة أحد العوضين، فهنا يكون العقد فاسداً؛ ذلك أن الاختلال كان في وصف متصل بالعقد، -وهو دخول الغرر-

(١) الأستاذ مصطفى الزرقاء: المدخل الفقهي ٦٥٠/٢، والدكتور عبد الرزاق السنهوري: مصادر الحق في الفقه

الإسلامي ١٤٦/٤.

(٢) انظر المصادر السابقة.

(٣) انظر السرخسي: الأصول ٨١/١.

لا في أصوله الجوهرية، واختلال أوصاف العقد يكون بدخول المحل الشرط الفاسد أو الربا أو الجهالة والغرر، أو شاب الرضا إكراه^(١)، فمثل هذا الخلل وارد على أوصاف العقد المكتملة لا أصوله المكتملة.

والفرق بين أثر الفاسد والباطل من العقود أن العقد الباطل لا ينتج أثراً ولا يفيد الملك سواء أتم القبض أم لم يتم، ذلك أنه في حكم العدم، أما العقد الفاسد فإنه يعتبر منعقداً وتترتب عليه آثاره إذا تم القبض، غير أنه عقد يستحق الفسخ بحيث يكون لكل من المتعاقدين الخيار في فسخه، كما يمكن تصحيحه إذا زال سبب الفساد^(٢) كأن تكون شركة بين طرفين ويدخل العقد جهالة في نسبة الأرباح فيكون العقد فاسداً، بحيث إذا انتفت الجهالة ارتفع بذلك سبب الفساد وعاد العقد صحيحاً^(٣). وهذا مالا يتحقق في العقد الباطل، إذ لا يمكن تصحيحه ولا يفيد أثراً، سواء أتم القبض أم لم يتم.

وإن هذه النظرة الثابتة لتعتمد التفريق بين المكتملات، وهو ما يعبر عنه بالقضايا الجوهرية، وبين المكتملات وهو ما يعبر عنه بالأوصاف اللازمة أو المجاورة.

لذا كان تعريف الشيخ (مصطفى الزرقاء) للعقد الفاسد: "اختلال في العقد المخالف لنظامه الشرعي في ناحية فرعية متممة مستحقاً للفسخ"^(٤).

وقوله: في ناحية فرعية؛ بيان منه إلى أن الاختلال كان في صف تكميلي لا في أصل مكتمل، وتعبيره عن استحقيقه للفسخ إشارة إلى أنه عقد قائم لا باطل؛ لأن الباطل ليس له وجود شرعي فلا يتصور فسخه.

فالحنفية في تفريقهم بين الفاسد والباطل من العقود - كما ترى - التفتوا إلى أن مواقع الخلل، نتيجة مخالفات المكلف، ليست سواء من حيث الأثر، ولذا كانت الجزاءات على قدر المخالفة، إذ لا يستوي أثر النهي عن بيع الخنزير، أو تزويج المسلمة

(١) انظر السرخسي/الأصول/١/٨١.

(٢) الأستاذ مصطفى الزرقاء: المدخل ٧٠٨/٢.

(٣) ابن الهمام: فتح القدير ٤٢/٦، والزيلعي: تبين الحقائق ٤٤/٦، والموصلي: الاختيار ٢٢/٢.

(٤) المدخل الفقهي ٦٨٧/٢.

بالكافر مثلاً لقبح عين متعلق بجزء جوهرى في التصرف، وبين أثر النهي عن البيع وقت النداء منعاً من التشاغل عن وجوب السعي، وهو وصف مجاور للبيع أو النهي الوارد على جهالة في نسبة الربح أو تحديد المبيع^(١).

فالخلل في المكملات ليس كالخلل في المكملات، ولذا كان الحكم عند اختلال المكملات إعدام التصرف أصلاً لانعدام وجوده شرعاً، ولوجود الخلل في ماهيته. أما عند ورود النهي عن الوصف اللازم المكمل، فإن الحكم: فساد العقد دون بطلانه، بحيث يمكن تصحيحه إذا ما زالت أسباب الفساد.

ولذا يقول أستاذي الدكتور (فتحى الدريني): "نظرية الفساد في الفقه الأصولي الحنفي تقوم على التفريق بين الأصل والوصف اللازم في التصرف غير المشروع، وأن النهي المطلق عنه، أو الوارد على وصف لازم له بالدليل لا يوجب القبح العيني، ولا لازمه وهو البطلان، لانصراف النهي إلى غير المنهي عنه، وهو الوصف لا إلى عينه، بل يوجب الإمكان الذي يستلزم مشروعية الأصل دون الوصف ويقتضي التحريم، وهو الأثر الوحيد للنهي، فتجتمع المشروعية والحرمة وهذا هو معنى الفساد"^(٢).

إذن الحنفية أدركوا أن المكمل ليس في قوة المكمل، ولذا كان واجباً التفريق بين النهي الوارد على أمر جوهرى مكمل، وبين النهي الوارد على أمر فرعى مكمل، وأن اكتمال أركان العقد الفاسد وصحة أصله هو في الحقيقة اكتمال للقضايا المكملة، ولذا رجح الحنفية صحة الأصل على فساد الوصف، ولم يترجح بطلان الأصل على فساد الوصف، لأن المكمل مقدم على المكمل.

ويؤكد هذا المعنى ويوثقه الإمام (القرايى) حيث بين منشأ التفريق بين الفاسد والباطل، فقال:

"قال (أبو حنيفة): أصل الماهية سالم عن المفسدة، والنهي إنما هو في الخارج عنها، فلو قلنا بالفساد مطلقاً لسوّينا بين الماهية المتضمنة للفساد وبين السالمة عن الفساد، ولو

(١) انظر أ.د. فتحى الدريني: بحوث مقارنة ١/٢٠٦.

(٢) المصدر نفسه.

قلنا بالصحة مطلقاً لسوينا بين الماهية السالمة في ذاتها ووصفها وبين المتضمنة للفساد في صفاتها، وذلك غير جائز، فإن التسوية بين مواطن الفساد وبين السالم عن الفساد خلاف القواعد، فتعين حينئذ أن يقابل الأصل بالأصل والوصف بالوصف. فنقول: أصل الماهية هو الصحة، ويثبت للوصف الذي هو الزيادة المتضمنة للمفسدة الوصف العارض، وهو النهي، فيفسد الوصف دون الأصل وهو المطلوب، وهو فقه حسن^(١).

وإن هذا التحليل لفقه الحنفية في مسألة الفساد والبطلان، ثم الثناء عليه بأنه فقه حسن، ليرشد إلى اعتداد (القراي) بقوة الأساس الذي استندت عليه هذه النظرية، وهو وفق ما بينت التمايز بين رتبة المكمل والمكمل.

خامساً: أدلة القاعدة:

يؤيد الإمام (الشاطبي) هذه القاعدة بدليلين اثنين:

- الدليل الأول: "أن في إبطال الأصل إبطال التكملة لأن التكملة مع ما كملته، كالصفة مع الموصوف، فإذا كان اعتبار الصفة يؤدي إلى ارتفاع الموصوف لزم من ذلك ارتفاع الصفة أيضاً، فاعتبار التكملة على هذا الوجه مؤد إلى عدم اعتبارها، وهذا محال لا يتصور، وإذا لم يتصور لم تعتبر التكملة واعتبر الأصل من غير مزيد"^(٢).

بمعنى أن اعتبار التكملة وتقديمها على أصلها المكمل آيل في منتهاه إلى عدم اعتبارها؛ لأن علاقة التكملة بالمكمل كعلاقة الصفة بالموصوف، وارتفاع الموصوف مؤذن بارتفاع الصفة.

- الدليل الثاني: "أنا لو قدرنا تقديراً - أي فرضنا - أن المصلحة التكميلية تحصل مع فوات المصلحة الأصل لكان حصول الأصلية أولى لما بينهما من التفاوت"^(٣).

(١) القراي: الفروق ١٤/٢، ٨٤.

(٢) الموافقات ١٤/٢.

(٣) الموافقات ١٤/٢.

أي لو فرضنا بقاء المصلحة التكميلية رغم ارتفاع المصلحة الأصلية المكتملة لكان الأولى أن تقدم الأصلية على التكميلية، لأن مصلحة الأصل أعظم من مصلحة المكمل وإذا تعارضت مصليحتان كانت إحدهما أعظم من الأخرى؛ بحيث كان القيام بإحدهما سيؤدي إلى فوات الأخرى، فتقديم المصلحة الأعظم على المصلحة الأقل أولى وأحرى.

وهذا ظاهر من الأمثلة السابقة، فمصلحة الجهاد في سبيل الله أعظم من مصلحة اشتراط عدالة الأمير، ومصلحة إقامة الصلاة أعظم من مصلحة شروطها، ومصلحة السلم والإجارة أعظم من مصلحة حضور العوضين حين العقد، إلى غير ذلك من الشروط المكتملة التي لا تبلغ مصليحتها مصلحة أصلها المشروط.

سادساً: بعض المسائل المعاصرة المتفرعة عن هذه القاعدة:

وإن لهذه القاعدة الأصولية المقاصدية شأناً كبيراً في بيان الحكم الشرعي لبعض المعاملات المعاصرة، ومن ذلك مثلاً: ما يجري بين الدول من تبادل للسلع التجارية على سبيل المقايضة؛ كبيع القمح بالتمر، أو الأرز بالسكر. فالحكم الأصلي في هذا البيع أنه: إذا جاز التفاضل بين المبيعات لاختلاف الأجناس فإنه يشترط القبض حالاً، وهذا ظاهر في حديث الرسول صلى الله عليه وسلم: "الذهب بالذهب والفضة بالفضة، والبر بالبر، والشعير بالشعير، مثلاً يمثل يداً بيد، فإذا اختلفت الأصناف، فبيعوا كيف شئتم إذا كان يداً بيد"^(١).

وهو ظاهر في اشتراط الفورية في التقابض؛ بحيث يكون يداً بيد في مجلس العقد^(٢)، ومن هنا قال الفقهاء بأن بيع صاع من القمح بصاع من الشعير يدفعان له بعد ثلاثة أشهر يعتبر من ربا النسيسة؛ لعدم تحقق التقابض عند اختلاف الأجناس^(٣).

(١) أخرجه من حديث عبادة بن الصامت: مسلم (١٥٨٧)، والترمذي (١٢٤٠)، وأحمد ٣٢٠/٥، والبيهقي ٢٧٨/٥ و ٢٨٤.

(٢) ابن المنذر: الإجماع ٩٢، والقاضي عبد الوهاب: الإشراف ٢٥٢/١، وابن رشد: بداية المجتهد ١٩٧/٢.

(٣) انظر الكاساني: البدائع ١٨٣/٥، وابن عابدين: رد المختار ١٨٤/٤.

هذا هو الأصل كما قلت، غير أن هذا الشرط المكمل، وهو اشتراط التقابض يداً بيد، يعود على أصله المكمل بالنقض في مثل هذه المعاملات التي تجرى بين الدول، ويتعذر فيها التقابض الفوري، وطبيعتها قد جرى على أن لا تتم فوراً بل قد يتأخر وصول سلعة عن أخرى، فالتمسك بالشرط عندئذ سيؤدي إلى إهدار مصلحة هذا البيع ومنعه من أصله، وفي هذا إضرار بمصلحة البلد (الدولة)، إذ قد لا يكون من الممكن تأمين سيولة نقدية ثمناً لتلك السلعة، والسبيل الوحيد هي مبادلة الأعيان بالأعيان، فهنا يحسن تطبيق هذه القاعدة بحيث لا تشترط الفورية في التقابض، ذلك أن اشتراطها سيعود على أصل المعاملة بالإلغاء وفي هذا تفويت لمصلحة عظيمة.

ويتحقق هذا المعنى أيضاً في الحوالات الخارجية التي تجريها البنوك الإسلامية في عملية نقل النقود من حساب إلى حساب ومن بنك إلى بنك وما يستتبع ذلك من تحويل العملة المحلية بالأجنبية أو الأجنبية بأخرى، إذ تتضمن هذه العملية شراء العملات الأجنبية وبيعها، وهو المعروف بعقد الصرف والذي يشترط فيه فورية التقابض، وهذا الشرط يتعذر تحققه في الحوالات الخارجية، وإذا اشترط تحققه سيؤدي إلى إلغاء الحوالة الخارجية من أساسها رغم مسيس الحاجة إليها، فتطبق هنا قاعدة إلغاء اعتبار الشرط المكمل إذا تعارض مع الأصل المكمل، خاصة إذا علمنا أن حكمة التقابض قد تمت بمجرد الاتفاق مع العميل طالب التحويل، "إذ يقوم البنك حالاً بإجراء القيود المحاسبية المتعلقة بعملية التحويل وتسليم العميل في مجلس العقد إشعاراً بذلك يقوم مقام القبض وهو إشعار قد جرى العرف التجاري على اعتباره ملزماً"^(١).

فظهر بذلك ما لهذه القاعدة من أثر في معالجة القضايا المعاصرة من حيث إقامتها التمايز والتفريق بين رتبتي المكملات والمكملات، النفاثاً إلى المصلحة المرجوة من كل منهما.

بقي أن نظهر كيف يتحقق مفهوم المكمل والمكمل في علاقة المراتب الثلاث ببعضها، وهذا ما نبينه بالمبحث التالي.

(١) د. محمد شبير: المعاملات المالية المعاصرة ٢٣٥.

المبحث الخامس

القواعد المقاصدية المنظمة للعلاقة بين المراتب الثلاث

(الضروريات والحاجيات والتحسينيات)

بعد أن تبين في المبحث السابق مفهوم كل من المكمل والمكمل وعلاقتها ببعضهما، أشرع في هذا المبحث في استكمال بحث علاقة المراتب الثلاث التي تعتبر كليات الشريعة بعضها ببعض، حيث إن كل مرتبة من هذه المراتب وإن كانت قائمة بذاتها على وجه مستقل، فاستقلالها لا يعني الانفصال التام عن غيرها من المراتب الأخرى، فللضروريات صلة وثقى بالحاجيات والتحسينيات، ولهاتين الأخيرتين، - وإن كانتا أقل رتبة من الضروريات- تأثير في الضروريات.

ولقد برع الإمام (الشاطبي) في بيان علاقة هذه المراتب فيما بينها، وبين القواعد التي تحكم هذه العلاقات، كل قاعدة منها تظهر العلاقة بين المرتبة والأخرى، ومدى تأثيرها فيها، فإلى هذه القواعد مفصلة:

• القاعدة الأولى: "إن الضروري أصل لما سواه من الحاجي والتكميلي".

أولاً: بيان معنى القاعدة، وموقف الأصوليين منها:

في هذه القاعدة يكشف الإمام (الشاطبي) عن مكانة الضروريات ومرتبته التي تعلق ما سواها، بحيث يؤهلها ذلك العلو والاعتبار أن تكون أساساً للمرتبتين الأخريين الحاجية والتحسينية، وهو أمر محل اتفاق بين الأصوليين، بدليل تصريحهم بتقديم المقاصد الضرورية الخمسة على غيرها من المراتب^(١)، أي على غيرها من الحاجية أو التحسينية.

(١) انظر الفخر الرازي: المحصول ٤/٥٥٨، وابن نظام الدين: فواتح الرحموت ٢/٣٢٦، والفتوحى: شرح

الكوكب المنير ٤/٤٥٨، والشوكاني: إرشاد الفحول ٢٨٢، والآمدي: الإحكام ٣/٢٧٤.

يعلل الإمام (الشاطبي) بأسلوب تحليلي عميق السبب الذي اقتضى اعتبار الضروريات أصلاً للحاجيات والتحسينيات، يظهر ذلك بقوله: "فلو فرض اختلاف الضروري بإطلاق، لاختلاً باختلاله بالإطلاق؛ ذلك لأن مصالح الدين والدنيا مبنية على المحافظة على الأمور الخمسة، فإذا انخرمت لم يبق للدنيا وجود بالنسبة للمكلفين والتكليف، ولم يكن للأُمور الأخروية أن تقوم إلا بهذه الخمسة أيضاً"^(١).

ومما يؤكد هذا الأمر الأمثلة الميينة لهذه الحقيقة:

"فلو عدم مقصد الدين لعدم ترتب الجزاء المرتجى، ولو عدم مقصد النفس لعدم من يتدين ويقوم بالتكليف؛ ولو عدم العقل لارتفع التدين؛ ولو عدم النسل لم يكن في العادة بقاء، ولو عدم المال لم يبق عيش، فثبت بذلك أن ارتفاع هذه الضروريات مؤذن بفوات مصالح الدين والدنيا، ولذا اعتبرت أصلاً لما سواها"^(٢).

فإذا كان هذا هو حال الضروريات من حيث إيجادها لأصل المصلحة الدنيوية والأخروية، "فإن المصالح الحاجية تتردد على المصالح الضرورية لتكملها؛ بحيث ترتفع في القيام بها واكتسابها المشقات، وتميل هذه الحاجيات بحياة المكلفين إلى التوسط والاعتدال في الأمور، حتى تكون جارية على وجه لا يميل إلى أي من طرفي الإفراط أو التفريط"^(٣).

وإذا كان هذا البيان من الإمام (الشاطبي) يظهر قدر الضروريات، فإنه في الوقت ذاته يظهر قدر الحاجيات؛ إذ إن مرتبة الحاجيات مكملة لمرتبة الضروريات، ووظيفتها تقوية أصل المصلحة التي تقوم عليها الضروري فلا تفوت أصل المصلحة بفوات الحاجي، ولكن تقل أو تنطرق إليها أسباب الضعف والانحلال.

وتظهر هذه الصلة بين هاتين المرتبتين - أقصد الضرورية والحاجية - بالنظر إلى التكاليف التي راعت أحوال المكلفين: كالترخيص للمسافر بالصلاة قاعداً أو مضطجعاً حسب الحال، والتيسير على المسافر بترك الصيام في سفره، والرخصة له بالجمع

(١) الموافقات ١٦/٢-١٧ بتصرف يسير.

(٢) المصدر نفسه ١٧/٢ بتصرف.

(٣) المصدر نفسه ١٧/٢.

والقصر^(١)، فإن مثل هذه الحاجيات التي ترفع الحرج عن المكلف دائرة في حمى الضروري من حيث إضافتها صفة اليسر على الحياة ورفعها لمعاني العسر والمشقة، فلذا كانت مكتملة للضروريات ومتممة لها.

كذلك الأمر بالنسبة لمرتبة التحسينيات، والتي تدور أحكامها حول معنى الأخذ بما يليق من محاسن العادات وتجنب الأحوال المذنسات، فإن موقعها من الحاجي والضروري هو موقع المكمل من مكمله، حيث تضيء على حياة المكلفين بعد إقامتها وتحقيق يسرها عوامل التزيين والتحسين لها، الأمر الذي يعود على الحاجي والضروري بزيادة الحفظ والتمام.

ومثال ذلك:

إن حفظ العورات، وإن كان من التحسينيات التي لا تدعو إليه ضرورة، ولا تلحّ على وجوده حاجة، فإنه عائد على الضروري بتأكيد وزيادة رعايته؛ ذلك أن كشف العورات مدعاة إلى تهديد النسل وهو من جملة الضروريات، وتهديد النسل مدعاة إلى إهدار النفس، ولذا كانت الدعوة إلى حفظ العورات وسترها سعيًا إلى صون الضروري انتهاءً، هذا ما عناه (الشاطبي) بقوله: "فالتحسينية - أي المصالح التحسينية - كالفرع للأصل الضروري ومبني عليه"^(٢) واستند في ذلك "على أن التحسيني مكمل للحاجي، والحاجي مكمل للضروري، والمكمل للمكمل مكمل"^(٣).

فالتحسينيات تتخذ وصف الحائل دون تسرب أسباب الإهدار للضروري، وتعمل على زيادة الإكمال والتميم.

وهنا نلاحظ البراعة والتجديد في بيان الإمام (الشاطبي) حيث استطاع من خلال مفهوم المكمل والمكمل أن يظهر الخيط الواصل بين هذه المراتب الثلاث وما بينها من

(١) انظر الموافقات ١٧/٢.

(٢) المصدر نفسه ١٨/٢.

(٣) المصدر نفسه ١٨/٢.

انسجام وتآلف بحيث تشكل معاً وحدةً واحدةً في إقامة مصالح الدنيا والآخرة وتكميلها وتحسينها.

وبهذا يتبين خطأ بعض الأصوليين كالإمام (الآمدي) مثلاً، حين عزل رتبة التحسينيات عن الرتبتين الأوليين - الضرورية والحاجية -، ونزع عنها وصفها المكمل لما فوقها من المراتب وكأنها قائمة بنفسها مجتثة عن أصلها المرتبطة بهما، ظهر هذا من خلال ما بينه الآمدي لمرتبة التحسينيات، حيث قال فيها:

"وأما إن كان المقصود ليس من قبيل الحاجيات الزائدة فهو القسم الثالث، وهو ما يقع موقع التحسين والتزيين ورعاية أحسن المناهج في العادات والمعاملات، وذلك كسلب العبيد أهلية الشهادة في أن العبد نازل القدر والمنزلة، لكونه مستسخراً للمالك مشغولاً بخدمته، فلا يليق به منصب الشهادة لشرفها وعظم خطرهما، جرياً للناس على ما ألقوه وعدوه من محاسن العادات، وإن كان لا تتعلق به حاجة ضرورية ولا زائدة، ولا هو من قبيل التكملة لأحدهما"^(١).

فقوله: "إن كانت لا تتعلق به حاجة ضرورية ولا زائدة" بيان أن هذه المرتبة ليست من قبيل الضروريات ولا الحاجيات. ثم قوله بعد ذلك: "ولا هو من قبيل التكملة لأحدهما"، نزع وصف المكمل عن التحسيني؛ بحيث لا يعود له وجه صلة بمرتبة الضروريات مطلقاً، وهذا ما بيّن (الشاطبي) مخالفته للواقع التشريعي؛ حيث إن التحسينيات، وإن كانت أخفض رتبة من الضروري والحاجي، فإنها تعود على المصلحة التي تقوم عليها المرتبتان الأخريان بزيادة الحفظ والتكميل والتتميم.

ثانياً: بعض التطبيقات والمسائل المتفرعة عن هذه القاعدة:

عندما ذكر الأصوليون هذه المراتب الثلاث مبينين تقديم الضروري على الحاجي، والحاجي على التحسيني، بينوا أن فائدة مراعاة الترتيب تظهر في حال تعارض مصلحتين، فينظر عندئذ إلى أي المراتب تنتمي هذه المصالح وتقدم المصلحة الأولى

(١) الآمدي: الإحكام ٣/٢٧٥.

بالاعتبار حسب الترتيب المعهود، الضروري فالحاجي فالتحسيني^(١). وإن الأمثلة على هذه الموازنة بين مراتب المصالح الثلاث كثيرة:

أ- ما نصَّ عليه الحنفية والشافعية من جواز التداوي بالنجاسات، إذا لم يجد المريض طاهراً يقوم مقام الدواء النجس^(٢)؛ لأن ترك تناول النجاسات هو من المصالح التحسينية، وحفظ عافية الإنسان وتحقيق سلامته هو من الضروريات أو الحاجيات على أقل تقدير، والتحسينيات متأخرة في الرتبة والاعتبار عن كل من الضروري والحاجي، وهذا ما نبه إليه (العز) بقوله: "لأن حفظ الأرواح أكمل مصلحة من اجتناب النجاسات"^(٣).

ب- ما اتفق عليه الفقهاء من جواز نظر الطبيب إلى العورة ولمسها للتداوي^(٤)، وسند ذلك: الموازنة بين المفسدة الناشئة عن كشف العورة والمتعلقة بمرتبة التحسينيات، وبين المفسدة الناشئة عن عدم التداوي والمتعلقة بالضروريات إن كان يترتب عليها حفظ النفس أو الحاجيات إن ترتب على عدم التداوي الوقوع بالمشقة والخرج، وكلا المرتبتين مقدمة على المرتبة التحسينية.

ج- ما يتعرض له أبناء المسلمين في بعض الدول الغربية (خاصة في أمريكا الجنوبية) من فرض التسمي بالأسماء النصرانية، ولا يسمح بتسجيل المواليد إن لم يكن الاسم مما تقبله الدولة وتختاره^(٥).

حيث يمكن رد هذه المسألة إلى فقه التحسينيات والحاجيات؛ ذلك أن التسمي بالأسماء الإسلامية هو داخل ضمن مبدأ التحسينيات؛ إذ لا يتوقف عليه حفظ ضروري

(١) انظر الآمدي: الأحكام ٤/٢٧٥، والزرکشي: البحر المحيط ٥/٢١٣، والفتوح: شرح الكوكب المنير ٤/٧٢٧.

(٢) ابن عابدين: الحاشية ٤/١١٣، ٢١٥، والنووي: المجموع ٩/٥٠، وقلبيوبى وعميرة: الحاشية ٤/٢٦٢، غير أن الشافعية يشترطون ألا يكون النجس حمراً، وهذا هو الصحيح عند جمهورهم.

(٣) قواعد الأحكام ١/٨١.

(٤) ابن قدامة: المغني ٧/٤٥٩، وابن عابدين: الحاشية ٣/١٦١، والنووي: المجموع ٣/١٦٦، والدردير: الشرح

الصغير ٤/٧٣٦.

(٥) ورد هذا في استفتاء توجه به المعهد العالمي للفكر الإسلامي إلى السادة العلماء لبيان الحكم الشرعي.

ولا يترتب عليه دفع مشقة، ولكنه أمر يتصل بمحاسن الأخلاق وكريم الصفات بأن يكون الاسم حسناً في عرف الشرع.

فإذا كان التسمي بالأسماء الإسلامية الحميدة من التحسينيات، وتعارض هذه التحسيني مع حاجي؛ كأن يكون في إسلامية الأسماء حرج شديد، أو مشقة بالغة تغدو معها الحياة عسرة لا تطاق، كونه يجرم من حقوق المواطنة وامتيازاتها، ومن حقه في التعليم والعلاج والمسكن، فهنا يطبق مبدأ الموازنة بين الحاجيات والتحسينيات ليقال بجواز التسمي بالأجنبي من الأسماء ما دام سيلحقه حرج ومشقة غير معتادة، عملاً بالقاعدة التي توجب تقديم الحاجي على التحسيني.

على ان يراعي في ذلك كله، أنه إذا كان قادراً على اختيار أسماء مشتركة بين المسلمين وغيرهم: كداود، وإسحاق، ونور، كان عليه أن يختار هذه الأسماء، فإذا عجز عنها، وتعين عليه اسم غير إسلامي ولا مشترك، فالحكم على وفق البيان المتقدم.

د- ما يسأله المسلمون في الغرب عن حكم دفن المسلم في مقابر غير المسلمين، حيث لا يسمح بالدفن خارج المقابر المعدة لذلك، ولا توجد مقابر خاصة بالمسلمين في معظم الولايات الأمريكية والأقطار الأوروبية.

يمكن بيان حكم هذه المسألة بالقول على الوجه الآتي: إننا في هذه المسألة أمام مفسدتين، مفسدة تنجم في حال دفن المسلم في مقبرة غير إسلامية، ومفسدة أخرى تترتب في حال ترك هذا المسلم من غير دفن.

وإن من إكرام الميت واحترامه، دفنه ومواراة جسده؛ صوتاً له عن الأذى، وحماية لكرامته الإنسانية، وهو أمر حاجي فيما يظهر حيث إن الحياة ستغدو لا تطاق لو أن الأموات تركوا من غير دفن ولا مواراة لأجسادهم، فيعثر بها التنن والقذارة.

وتعارض هذا الحاجي مع مصلحة تحسينية تتعلق بمكآرم الأخلاق، وهو أن يكون الدفن في مقابر المسلمين، وكونه لا يمكن تحصيل هذا التحسيني إلا بفوات الحاجي، قدّم الحاجي، وجاز دفن الميت المسلم في مقابر النصارى استثناءً، ما دام قد تعذر قبره في مقابر المسلمين.

ذلك أن المفسدة الناجمة في حال دفن الميت المسلم في مقابر النصارى أقل ضرراً من تركه بغير دفن.

ثالثاً: الضروريات: وإن كانت أصلاً للحاجيات والتحسينيات، فإنها ليست على وزن واحد.

إذا كانت القاعدة المتقدمة قد أشارت إلى أن الضروريات هي أصل للمصالح الحاجة والتحسينية، فلا بد من الإشارة إلى أن هذه الضروريات ليست على درجة واحدة من حيث الرتبة والقدر والمكانة والأهمية، وهذا ما تبّه (الشاطبي) إليه بقوله: "الأمر المتعلقة بالضرورة، ليست كالأمر المتعلقة بالحاجة والتحسينية، ولا الأمور المكتملة للضروريات كالضروريات أنفسها، بل بينهما تفاوت معلوم، بل الأمور الضرورية ليست في الطلب على وزن واحد، كالطلب المتعلق بأصل الدين ليس في التأكيد كالنفس، ولا النفس كالعقل إلى سائر الأصناف"^(١).

هذا أمر يقرره جمهور الأصوليين، حيث يصرحون بتقديم حفظ الدين على كل مقصد آخر يليه حفظ النفس^(٢). على أنه قد جرى الاختلاف بينهم في ترتيب ما عدا هاتين المرتبتين: فالإمام (الغزالي) يجعل الترتيب: حفظ الدين فالنفس فالعقل فالنسل فالمال^(٣). بحيث قدم في ترتيبه للضروريات حفظ العقل على حفظ النسل.

أما الإمام (الآمدي): فإنه مع اتفاهه على تقديم مقصدي الدين والنفس على ما عداهما من رتب، فهو يرى أن يكون حفظ النسل مقدماً على حفظ العقل؛ لأن حفظ النسل إنما كان مقصوداً لأجل حفظ الولد حتى لا يبقى ضائعاً لا مربّي له، فلم يكن مطلوباً لعينه، بل لإفضائه إلى بقاء النفس، فلذا كان مقدماً على حفظ العقل، فيكون الترتيب: حفظ الدين فالنفس فالنسل فالعقل فالمال^(٤).

(١) الموافقات ٢٠٩/٣.

(٢) وذكرت مخالفة البعض في ذلك حيث قيل: تقديم المقاصد الأربعة على حفظ الدين، بدليل تقديم مصلحة حفظ النفس في تخفيف الصلاة عن مريض ومسافر، وأداء صوم وحفظ مال بترك جمعة، ولم ينسب هذا القول لأحد، وأكفني بالإعلام عنه بصيغة (قيل). وردّ عليه: بأن التخفيف الوارد على المريض والمسافر وغيرهما، ليس من باب تقديم حفظ النفس على أصل الدين، وإنما هو من تقديمها على فروع الدين، وإنما هو من تقديمها على فروع الدين، وهو قائم بأصله، انظر: ابن نظام الدين: فواتح الرحموت ٣٢٦/٢، والفتوح: شرح الكوكب المنير ٧٢٨/٤، وأمير بادشاهة: تيسير التحرير ٨٩/٤.

(٣) المستصفى ٢٨٧/١، وشفاء الغليل ١٦٠.

(٤) الآمدي: الإحكام ٢٧٥/٤.

على أنه لا يمكن الجزم بأن تقديم الإمام (الغزالي) لحفظ العقل على حفظ النسل بالذكر دالّ على تقديمه من حيث الاعتبار، حيث لم يتعرض (الغزالي) للمقارنة بين المراتب المتأخرة على الدين والنفس، بذلك فإنني أرى أن الإمام (الغزالي) عرض هذه المراتب مع جزمه بتقديم الدين والنفس، وتأخير ما عدهما دون تعرض للمقارنة بين الرتب الثلاث على سبيل التفضيل.

وعلى ذلك، يمكن الجمع بين ترتيب (الأمدي) و (الغزالي)، بأن (الأمدي) فصل ما أجمله (الغزالي) في المراتب الثلاث المتأخرة عن الدين والنفس، إذ قدم حفظ النسل على حفظ العقل وأخرّ المال عنهما فلا اختلاف بينهما وفق هذا البيان والفهم.

أما الإمام (الشاطبي)، فهو، وإن كان يجزم بتقديم حفظ الدين والنفس على كل مرتبة، فإنه لم يعقد موازنة بين المراتب الثلاث الأخرى، وما أظنه أقام للتقديم في الذكر دلالة على التقديم في الاعتبار والمكانة، يشير إلى ذلك أنه تارة يقدم حفظ النسل على المال والعقل فيقول: "حفظ النسل والمال والعقل"^(١). وتارة يؤخره عن حفظ العقل ويقدمه على حفظ المال فيقول: "وحفظ العقل والنسل والمال"^(٢).

وبناء على ذلك أرى التزام ترتيب الإمام (الأمدي) وأحسبه المعبر عند جلّ الأصوليين؛ ذلك أن الاختلاف في الترتيب أحياناً، ليس دليلاً كافياً على الاختلاف في الاعتبار.

ولقد قامت الكثير من الأحكام مستندة في دليلها على هذا التفاوت بين أقسام الضروريات، بحيث إذا تعارض حفظ الدين مع حفظ النفس، قدم حفظ الدين، وإذا تعارض مع أي من المراتب الأخرى قدّمها عليها، ومن ذلك:

١ - إذا اضطر إنسان إلى أكل مال الغير ليحافظ على حياته جاز له الأكل من غير إذنه، لأن حرمة مال الغير أخف من حرمة النفس ولأن مقصد حفظ النفس مقدم على مقصد حفظ المال^(٣).

(١) الموافقات ١٠/٢.

(٢) المصدر نفسه ٤٧/٣.

(٣) العز: قواعد الأحكام ٨٠/١، والسبكي: الأشباه ٤٥/١.

٢- شرب الخمر يهدّد مقصد الحفاظ على العقل، وهو محرم حفاظاً على هذا المقصد، فإذا توقف حفظ النفس على شرب الخمر جاز ذلك، لأن حفظ النفس مقدم على حفظ العقل ولأن النفس إذا فاتت فقواتها دائم، أما فوات العقل فإنه منقطع لارتفاعه بالصحو بعد ذلك^(١).

٣- إذا أحاط الكفار بالمسلمين ولا مقاومة بهم، جاز دفع المال إليهم^(٢)؛ لأن في تهديدهم للمسلمين واصطلامهم لهم مفسدة تلحق بأصل الحفاظ على النفس، وفي تقديم المال لهم مفسدة تصيب مقصد الحفاظ على المال، وحفظ النفس مقدم على حفظ المال. فهذه بعض الأمثلة التي تظهر كيفية الترجيح بين أقسام الضروريات في حال تعارضها، واختلافها في الرتبة.

أما إذا كان التعارض بين مصلحتين هما من ذات الرتبة، كالتعارض بين مصلحتين كليتهما تتعلقان بمقصد حفظ الدين، أو النفس، أو المال، أو العقل؛ فحينئذ ينتقل إلى جانب آخر من جوانب الموازنة تحكمها القواعد التي قررها الفقهاء في أمهات القواعد الفقهية مثل:

- أ - درء المفسد أولى من جلب المصالح^(٣).
- ب - يتحمل الضرر الخاص لدفع الضرر العام^(٤).
- ج - الضرر الأشد يزال بالضرر الأخف^(٥).
- د- إذا تعارضت مفسدتان روعي أعظمهما ضرراً بارتكاب أخفهما^(٦).

(١) انظر العز: قواعد الأحكام ٨٨/١، والسيوطي: الأشباه ٨٤، وابن نجيم: الأشباه ٨٥.

(٢) السيوطي: الأشباه ٨٧.

(٣) المقرئ: القواعد ٤٤٣/٢، والسيوطي: الأشباه ٨٧، وابن نجيم: الأشباه ٩٠، والزرقاء: شرح القواعد الفقهية ١٥١.

(٤) ابن نجيم ٨٧، والزرقاء: شرح القواعد ١٤١.

(٥) الزرقاء: شرح القواعد ١٤٥، وعلي حيدر: درر الحكام ٣٦/١.

(٦) علي حيدر: درر الحكام ٣٦١، والزرقاء: شرح القواعد ١٤٧.

وهذه القواعد كما تطبق في حال تعارض مصلحتين ضروريتين، فكذلك تطبق في حال كون كلا المصلحتين حاجية أو تحسينية^(١).

وبذلك كله، يتبين مكانة هذه القاعدة وأثرها، وما بني عليها من فروع جزئيات.

• القاعدة الثانية: "إن اختلال الضروري يلزم عنه اختلال الباقيين بإطلاق"^(٢).

أولاً: بيان معنى هذه القاعدة:

هذه القاعدة بمثابة الأثر أو النتيجة لما تقدم في القاعدة السابقة، من أن الضروري أصل للحاجي والتحسيني، فلزم عن ذلك بدهاءة اختلال الحاجي والتحسيني في حال اختلال الضروري؛ لأن اختلال الأصل مؤذن باختلال كل ما بني عليه، وهو ما صرح به (الشاطبي) بقوله: "لأنه إذا ثبت أن الضروري هو الأصل المقصود، وأن ما سواه مبني عليه كوصف من أوصافه، أو فرع من فروعه، لزم من اختلاله اختلال الباقيين، لأن الأصل إذا اختل، اختل الفرع من باب أولى"^(٣).

وفي سبيل تأكيد هذه القاعدة يسوق (الشاطبي) بعض الأمثلة، فيقول: "فإن أصل البيع إذا ارتفع، وهو من الضروريات، لم يكن بارتفاعه اعتبار أوصافه المكتملة من نفسي الجهالة والغرر"^(٤). وكذلك لو ارتفع أصل القصاص لم يمكن اعتبار الماثلة فيه، فإن ذلك من أوصاف القصاص، ومحال أن يثبت الوصف مع انتفاء الموصوف.

وكما إذا سقط عن المغمى عليه أو الحائض أصل الصلاة، لم يمكن أن يبقى عليهم حكم القراءة فيها، أو التكبير أو الجماعة أو الطهارة الحثية أو الخبثية^(٥).

(١) انظر البوطي: ضوابط المصلحة ٢٥٣.

(٢) الموافقات ١٦/٤.

(٣) الموافقات ١٨/٢.

(٤) على أن البيع في معظم حالاته حاجي لا ضروري، غير أنه يصبح ضرورياً إذا توقفت عليه حياة الناس أو حياة الأفراد، وقليل ما يحدث هذا.

(٥) الموافقات ١٨/٢.

هذه هي الأمثلة التي يسوقها الإمام (الشاطبي)، لبيان اختلال الحاجيات والتحسينيات عند اختلال الضروريات، غير أنا بالنظر إليها لا نجد لها من الحاجيات ولا التحسينيات، ولكنها من مكملات الضروريات، فإن انتفاء الغرر والجهالة ليس أمراً حاجياً ولا تحسينياً، وإنما هو من مكملات الضروري المتمثل في البيع، إن كان ضرورياً، كذلك فإن اعتبار المائلة في القصاص ليس أمراً حاجياً ولا تحسينياً، وإنما هو من مكملات الضروري في حفظ النفس.

والأمر متحقق في الطهارة والتكبير، فإنها مكملات للصلاة، أو مكملات للضروري، وليست أموراً حاجية، فسوق الإمام (الشاطبي) إذن لهذه الأمثلة لا يتحقق في أكثرها - كما هو ظاهر - مناط القاعدة من حيث إنها ليست أموراً حاجية ولا تحسينية، وإنما هي مكملات للضروريات، وربما ساق الإمام (الشاطبي) تلك الأمثلة، ليؤكد أن المكمل يختلف باختلال مكمله، وبما أن الحاجيات والتحسينيات في رتبة المكملات بالنسبة للضروريات فيتحقق بها ما تحقق في المكملات بالإضافة إلى المكملات، وينسحب عليها الحكم نفسه ما دام وصف المكمل قد تحقق بها، ولكن كان يعوز الإمام (الشاطبي) ألاّ يكتفي بإيراد مجرد مكملات للضروري، وإنما يتبع ذلك بما يفيد أن تلك المكملات بالإضافة إلى كونها مكملات ذات بعد حاجي أو تحسيني، ليتحقق فيها بذلك معنى القاعدة كَمَلًا؛ من كونها حاجية ومكملة للضروري، وكونها تحسينية ومكملة للحاجي فإن مكمل المكمل مكمل.

ولكن هذا لا يقدح بحال بصحة القاعدة، أو ينقص من مكائنها واعتبارها، ذلك أنها قاعدة منطقية عقلية، فما دام الضروري أصلاً لغيره، فلا بد أن يختلف ما ينبني على هذا الأصل باختلاله.

على أننا يمكن أن نمثل على ذلك ببعض الأمثلة، فمن ذلك:

أنه إذا فرض سقوط فرض الصلاة عن المكلف كأن تكون حائضاً مثلاً، فإنه يسقط عنها كل مكمل لتلك الصلاة، سواء أكان حاجياً كالتقصير والجمع بالنسبة للمسافر، أم تحسينياً كالطهارة وسر العورة.

كذلك إذا ارتفع أصل البيع واعتبرناه ضرورياً سقط بسقوط هذا الأصل ما عداه من المعاملات الحاجية، كالتسليم، والقراض، والاستصناع وغيرها.

ثانياً: تفنيد شبهة قد ترد على القاعدة:

لا يفوت الإمام (الشاطبي) بعد أن أقام الدليل على صحة هذه القاعدة أن يفند ما يمكن أن يرد على القاعدة من شبهة، وهذه الشبهة تباعاً:

الشبهة الأولى:

أن المكملات وإن كانت ذات صلة بمكملاتها، فإن لها حقائق في أنفسها تجعلها مستقلة وقائمة بذاتها، فلا يلزم من اختلال الأصل المكمل بذلك، اختلال الوصف المكمل، ومثال ذلك:

الطهارة مع الصلاة، فقد توجد الطهارة دون أصل الصلاة، رغم أن الطهارة وصف مكمل للصلاة، ولا يلزم من ارتفاع الصلاة ارتفاع الطهارة^(١).

أجاب (الشاطبي) عن هذه الشبهة: بأن المكملات كالطهارة والقراءة والتكبير بالنسبة للصلاة، لها اعتباران:

أ - اعتبار من حيث هي أجزاء مكملة لحكمة الصلاة، تتعلق به كتعلق الوصف بموصوفه.

ب - اعتبار من حيث ذاتها بقطع النظر عن أصلها المكمل، فلا يلتفت إليها بوصفها مكمل لأصل، وإنما من حيث هي.

والنظر للمسألة هنا من حيث الاعتبار الأول، لا الاعتبار الثاني، وبذلك لا تقوم تلك المكملات بفوات مكملاتها، لأن من المحال بقاء الصفة مع انتفاء الموصوف^(٢).

(١) الموافقات ١٩/٢ مع تصرف في العبارة.

(٢) المصدر نفسه ١٦/٢، مع تصرف في العبارة.

أما الشبهة الثانية:

أنه إذا كان ارتباط المكمل بمكملته قريباً من ارتباط الوسيلة بغايتها، فإن الوسائل قد تثبت شرعاً مع انتفاء المقاصد، كجر الموس في الحج على رأس من لا شعر له. وأجاب عن هذه الشبهة:

"بأن الوسيلة لا تبقى وسيلة مع انتفاء المقصد، إلا أن يدل دليل على الحكم ببقائها، فتكون إذ ذاك مقصودة لنفسها، وإن اجتمع مع ذلك أن تكون وسيلة إلى مقصود آخر فلا امتناع في ذلك"^(١).

وكان (الشاطبي) يقول بذلك إن للوسيلة اعتبارين أيضاً:

- اعتبار من حيث ارتباطها بمقصد معين.

- اعتبار آخر من حيث ورود دليل على اعتبارها بذاتها.

فمن حيث اعتبارها الأول تسقط بسقوط مقصدها، ومن حيث الاعتبار الثاني تبقى وإن فات المقصد، والنظر للمكملات بالاعتبار الأول لا الثاني.

هذه هي الأدلة والشبه التي ساقها الإمام (الشاطبي) على مضمون القاعدة.

ولقد وقفت بعد البحث على ما يؤكد هذا المعنى الذي ذكره (الشاطبي) في تنفيده لهذه الشبهة، فيما ساقه الإمام المقرئ من قواعد، حيث ساق قاعدة مفادها: "عدم اعتبار إفشاء الوسيلة إلى مقصد يبطل اعتبارها، ما لم تكن مقصداً باعتبار آخر"^(٢).

ومثل على ذلك بالجهاد في سبيل الله فإنه وسيلة لمحو الكفر ومقصد لإعزاز الدين، فلا يسقط بتعذر الأول.

فمن هذا الوجه الذي ذكره (المقرئ) تبقى المكملات رغم سقوط المكملات، وهو ذات المعنى الذي ذكره (الشاطبي).

(١) الموافقات ١٩/٢-٢٠ بتصرف.

(٢) المقرئ: القواعد ١/٢٤٢.

وإن مما يؤكد سلامة هذه القاعدة أيضاً ما ذكره (ابن رجب الحنبلي) إذ قال: "المريض إذا عجز في الصلاة عن وضع وجهه على الأرض، وقدر على وضع أعضاء السجود فإنه لا يلزمه ذلك على الصحيح، لأن السجود على بقية الأعضاء إنما وجب تبعاً للسجود على الوجه تكميلاً له"^(١).

وهذا تعبير عن المعنى ذاته الذي صرح به (الشاطبي) من أن المكملات تسقط بسقوط أصلها المكمل. فالسجود على بقية الأعضاء مكملات لحكمة السجود ووضع الجبهة على الأرض، فإذا سقط الأصل المكمل، للعجز عنه، لزم عن ذلك سقوط التابع المكمل.

وبذلك كله تتضح لنا قوة هذه القاعدة ومكانتها، وسلامتها من المعارضة.

• القاعدة الثالثة: "لا يلزم من اختلال الحاجي والتحسيني اختلال الضروري"^(٢).

أولاً: بيان معنى القاعدة وأدلتها:

تأتي هذه القاعدة بعد القاعدة الثانية لتؤكد مضمونها وانخفاض رتبة الحاجيات والتحسينيات عن رتبة الضروريات، فإن كان اختلال الضروري مؤذناً باختلال الحاجي والتحسيني فإن اختلال الحاجي والتحسيني لا يلزم عنه اختلال الضروري.

ويستند الإمام (الشاطبي) في تأييده لهذه القاعدة بما سبق وأن قرره من قبل، من أن الحاجيات والتحسينيات بالنسبة إلى الضروريات أشبه ما تكون بالصفة بالنسبة إلى موصوفها، ومن المعلوم أن الموصوف لا يرتفع بارتفاع أوصافه، فكذلك الضروري لا يرتفع بارتفاع الحاجي أو التحسيني^(٣).

(١) ابن رجب: القواعد ١١.

(٢) الموافقات ١٦/٢.

(٣) المصدر نفسه ٢٠/٢.

على أن الإمام (الشاطبي) يبين أن هذا المعنى لا يتحقق إذا كان موضوع الاختلال صفة ذاتية، فإذا كان الاختلال في صفة ذاتية بحيث صارت جزءاً من ماهية الموصوف، فهي إذ ذاك ركن من أركان الماهية وقاعدة من قواعد ذلك الأصل، وينحرم الأصل بانحرام قاعدة من قواعده، ويمثل على ذلك بالركوع والسجود في الصلاة، فإنها أوصاف ذاتية ينحرم الأصل بانحرامها لأنها تعتبر ذاتية لا مكملّة. والوصف الذي هذا شأنه لا نظر فيه، لأنه ليس من المحسنات ولا من الحاجيات ولا من الضروريات^(١).

ويمثل على ذلك: بأن الصلاة إذا بطل منها الذكر أو القراءة أو التكبير أو ما يعد من أوصافها، لا يبطل أصل الصلاة، وإنما يعود بالنقص والخلل، فيجبر ذلك النقص ويستدرك.

وكذا إذا ارتفع اعتبار الجهالة والغرر لا يبطل أصل البيع، كما في بيع الخشب والثوب المحشو والجوز واللوز، والأصول المغيبة في الأرض كاللفت وأسس الحيطان^(٢).

ثانياً: الملاحظات على هذه القاعدة وأمثلتها:

بعد أن تبين مرام (الشاطبي) من هذه القاعدة وأمثلتها، أودّ أن أورد الملاحظتين التاليتين عليها:

أما الملاحظة الأولى: فهي أنه كان ينقص الإمام (الشاطبي) أن يورد قيداً على هذه القاعدة بحيث يكون نصها: "لا يلزم من اختلال الحاجي والتحسيني (بوجه ما) اختلال الضروري، وهذا القيد (بوجه ما) هو ما كان ينبغي على (الشاطبي) أن يضيفه إلى قاعدته، ذلك أن اختلال التحسيني والحاجي قد يؤدي إلى اختلال الضروري، وهذا ما نبّه إليه (الشاطبي) في قاعدة أخرى، حيث قال: "إنه قد يلزم من اختلال التحسيني بإطلاق أو الحاجي بإطلاق اختلال الضروري بوجه ما"^(٣)، وهي القاعدة التي سأأتي إليها تفصيلاً مع أمثلتها.

(١) الموافقات ٢/٢١.

(٢) الموافقات ٢/٢٠.

(٣) المصدر نفسه ٢/١٦.

أما الملاحظة الثانية: فهي أن (الشاطبي) قد استند في تأييده لهذه القاعدة على أن اختلال المكمّلات لا يلزم عنه اختلال المكمّلات، كما في اختلال القراءة والذكر وتأثيرهما على الصلاة، واختلال شرط انتفاء الجهالة وتأثيره على البيع.

الحقيقة أنه كان يعوز الإمام (الشاطبي) هنا ألا يطلق الأحكام دون تقييد، إذ إن اختلال المكمّل في كثير من المسائل قد يكون مؤثراً على المكمّل، وإذا كان (الشاطبي) رضي الله عنه قد ساق أمثلة يتحقق فيها معنى عدم اختلال المكمّل باختلال المكمّل، فهناك أمثلة أخرى تفيد اختلال الأول باختلال الثاني، ومن ذلك مثلاً: أن الطهارة وستر العورة واستقبال القبلة وطهارة الثوب وغيرها مكمّلات للصلاة، وشروط لصحتها، وأوصاف تقوي حكمتها، ورغم ذلك فإن فواتها بغير عذر يؤدي إلى فوات الصلاة واختلالها وفسادها^(١).

وفي شروط صحة البيع - والتي هي أوصاف مكمّلة كما يقول (الشاطبي) - نجد الفقهاء يصرحون بأن الجهالة الفاحشة التي تفضي إلى نزاع يتعذر حله، مؤذن بفساد العقد، سواء أكانت تلك الجهالة متعلقة بالمبيع أم بالثمن^(٢).

فهذا كله دال على أن اختلال المكمّل ليس دائماً لا يؤثر في المكمّل، ولو كان الأمر كذلك لانتهدت فائدة الشروط؛ إذ المكمّلات في الغالب هي شروط ألحقت بأصول لتأكيد حكمتها، ويعرف الشرط بأنه: "ما يلزم من عدمه العدم، ولا يلزم من وجوده وجود ولا عدم لذاته"^(٣).

(١) انظر ابن الهمام: فتح القدير: ٢٢٣/١-٢٣٨ وانظر الزيلعي: تبين الحقائق ١/٩٥-١٠٣، وابن عابدين: رد المختار ١/٣٧٢-٤١٠، والآسي: جواهر الإكليل ١/٣٧-٤١، والشريبي: مغني المحتاج ١/١٨٤-١٩٤، والبهوتي: كشاف القناع ١/٢٨٧-٢٨٩.

(٢) الكاساني: بدائع الصنائع ٥/١٥٦، والشريبي: مغني المحتاج ٢/١٦، وابن مفلح: المبدع ٤/٢٤، والآبي: جواهر الإكليل ٢/٦.

(٣) انظر القرابي: شرح تنقيح الفصول ٨٢، والسرخسي: الأصول ٢/٣٠٣، والزرکشي: البحر المحيط ٣/٣٢٧، والطوفي: شرح مختصر الروضة ١/٤٣٠، والفتوح: شرح الكوكب المنير ١/٤٥٢.

فإذا كان لا يلزم عن عدم تلك المكملات من الشروط عدم مشروطاتها المكتملة فقدت معنى شرطيتها، إذ الشرط ما يلزم من عدمه العدم، كعدم الصلاة شرعاً لعدم تحقق الطهارة، وعدم صحة البيع لاختلال شرط انتفاء الجهالة.

وتأسيساً على ذلك كله، أرى: أن الأصل في المكملات أن تحتلّ في حال اختلال أوصافها المكتملة، كونها شروطاً ترد عليها وتؤكد حكمتها، ويستثنى من ذلك:

- الأول: ألا يكون الوصف المكمل ركناً أو شرطاً ذاتياً؛ فحينئذ لا يترتب على عدمها فوات أصلها المكمل، ومثاله: البيع وقت النداء إلى الجمعة فإن النهي عن البيع، نهى عن وصف مكمل لا هو بشرط، ولا ركن، فلا يكون مفسداً للبيع.

- الثاني: أن يعجز المكلف عن الإتيان بهذه الأوصاف المكتملة، فحينئذ يسقط عنه ما عجز عنه، ويجب عليه ما تمكن منه، من باب تقدم المكملات على المكملات.

- ثالثاً: شبهة وتفنيدها:

ويتولى الإمام (الشاطبي) بعد أن آيد القاعدة بأدلتها إيراد شبهة قد توهم بادئ الأمر إخلالها بأصل هذه القاعدة، ومفاد هذه الشبهة:

أن بعض الفقهاء قد حكموا ببطلان الصلاة في الأرض المغصوبة، وبطالان الزكاة بالسكين المغصوبة، فالاختلال هنا لم يكن في أصل الصلاة، ولا في أصل الزكاة، وإنما في وصفها المكمل ورغم ذلك قالوا بالبطلان^(١).

وأجاب (الشاطبي) عن هذه الشبهة: "بأن من قال ببطلان الصلاة كونها في دار مغصوبة، اعتبر الوصف المكمل كالوصف الذاتي، فكأن الصلاة في نفسها منهي عنها، من حيث كانت أركانها كلها التي هي (أكوان) غصباً، لأنها أكوان حاصلة في الدار المغصوبة، وتحريم الأصل إنما يرجع إلى تحريم الأكوان، فصارت الصلاة نفسها منهيّاً عنها، كالصلاة في طرفي النهار، والصوم في يوم العيد.

كذلك الزكاة، حين صارت السكين منهيّاً عن العمل بها، لأن العمل بها غضب، كان هذا العمل والمعين منهيّاً عنه، فصار أصل الزكاة منهيّاً عنه، فعاد البطلان إلى الأصل بسبب بطلان وصف ذاتي"^(٢).

(١) الموافقات ٢/٢١.

(٢) المصدر نفسه.

إذن الإمام (الشاطبي) يرى أن القول ببطلان الصلاة في الأرض المغصوبة، والذكاة بالسكين المغصوبة، مردّه إلى عدم تحقق مناط القاعدة فيها؛ إذ إن الأوصاف المختلطة في نظرهم أوصاف ذاتية لا مكتملة، والأصل يختل باختلال وصفه الذاتي، فيتسرب النهي من الوصف إلى الموصوف، ومن المكمل إلى المكمل.

هذا هو تحليل الإمام (الشاطبي) وتخرجه لبعض الفروع التي توهم بادئ الأمر مخالفتها لأصل القاعدة، وبالرجوع إلى منشأ هذه الفروع وأدلتها، نجد أن القائلين بها هم جمهور الحنابلة^(١). وسبب قولهم هذا هو تطبيقهم للقاعدة الأصولية المقررة عندهم: أن النهي يقتضي فساد النهي عنه، سواء أكان النهي وارداً على وصف مجاور، أم وصف لازم، أم عن الشيء عينه^(٢). فهم لم يفرقوا بين النهي عن ذات الشيء والنهي عن وصفه، بل اعتبروا النهي عن الوصف، كالنهي عن الذات في استدعاء الفساد بقطع النظر عن كون الوصف مجاوراً أو لازماً^(٣).

والوصف المجاور هو كالنهي عن البيع وقت النداء، فإن المنهي عنه ليس ذات البيع، وإنما وقوعه وقت النداء إلى صلاة الجمعة، لما فيه من الاشتغال عن ذكر الله، والوصف اللازم: كالنهي عن صيام يوم النحر وأيام التشريق، فإن النهي وارد لمعنى اتصل بالوقت ولازم الصيام، وهو محل الأداء. أما النهي عن الشيء عينه، فكالنهي عن بيع الملاقيح والمضامين؛ إذ النهي متوجه إلى ذات هذه المعاملة وعينها.

وكان الحنابلة لم يقيموا فرقاً بين ما هو ذاتي من الأوصاف، وما هو مجاور أو مكمل، واعتبروا كل نهى مقتضياً للفساد بقطع النظر عن محله الذي ورد عليه.

(١) انظر ابن قدامة: المعنى ٧٢٢/١.

(٢) أبو يعلى: العدة ٤٤١/٢، وآل تيمية: المسودة ٨٣، والطوفي: شرح مختصر الروضة ٤٢٨/٢، والفتوحى: شرح الكوكب المنير ٨٤/٣.

(٣) وهذا بخلاف نظرة جمهور الأصوليين من المالكية والشافعية، الذين ميزوا بين النهي عن الشيء لو وصف مجاور، وبين النهي عنه لو وصف لازم، فحكموا بفساد الشيء إذا كان النهي راجعاً إلى وصفه اللازم، وبصحته مع الإثم إذا كان الوصف مجاوراً كما في البيع وقت النداء، والصلاة في الدار المغصوبة، والذكاة بالسكين المغصوبة، فإن الفساد هنا راجع إلى فساد وصف مجاور: انظر الزركشي: البحر المحيط ٤٣٩/٢، والقرافي: شرح تنقيح الفصول ١٧٥.

وهذا كله يؤكد ما قاله الإمام (الشاطبي) من أن خلاف الخنابلة في هذه المسألة، راجع إلى تحقيق المناط لا إلى أصل اعتبارها.

وإن مما يؤكد هذا الفهم ما لمح به بعض متأخري الخنابلة من وجوب التمييز بين المنهيات، وأن النهي العائد إلى صفة ذاتية أو ملازمة، ليس كالنهي العائد إلى صفة مجاورة، تجد هذا الأمر عند الإمام الطوفي حيث قال: "والمختار أن النهي عن الشيء لذاته أو وصف لازم مبطل، ولخارج عنه، غير مبطل".

ويعلل (الطوفي) سبب عدم بطلان التصرف في حال كون النهي راجعاً إلى الوصف الخارج فيقول: "بأن النهي يصلح أن يكون مؤثراً في فساد المنهي بالجملة، لكن إذا تعلق بالشيء عينه، كان أمسّ به وأخص، فقوي على التأثير، بخلاف ما إذا نهى عنه لغيره، فإن تعلقه به ضعيف، والأصل يقتضي صحة أفعال العقلاء، فلا يقوى هذا السبب الضعيف على رفع هذا الأصل القوي. وأيضاً النهي عنه لعينه، يدلّ على أن ذاته منشأ المفسدة المطلوب إعدامها، فتكون ذاتية، فيقوى مقتضى إعدامها، والمنهي عنه لغيره يدل على أن مفسدته عرضية، منشؤها أمر خارج عنه، فيضعف المقتضى لإعدامها"^(١).

ثم ساق مثلاً عملي ذلك بالنهي عن البيع وغيره من العقود وقت النداء، وإنما نهى عنه، لكونه بالجملة متصفاً بكونه مفوتاً للجمعة أو مفضياً إلى التفويت بالتشاغل بالبيع، لكن هذا الوصف غير لازم للبيع، لجواز أن يعقد مئة عقد ما بين النداء إلى الصلاة، ثم يدركها فلا تفوت، فالأولى في هذا العقد الصحة"^(٢).

وهذا كله يوثق المعنى الذي ذكره (الشاطبي)، يؤكد مضمون رده للشبهة الواردة على القاعدة، وأن الخلاف ليس في حجية أصل القاعدة، وإنما في تحقيق مناطها في بعض الفروع، وهذا ما يشير إليه (الشاطبي) بقوله: "ويتصور هنا النظر في أبحاث هي منشأ الخلاف في مسألة الصلاة في الدار المغصوبة، ولكنها غير قاذحة في أصلنا المذكور، إذ لا يتصور فيه خلاف لأن أصله عقلي، وإنما يتصور الخلاف في إلحاق

(١) الطوفي: شرح مختصر الروضة ٤٣٣/٢.

(٢) المصدر نفسه ٤٤٠/٢.

الفروع به أو عدم إلحاقها به"^(١)، أي في تحقيق المناط فتأكد بذلك كله سلامة القاعدة، على أن تتحقق شروطها التي ذكرتها.

• القاعدة الرابعة: "إنه قد يلزم من اختلال التحسيني بإطلاق أو الحاجي بإطلاق، اختلال الضروري بوجه ما"^(٢).

أولاً: بيان معنى القاعدة:

تأتي هذه القاعدة لتؤكد الارتباط بين أجزاء الكليات الثلاث، وأنها قائمة على سبيل التضافر والتعاون، من أجل الصيرورة إلى تحقيق المصلحة انتهاءً.

كما أنها تظهر لنا أهمية الحاجيات والتحسينيات، رغم نزولها اعتباراً عن مرتبة الضروريات، ووجوب الحفاظ عليها، تحقيقاً للحفاظ على الضروريات.

وهذه القاعدة إجمالاً، تنبّه إلى وجوب اعتبار المكملات سعيًا للحفاظ على المكملات، إذ إن الحفاظ على الضروري، يتحقق بشكل أكد وأقوى، بالحفاظ على مكملاته من الحاجيات والتحسينيات. ويستند الإمام (الشاطبي) على ما سبق أن أسّسه من قواعد لإثبات هذه القاعدة وتأكيداها.

ثانياً: أدلة القاعدة^(٣):

- الدليل الأول: أنه لما كانت الحاجيات والتحسينيات كالسياج بالنسبة للضروريات تحميها وتذود عنها، كان في إبطائها إبطال للضروريات؛ "لأن في إبطال الأخف جرأة على ما هو أكد منه، ومدخل للإخلال به، فصار الأخف كأنه حمى للأكد، والراتع حول الحمى يوشك أن يقع فيه، فالمنخل بما هو مكمل كالمنخل بالمكمل، أو متطرق إلى الإخلال بالمكمل.

فلو تصور أن المكلف لا يأتي بمكملات الصلاة، من قراءة السورة الثانية، والمحافظة على الأذكار والسنة، واقتصر على ما هو فرض في الصلاة، لم يكن في صلاته ما يستحسن، وكانت إلى اللعب أقرب".

(١) الموافقات ٢/٢١.

(٢) المصدر نفسه ٢/١٦.

(٣) انظر الموافقات ٢/٢١-٢٤.

وكذلك الأمر بالنسبة إلى مكملات البيع، كانتفاء الغرر والجهالة إذا ارتفعت على الإطلاق، أو شك أن لا يحصل للمتعاقدين أو لأحدهما مقصود، فكان وجود العقد كعدمه.

- أما الدليل الثاني: فإن الحاجيات والتحسينيات بمجموعها، تنهض أن يكون كل واحد منها كفرد من أفراد الضروريات.

"فالضروريات من حيث هي ضروريات إنما يحسن موقعها حيث يكون فيها المكلف في سعة وبسطة من غير تضيق ولا حرج، أي حين يتحقق فيها مراعاة مبدأ الحاجيات، وحيث تبقى معها خصال معاني ومكارم الأخلاق موفورة الفصول، مكملة الأطراف، حتى يستحسن ذلك أهل العقول- أي أن تتم هذه الضروريات بالتحسينيات- فلو لم تراع الحاجيات والتحسينيات، ليس قسم الضروريات لبسة الحرج والعنت، واتصف بضد ما يستحسن في العادات، فصار الضروري متكلف العمل، وغير صاف في النظر الذي وضعت عليه الشريعة، وذلك ضد ما وضعت عليه"^(١).

- الدليل الثالث: "أن كل حاجي وتحسيني إنما هو خادم للأصل الضروري ومؤنس به، ومحسن لصورته الخاصة، إما مقدمة له، أو مقارناً أو تابعاً، فهو يدور بالخدمة حواليه، فهو أحرى أن يتأدى به الضروري على أحسن حالاته"^(٢).

ويظهر ذلك من خلال النظر في مكملات الضروري؛ "فإن الصلاة إذا تقدمتها الطهارة أشعرت بتأهب لأمر عظيم، فإذا استقبل القبلة أشعر التوجه بحضور المتوجه إليه، فإذا أحضر نية التعبد أثمر الخضوع والسكون، ثم يدخل فيها على نسقها بزيادة السورة خدمة لفرض أم القرآن، لأن الجميع كلام الرب المتوجه إليه، وإذا كبر وسبح وتشهد، فذلك كله تنبيه للقلب وإيقاظ له أن يغفل عما هو فيه من مناجاة ربه والوقوف بين يديه، ولو تقدم قبل الفريضة نافلة كان ذلك تدريجاً للمصلي واستدعاء للحضور، ولو أتبعها نافلة أيضاً لكان خليقاً باستصحاب الحضور في الفريضة.

(١) الشاطبي: الموافقات ٢/٢٣.

(٢) المصدر نفسه ٢/٢٤.

فهذه المكملات الدائرة حول حمى الضروري، خادمة له ومقوية لجانبه، فلو خلت عن ذلك، أو عن أكثره لكان خللاً فيها"^(١).

وهكذا نلاحظ أن اختلال الحاجيات والتحسينيات بإطلاق، مؤذن باختلال الضروري في بعض وجوهه لا محالة؛ لأن اختلال المكمل بإطلاق يؤدي إلى خدش المكمل.

ثالثاً: انسحاب هذه المعنى على الأحكام التكليفية التي لم يتأكد الطلب فيها:

وإن مما يؤكد هذه القاعدة، ويوثق صحتها واعتبارها في الواقع والوجود، النظر في الأحكام التكليفية من الإباحة والندب والكرهية، حيث إن هذه الأحكام رغم عدم تأكد طلبها وجزمه قد تكون مطلوبة بالنظر الكلي إليها؛ نظراً لكونها خادمة ومكملة لضروري من الضروريات الخمس^(٢).

وبيان ذلك: أن المباح مثلاً، رغم استواء طرفي طلب الفعل والتترك فيه، فإنه قد يكون خادماً لأصل كلي أو ناقضاً لذلك الأصل، ولذا فإنه بالنظر إلى كونه خادماً لذلك الأصل الكلي أو هادماً له تتناوله عدة أحكام.

ومثال ذلك: التمتع بالطيبات من المأكول والمشرب والمركب والملبس، فإنه مباح في نفسه بالنظر إليه من حيث الجزء، أي باعتبار هذا المأكول بعينه، وهذا الجزئي من الملبس والمشرب بخصوصه، وبالنظر إليه من جهة كليته، نجد أن خادماً لأصل ضروري وهو إقامة الحياة، فصار مندوباً إليه من هذه الجهة ومعتبراً ومستحباً من حيث هذا الكلي المطلوب.

كذلك فإن الأكل والشرب، ووطء الزوجات، والبيع والشراء، ووجوه الاكتسابات الجائزة مباحة بالأصل، فإذا اختار أحد هذه الأشياء على سواها فذلك جائز، أو تركها الرجل في بعض الأحوال أو الأزمان، أو تركها بعض الناس لم يقدر ذلك، فلو تركها كل الناس لكان تركاً لما هو من الضروريات المأمور بها، فكان

(١) الموافقات ٢/٢٤.

(٢) الموافقات ١/١٣٠-١٣١.

الدخول فيها واجباً بالكل، من جهة كونها بالنظر الكلي خادماً لأصل ضروري، وهو حفظ النفس وحفظ المال وحفظ النسل^(١).

إضافة إلى ذلك: فإن التنزه في البساتين، وسماع تغريد الحمام، والغناء المباح، واللعب المباح، فمثل هذا مباح بالجزء، فإذا فعل يوماً ما، أو في حالة ما، فلا حرج فيه، فإن فعل دوماً كان مكروهاً، ونسب فاعله إلى قلة العقل، وإلى خلاف محاسن العادات، وإلى الإسراف في فعل ذلك المباح^(٢).

فبالنظر إلى المباح من جهة كونه خادماً لأصل ضروري تختلف أحكامه باختلاف مخدومه، فالمباح بالجزء قد يكون واجباً بالكل، أو مندوباً، أو مكروهاً، أو محرماً.

وما يجري على المباح بالنظر إلى اختلاله بالكلية، يجري على المنسوب والمكروه، إذ الفعل إذا كان مندوباً بالجزء كان واجباً بالكل، كالأذان في المساجد والجوامع، والمحافظة على صلاة الجماعة، وإقامة العيدين، وأداء العمرة، وسائر النوافل والرواتب، فإنها مندوب إليها بالجزء، لكنها واجبة بالكل، فلو فرض اختلالها بإطلاق، لجرح تاركها، ولو أن أهل مصر تجمعوا على ترك مندوب من هذه المندوبات، كالأذان أو صلاة الجماعة أو إقامة صلاة العيد، لقوتلوا على ذلك حتى يقيموها، لأن في تركها بالكلية مضادة لإظهار شعائر الإسلام، ونفياً وخلاً بأصل كلي، متمثل في الحفاظ على الدين^(٣).

كذلك الأمر بالنسبة إلى المكروه، فإنه إذا كان مكروهاً بالجزء كان ممنوعاً بالكل، لأنه سيؤول إلى نقض أصل ضروري في منتهاه، كاللعب بالشطرنج بغير مقامرة، وسماع الغناء المكروه، فمثل هذه الأشياء إذا وقعت من غير مداومة لم تقدح في العدالة، فإن دوام عليها قدحت عدالتها^(٤).

(١) الموافقات ١/١٣١-١٣٢.

(٢) انظر الشاطبي: الموافقات ١/١٣٢.

(٣) المصدر نفسه ١/١٣٣.

(٤) المصدر نفسه ١/١٣٣.

وظاهر من ذلك كله إحكام ربط الإمام (الشاطبي) بين الأحكام التكليفية من جهة، وبين قواعد المكملات والمكملات من جهة أخرى، من حيث إن هذه الأحكام التي لم يتأكد الطلب فيها، سواء أكان طلباً بالفعل أم بالترك، أم كان الطلب فيه مستوي الطرفين: الفعل والترك، يلحظ فيها مفهوم التكملة لأصل ضروري، فيجب المحافظة عليه من أن لا يحتل بإطلاق رغم عدم تأكد طلبه؛ حتى لا يحتل باختلاله أصله المكمل؛ لأنه يلزم من اختلال المكمل بإطلاق، اختلال المكمل بوجه ما.

ويجدر بنا هنا، أن نسجل هذه الإضافة الجلية والعميقة التي يضيفها الإمام (الشاطبي) في معرض بيانه للأحكام التكليفية: المباح والمندوب والمكروه، من حيث ربطها بمقاصد الشريعة، وإظهاره أن هذه الأحكام رغم عدم تأكد طلب فعلها أو تركها، فقد تكون مطلوبة الفعل إذا عادت على مقصد ضروري بالحفظ، وقد تكون مطلوبة الترك إذا عادت عليه بوجه ما بالنقض.

وهو أمر لم يتنبه إليه الأصوليون من قبل في بحثهم للمندوب والمكروه والمباح، ولم يلتفتوا إلى الجهة التي التفت إليها الإمام (الشاطبي) من ربطه لهذه الأحكام بمقاصد الشريعة الإسلامية.

فالأصوليون يعرفون المباح بأنه: "فعل مأذون فيه من الشارع يخلو من مدح أو ذم، إما بالفعل، وإما بالترك"^(١).

فالمباح فعل قد سوَّى الشارع بين فعله وتركه، ولا أفضلية لتركه على فعله، كما لا أفضلية لفعله على تركه، ولذا كان تعريف الإمام (الغزالي) له: "الفعل الذي عرف الشرع أنه لا ضرر عليه في تركه ولا فعله، ولا نفع من حيث فعله وتركه"^(٢).

فليس هناك ضرر ينجم عنه فيرجح تركه، أو منفعة تترتب عليه فيرجح فعله.

(١) السبكي: جمع الجوامع ٨٣/١، وأبو يعلى: العدة ١٦٧/١، وآل تيمية: المسودة ٥٧٧، والطوفي: شرح مختصر الروضة ٢٨٦/١، والفتوحى: شرح الكوكب المنير ٤٢٣/١.

(٢) الغزالي: المستصفي ٦٦/١.

كذلك الأمر للمندوب، فهو في اصطلاح الأصوليين: "ما ثبت طلبه طلباً غير جازم، بحيث يثاب فاعله ولا يعاقب تاركة"^(١). كالسنن، والرواتب، وأذكار الحج، والخشوع في الصلاة، وغيرها من المندوبات، ولم يلتفت الأصوليون إلى أن هذا المندوب بالجزء قد يغدو واجباً نظراً لتكميله لأصل كلي.

والمكروه أيضاً حيث يعني في عرف الأصوليين: ما ثبت النهي عنه نهياً غير جازم، بحيث يمدح تاركة ولا يذم فاعله^(٢): كالتشاؤب في الصلاة، أو العبث فيها بيده أو بالثياب أو بلحيتته، أو السدل بحيث يرسل ثوبه أو رداءه. ولم يول الأصوليون النظر إلى هذه المكروهات نظرة كلية، بحيث تسمي حراماً بالمداومة عليها، كونها تفضي إلى تفويت أصل كلي.

على أننا نجد عند بعض الأصوليين - كالإمام (المقري) مثلاً -، ملاحظة هذا، في قوله: "التمادي على ترك سنة قطعية من غير عذر يوجب الأدب، وإن فهم الاستخفاف بحقها من غير رد، حبس لفعالها"^(٣).

حيث نظر الإمام (المقري) إلى المسألة نظرة كلية، إذ لاحظ ما ينتج عن التمادي في ترك السنة من استخفاف.

فحكم بتأديب ذلك المستمر على ترك السنن رغم عدم الجزم في طلبها.

(١) الغزالي: المستصفى ٦٦/١، والفخر الرازي: المحصول ١٠٢/١، والسبكي: جمع الجوامع ٨٠/١، وآل تيمية:

المسودة ٥٧٦، والشوكاني: إرشاد الفحول ٦.

(٢) على أن الحنفية يجعلون المكروه قسمين: مكروه تحريماً وهو ما ثبت النهي عنه نهياً جازماً بدليل ظني، ومكروه

تنزيهاً وهو ما ثبت النهي عنه نهياً غير جازم، بحيث لا يترتب الإنم ولا الذم على تركه.

وعلى ذلك: فإن المكروه تحريماً عند الحنفية هو قسم للحرام الذي طلب الكف عنه طلباً جازماً غير أن دليله

ظني، ودليل الحرام قطعي، انظر الجرجاني: التعريفات ٢٤٩، وانظر تعريف جمهور الأصوليين للمكروه،

والغزالي: المستصفى ٦٦/١، والفخر الرازي: المحصول ١٠٤/١، والشوكاني: إرشاد الفحول، والطوفي: شرح

مختصر الروضة ٣٨٣/١، والفتوح: شرح الكوكب المنير ٤١٣/١.

(٣) القواعد ٤٣٧/٢.

وهذا تأكيد لما قاله (الشاطبي) من أن اختلال المكمّلات بإطلاق يؤدي إلى اختلال المكمّلات بوجه ما.

وإن بحث الإمام (الشاطبي) للأحكام التكليفية على تلك الصورة التي عرضتها ليؤكد ما ذكرته من قبل من الفرق بين القواعد الأصولية التي ساقها الأصوليون والقواعد المقاصدية التي ذكرها (الشاطبي) وأن القواعد الشاطبية كانت ألصق بمقاصد الشريعة ومعانيها.

• القاعدة الخامسة: "أنه ينبغي المحافظة على الحاجي والتحسيني للضروري"^(١).

تأتي هذه القاعدة ثمرة من ثمرات القاعدة السابقة؛ إذ ما دام الضروري قد يختلُّ بوجه ما في حال اختلال الحاجي والتحسيني بإطلاق فلا بد من المحافظة على هاتين المصلحتين في سبيل المحافظة على الضروري انتهاءً.

وهو أمر تحتمه القاعدة السابقة ويعتبر لازماً من لوازمها، ولذا قال (الشاطبي) في مستندها: "وهو ظاهر مما تقدم"^(٢)، أي أن ما تقدم من أدلة وأمثلة يكفي في بيانها وإثباتها.

وإن مثل هذه القاعدة التي تصرح بوجوب العناية بالمصالح الحاجية والتحسينية حفاظاً على مرتبة الضروريات، لتفند ما ذهب إليه كثير من الأصوليين؛ من أن المصالح المرسلة لا يعمل بها إلا إذا كانت ضرورية قطعية^(٣)، وقد استفادوا ذلك مما قاله الإمام (الغزالي) في كتابه المستصفى. بعد عرضه لأقسام المقاصد الثلاثة: "فإذا عرفت هذه الأقسام فنقول: الواقع في الرتبين الأخيرتين لا يجوز الحكم بمجردة - يقصد رتبة الحاجيات والتحسينيات - إن لم يعتضد بشهادة أصل"^(٤).

(١) الموافقات ١٧/٢.

(٢) المصدر نفسه.

(٣) انظر الفخر الرازي: المحصول ١٦٣/٦-١٦٤، والأمدي: الإحكام ١٦٠/٤، والطوفي: شرح مختصر الروضة ٢٠٧/٣.

(٤) المستصفى ٢٩٣/١.

يقصد بالضرورة: ما يكون من الضروريات الخمس احترازاً عن المصالح الحاجية أو التحسينية. والقطعية: ما يجزم بمحصول المنفعة منها. والكلية: الفائدة التي تعم جميع المسلمين. فإن فاتت إحدى هذه الأوصاف لم تعتبر تلك المصلحة.

هذا ما صرح به الإمام (الغزالي) وما تبعه عليه الكثير من الأصوليين في اشتراط ضرورة المصلحة حتى تكون معتبرة شرعاً.

وإن القاعدة التي ساقها الإمام (الشاطبي) تظهر أن المحافظة على المصالح الضرورية لا تكمل إلا بالمحافظة على المصالح الحاجية والتحسينية أيضاً، وأن الإخلال بأي من هاتين المرتبتين بإطلاق آيل في منتهاه إلى الإخلال بالضروري ذاته.

وإذا كان لابد للحاجيات والتحسينيات من أصل تستند إليه، فإن الضروريات هي أصل لهاتين المرتبتين ولا يلزم كون كل من الحاجيات والتحسينيات أنقص رتبة من الضروريات الاستهانة بأي من هاتين الرتبتين أو المسائل المتفرعة عنها؛ ذلك أن الإخلال بالمرتبة الأقل سبب إلى الإخلال بالمرتبة الأعلى.

وهذا يحتم اعتبار مرتبتي الحاجيات والتحسينيات في بناء الأحكام عليها؛ كونها تحافظ انتهاءً على المصلحة الضرورية، ولا يشترط ضرورة المصلحة المرسله حتى تعتبر وينبى عليها الحكم.

ولعل ما يسعف الإمام (الشاطبي) في هذا الفهم، ما قاله (الغزالي) في كتابه (شفاء الغليل): "أما الواقع في رتبة الضروريات أو الحاجيات، فالذي نراه أنه يجوز الاستمسك بها إن كان ملائماً لتصرفات الشرع، ولا يجوز الاستمسك بها إن كان غريباً"^(١).

إذ إن الإمام (الغزالي) هنا، يصرح بأنه يشترط في المصلحة المرسله كي تعتبر أن تكون ضرورية، ويجوز الاستمسك بالحاجي منها أيضاً، فهو يضيف إلى ما ذكره في المستصفي ويضم الحاجيات إلى رتبة الضروريات في جواز الاعتماد عليها في التفريع والاستصلاح، غير أنه يستبعد رتبة التحسينيات.

(١) شفاء الغليل ٢١٠.

كذلك فإن مما يقوّي رأي (الشاطبي)، ما ذكره الإمام (السبكي) من أن اشتراط الإمام (الغزالي) ضرورة المصلحة المرسله ليس من باب بيان شروطها، وإنما هو بيان لخصائص المصلحة التي يقطع بالاتفاق عليها.

وهذا ما عناه بقوله: "وليس منه - أي المناسب المرسل - مصلحة ضرورية قطعية، واشترطها الغزالي للقول به لا لأصل القول به"^(١).

فكانت ميزة هذه القاعدة التي ساقها الإمام (الشاطبي) في تعبيرها عن وجوب مراعاة جميع المراتب حفاظاً على أصل المصلحة التي قامت عليها الشريعة، وعدم حصرها فيما كان داخلاً ضمن مرتبة الضروريات والحاجيات، ما دامت كل المراتب الثلاث داخلة ضمن مقاصد الشرع ضروريها وحاجيها وتحسينيها.

وبعد هذا كله، هذه هي علاقات المراتب الثلاث، وفق ما تكشف عنه القواعد المقاصدية، علاقة المكمّلات بالمكمّلات، وما ينطبق على المكمّل في علاقته مع مكمّله، ينطبق على المراتب الثلاث في علاقتها ببعضها.

المبحث السادس

مجالات النظر في علل الأحكام

وفق ما تقرره القواعد المقاصدية^(١).

قدّمت فيما سبق من بحث أن الشريعة إنما أنزلت لتحقيق غاية كبرى تتمثل في إقامة مصالح المكلفين ودفع الفساد والضرر عنهم.

وقد بيّنت بالاستقراء أن هذه الغاية الكبرى تمثل العلة العامة التي بنيت عليها الأحكام الشرعية، الكليات منها والجزئيات.

والإمام (الشاطبي) بعد أن قرر من خلال قواعده، هذه العلة العامة التي تنتظم أحكام الشريعة كلها، بحث في مجالات النظر في العلل الخاصة الجزئية، أو الحكم الخاصة التي تمثل مقصد الشارع من كل حكم جزئي على حده.

وفي سبيل ذلك: أظهر الإمام (الشاطبي) من خلال القواعد ميدان البحث في الحكم الجزئية للأحكام، وتمثل هذا في قاعدتين اثنتين:

- الأولى: الأصل في العبادات التوقف دون الالتفات إلى المعاني^(٢).

- الثانية: الأصل في العادات الالتفات إلى المعاني^(٣).

(١) أقصد بعلة الأحكام هنا حكمها، إذ هذا هو المعنى المقصود للعلة في اصطلاح الشاطبي وفق ما بينت ذلك سابقاً.

(٢) الموافقات ٢/٣٠٠.

(٣) المصدر نفسه ٢/٣٠٥.

• القاعدة الأولى: "الأصل في العبادات بالنسبة إلى المكلف التوقف دون الالتفات إلى المعاني"^(١).

أولاً: مدلول القاعدة وأدلتها: يحدد الإمام (الشاطبي) في هذه القاعدة التي يطلق عليها اسم (أصل)^(٢). الميدان الذي ينبغي على المكلف أن يقف عنده، دون البحث في حكمه الخاصة التي تقف وراء كل حكم على حدة، ويبين أن هذا الميدان يتمثل في الأحكام العبادية من الطهارة والصلاة والصيام والزكاة والحج، ونحو ذلك من المواضيع التي لا تعقل معانيها الجزئية في العام الغالب، وإن فهمت الحكمة العامة التي تنتظمها جميعها، من الانقياد لأوامر الله تعالى، وإفراده بالخضوع والتعظيم لجلاله والتوجه إليه.

ويقوم الأدلة على هذا الأصل:

- الدليل الأول: الاستقراء:^(٣)

حيث إن النظر في كثير من الأحكام التعبديّة يرشد إلى أنها غير معقولة، ولا تدرك لها حكمة خاصة، فالصلوات لها هيئات مخصوصة من التكبير والركوع والسجود والذكر، ولا تدرك لهذه الهيئات على تلك الصورة معنى خاص معقول، يمكن أن يعلل كل منها.

(١) الموافقات ٢/٣٠٠.

(٢) يطلق الأصل في الاصطلاح على عدة معان.

أ - الصورة المقيس عليها التي ورد الدليل الشرعي في خصوص حكمها.

ب- الرجحان كقولهم: الأصل في الكلام الحقيقة، أي الراجح عند السامع هو الحقيقة لا المجاز.

ج- الدليل كقولهم: أصل هذه المسألة من الكتاب والسنة، أي دليلها.

د - القاعدة المستمرة، كقولهم: إباحة الميتة للمضطر خلال الأصل.

ومقصود الشاطبي بالأصل هنا المعنى الأخير: أي القاعدة. انظر القرافي: شرح تنقيح الفصول ١٥-١٦،

والزركشي: البحر المحيط ١/١٦-١٧.

(٣) الشاطبي ٢/٣٠٠ بتصرف..

كذلك يكون الذكر مطلوباً في هيئة وغير مطلوب في هيئة أخرى، فالذكر المطلوب في السجود غير مطلوب في القيام، والذكر المطلوب في التشهد غير مطلوب في الركوع، والطهارة من الحدث مخصوصة بالماء الطهور وإن أمكنت النظافة بغيره؛ لأن رفع الحدث تعدي محض، والتيمم بالتراب ملوث لا تتأتى من استعماله نظافة حسية يقوم مقام الطهارة بالماء المطهر، فمعنى التعبد ظاهر.

وهكذا سائر العبادات: كالحج، والصوم، وغيرها، فهذه الأحكام التعبدية لا تفهم حكمة خاصة لكل جزئية منها على استقلال، وإنما يمكن ان تدرك لجمعها حكمة عامة: تتمثل في الانقياد لأمر الله تعالى، وإفراده بالخضوع والتعظيم لجلاله، والتوجه إليه وهذه الحكمة العامة ليست هي العلة الخاصة؛ "إذ لو كان كذلك، لكننا نؤمر بمجرد التعظيم لله، من غير اعتبار للهيئات المخصوصة، التي حدها الشارع ولكن المخالف لما حد غير ملوم"^(١). "وعدم معقولية المعنى دليل على وجوب الوقوف عند الحد الذي حده الشارع"^(٢).

- **الدليل الثاني:** أنه لو كان المقصود التوسعة في وجوه التعبد بحيث لا يقف عند ما حدّه الشارع لنصب الشارع على ذلك دليلاً واضحاً، كما نصب على التوسعة في وجوه العادات أدلة لا يوقف معها على المنصوص عليه، دون ما شابهه وقاربه وجامعه في المعنى، ولكان ذلك يتسع في أبواب العبادات. ولما لم نجد ذلك كذلك، بل على خلافه، دلّ على أن المقصود الوقوف عند ذلك المحدود، إلا أن يتبين بنص أو إجماع معنى خاص مراد في بعض الصور^(٣).

- **الدليل الثالث:** إن وجوه التعبدات في أزمنة الفترات لم يهتد إليها العقلاء اهتداءهم لوجوه معاني العادات، فكان الغالب فيهم الضلال والمشى على غير طريق، مما يدل على أن العقل لا يستقل بإدراك معانيها ولا بوضعها، فافتقرنا إلى الشريعة في ذلك^(٤).

(١) الموافقات ٣٠١/٢ بتصرف.

(٢) المصدر نفسه ٢١٨/٢.

(٣) المصدر نفسه ٣٠١/٢.

(٤) المصدر نفسه ٣٠٤/٢.

هذا هو بيان الأدلة التي ساقها (الشاطبي)، لإثبات خروج العبادات - في الأغلب - عن دائرة التعليل، ووجوب الوقوف عند الحد الذي حده الشارع ورسمه، من غير تجاوز له ولا انتقاص منه، لأن العبادات توقيفية لا توفيقية.

ثانياً: موقف الأصوليين من هذه القاعدة:

إن الإمام (الشاطبي) إذ ساق هذه القاعدة مؤيداً لها بالأدلة، فإنما فصل ووضح ما أشار إليه كثير من الأصوليين من قبل، فالإمام (الغزالي) كشف عن هذه القاعدة بقوله: "ما يتعلق بمصالح الخلق من المناكحات، والمعاملات، والجنائيات، والضمانات، وما عدا العبادات، فالتحكم فيها نادر.

أما العبادات والمقدرات، فالتحكيمات فيها غالبية، واتباع المعنى نادر"^(١).

ومقصوده بالتحكمات، هو ذات مقصود الإمام (الشاطبي) بالتوقف، أي الوقوف دون إدراك حكمتها الجزئية أو معناه الخاص.

كذلك ما قاله الإمام (المقري): "الأصل في العبادات ملازمة أعيانها وترك التعليل"^(٢). بل إن الإمام (الجويني) يعرف العبادات بأنها: ما لا يلوح فيها معنى مخصوص، ولم تكن معقولة المعنى"^(٣).

ويبين أن المعنى الذي لا يعقل هو المعنى الخاص، كحكمة التكبير عند التحريم، والتسليم عند التحليل، واتحاد الركوع، وتعدد السجود. ولا ينكر أن يكون للعبادات معنى عام يتحقق في مجاذبة القلوب بذكر الله، والغض من الغلو في مطالب الدنيا، والاستئناس بالاستعداد للعقبى، فهذه أمور كلية، لا ينكر في الجملة أنها غرض الشارع في العبادات البدنية"^(٤)، وقد أشعرت بذلك نصوص من القرآن الكريم مثل قوله تعالى:

(١) الغزالي: شفاء الغليل ٢٠٣.

(٢) القواعد ٢٩٧/١.

(٣) انظر البرهان ٩٥٨/٢ و ٩٦٠.

(٤) المصدر نفسه ٩٥٨/٢.

﴿إِنَّ الصَّلَاةَ تَنْهَى عَنِ الْفَحْشَاءِ وَالْمُنْكَرِ﴾ [العنكبوت: ٤٥/٢٩]. فظاهر إذن تأثر الإمام (الشاطبي) بمن قبله من الأصوليين واستفادته منهم.

ثالثاً: رأي الباحث في هذه القاعدة: إن البحث العلمي السديد ليملي علينا النظر في مدى التزام الأصوليين بهذه القاعدة، وهل كون الفعل عبادياً يقف حائلاً دون إمكانية النظر في حكمته، أو الوقوف على معانيه الجزئية الخاصة؟.

إن الإمام (الشاطبي) الذي يصرح بأن الأصل في العبادات التوقف، نجد يقول في موضع آخر، كاشفاً عن حكمة الطهارة واستقبال القبلة: "ذلك أن الصلاة إذا تقدمتها الطهارة أشعرت بتأهب لأمر عظيم، فإذا استقبل القبلة أشعر التوجه بحضور المتوجه إليه، فإذا أحضر نية التعبد أثمر الخضوع والسكون، وإذا كبر وسبح وتشهد، فذلك كله تنبيه للقلب وإيقاظ له أن يغفل عما هو فيه من مناجاة ربه والوقوف بين يديه"^(١).

فهذه كلها أحكام تعبدية، ورغم ذلك لم يكن موضوعها حاجزاً دون البحث في حكمها ومعانيها الخاصة.

كذلك يقول في شروط الزكاة مبيناً حكمة اكتمال النصاب وحولان الحول، وكون المال قابلاً للنماء: "كما نقول: إن الحول أو إمكان النماء مكمل لمقتضى الملك، أو لحكمة الغنى"^(٢).

ويضيف قوله: ألا ترى أن الحول هو المكمل لحكمة حصول النصاب، وهي الغنى، فإنه إذا ملك فقط لم يستقر عليه حكمه إلا بالتمكن من الانتفاع به في وجوه المصالح، فجعل الشارع الحول مناطاً لهذا التمكن الذي ظهر به وجه الغنى"^(٣).

ومعلوم أن أحكام الزكاة هي من قبيل الأحكام العبادية لا العادية، ورغم ذلك نجد الإمام (الشاطبي) لا يجد مانعاً من تلمس المعاني الخاصة والوقوف عليها، والإشارة إليها.

(١) المواقفات ٢٤/٢.

(٢) المصدر نفسه ٢٦٢/٢-٢٦٣.

(٣) المصدر نفسه ٢٦٧/٢.

والأمر ذاته نلاحظه عند الإمام (المقري) شيخ (الشاطبي)، إذ يبين حكمة شروط الزكاة، أنها: قائمة على العدل، ومراعاة حال كل من الغني والفقير، والمعطي والآخذ وهذا واضح في قوله: "عدلت الشريعة بين المعطي والآخذ في الزكاة، فلم تعلق بغير النامي الحاجي، إما بالطبع كالنعم والنبات المقتات، أو بالجعل كالنقدين القابلين للتجارة، ولم تجعل في اليسير، وجعلت في الغنى المتوسط والكثير، وأسقطت باعتراف ما يسلب الغنى"^(١). والإمام (الغزالي) أيضاً ينبه إلى سر النهي عن الصلاة في بعض الأوقات^(٢)، ويذكر منها: "التوقي من مضاهاة عبدة الشمس، إضافة إلى أن سالكي طريق الآخرة لا يزالون يواظبون على الصلوات في جميع الأوقات، والمواظبة على نمط واحد من العبادات يورث الملل، ففي تعطيل هذه الأوقات زيادة تحريض وبعث على انتظار انقضاء الوقت، فخصصت هذه الأوقات بالتسبيح والاستغناء حذراً من الملل بالمدائمة..."^(٣).

وإن بيان المعاني الخاصة الملحوظة في الأحكام العبادية لم يكن مجرد ذكر محاسن الشريعة، وإنما كان لهذه الحكم الملحوظة في الأحكام العبادية دور في توجيه العديد من الأحكام الفقهية: ومن ذلك ما قاله (السبكي): "المغلب عند الشافعي رضي الله عنه في الزكاة معنى المواساة ومعنى العبادة تبع له"^(٤).

وفرّع عن هذه القاعدة فروعاً، منها: أنه تجب الزكاة في مال الصبي والمجنون، لأنها عبادة مالية وجبت للفقراء على الأغنياء، فجانب الفقراء وهم المعطون هو المقصود بالذات سداً لخلتهم".

(١) المقري: القواعد ٤٩٠/٢

(٢) ورد ذلك في حديث أبي هريرة، رضي الله عنه، أن النبي صلى الله عليه وسلم، نهى عن الصلاة بعد العصر حتى تغرب الشمس، وعن الصلاة بعد الصبح حتى تطلع الشمس. أخرجه أحمد ٤٦٢/٢ و ٥٢٩، والبخاري ٥٨٨، ومسلم ٨٢٥، والنسائي ٢٧٦/١.

(٣) الإحياء ١٨٤/٢.

(٤) الأشباه والنظائر ٢٦٧/٢.

كذلك ما قاله (ابن رجب): "من أن المريض إذا عجز في الصلاة عن وضع وجهه على الأرض، وقدر على وضع بقية أعضاء السجود فإنه لا يلزمه ذلك على الصحيح، لأن السجود على بقية الأعضاء إنما وجب تبعاً للسجود على الوجه وتكميلاً له"^(١).

فالإمام (ابن رجب) التفت إلى حكمة مشروعية وضع الأعضاء على الأرض، وأنه تكميل لوضع الوجه، فإذا ارتفع المكمّل ارتفع المكمّل تبعاً له.

ومن هذا أيضاً: ما روي عن (الحسن البصري) و (سعيد بن المسيّب)، من وجوب غسل كل ميت، شهيداً كان أو غير شهيد.

ولم يتوقفوا عند الخير الوارد عن رسول الله صلى الله عليه وسلم: "من أمره بدفن شهداء أحد بشياهم دون أن يصلي عليهم"^(٢)، إنما فهموا من هذا الخير معنى معقولاً، وهو أن أمره صلى الله عليه وسلم بالدفن من غير غسل كان للمشقة الحاصلة في غسلهم في ذاك الظرف العصيب، فإذا انتفى ذلك المعنى عاد الحكم إلى أصله من وجوب الغسل^(٣).

وكما لاحظ القائلون بوجوب غسل الشهيد المعنى التشريعي من هذا الحكم العبادي الخاص، فكذلك الذين قالوا إن الشهيد لا يغسل التفتوا إلى المعنى والحكمة الواقفة وراء ذلك الحكم، وهو ما عبر عنه (ابن قدامة) بقوله: "إذ ثبت هذا - أي عدم غسل الشهيد - فيحتمل أن ترك غسل الشهيد لما تضمنه من إزالة أثر العبادة المستحسنة شرعاً"^(٤).

وواضح من هذه التوجيهات الالتفات إلى معنى الحكم العبادي، والنظر في حكمته، واعتماد هذه الحكمة في تكييف الحكم الشرعي استدلالاً وترجيحاً.

(١) القواعد ١١.

(٢) البحاري (١٣٤٦)، النسائي ٢١٢/٣، وابن ماجه (١٥١٤).

(٣) انظر ابن قدامة: المغني ٤٠٢/٢، وأحمد العماري: الهداية في تخريج أحاديث البداية، بحاشيته بداية المجتهد لابن رشد ٢٩٤/٤.

(٤) ابن قدامة: المغني ٤٠٢/٢.

من هذا كله أخلص إلى عدم التسليم (للشاطبي) في إطلاق هذه القاعدة، أعني: (الأصل في العبادات التوقف)، وعدم اطراد قوله: "إن ما كان من التكليف من قبيل الأحكام التعبدية فإن قصد الشارع أن يوقف عنده ويعزل عنه النظر الاجتهادي جملة، وأن يوكل إلى واضعه ويسلم له فيه"^(١).

ذلك أن الوقائع السابقة التي سقتها من أقوال الأصوليين والفقهاء ومعهم الإمام (الشاطبي) نفسه أثبتت من خلال الواقع الفقهي أن الحكم المتعلق بالأفعال التعبدية ليس معزولاً عن النظر الاجتهادي الشديد، وأن كون الفعل من العبادات ولا يقيم حاجزاً أو ينشئ سداً بين ذلك الفعل التعبدية وبين نظر المجتهد وفكره.

على أنه يمكن حمل هذه القاعدة (الأصل في العبادات التوقف) على حالتين اثنتين:

- الأولى: عندما يكون الحكم مما لا يدرك معناه، أي إن طبيعة الحكم نفسه تقتضي التوقف عند ذلك الحكم، وتستدعي عدم بذل الجهد في استخلاص معنى لها، كالحكمة من جعل ركعات الفجر اثنتين، والظهر أربعاً، والمغرب ثلاثاً.

والحكمة في توقيت الصلاة، بزوال الشمس، أو غيابها، أو غياب الشفق أو بزوغ الفجر، حيث لا يدرك لهذه الأسباب حكمة ولا علة ولا معنى خاص، فينبغي إذ ذاك التوقف عند الحد الذي حدّه الشارع، وعند الأسباب التي نصبها مواقيت للصلوات المفروضة.

كذلك في الزكاة؛ حيث يغيب عنّا المعنى الخاص من المقدار الواجب في كل صنف من أصناف الأموال، كأن تكون ربع العشر إذا كان ذهباً أو فضة، والعشر إذا كانت الأرض زراعية مسقية بماء السماء، ونصف العشر من الزروع إذا كانت مسقية بجهد صاحبها، وتجب شاة من أربعين إذا كان المال غنماً.

حيث لا يدرك لهذه المقدرات معنى خاص، وإن كانت في متنهاها مبنية على العدل والمصلحة.

فهذه الأحكام وغيرها من الأحكام التعبدية تقتضي طبيعتها الوقوف عند الحد الذي حده الشارع، لا لأنها تعبدية وإنما لأن طبيعتها تقتضي هذا الأمر وتحمته. وجل المسائل التي يذكرها (الشاطبي) رضي الله عنه هي من هذا القبيل، إذ إنها مما لا يدرك معناه بطبيعته.

- الحالة الثانية: أن لا يترتب على النظر في الحكم فائدة علمية، ولا يبنني عليها أثر فقهي، ويكون البحث فيها مدخلاً للشطط والتكلف والافتئات على الشريعة.

وهذا الأمر هو ما نبّه إليه الإمام (المقري) بقوله: "التدقيق في تحقيق حكم المشروعية من ملح العلم لا من متنه عند المحققين، بخلاف استنباط علل الأحكام وضبط أماراتها. فلا ينبغي المبالغة في التنقيح عن الحكم، لاسيما فيما ظاهره التعبد، إذ لا يؤمن فيه ارتكاب الخطر والوقوع في الخطل، وحسب الفقيه من ذلك ما كان منصوباً أو ظاهراً أو قريباً من الظهور"^(١).

ومثال ذلك: البحث في حكمة مواقيت الصلاة، كأن يقال: "الزوال وقت الانقلاب إلى العادة، فطلب عنده البداية بالعبادة، ووقت العصر وقت الانتشار في طلب المعاش، فقليل لهم تزودوا قبل ذلك للمعاد، والمغرب وقت الانقلاب إلى العادة أيضاً والعشاء وقت النوم، والفجر وقت اللذة"^(٢).

فالبحث في مثل هذه الحكم التي يبنني عليها أثر فقهي ولا حكم شرعي مدخل في الغالب إلى الشطط والتكلف، فمن هنا قيل: الأصل في العبادات التوقف.

إن مما يؤكد إمكانية تعليل الأحكام العبادية والوقوف على معانيها الخاصة عند إمكانية ذلك، بالإضافة إلى ما سبق، أن استقراء أصول الأحكام العبادية يرشد إلى ارتباط هذه الأحكام بالمعاني والحكم الملحوظة، ومن ذلك:

(١) القواعد ٤٠٦/٢.

(٢) المصدر نفسه ٤٠٧/٢.

قوله تعالى في غاية تشريع الصلاة: ﴿إِنَّ الصَّلَاةَ تَنهَى عَنِ الْفَحْشَاءِ وَالْمُنْكَرِ وَلَذِكْرُ اللَّهِ أَكْبَرُ﴾ [العنكبوت: ٤٥/٢٩]. وقوله في حكمة الصيام: ﴿كُتِبَ عَلَيْكُمُ الصِّيَامُ كَمَا كُتِبَ عَلَى الَّذِينَ مِنْ قَبْلِكُمْ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ﴾ [البقرة: ١٨٣/٢].

وقوله في معنى تشريع الحج: ﴿وَأَذِّنْ فِي النَّاسِ بِالْحَجِّ يَأْتُوكَ رِجَالًا وَعَلَى كُلِّ ضَامِرٍ يَأْتِينَ مِنْ كُلِّ فَجٍّ عَمِيقٍ، لِيَشْهَدُوا مَنَافِعَ لَهُمْ وَيَذْكُرُوا اسْمَ اللَّهِ فِي أَيَّامٍ مَعْلُومَاتٍ عَلَى مَا رَزَقَهُمْ مِنْ بَهِيمَةِ الْأَنْعَامِ﴾ [الحج: ٢٧/٢٢-٢٨]. فبين إناطة الحج بغاية تتمثل في شهود المنافع، وهي تعم منافع الدنيا والآخرة من التجارة والنسك والمغفرة^(١).

وفي الزكاة: ﴿خُذْ مِنْ أَمْوَالِهِمْ صَدَقَةً تُطَهِّرُهُمْ وَتُزَكِّيهِمْ بِهَا﴾ [التوبة: ١٠٣/٩].

ومن ذلك أيضاً: ما ورد من أخبار عن رسول الله صلى الله عليه وسلم في وقائع تندرج تحت باب العبادات ارتبطت بمعانيها الجزئية الخاصة ومن ذلك: ما رواه ابن عباس رضي الله عنهما: "بينما رجل واقف مع رسول الله صلى الله عليه وسلم إذ وقع من راحلته فأوقصته - أي قتلتها - فذكر ذلك للنبي صلى الله عليه وسلم، فقال: "اغسلوه بماء وسدر، وكفونوه في ثوبين، ولا تحنطوه، ولا تحمروا رأسه فإنه يبعث يوم القيام مليئاً"^(٢).

إذ يبين رسول الله صلى الله عليه وسلم حكمة النهي عن تغطية رأسه وتطيبه، والمتمثلة في بعثه يوم القيامة على آخر حال له في الدنيا، من الإحرام والتلبية فيجري عليه ما يجري على المحرم.

فإذا كان الاستقراء يرشد إلى وقوف الشارع عند بعض الأحكام التعبديّة دون التفات لمعناها، فإنه يرشد أيضاً إلى بيانه لكثير من تلك المعاني عندما تكون معقولة ومدركة.

فتعليل الأحكام إذن هو الأصل، وبيان المعاني الشرعية التي تظهر ارتباط الشريعة بالمصلحة هو الأساس، وهذا ما يؤكدّه القاضي (أبو يعلى) بقوله: "الأصل هو تعليل الأصول، وإنما ترك تعليلها نادراً فصار الأصل هو العام الظاهر"^(٣).

(١) القرطبي: الجامع لأحكام القرآن ٤١/٢، والشوكاني: فتح القدير ٤٤٨/٣.

(٢) أخرجه البخاري (١٢٦٧)، ومسلم (١٢٠٦)، والنسائي ١٩٦/٥.

(٣) ورد ذلك عنه في: آل تيمية: المسودة ٣٩٨، والفتوح: شرح الكوكب المنير ١٥٢/٤.

وتأسيساً على ما سبق، أرى أن تكون القاعدة السابقة على الوجه التالي: (الأصل في العبادات التي لا يدرك معناها التوقف دون الالتفات إلى المعاني)، وما سبق من بحث كاف في الدلالة على وجوب وضع هذا القيد.

• القاعدة الثانية: "الأصل في العادات الالتفات إلى المعاني"^(١).

أولاً: تحليل القاعدة وتأصيلها:

تظهر هذه القاعدة مجال البحث والنظر في معاني الأحكام ومقاصدها الجزئية، وقيم (الشاطي) عدة أدلة لإثبات هذا الأصل^(٢).

- الدليل الأول: الاستقراء:

ذلك أن النظر في الأحكام المتعلقة بالعادات والمعاملات يرشد إلى أنها تدور مع مصالح العباد حيث دارت، فالشيء الواحد يمنع في حال لا تكن فيه مصالح، فإذا كان فيه مصلحة جاز.

مثال ذلك: بيع الدرهم بالدرهم إلى أجل ممنوع في الشريعة، ويشترط فيه الفورية في التقابض، ويجوز في القرض لما فيه من مصلحة العباد، فجاز القرض استثناءً من الأصل ورفعاً للخرج عنهم وتحقيقاً لمصلحتهم^(٣).

(١) الموافقات ٢/٣٠٥.

(٢) إن الإمام الشاطي في بيانه لأدلة هذه القاعدة اكتفى بإيراد النصوص الشرعية دون بيان لكيفية دلالتها على معنى القاعدة، فاقضى ذلك من الباحث توجيه هذه الأدلة على نحو يتحقق فيها مضمون القاعدة ومعناها، وعلى ذلك؛ فإن توجيه النصوص هو من عبارتي لبيان وجه الصلة بين تلك النصوص وبين مفاد القاعدة. الموافقات ٢/٣٠٥-٣٠٦.

(٣) تقدم ذكر ما في مشروعية القرض من مخالفة لعدة قواعد، وهي:

أولاً: قاعدة الربا: إن كان المال من الربويات كالنقدين والطعام، إذ الأصل فيه الفورية في التقابض. ثانياً: قاعدة المرابنة، وهي بيع المعلوم بالمجهول من جنسه، إن كان في الحيوان ونحوه، من غير المثليات. ثالثاً: قاعدة بيع ما ليس عند البائع في المثليات.

وخولفت هذه القواعد لتحقيق المصلحة العامة للعباد، انظر القراني: الفروق ٤/٢.

وبيع الرطب باليابس أو التمر يمتنع حيث يكون مجرد غرر وربما من غير مصلحة، ويجوز إذا كان فيه مصلحة راجحة، كما في العرايا^(١).

كذلك فإن استقراء النصوص الشرعية من القرآن والسنة يرشد إلى هذا الأمر، ومن ذلك: قوله تعالى: ﴿وَلَكُمْ فِي الْقِصَاصِ حَيَاةٌ يَا أُولِي الْأَلْبَابِ﴾ [البقرة: ١٧٩/٢].

ووجه الدلالة: أن في إقامة القصاص حياة للأمم، لما فيه من منع اللجوء إلى الشار المفضي إلى قتل غير القاتل، وقد يستشري من قبل طرفي النزاع، كما أنه سبب في شيوع الفوضى وارتفاع الأمن على الجملة.

كذلك ففي عقوبة القصاص زجر لمن تحدته نفسه بارتكاب هذه الجريمة، فكان في هذه العقوبة حيوات للأمم.

وقوله تعالى: ﴿وَلَا تَأْكُلُوا أَمْوَالَكُمْ بَيْنَكُمْ بِالْبَاطِلِ﴾ [البقرة: ١٨٨/٢].

إذ في النهي عن أكل المال بالباطل حفظ للمال أولاً، ودرء لأسباب الخصام والنزاع بين أفراد المجتمع ثانياً.

وقوله صلى الله عليه وسلم، " لا يقضين حَكَمَ بين اثنين وهو غضبان"^(٢)، إذ الغضبان لا يسعفه الغضب في تقدير أدلة الخصوم، وتبين أمارات الحق من الباطل، فيكون قضاؤه سبباً في تفويت حقوق الناس وتضييعها، وذلك على الضد من مقصد القضاء.

(١) العرايا جمع عرية اختلف الفقهاء في حقيقتها الشرعية؛ فذهب بعضهم إلى أنها بيع رطب في رؤوس نخلة بتمر كيلاً، وذهب بعضهم إلى أن معناها أن يعري الرجل غيره بتمر نخلة من نخلة، ثم يبدو له قبل أن يسلم ذلك إليه ألا يمكنه من ذلك فيعطيه مكانه حرصاً تماً، فيخرج بذلك من إخلاف الوعد.. وقد ورد عن سهل بن أبي خيثمة " أن رسول الله صلى الله عليه وسلم نهى عن بيع التمر، ورخص في العرية أن تباع بخرصها" رواه البخاري (٢١٩١) ومسلم (١٥٤٠)، وأبو داود (٣٣٦٣)، والنسائي ٢٦٨/٧. انظر حقيقتها وشروطها: الدردير: الشرح الصغير ٢٣٨/٣، والآبي: جواهر الإكليل ٦١/٢، والنسائي: المجموع ٤٣٥/٩-٤٣٦، والشريبي: مغني المحتاج ٩٣٢، وابن قدامة: المغني ١٥٢/٤.

(٢) أخرجه بهذا اللفظ البخاري (٧١٥٨)، وانظر عند مسلم (٤٤٦٥)، والترمذي (١٣٣٤)، والنسائي (٢٣٧/٨ - ٢٣٨)، وأبو داود (٣٥٨٩)، وابن ماجه (٢٣٣٦). بالفاظ متقاربة

وقوله صلى الله عليه وسلم: "القاتل لا يرث"^(١)، لأن الإرث نعمة فلا تنال بالجرمة، ولولا هذه العقوبة لاسترسل الناس في الإجرام، واضطرب جبل الأمن.

ونهى رسول الله صلى الله عليه وسلم عن بيع الغرر^(٢)، لأن في الغرر تضييعاً لحقوق الناس، وغشاً لهم، إضافة إلى ما فيه من إثارة لأسباب الخصام والنزاع بينهم.

وقال: "كل مسكر حمر"^(٣)، وأرشد إلى ما فيه من الفساد المقتضي للتحريم بقوله تعالى: ﴿إِنَّمَا يُرِيدُ الشَّيْطَانُ أَنْ يُوقَعَ بَيْنَكُمْ الْعَدَاوَةَ وَالْبَغْضَاءَ فِي الْخَمْرِ وَالْمَيْسِرِ﴾ [المائدة: ٩١/٥].

ففي السكر إزالة للعقل الذي هو قوام إنسانية الإنسان، وعماد التكليف، واستقامة الأمر في المجتمع.

هذه بعض النصوص الشرعية التي ترشد عند تتبعها إلى ارتباط الأحكام العادية بمعان معقولة، تمثل مصالح حقيقية جدية، يمكن الوقوف عليها وتبينها، كما تثبت أن مشرعية التصرفات أو عدم مشروعيتها دائرة مع المصلحة والمفسدة، وأن معقولية الأحكام العادية، هي ثمرة طبيعية لارتباط أحكام الشريعة بجلب المصالح ودفع المفاسد، التي قدمت في المبحث الأول قواعده وأدلته.

- **الدليل الثاني:** أن الالتفات إلى المعاني قد كان معلوماً في الفترات واعتمد عليه العقلاء، حتى جرت به مصالحهم، وأعملوا كليات المصالح على الجملة فاطردت لهم، غير أنهم قصرُوا في تبين علل التفاصيل، فجاءت الشريعة لتتم مكارم الأخلاق، فدلّ على أن المشروعات التفصيلية جاءت متممة لجريان علل التفاصيل في العادات والمعاملات^(٤).

(١) رواه الترمذي (٢١٠٩)، وابن ماجه (٢٧٣٥)، والدارقطني ٩٦/٤، والبيهقي ٢٢٠/٦.

(٢) أخرجه أحمد ٤٣٦/٢، ومسلم (١٥١٣)، وأبو داود (٣٣٧٦)، والنسائي ٢٦٢/٧، وابن حبان (٤٩٥١).

(٣) أخرجه مسلم (٢٠٠٣)، وأبو داود (٣٦٧٩)، والترمذي (١٨٦١)، والنسائي ٢٩٦/٨ و ٢٩٧.

(٤) الموافقات ٣٠٦/٢.

ثانياً: الإمام الشاطبي يبيّن أن من الأحكام العادية ما لا يعقل معناه^(١) :

بعد أن بيّن (الشاطبي) أن الغالب في العادات الالتفات إلى المعاني التشريعية الخاصة بيّن أن بعض الأحكام العادية لا تدرك حكمها ومعانيها:

مثل عدد الأشهر في عدة المرأة سواء أكانت عدة وفاة أم طلاق، وتحديد عشرة مساكين في كفارة اليمين، وإطعام ستين مسكيناً في كفارة الظهار، وجلد الزاني مئة جلدة والقاذف ثمانين، والفروض المقدرة في الموارث.

فمثل هذه الأحكام لا تدرك معانيها الجزئية، وإن كان بالإمكان إدراك معانيها العامة كما في فروض الموارث إذ ترتبت على حسب قوة القرى من الميت، والحكمة من عدة المرأة إذ حكمتها استبراء الرحم خوفاً من اختلاط المياه، وجلد الزاني والقاذف، للزجر عن ارتكاب ما من شأنه تهديد مقاصد الإسلام الكلية، فهذه الحكمة الجزئية للمقدرات.

إذن في العادات كما في العبادات أحكام لا يدرك لها معنى معقول، فتوقف عندها مسلمين بمعناها العام الذي تفضي إليه، وهو تحقق المصلحة، ولو لم تعلم تلك المصلحة بعينها.

وإن واجب المجتهد تجاه الأحكام العادية التي لا يدرك معناها الخاص، التبعيد والتسليم والوقوف مع المنصوص^(٢).

وبناء على ذلك كله أخلص إلى أن الأصل في الأحكام الشرعية معقولة معانيها، سواء أكانت من قبيل العبادات أم العادات، ما لم تكن طبيعتها تقتضي خلاف ذلك فتحمل على التبعيد، فالقسمة كما أراها ليست كما ذكر (الشاطبي):

- أحكام تعبدية لا تدرك معانيها غالباً.

- أحكام عادية تدرك معانيها غالباً.

(١) الموافقات ٣٠٧/٢-٣٠٨.

(٢) الموافقات ٣٠٧/٢.

وإنما: أحكام معقولة المعنى، بقطع النظر عن موضوعها عبادياً كان أو عادياً.

- وأحكام غير معقولة المعنى عبادية كانت أو عادية.

وما لا يعقل معناه من الأحكام، يمكن أن يطلق عليه حكم ذو معنى تعبدية، نظراً لتوقف العقل عن إدراك ذلك المعنى الخاص.

فالمعاني إذن قسمان:

- معان تعبدية لا تدرك.

- ومعان معقولة يمكن إدراكها.

وإن مما يؤكد معقولية الأحكام بقطع النظر عن موضوعها ما قاله الإمام (المقري) "الأصل في الأحكام المعقولة لا التعبد، لأنها أقرب إلى القبول، وأبعد عن الحرج"^(١).

و (المقري) يقف من خلال هذه القاعدة على حكمة معقولة الأحكام، والمتمثلة في كونها أقرب إلى القبول وأبعد عن الحرج، أما كونها أقرب إلى القبول؛ فلأن معقولية الأحكام تدعو المكلفين إلى الإيمان بجدواها وعدالتها، إذ تنفي هذه المعقولة إمكانية وقوع العبث في التشريع، مصداقاً لقوله تعالى: ﴿أَفَحَسِبْتُمْ أَنَّمَا خَلَقْنَاكُمْ عَبَثًا وَأَنَّكُمْ إِلَيْنَا لَا تُرْجَعُونَ﴾ [المؤمنون: ٢٣/١١٥]. وقوله: ﴿أَيَحْسَبُ الْإِنْسَانُ أَنْ يُتْرَكَ سُدًى﴾ [القيامة: ٧٥/٣٦].

فارتباط الأحكام الشرعية غالباً بحكم غائية معقولة ومدركة حافز للمكلفين على امتثال هذه الأحكام نظراً لمعقوليتها، وتكوينها القناعات بجدوى هذا التشريع وفائدته.

وأما كون معقولية الأحكام أبعد عن الحرج، فلأنها تنفي صبغة التحكم والتسلط عن هذه الأحكام، "إذ ليس من مقصود الشارع إخضاع المكلفين تحت سلطان التكليف دون إمكان العثور على وجه معقول ينهض بتفسيره لنفعهم أو صالحهم"^(٢)،

(١) القواعد ٢٩٦/١.

(٢) انظر د. فتحي الدريبي: دراسات وبحوث في الفكر الإسلامي المعاصر ٢٩/١.

وإنما مقصوده أن يتحقق سلطان التشريع في نفوسهم بالرغبة لا بالإكراه، والاختيار لا بالاضطرار، "إذ قصد الشارع من المكلف أن يكون عبداً لله اختياراً كما هو عبد له اضطراراً"^(١).

ولو كان التشريع تحكيمياً لا تنفى كون تنفيذه طواعية واختياراً يصدر عن قناعة ورضا، وفي هذا من الحرج والمشقة على النفوس ما فيه، فبدا بهذا مقصود الإمام (المقري) من حكمة معقولة الشريعة.

ويوثق هذا المعنى أيضاً الإمام (ابن دقيق العيد) في قوله: "من أنه متى دار الحكم بين كونه تعبداً أو معقول المعنى، كان حمله على كونه معقول المعنى أولى لندرة التعبد بالنسبة إلى الأحكام المعقولة المعنى"^(٢).

وهو تصريح من هذا الإمام العلم بأن الأصل معقولة الأحكام بصرف النظر عن موضوعها، وأن النادر هو عدم المعقولة.

ثالثاً: شبهة وتفنيدها:

إن استكمال بحث هذه القاعدة يقتضي منا مناقشة الإمام (الزنجاني)^(٣) الشافعي الذي نسب إلى الشافعية القاعدة التالية: "إن الأصل في الأحكام التعبد لا التعقل، بخلاف أبي حنيفة الذي رأى أن التعليل هو الأصل"^(٤).

وذكر (الزنجاني): بعض الأمثلة المتفرعة عن هذا الأصل:

- مثل أن الماء يتعين لإزالة النجاسة عند الشافعي، ولا يلحق به غيره تغليياً للتعبد.

- أنه يتعين لفظ التكبير في افتتاح الصلاة، ولا يقوم ما في معناه مقامه، ويتعين لفظة التسليم في اختتامها ولا يقوم ما في معناها مقامها.

(١) الموافقات ١/١٤٣.

(٢) إحكام الأحكام ١/١٤٣.

(٣) هو أبو المناقب شهاب الدين محمود بن أحمد الزنجاني، شيخ الشافعية في زمانه، برع في الأصول والخلاف، ويعد صيته، ولي القضاء أكثر من مرة وعزل، توفي سنة (٦٥٦) هـ.

(٤) الزنجاني: تفريج الفروع على الأصول ٦

هذه بعض المسائل التي ساقها (الزنجاني) تفریباً عن الأصل الذي ذكره، وبالنظر الدقيق نجد أن الشافعية لا يغلبون صفة التعبد في المعاني والحكم، إلا حيث كانت طبيعة الحكم مقتضية لذلك التعبد، وأنهم لم يعزلوا البتة بين الأحكام وبين معانيها المعقولة عندما استطاعوا إلى ذلك سبيلاً.

ومن ذلك: أنه قد ورد الخبر بالاستنجاء بالحجر، فعقل الشافعية المعنى المقصود من الحكم وعدّوه إلى كل جامد، طاهر، منشف، غير مضر، ولا محترم، قلاع للنجاسة^(١).

ومنها: أن الشّت^(٢)، والقرض^(٣)، ورد الأمر بهما في الدباغ ولا يتعينان على المشهور، بل يجوز الدباغ بكل حريف نزاع للفضلات^(٤).

ومنها: ما ورد به الأمر في زكاة الفطر: "صاعاً من تمر أو صاعاً من بر أو صاعاً من شعير"^(٥)، فعقلوا منها معنى عاماً، إذ قالوا بجواز إخراجها مما يقتاتاه المخرج، حتى لو لم يكن من الأصناف المذكورة في الخبر^(٦).

كذلك فإنهم لم يقصروا حديث رسول الله صلى الله عليه وسلم: "الذهب بالذهب، والفضة بالفضة، والبر بالبر، والشعير بالشعير، والتمر بالتمر، والملح بالملح، مثلاً بمثل، سواءً بسواء، يداً بيد، فإذا اختلفت هذه الأصناف، فبيعوا كيف شئتم إذا كان يداً بيد"^(٧). على هذه الأصناف التي ورد فيها الحديث إنما فهموا معنى معقولاً يصلح لاستيعاب غيرها من الأعيان، فقالوا: إن معنى النهي عن الترابي في الأصناف

(١) الشريبي: معني المحتاج ٤٣/١، والكوهجي: زاد المحتاج ٣٦/١، وابن الوكيل: الأشباه والنظائر ٢٢٥/١.

(٢) الشّت: شجر طيب الريح، مر الطعم، ينبت في الجبال ويستعمل في الدباغ.

(٣) القرض: حب يخرج في غلف كالعندس من شجر العضاة، يدبغ به الأديم.

(٤) الكوهجي: زاد المحتاج ٧٩/١، والشريبي: معني المحتاج ٨٢/١، وابن الوكيل: الأشباه والنظائر ٢٢٧/١.

(٥) أخرجه البخاري (١٥٠٤)، ومسلم (٩٨٤)، وأبو داود (١٦١١)، والترمذي (٦٧٦)، والنسائي (٤٨/٥)،

وابن ماجه (١٨٢٦).

(٦) النووي: المجموع ١٢٩/٦، والشريبي: معني المحتاج ٤٠٦/١، وابن الوكيل: الأشباه والنظائر ٢٢٩/١.

(٧) أخرجه مسلم (١٥٨٧)، وأبو داود (٣٣٥٠)، والترمذي (١٢٤٠)، والبيهقي (٢٧٧/٥).

الأربعة: (الر، والشعير، والتمر، والملح) أنها مطعومة فيشمل الحكم كل مطعوم حتى لو لم يكن مذكوراً في الحديث^(١).

فهذه الفروع وغيرها ترشد إلى أن الشافعية، كغيرهم من العلماء، لم يقفوا عند ظواهر النصوص، وإنما تعدوا ذلك ليقفوا على معانيها الخاصة توسيعاً لاجتهادهم، وتحقيقاً للمصلحة في كل مواقعها.

على أن أحسن ما يحتج به على (الزنجاني) ما قاله هو نفسه في موقع آخر من كتابه: "من أن معتمد الشافعي رضي الله عنه أن الزكاة مؤنة مالية وجبت للفقراء على الأغنياء بقرابة الإسلام على سبيل المواساة، ومعنى العبادة تبع فيها"^(٢).

فهذا تصريح من (الزنجاني) إلى أن (الشافعي) التفت إلى معنى العبادة، ولم يفصل بين الحكم ومعناه، أو يعزل بين النص وغاية تشريعه، ولو كان الأصل في الأحكام التبع لا التعقل لما التفت (الشافعي) رضي الله عنه إلى غاية الزكاة ومقصد المواساة منها.

فهذا كله دالّ على عدم الدقة فيما نسبته (الزنجاني) إلى الشافعية.

رابعاً: الأحكام الشرعية: وإن كانت معقولة المعنى، فلا بدّ من اعتبار معنى التبعيد فيها:

إن كون الأصل في الأحكام الشرعية المعقولة لا يعني إهمال معنى التبعيد فيها، فالأحكام الشرعية معقولة وتعبدية في آن واحد، وليس هذا تناقضاً ولا تعارضاً؛ إذ إنها معقولة من جهة إمكانية الوقوف على حكمة تشريعها في الغالب، وتعبدية من وجوه أخرى^(٣).

- الوجه الأول: أنّ على المكلف امتثال الأمر الشرعي، سواء أعقل مصلحته المقصودة أم لم يعقلها.

(١) النووي: المجموع ٣٩٥/٩، والشريبي: مغني المحتاج ٢٢/٢.

(٢) تخريج الفروع على الأصول ٤٢.

(٣) انظر الموافقات ٣١٠/٢-٣١٧، بتصرف في العبارة واختصار.

إذ معنى الاختيار أو الاقتضاء لازم للمكلف، فلا يصح تخلف الأمر الشرعي، وإن عقل معناه المقصود.

- الوجه الثاني: أنه إذا فهم لخطاب الشارع حكمة مستقلة في شرع الحكم، فلا يلزم من ذلك أن لا يكون ثمَّ حكمة أخرى ومصلحة ثانية وثالثة وأكثر.

وعلى ذلك فلا يصح القطع بأن لا مصلحة للحكم إلا ما ظهر لنا، إذ هو قطع على غيب بلا دليل، وذلك غير جائز، فقد بقي لنا إمكان حكمة أخرى شرع لها الحكم، فصرنا من تلك الجهة واقفين على التعبد، رغم وقوفنا على حكمة معقولة.

- الوجه الثالث: أن السائل إذا قال للحاكم: لم لا تحكم بين الناس وأنت غضبان؟ فأجاب بأني نهيت عن ذلك، كان مصيباً.

كما أنه إذا قال: لأن الغضب يشوش عقلي وهو مظنة عدم الثبوت في الحكم، كان مصيباً أيضاً.

الجواب الأول هو جواب المتعبد المحض، والثاني هو جواب الملتفت إلى المعنى. مما يدل على جواز اجتماعها وعدم تنافيهما، والقصد إلى التعبد المحض رغم معقولية المعنى.

فهذه الوجوه كلها دالة على أن الأحكام رغم معقولية معانيها فإنها ذات صفة تعبدية. وهذا يؤكد ما تم تقريره في ضوابط المصلحة الشرعية من أن الأحكام الشرعية إذا كانت لمصالح العباد فإنما هي على وفق خطاب الشارع، لا على مقتضى أهوائهم وشهواتهم، وهذا ما أضفى عليها الصبغة التعبدية رغم معقوليتها.

هذا وإن للقول بمعقولية الشريعة وقيامها على أساس جلب المصالح ودفع المفسد أثراً بالغاً في رسم معالم الطريق التي ينبغي على المجتهد أن يترسمها، وحفزاً له على تأمل المعاني الخاصة للأحكام سعياً لتوسيع دائرة الحكم الشرعي.

ويظهر أثر القاعدة السابقة في الاجتهاد من خلال القواعد التي جعلتها موضوعاً للبحث الأخير من هذا الفصل.

المبحث السابع

القواعد المقاصدية التي تلزم المجتهد بالالتفات إلى

معاني الأحكام

فيما سبق من بحث، بينت الغاية الكبرى من التشريع التي عبرت عنها القواعد المقاصدية، وأظهرت من خلال هذه القواعد أن الأصل في أحكام الشريعة معقولة معناها، سواء أكانت أحكامها جزئية أم كلية، إلا إذا كانت طبيعة الحكم تقتضي التعبد والتوقف، دون التعقل وتتبع المعاني.

وفي هذا المبحث أبين من خلال القواعد أيضاً واجب المجتهد في النظر المتعمق إلى معاني الأحكام بعد استكناه عللها، لتكون الأحكام التي يتوصل إليها المجتهد من خلال اجتهاده متناسقة في النتيجة مع السنن العام الذي مضى عليه الشارع في تشريعه، من إقامة أحكامه على ما يحقق مصالح العباد وسعادتهم في عاجلهم وآجلهم، كيلا تكون الأحكام التي يتوصل إليها المجتهد مجافية لهذا المعنى أبداً.

وفي سبيل ذلك، استعرض ما وقفت عليه من قواعد مقاصدية يشترط (الشاطبي) ضرورة حضورها في ذهن المجتهد إبان اجتهاده، بحيث تعصمه من الوقوع في الشطط أو المناقضة.

• القاعدة الأولى: "العمل بالظواهر على تتبع وتغال، بعيد عن مقصود الشارع، وإهمالها إسراف أيضاً"^(١).

(١) الموافقات ١٥٤/٣.

أولاً: تحليل القاعدة وبيانها:

تأتي هذه القاعدة ثمرة لما تقدم من قواعد مقاصدية كشفت عن الافتزان الدائم بين الأحكام وبين إقامة المصالح.

هذه القاعدة كما هو ظاهر منها تُلزم المكلف تجنب الجمود على المنقولات دون إمعان النظر في معانيها والتدقيق في مقاصدها وغاياتها، ذلك أن الأحكام كما تقدم وسائل شرعت لتحقيق غايات، فينبغي والحال كذلك ألا تعزل الوسائل عن غاياتها، أو تقدم عليها بالاعتبار.

كما توجب هذه القاعدة أيضاً عدم تجاوز الألفاظ ومدلولاتها اللغوية المتبادرة بحيث يصل الأمر إلى حد إهمالها. فالمطلوب من المجتهد في عملية اجتهاده أن يكون على الوضع الوسط بين هذين الطرفين:

- اعتبار المباني.

- اعتبار المعاني.

بحيث لا يطغى أحدهما على الآخر، ولا يؤدي اعتبار أيّ من الطرفين إلى إهمال الطرف الآخر.

وهذا ما قرره الإمام (الشاطبي) في موضع آخر من كتاب الموافقات، حيث قال في وجوب اعتبار كلا الأمرين وإعمالهما في فهم النص وتطبيقه: "أن يقال باعتبار الأمرين جميعاً على وجه لا يخل فيه المعنى بالنص، ولا بالعكس - أي النص بالمعنى -، لتجري الشريعة على نظام واحد لا اختلاف فيه ولا تناقض، وهو الذي أمّه أكثر العلماء الراسخين، فعليه الاعتماد في الضابط الذي يعرف به مقصد الشارع"^(١).

أي إن الوقوف على مقصد الشارع من الحكم يحتم اعتبار مبنى النص ومعناه الشرعي، بحيث لا تغلب أي من الجهتين على الأخرى، وقوله: "وهو الذي أمّه أكثر

(١) الموافقات ٢/٣٩٣.

العلماء الراسخين" إشارة إلى أنه المنهج السديد في طريقة الاجتهاد وفهم النصوص، والوقوف على الأحكام.

ثانياً: الأدلة:

ويعرض الإمام (الشاطبي) الأدلة التي تثبت هذا الأصل وتوجب الإفضاء إليه، وهو إذ يسوقها وإنما يسوقها قبيل تقرير هذه القاعدة، وكأنه اعتبرها مقدمة تستلزم تقرير هذه القاعدة وإثباتها.

وبالنظر في الأدلة التي بينها (الشاطبي) إثباتاً لمعنى القاعدة، نجدتها تنقسم إلى قسمين: قسم يثبت ضرورة الالتفات إلى مدلولات اللفظ اللغوي بحسب أصله الوضعي، وعدم تجاوزه أو إهماله.

وقسم يؤكد إلزام النظر إلى المعاني لا إلى القوالب اللفظية فقط، بحيث يتوصل المجتهد إلى الغاية التشريعية الكلية والجزئية من ذلك الحكم، إن أمكن إلى ذلك سبيلاً. وحول هذين المحورين توجهت الأدلة، وأعرضها في ما يلي:

- **الدليل الأول:** وقيمه الإمام (الشاطبي) لإثبات وجوب اعتبار الألفاظ فيقول: "إن المصلحة وإن علمناها على الجملة فنحن جاهلون بها على التفصيل، فقد علمنا أن حد الزنى مثلاً لمعنى الزجر بكونه في المحصن الرجم دون ضرب العنق، أو الجلد إلى الموت أو إلى عدد معلوم، أو السجن أو الصوم، أو بذل مال الكفارات. وفي غير المحصن، جلد مئة وتعريب عام، دون الرجم أو القتل أو زيادة عدد الجلد على المئة، أو نقصانه عنها، إلى غير ذلك من وجوه الزجر الممكنة في العقل، هذا كله لم نقف على تحقيق المصلحة فيما حدّ فيه على الخصوص دون غيره. وإذا لم نعقل ذلك - ولا يمكن ذلك للعقول - دلّ على أن فيما حدّ من ذلك مصلحة لا نعلمها، وهكذا يجري الحكم في سائر ما يعقل معناه^(١).

(١) الموافقات ١٤٦/٢.

- **الدليل الثاني:** "أنه كثيراً ما يظهر لنا ببدائ الأمر أو النهي معنى مصلحي، ويكون في نفس الأمر بخلاف ذلك، يبينه نص آخر يعارضه، فلا بد من الرجوع إلى ذلك النص، دون اعتبار ذلك المعنى"^(١).

وهذا الدليل كالل دليل الذي سبقه من حيث اشتراطه اعتبار الألفاظ، وبيان أن هذه الألفاظ هي التي تضبط المعاني، فلا يصح إلغاؤها أو إهمالها.

- **الدليل الثالث:** وقيمه الإمام (الشاطبي) في سبيل إثبات ضرورة النظر إلى المعاني لا إلى الألفاظ وظواهرها فقط، ويتمثل هذا الدليل بالاستقراء، وتصفح كثير من النصوص الشرعية التي تفيد أن المقصود من النصوص معان أخرى غير الذي تفيده ألفاظها، ومن ذلك: "اكلفوا من الأعمال ما لكم به طاقة"^(٢).

فإن مقصوده الرفق بالمكلف خشية العنت أو الانقطاع عن العبادة، وليس مقصوده نفس التقليل من العبادة، أو ترك الدوام على التوجه لله.

وقوله: ﴿فَاسْعُوا إِلَىٰ ذِكْرِ اللَّهِ﴾ [الجمعة: ٩/٦٢]. فإن مقصوده الحفاظ على إقامة الجمعة وعدم التفريط بها، لا الأمر بالسعي إليها فقط. وقوله: ﴿وَذَرُوا الْبَيْعَ﴾ [الجمعة: ٩/٦٢]. جار مجرى التوكيد لذلك الحفاظ على الجمعة، بالنهي عن ملابسة الشاغل عن النهي، لا أن المقصود النهي عن البيع مطلقاً كحد النهي عن بيع الغرر أو بيع الربا، أو نحوهما^(٣).

وقوله صلى الله عليه وسلم: "لا تصوموا الدهر"^(٤).

(١) الموافقات ١٤٧/٢.

(٢) جزء من حديث أبي هريرة رضي الله عنه عن رسول الله صلى الله عليه وسلم: "إياكم والوصال" قالوا: فإنك تواصل يا رسول الله، قال: إنكم لستم في ذلك مثلي، إني أبيت يطعمني ربي ويسقيني، فاكلفوا من الأعمال ما تطيقون". أخرجه البخاري (١٩٦٦)، ومسلم (١١٠٣) (٥٨).

(٣) وكان الشاطبي بذلك يستدرك على الحنابلة الذين قالوا بفساد البيع وقت النداء، إذ غلبوا جانب النهي دون الالتفات إلى مقصوده ومعناه، وقد سبقت الإشارة إلى هذه المسألة في مبحث المكملات.

(٤) أفاد هذا المعنى أحاديث متعددة بصيغ متقاربة، انظر: البخاري (١٩٧٧)، ومسلم (١١٥٩) (١٨٦) والنسائي

٢٠٦/٤، وابن حبان (٣٥٨١).

إذ مقصود النبي صلى الله عليه وسلم: الرفق بالمكلف أن يدخل فيما لا يحصيه ولا يدوم عليه، ولذلك كان، عليه الصلاة والسلام يصوم ويسرد في الصوم حتى يقال لا يفطر، ويفطر حتى يقال لا يصوم. وواصل السلف الصالح مع علمهم بالنهي تحقّقاً بأن مغزى النهي الرفق والرحمة، لا أن مقصود النهي عدم إيقاع الصوم أو تقليده^(١).

ومنها أيضاً أن الرسول صلى الله عليه وسلم نهى عن بيع الغرر، وذكر منه أشياء كبيع جبل الحبلية، وبيع الثمرة قبل أن تزهي وبيع الحصة^{(٢)(٣)}، وإذا أخذ بمجرد الصيغة امتنع بيع كثير مما هو جائز بيعه وشراؤه، كبيع الجوز واللوز، وبيع الخشبة والمغيبات في الأرض، والمقائي كلها، بل كان يمتنع كل ما فيه وجه مغيب، كالديار والحوانيت المغيبة الأسس والأنقاض وما أشبه ذلك مما لا يحصى، ومثل هذا لا يصح فيه القول بالمنع أصلاً، لأن (الغرر) المنهي عنه محمول على ما هو عند العقلاء غرراً متزّداً بين السلامة والعطب، فهو مما خصّ بالمعنى المصلحي ولا يتبع فيه اللفظ. بمجرده^(٤).

— **الدليل الرابع:** أنه قد قام الدليل على اعتبار المصالح شرعاً، والأوامر والنواهي مشتملة على هذه المصالح، فلو تركنا اعتبارها بإهمال معاني الأوامر والنواهي، لكننا قد خالفنا الشارع، فإن الغرض أن هذا الأمر وقع لهذه المصلحة، فإذا ألغينا النظر فيها في

(١) ويؤكد هذا ما ذهب إليه أكثر الفقهاء من استحباب صيام الدهر إن قوي عليه ولم يفوت حقاً، فهماً منهم لمعنى النهي وحكمته والمتمثلة بالرفق بالمكلف. وهذا ما أشار إليه ابن خزيمة فيما ترجم وذكر العلة التي بها زجر النبي صلى الله عليه وسلم عن صوم الدهر، وساق الحديث الذي فيه: "إذا فعلت ذلك هجمت عينك وتفهمت نفسك"، صحيح ابن خزيمة ٣/٣١٢، وحمل النهي عن سرد الصيام، على أنه نهى عن صيام جميع الأيام بما فيها النهي عنها، مثل أيام التشريق، ويومي العيد فأوقع التغليظ على من صام الدهر كونه صام الأيام التي نهى عن صيامها. انظر الدردير: الشرح الصغير ١/٦٨٦ و٧٢٢/٧٢٢، والدسوقي: الحاشية على الشرح الكبير ١/٥٣٤، والشوكاني: نيل الأوطار ٤/٢٦٩، وابن حجر: فتح الباري ٤/٣٣٢.

(٢) بيع الحصة: أن يأتي الرجل إلى قطع غنم أو عدد دواب أو جماعة رقيق، ثم يقول للبائع: أحذف بحصاتي هذه، فكل ما وقع عليه حصاتي هذه فهو لي بكذا وكذا، وقيل معنى بيع الحصة: أن يقول البائع للمشتري: إذا نبذت إليك الحصة فقد وجب البيع بيئي وبينك فيما نبيعه. انظر علاء الدين بن بليان: الإحسان ١١/٣٥٢.

(٣) أخرجه أحمد ٢/٤٣٦، ومسلم (١٥١٣)، والنسائي ٧/٢٦٢، وابن ماجه (٢١٩٤)، وابن حبان (٤٩٥١).

(٤) الموافقات ٣/١٥٢ بتصرف.

التكاليف بمقتضى الأمر، كنا قد أهملنا في الدخول تحت حكم الأمر، وما اعتبره الشارع فيه^(١).

- **الدليل الخامس:** إن الأوامر والنواهي من جهة اللفظ على تساوي دلالة الاقتضاء، وإنما تجري التفرقة بين ما هو أمر وجوب أو ندب أو نهي تحريم أو كراهة، باتباع المعاني والنظر إلى المصالح، وفي أي مرتبة من المراتب الثلاث يقع الفعل، حيث لا يستند إلى مجرد الصيغة، وإلا لزم في الأمر، ألا يكون في الشريعة، إلا على قسم واحد لا على أقسام متعددة، ومن ذلك قوله تعالى: ﴿وَإِذَا حَلَلْتُمْ فَاصْطَادُوا﴾ [المائدة: ٢/٥]. فإنه لم يحمل على الوجوب رغم أن صيغته صيغة أمر وطلب، ولكن الالتفات إلى معناه هو الذي اقتضى أن يكون على الإباحة، فالمقصود أن سبب المنع من الاصطياد قد زال، وهو الإحرام الذي كان عليه الحاج أو المعتمر، وكذلك قوله تعالى: ﴿فَإِذَا قُضِيَتِ الصَّلَاةُ فَانْتَشِرُوا فِي الْأَرْضِ﴾ [الجمعة: ١٠/٦٢]. فإن الطلب فيها على الإباحة لا على الوجوب، وأرشد إلى ذلك معنى الأمر، وأنه سيق للإشارة إلى أن سبب المنع من الانتشار والبيع قد زال^(٢).

هذه هي الأدلة التي استطعت أن أقف عليها من خلال ما ساقه (الشاطبي) تأييداً للقاعدة الملزمة بوجوب مراعاة كلا الأمرين (ظاهر النص، وحكمة الحكم).

ثالثاً: القاعدة تعبير عن منهج وسط بين منهجين في طريقة استنباط الأحكام:

والإمام (الشاطبي) في تقريره لهذه القاعدة يضع حداً وسطاً بين منهجين في كيفية استنباط الأحكام.

المنهج الأول: بالغ في الاحتكام إلى ظواهر الألفاظ، واعتبرها الأداة الوحيدة للكشف عن مراد الشارع، وعزل بين الأحكام ومقاصدها وعللها.

بل نفى أن يكون للحكم علة أو معنى مصلحي وشنع على كل من نادى بمعقولية الشريعة وابتنائها على العلل والمصالح.

(١) الموافقات ١٥٠/٣ بتصرف.

(٢) الموافقات ١٥٠/٣.

والمنهج الثاني: هم الذين تجاوزوا ظواهر الألفاظ إلى حدّ إهمالها وإهدارها، وخرجوا عن مدلولات اللفظ الأصلي ليحتكموا إلى المعنى وحده في استنباط الحكم. وكلا المنهجين إفراط أو تفريط.

وكثيراً ما نجد تنكب المعاني التشريعية، وإهدار الغاية المصلحية من الحكم في كتاب: (الإحكام في أصول الأحكام) لابن حزم، وكتابه (المحلى)، حيث تلحظ الغلو في الاحتكام إلى ظاهر الألفاظ دون اعتبار لمعانيها التشريعية ومقاصدها الكلية.

ومن هنا عقد فصلاً في إبطال القياس،^(١) وفصلاً^(٢) آخر في إبطال التعليل، موجهاً النقد إلى كل منهج اجتهادي يعتمد النظر إلى المعاني لتوسيع مدى الحكم ونطاقه، مبيناً- أي (ابن حزم)- أن ترك ظواهر الألفاظ وفيها الكفاية لمن عقل، يعتبر ضرباً من التحريف والتأويل لكتاب الله.

فاستفادة الأحكام لا تكون إلا من نص أو إجماع متيقن، فإن لم يكن شيء من نص أو إجماع اقتصر على ما جاء به النص، ووقفنا حيث وقف ولا مزيد^(٣).

ولقد بدت هذه الظاهرية المخافية لمعاني التشريع ومقاصده واضحة جلية في عدة مسائل فقهية تعكس النمط الفقهي الذي كان يترسمه أولئك الفقهاء ومن ذلك: ما ذهب إليه (داود الظاهري) و (ابن حزم) من أن البائل في الماء الراكد الذي لا يجري يجرم عليه الوضوء بذلك الماء والاعتسال به لفرض أو لغيره إذا كان الثبول قد غير شيئاً من أوصافه، فإذا لم يغير شيئاً من أوصافه فيجوز الوضوء منه.

أما إذا بال في إناء ثم صبه في ماء راكد، أو بال في شط نهر، ثم جرى البول في النهر، قال (داود)، يجوز أن يتوضأ هو منه لأنه ما بال فيه، بل في غيره؟!.

(١) انظر الإحكام ٩٢٩/٧.

(٢) المصدر نفسه (١١٠-١١٧).

(٣) المصدر نفسه ٩٣٦/٧.

وقال (ابن حزم) لو بال في ماء جار ثم أغلق صبيه فركد جاز له الوضوء والاعتسال منه، لأنه لم يبل في ماء راكد^(١).

ودليلهم في ذلك: قول رسول الله، صلى الله عليه وسلم: "لا يبولن أحدكم في الماء الدائم ثم يتوضأ منه"^(٢).

فوقف الظاهرية عند ظاهر الحديث، (الماء الراكد) حيث ورد النهي عن البول في الماء الراكد أو الدائم، فإذا لم يبل في الدائم، وإنما سكب بوله فيه، فإن النهي لا يتناول، وفق ما صرح به (داوود الظاهري)، وإذا بال في الماء الجاري ثم حبس ذلك الماء عن الجريان - وهو ما أشار إليه (ابن حزم) بحبسه صبيه - أي المكان الذي ينصب منه الماء - فلا يتناوله النهي إذن؛ لأن حال الماء عند البول، لم يكن الركود وإنما الجريان.

ولا شك أن هذا جمود عند ظواهر الألفاظ، إفراط في عدم الالتفات إلى معنى النهي عن البول في الماء الدائم، من تلوث ذلك الماء وتغيره، وعدم صلاحيته للاستعمال سواء أكان البول مباشرة أم غير مباشرة، وسواء أكان الماء في بدايته أم منتهاه راكداً، فالأثر في النهاية واحد.

"فهذه مغالاة ومبالغة في التمسك بالظاهر دون النظر إلى معاني الشريعة فما حرم الله شيئاً إلا وهو قدر مؤذ، وما حكم بنجاسة شيء إلا وكان مما تتجنبه الطباع النقية"^(٣).

ومن هذه المسائل أيضاً: ما ورد عن (داوود الظاهري) من أنه لا يثبت الخيار بتصرية البقرة لأن الحديث ورد في الإبل والغنم: "لا تصُروا الإبل والغنم، فمن ابتاعها بعد، فإنه بخير النظرين بعد أن يحلبها، إن رضيها أمسكها، وإن شاء ردها وصاعاً من

(١) انظر المحلى ١/٢١٠، ونيل الأوطار ١/٤٤٤، وبداية المجتهد ١/٢٣.

(٢) أخرجه البخاري (٢٣٩)، ومسلم (٢٨٢) (٩٦)، وأبو داود (٦٩)، والترمذي (٦٨).

(٣) عارف أبو عبد: الإمام داود الظاهري وأثره في الفقه الإسلامي ١٦٦.

تمر^(١)، وبما أن الحديث وارد في الإبل والغنم فذاك دلالة على أن ما عدهما بخلافهما، لأن الحكم ثبت فيهما بالنص، والقياس لا تثبت به الأحكام^(٢).

وهذه مسألة أخرى تظهر لنا أثر إهمال المعاني، في إصدار أحكام تجافي روح التشريع ومقاصده، حيث إن الحكمة من إثبات "الخيار" في المصرة سواء أكانت إبلاً أم غنماً، هو الضرر اللاحق بالمبتاع، فعلة الحكم هو "التصرية"، التي تتضمن معنى التدليس والغش الذي ينشأ عنه الضرر، فدفعاً لهذا الضرر، كان الحكم بثبوت الخيار بردها، وهو أمر يشمل البقر كما يشمل غيرها من الأنعام المنصوص عليها.

على أنه قد وردت أخبار عامة تشمل كل مصرة بما فيها البقر منها: "من ابتاع محفلة أو مصرة فهو بالخيار ثلاثة أيام، إن شاء أن يمسكها أمسكها، وإن شاء أن يردها ردّها وصاعاً من تمر"^(٣).

ومن هنا، أخذ (ابن حزم) بعموم هذا الحديث، ليشمل به كل ما كان يجلب من إناث الحيوان، وهو يظنها لبوناً، فوجدها قد رُبط ضرعها حتى اجتمع اللبن، فله الخيار ثلاثة أيام إن شاء أمسك ولا شيء له وإن شاء ردّها ورد معها صاعاً من تمر^(٤).

ولولا ورود هذا الخبر لكان (ابن حزم) موافقاً لما روي عن (داوود الظاهري)، إذ المنهج واحد في عدم الالتفاف إلى معاني اللفظ والاكتفاء بظاهره فقط.

من هذه المسائل أيضاً وقوف الظاهرية عند الأصناف الستة التي ورد بها الحديث في الربا، وإنكارهم اقتناص أي معنى أو علة يعدّي الحكم إلى غيرها من الأصناف^(٥)،

(١) أخرجه البخاري (٢١٥٠)، ومسلم (١٥١٥)، وأبو داود (٣٤٤٣)، والترمذي (١٢٥٢)، والنسائي ٢٥٤/٧، وابن ماجه (٢٢٣٩)، والتصرية: هي حبس اللبن في ضرع الإبل والغنم، تغيرياً على المشتري بحيث يتوهم أنها مدرارة اللبن فيزيد في ثمنها.

(٢) ابن قدامة: المغني ٨٢/٤.

(٣) أخرجه الترمذي (١٢٥١) (١٢٥٢)، وابن ماجه (٢٢٤٠)، والشاة المحفلة: هي الشاة التي امتنع صاحبها عن حلبها أياماً حتى يجتمع اللبن في ضرعها، فإذا احتلبها المشتري حسبها غريزة فزاد في ثمنها.

(٤) ابن حزم: المحلى ٦٦/٩.

(٥) ابن حزم: المحلى ٤٦٧/٨.

فالحديث قد ورد في البُر والشعير والتمر والملح والذهب والفضة، قالوا: كل ما عدا هذه الأصناف فهو على أصل الإباحة، لقول الله تعالى: ﴿وَأَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ﴾ [البقرة: ٢/٢٧٥]، ولقوله: ﴿وَقَدْ فَصَّلَ لَكُمْ مَا حَرَّمَ عَلَيْكُمْ﴾ [الأنعام: ٦/١١٩].

بينما التفت جمهور الفقهاء إلى علة التحريم، ولم يقفوا عند تلك الأصناف الستة التي ورد فيها الحديث، بل عملوا على استخراج علة تنتظم تلك الأصناف وغيرها مما لم يرد بها نص تطبيقاً للنص الشرعي في أوسع مدى، وعملاً بقاعدة القياس التي تقتضي التساوي في الحكم عند الاتحاد في المناط، وكان لكل نظره واجتهاده.

فالحنفية قالوا: إن العلة هي الكيل أو الوزن مع اتحاد الجنس^(١).

أما المالكية فعلة التحريم عندهم هي اتحاد الجنس، مع كون هذه الأصناف مما يقتات ويدخر، فيتعدى الحكم إلى كل مقتات مدخر^(٢).

وعلة التحريم عند الشافعية في غير الذهب والفضة هي اتحاد الجنس وكون هذه الأشياء من المطعومات^(٣).

هكذا نظر كل مجتهد إلى معنى النص لا إلى مجرد لفظه فقط، بحيث عمل على توسيع تطبيقه إلى أوسع مدى، إقامة للعدل في الاجتهاد، إذ ليس من العدل التفريق بين المتماثلات في الحكم، رغم الاتفاق في الوصف، والحكمة المقتضية لذلك الحكم. فتتبع معاني الأحكام إذن أمر تحتمة طبيعة التشريع القائمة على النصفة والعدل.

فبان بذلك كله مقصود الإمام (الشاطبي) من قوله: "العمل بالظواهر على تتبع وتغال بعيد عن مقصود الشارع".

(١) ابن الهمام: فتح القدير ١٤٦/٦، هي أشهر الروايات عن أحمد: المغني ١٢٤/٤.

(٢) هذا في الأصناف الأربعة غير الذهب والفضة، أما علة تحريم الذهب والفضة فهو الصنف الواحد مع كونها رؤوساً للأثمان وقيماً للمتلفات، انظر الدردير: الشرح الصغير ٧٣/٣، وابن رشيد: بداية المجتهد ١٢٩/٢.

(٣) النووي: المجموع ٤٤٣/٩.

رابعاً: اعتداد الفقهاء والأصوليين بهذه القاعدة تأصيلاً وتفريعاً:

المتتبع لأقوال الأصوليين والفقهاء، يجدهم يصرحون بوجوب اعتبار ظاهر اللفظ ومعناه، ويعتبرون من الخطأ الفادح الذي يقع به المجتهد إهمال أيّ من هذين الطرفين على حساب الآخر.

تجد هذا الفهم واضحاً عند (ابن القيم)، رضي الله عنه، في رسمه للطريق الوسط في الاجتهاد بالرأي، بعد أن بين أن مقصود المتكلم يعرف من عموم لفظه تارة، ومن عموم علتها تارة أخرى، فقال: "وقد يعرض لكل من الفريقين ما يخل بمعرفة مراد المتكلم، فيعرض لأرباب الألفاظ التقصير بها عن عمومها، وهضمها تارة، وتحميلها فوق ما أريد بها تارة، ويعرض لأرباب المعاني فيها نظير ما يعرض لأرباب الألفاظ"^(١).

وقال أيضاً: "وأصحاب الرأي والقياس حملوا معاني النصوص فوق ما حملها الشارع، وأصحاب الألفاظ والظواهر قصرُوا معانيها عن مرادها"^(٢).

وقال أيضاً: "المقصود أن الواجب فيما علق عليه الشارع الأحكام من الألفاظ والمعاني أن لا يتجاوز بالألفاظ ومعانيها ولا يقصر بها، ويعطي اللفظ حقه والمعنى حقه"^(٣).

هذه نصوص واضحة في ضرورة التوسط والاعتدال في الاحتكام إلى ظاهر الألفاظ ومعانيها، ورسم منهج وسط في كيفية فهم النصوص واستثمارها.

كما يصرح الإمام (القرافي) بضرورة اعتبار معاني الأحكام، وعدم الجمود عند ظواهر الألفاظ، فيقول: "والجمود على المنقولات أبداً ضلال في الدين، وجهل بمقاصد علماء المسلمين والسلف الماضين"^(٤).

(١) إعلام الموقعين ١/٢٢٠.

(٢) المصدر نفسه ١/٢٢٢.

(٣) المصدر نفسه ١/٢٢٥.

(٤) الفروق ١/١٧٧.

وهذا الفهم هو ما أشار إليه أيضاً الإمام (عبد العزيز البخاري) في بيانه: "أن معرفة الأحكام تتم بمعرفة معانيها، والمراد بمعانيها: معانيها اللغوية، ومعانيها الشرعية التي تسمى عللاً"^(١).

وهذا تطابق تام مع القاعدة المقصدية التي ساقها (الشاطبي) في وجوب التفات المجتهد إلى معاني الأحكام لا إلى ظواهر الألفاظ فقط.

كما ظهر من خلال التفريع والتطبيق أيضاً هذا الالتفات إلى معنى الحكم ومقصود الشارع منه، ولعلي قد أشرت فيما سبق من بحث إلى بعض تلك الصور والوقائع التي تبين عناية الفقهاء بمعاني الأحكام وغايات التشريع، وأزيد عليها مما يؤكد هذه القاعدة.

أ - ورد في الحديث عن رسول الله صلى الله عليه وسلم: "خمس من الدواب يقتلن في الحرم: الفأرة والعقرب والحدأة والغراب والكلب العقور"^(٢).

وهو بيان للمستثنيات من الأصل العام الذي يحرم قتل أي من حيوانات الحرم أو الاعتداء عليها.

لقد التفت الإمام مالك إلى معنى الاستثناء في هذا الحديث ونظر إلى حكمة إباحة قتل بعض الحيوانات، فعقل من هذا النظر والالتفات إلى أن معنى إباحة قتل الكلب العقور هو كونه مما يعدو على الناس، ويهددهم بالافتراس. ومثل هذا المعنى يتحقق في غير الكلب العقور من السباع، كالفهد والنمر والأسد والذئب، وغيرها مما يعدو^(٣).

فلم يقف في الحديث عند ظاهر لفظه، وإنما وسع مدلوله من خلال إشرافه على معنى الاستثناء وحكمته.

(١) عبد العزيز بن أحمد بن محمد علاء الدين البخاري، من علماء الحنفية، برز في الفقه والأصول، وله شرح أصول الزدوي المعروف بكشف الأسرار، انظر الأعلام ١٣/٤، وكشف الأسرار ١٢/١.

(٢) أخرجه البخاري (٣٣١٥)، ومسلم (١١٩٩) (٧٦)، وأبو داود (١٨٤٦)، والنسائي (١٨٧/٥، ١٨٨)، وابن ماجه (٣٠٨٨).

(٣) انظر التتائي: تنوير المقالة في حل ألفاظ الرسالة ٤٩٦/٣، والغماري: الهداية، وبماشيتها بداية المجتهد ٤٤٨/٥.

ب- رخص رسول الله، صلى الله عليه وسلم، في العرايا^(١)، استثناءً من أصل النهي عن بيع الرطب بالتمر، كونه مما ينقص إذا جف. ففهم الشافعية معنى الاستثناء والمتمثل في مراعاة حاجة الناس ودفع الحرج عنهم، كون هذه المعاملة مما تدفع عنهم المشقة وتزيل عنهم العنت، ووجدوا أن معنى الاستثناء يتحقق في بيع العنب على شجره بالزبيب خرساً، فسحبوا عليه ذات الحكم من الجواز والإباحة^(٢).

ج - كما يلحظ هذا الالتفات إلى معنى الحكم في توجيه الإمام (ابن تيمية) للدليل مشروعية بيع الخضروات المغيبة في الأرض، ورغم وجود جنس الغرر فيها، إذ بين رضي الله عنه أن معنى النهي عن بيع الغرر هو: "كونه مظنة للعداوة والبغضاء وأكل أموال الناس بالباطل، وفي منع هذا البيع وغيره من المعاملات التي يكون الغرر فيها سيراً والحاجة إليها شديد ضرر أشد ومفسدة أعظم من مفسدة تباغض الناس أو أكل المال بالباطل، ومعلوم أن المفسدة المقتضية للتحريم إذا عارضها حاجة راجحة أبيع المحرم، فكيف إذا كانت المفسدة متفية؟"^(٣).

فانظر كيف استند هذا الإمام العظيم على حكمة النهي عن بيع الغرر ليقول بجواز ما لا يلحظ فيه هذا المعنى من المعاملات، أو يلحظ ولكنه يسير أمام عظم المفسدة المترتبة في حال القول بمنع تلك المعاملة.

د - وإن مما يرشد إلى التفات الفقهاء إلى معنى الحكم لا إلى ظاهره فقط، اعتمادهم هذا المعنى لإزالة التعارض الظاهري بين النصوص الشرعية، إضافة إلى اعتمادهم عليه لتوسيع دائرة الحكم الشرعي، ومن ذلك:

بيان الإمام (الطحاوي) لوجه الجمع بين قوله، صلى الله عليه وسلم: "لا يقضي القاضي وهو غضبان"^(٤)، وبين ما ورد عن (الزبير بن العوام) رضي الله عنه: أنه

(١) تقدم في البحث السابق.

(٢) الغزالي: المستصفى ٣٨٢/٢.

(٣) انظر ابن تيمية: القواعد النورانية ١٤٥-١٥٥ بتصرف.

(٤) سلف ترجمه في صفحة (٢٤٦) حاشية (٢).

خاصم رجلاً من الأنصار في شراج من الحرة قد كانا يسقيان كلاهما به النخيل، فقال للأنصاري سرح الماء يمر فأبى عليه، فقال رسول الله، صلى الله عليه وسلم: "اسق يا زبير، ثم أرسل إلى جارك، فغضب الأنصاري وقال: "إن كان ابن عمك، فتلون وجه رسول الله ثم قال: "يا زبير اسق، ثم احبس الماء إلى الجدر".

فظاهر الحديث الثاني أن رسول الله، صلى الله عليه وسلم، قضى للزبير وهو غضبان، بدليل تغير لون وجهه كما يفيد نص الرواية، وهذا مشكل الفهم مع قوله صلى الله عليه وسلم: "لا يقضي القاضي وهو غضبان".

فكان الجمع بين هذين الحديثين بالالتفات إلى معنى النهي عن القضاء في حالة الغضب، وهو الخوف على الحكام فيما ينقلهم إليه الغضب من العدل في الحكم إلى خلافه. "وهذا ما لم يتحقق في رسول الله صلى الله عليه وسلم لعصمة الله له، وحفظه إياه في كل أموره"^(١).

ويمكن أن يعبر عن هذا الجمع بين الحديثين بعبارة أحلى: من أن النهي عن القضاء في حالة الغضب متوجه إلى الغضب المشوش الذي يكون مدخلاً للحوار في الحكم وعدم استيفاء البيئات، أما غير المشوش من الغضب الذي لا يشغل فلا يمنع من القضاء، ولا يقدر بصحته وسلامته"^(٢).

فهذه الأمثلة وغيرها كثير ترشد إلى عناية الفقهاء والأصوليين بمعاني الأحكام، والتفاتهم إلى مقاصدها قولاً وعملاً.

خامساً: أثر هذه القاعدة في رد بعض الاجتهادات المعاصرة:

وإن هذه القاعدة ذات أثر بَيِّن في إظهار مرجوحية بعض الآراء الفقهية المعاصرة، والتي لم يراع أصحابها معاني النصوص وإنما وقفوا عند ظواهرها، وجمدوا عند مبانيها، ومن ذلك:

(١) انظر مشكل الآثار ٩٦/٢.

(٢) انظر الشوكاني: نيل الأوطار ٢٨٣/٨.

أ - ما ذهب إليه بعض المعاصرين من حرمة التصوير الفوتوغرافي، مستندين في قولهم هذا على النصوص العامة الواردة في وعيد المصورين، وحملهم هذه الألفاظ العامة على عمومها اللغوي دون بحث عن معناها الشرعي، ومن تلك النصوص: "إن أصحاب هذه الصور يعذبون يوم القيامة، يقال لهم: أحيو ما خلقتم".^(١) وقوله صلى الله عليه وسلم: "أشد الناس عذاباً يوم القيامة المصورون"^(٢).

فأخذاً بعموم هذا اللفظ، واستدلالاً بعمومه اللغوي، قالوا بتحريم جميع أنواع التصوير وعلى أي وجه كان، بل يجب إتلاف الصور وطمسها وإخلاء البيوت منها^(٣).

ولو أن الذين قالوا بهذا الحكم التفتوا إلى معنى النهي والحكمة منه، ولم يقتصروا على الوقوف على ظواهر الألفاظ، لظهر لهم فهم غير الذي توصلوا إليه؛ ذلك أن النهي متوجه إلى التصوير الذي فيه مضاهاة لفعل الخالق، جل وعلا، وإنما يتحقق ذلك في الذين يصنعون التماثيل ويرسمون الصور التي يظهر فيها معنى هذه المضاهاة، وعادة ما تتخذ على وجه التعظيم والتبجيل، ويرشدنا إلى هذه العلة والمعنى، ما ذكره العلماء في معنى النهي، فالإمام (النووي) يقول في التصوير: "فصنعتة حرام بكل حال، لأن فيه مضاهاة لخلق الله تعالى"^(٤).

ولهذا نجد يستثني من التصوير المحرم تصوير الشجر والجبال وغير ذلك مما ليس فيه صورة حيوان، ذلك أن مثل هذه المصورات بعيدة عن معنى المضاهاة والتعظيم التي جعلت مناطاً للتحريم، ومعنى للنهي.

كذلك يصرح (الشوكاني) بهذا المعنى فيقول: "وإنما كان من أشد المحرمات الموجبة لما ذكر، لأن فيه مضاهاة لفعل الخالق، جل جلاله، لهذا سمى الشارع فعلتم خلقاً، وسماهم خالقين"^(٥).

(١) فتح الباري ٥٣٣/١٠، حديث رقم (٦١٠٩)، ومسلم ١٦٦٦/٣ (٢١٠٦) (٩٦).

(٢) الإمام أحمد: المسند ٣٨٠/٢، مسلم، الصحيح ١٦٦٧/٣ (٢١٠٦) (٩١)، كما ورد الوعيد في البخاري (٦١٠٩).

(٣) انظر د. صالح الفوزان العبد لله: التبصير بتحريم أنواع التصوير، مجلة كلية أصول الدين، جامعة محمد بن سعود، العدد الثاني ٥١٤٠٠.

(٤) النووي شرح على مسلم ٨١/١٤-٨٢.

(٥) نيل الأوطار ١٠٩/٢.

فإذا كان هذا هو المعنى المعقول من النص، فهل يتحقق في التصوير الفوتوغرافي؟، إن فهم النصوص الشرعية على ضوء معانيها التي سبقت من أجلها، وإدراك حقيقة التصوير الفوتوغرافي، ليعطينا فهماً آخر غير فهم الذين وقفوا عند ظاهر اللفظ ولم يراعوا المعاني الشرعية في فتاواهم؛ ذلك أن التصوير الفوتوغرافي عبارة عن حبس الظل بالوسائط المعلومة لأرباب هذه الصناعة، وإذا كان قد أطلق عليه لفظ (مصور) فهو أبعد ما يكون عن حقيقة (المضاهاة) المقصودة من النهي عن التصوير، والألفاظ تفهم على ضوء معانيها وعللها، وتلك المعاني والعلل هي التي تحدد أفراد النص ومدركاته وتعين الفقيه على تبين الحكم الشرعي الذي أراده الشارع وقصده.

على ذلك فإن "التصوير الفوتوغرافي" غير مشمول بذلك النهي؛ لعدم تحقق معناه فيه، في العادة والأغلب؛ إذ لا يتخذ ذلك التصوير للمضاهاة أو المشاكلة للخالق سبحانه، خاصة إذا كان التصوير لمعاملة رسمية أو لقضية أمنية أو لغاية معنوية.

على أن حكم التصوير الوارد في النص قد يشمل حالات من الصور الفوتوغرافية، إذا تحقق فيها معنى النهي المتمثل في المضاهاة، فحينئذ ينسحب عليها الحكم نفسه لتحقيق علة النهي فيها، وهي المضاهاة.

ب- ومن الفتاوى المعاصرة التي لم يراع فيها معنى النص أيضاً: ما ذهب إليه بعض الباحثين من أن (الغرر) المقطوع بجرمته لا يتعدى البيوع الحقيقية، أي التي تكون فيها المبيعات عروضاً. أما غيرها من المعاملات كالإجارة والشركة والمساقاة والمزارعة فلا يشملها التحريم.

ويستند في تأييده لرأيه هذا على أن الغرر الذي ورد النهي عنه إنما هو في البيع فقط، فلا يتعدى سواه إلى المعاملات الأخرى^{(١)(٢)}.

(١) وهو ما أرشد إليه حديث أبي هريرة: "نهى رسول الله صلى الله عليه وسلم عن بيع الغرر".

(٢) د. أحمد صفى الدين: حقيقة الغرر المحرم في الشريعة الإسلامية ٩٣-٩٤، بحث منشور في مجلة (أضواء الشريعة)، جامعة الإمام محمد بن سعود، العدد الحادي عشر.

كما يسترشد بأقوال بعض العلماء الذين تفيد ظاهر عباراتهم على قصر الغرر المحرم على البيع دون غيره من العقود.

وصاحب هذا الرأي وقف عن ظواهر النصوص دون إعمال لمعانيها، ولا التفات لمقصد تشريعها، ذلك أن رسول الله، صلى الله عليه وسلم، إنما نهى عن الغرر في البيع نظراً لما يستلزم من ضرر يحمق بأحد المتعاقدين أو كليهما.

وهذا المعنى كما يتحقق في البيع فيستوجب تحريمه إذ ذاك، فإنه يتحقق أيضاً في غيره من العقود والمعاوضات المالية الأخرى، وإذا كانت أحكام الشريعة حريصة على دفع الضرر الناتج عن الغرر في عقد البيع فإن حرصها لا يقل عن ذلك في سائر العقود الأخرى؛ إذ العبرة بوقوع الضرر لا بمتعلقه، فسواء أكان الضرر ناجماً عن عقد بيع أم إجارة أم شركة، فكلها ذات حكم واحد لأن أثرها واحد في ضياع حق لأحد المتعاقدين، وفي وقوع النزاع والخصومة نظراً لاقتران الغرر بها.

ويؤكد ذلك ويوثقه أن الفقهاء كما وضعوا لعقد البيع شروطاً تكفل نفي الغرر عنه، فكذلك وضعوا لغيره من العقود والمعاوضات المالية ما يحمق نفي الغرر، ومن ذلك مثلاً:

اشتراطهم في محل الإجارة أن يكون معلوماً، وأن تنتفي عنه الجهالة فلا تصح الإجارة بما تلد هذه الناقاة، أو بما تثمره هذه الشجرة لما فيه من الغرر.

كما يجب أن يكون محل الإجارة مقدوراً على تسليمه، فلا تجوز إجارة متعذر التسليم حسناً، كإجارة البعير الشارد، أو كان متعذر الإجارة شرعاً كإجارة الحائض لكنس المسجد، أو الطبيب لقلع سن صحيح، والساحر لتعليم السحر^(١).

كذلك ما اشترطوه في عقد المساقاة أن يكون محل العقد فيه معلوماً، فلا بد من العلم بالشجر المساقى عليه، فإن ساقاه على شجر مجهول لم يصح البيع^(٢).

كما يشترط فيها أن تكون مدتها معلومة ومؤقتة نفيًا للغرر^(٣).

(١) بدائع الصنائع ٤/١٨٠.

(٢) انظر بدائع الصنائع ٤/١٨٧، والدسوقي: على الشرح الكبير ٤/١٩، وانظر الغرر وأثره في العقود في الفقهي الإسلامي، لـ د. الصديق محمد الضيرير ٤٦٦.

(٣) بداية المجتهد ٢/٢٤٩، وابن عبد البر: الكافي ٢/٧٦٦.

ومن الشروط التي جعلت لنفي الغرر عن العقود المالية غير البيع ما وضع من شروط في عقد شركة المضاربة، كأن يكون المال المضارب فيه معلوماً، إذ لا تجوز المضاربة على مال مجهول الصفة، كما يشترط أن يبين نصيب كل من المالك المضارب، فإن جهل نصيبهما فسدت المضاربة، كما يشترط أن يكون نصيب كل من المالك والمضارب مقداراً شائعاً من الربح، كأن يكون لكل من المالك والمضارب نصف الربح أو لأحدهما ربه وللآخر الباقي، إلى غيرها من الشروط التي تقيد هذا العقد، وتكمل حكمته، وتؤكد نفي الغرر عنه^(١).

فهذه الشروط الموضوعية في عقود مالية عدا عقد البيع تؤكد أن الغرر كما هو منهي عنه في عقد البيع، فهو كذلك في غيره من العقود الأخرى؛ لأن معنى الغرر واحد في كل عقد، وأثره متحد بقطع النظر عن العقد الذي تعلق به.

والذي قال: بأن الغرر المنهي عنه مقصور على البيع دون غيرها من العقود، لم يراع المعنى الذي يبنى عليه حكم النهي، ووقف عند ظواهر الألفاظ فاصلاً بينها وبين معانيها الشرعية!

نخلص من ذلك كله إلى قدر هذه القاعدة ومكانتها، ووجوب مراعاة المجتهد لها إبان عملية الاجتهاد، حتى يكون حكمه عدلاً وسطاً، لا شطط فيه ولا تفریط.

والإمام (الشاطبي) إذ يبين ضرورة الالتفات إلى معاني اللفظ، سواء أكان أمراً أم نهياً وعماماً أم خاصاً، ليوسع بذلك مجال الاجتهاد وميدانه "لأن المجتهد يتسع مجال اجتهاده بإجراء العلل والالتفات إليها"^(٢)، فإنه يضع لهذا النظر ضابطاً يضبطه، وهو ما عبرت عنه القاعدة التالية:

(١) انظر الشريبي: مغني المحتاج ٢/٣١٠، وابن مفلح: المدع ٥/١٩، وابن عبد البر: الكافي ٢/٧٧١.

(٢) الشاطبي: الموافقات ١/٢٩٠.

• القاعدة الثانية: "لا يجوز اقتناص معنى يؤدي إلى إلغاء النص"^(١).

أولاً: تحليل القاعدة وبيانها:

لم يتناول الإمام (الشاطبي) هذه القاعدة على شكل مستقل، وإنما ساقها في معرض تناوله لوجوب اعتبار المعاني والألفاظ عند فهم النصوص، حيث قال: "إذن المعنى المفهوم للأمر والنهي إن كرّر عليه بالإهمال، فلا سبيل إليه"^(٢) وهذه بحد ذاتها قاعدة تضبط الاجتهاد بالرأي من خلال وضعها شرطاً للمعنى المصلحي الذي يستفاد من الحكم وهو ألا يعود اعتباره إلى إلغاء النص الذي استفيد منه ذلك المعنى.

وتقرير هذه القاعدة أمر يقتضيه التوسط بين اعتبار الألفاظ ومدلولاتها، واعتبار المعاني والحكم المتغية من الأحكام، بحيث لا يطغى أي منهما على الآخر، ومن هنا اشترط أن لا يكون المعنى المستفاد من النص مدخلاً إلى إهمال مدلولات النص الأصلية.

ثانياً: موقف الأصوليين من هذه القاعدة:

لقد صرح الأصوليون في عباراتهم بقريب من العبارة التي ذكرها الإمام (الشاطبي). فالإمام (الغزالي) ينقل عن القاضي (الباقلاني): "كل تأويل تضمن الحط عن المنصوص فهو باطل"^(٣).

والإمام (الشاطبي) يورد قاعدة مفادها: "لا يجوز أن يستنبط من النص معنى يعود عليه بالإبطال"^(٤).

وأكثر ما يمثل على مخالفة هذه القاعدة بقول الحنفية في جواز إخراج الزكاة بالقيمة عوضاً عن الواجب من جنس النصاب، فلا يتعين عليه أن يخرج شاه من أربعين، أو تبعاً من ثلاثين بقرة، أو عُشر ما سقي بماء السماء، ويُجزيه إخراج قيمة ذلك.

(١) الموافقات ١٤٨/٣ بتصرف.

(٢) المصدر نفسه.

(٣) المنحول ١٩٣.

(٤) الأشباه والنظائر ١٥٢/١.

والحنفية في قولهم هذا، التفتوا إلى المعنى المقصود من إخراج الزكاة وهو إيصال الرزق الموعود إلى الفقير لسد خلته وتحقيق حاجته، وهذا المقصود متحقق سواء أكان المال المخرَج من الزكاة من جنس النصاب أم من غير جنسه^(١).

وفي هذا - كما يقول الجمهور - إهمال للنص الذي اشترط في المال المخرَج أن يكون من جنس النصاب، إذ إن رسول الله، صلى الله عليه وسلم، قال لمعاذ حين بعثه إلى اليمن: "خذ الحب من الحب، والشاة من الغنم، والبعير من الإبل، والبقرة من البقر"^(٢).

حيث تعبد الشارع الأغنياء بوجوب إخراج المال من جنس النصاب الذي وجبت عليه الزكاة، تشريعاً للفقراء مع الأغنياء في أعيان الأموال.^(٣)

ثالثاً: الحنفية لم يخرجوا عن نص القاعدة ولا معناها:

إن المثال المسوق لتوضيح القاعدة، وبيان أثرها في رد بعض الاجتهادات الفقهية، لا يتحقق فيه مناط القاعدة ولا معناها، إذ إن الحنفية لم يأخذوا بمعقولية النص جوراً أو طغياناً على لغويته؛ بدليل أنهم لا يمنعون إخراج الزكاة من جنس النصاب، فلصاحب الغنم أن يخرج إن شاء شاة من أربعين، ويبقى هذا الحكم قائماً لا يلغى. وللمزكي أن يخرج قيمة الشاة إن أراد أيضاً على سبيل البدل لا على وجه إلغاء أجزاء العين الأصلية، وليس في هذا إلغاء للنص ولا كراً عليه بالإبطال.

وهذا المدرك هو ما لمح (السبكي) إذ أشار بأن رأي الحنفية في جواز إخراج الزكاة بالقيمة لا يصلح مثلاً لمعنى القاعدة، وبين هذا بقوله: "وأنا متوقف في صحة التمثيل

(١) انظر المرغناني: الهداية ١/١٠٢، والموصلي: الاختيار ١/١٠٢، وابن الهمام: فتح القدير ٢/١٤٤.

(٢) رواه أبو داود (١٥٩٩)، وابن ماجه (١٨١٤).

(٣) انظر النووي: المجموع ٥/٤٠١، والغزالي: المنحول ٢٠٠.

به، وأقول^(١) لمن أجاز القيمة أن يقول: أنا مستنبط معنى معمم لا يبطل، لأنني لا أمنع أجزاء الشاة"^(٢).

وهذه إشارة من الإمام (السبكي) إلى عدم مخالفة الحنفية لمعنى القاعدة كونهم لم يعطلوا النص أو يهملوا اعتباره، وإنما يتصور إبطال النص بالمعنى في حال قولهم بعدم أجزاء إخراج الأعيان، التي ورد بها النص.

على أن مما يؤكد اعتبار الحنفية لهذه القاعدة، تصريحهم بها ونصهم عليها وقولهم: "إن المعتبر في المنصوص عين النص، وفي غير المنصوص معناه، لأن التنصيص يشعر بكونه مقدراً وتغير المقدر باطل"^(٣).

ويمثلون على ذلك: من أنه لا يجوز للمكفر عن يمينه أن يؤدي خمسة أثواب تساوي عشرة أثواب إلى عشرة مساكين في كفارة اليمين، فلا يجزئ ذلك عن كسوة عشرة مساكين وذلك للنص على ذلك بقوله تعالى: ﴿أَوْ كِسْوَتُهُمْ﴾ [المائدة: ٨٩/٥]. فلا بد أن يكون لكل مسكين ثوب يكسوه، وما لم يؤدي إلى كل مسكين ثوب يكسوه لم يتحقق أداء الكفارة^(٤).

وهذا كله دليل على أن الحنفية كغيرهم التفتوا إلى مضمون القاعدة واعتدوا بها، وضبطوا اجتهادهم على هديها وضوئها ولم يجعلوا اعتبارهم للمعاني المقصودة من الحكم سبباً في طغيانها على ظواهر الألفاظ أو محققها لها.

وهكذا تسطع علينا القواعد المقاصدية لتصحيح آلية الاجتهاد وتضبطه في الوقت ذاته من حيث إلزامها المجتهد بالنظر إلى معاني الأحكام وغاياتها، ووضع شروط لهذا التتبع للمعاني، ليكون الفهم الذي يصل إليه المجتهد في منتهاه متوافقاً مع مقاصد الشريعة غير مخالف لها أو مجاف.

(١) أي احتج لمن أجاز إخراج الزكاة بالقيمة.

(٢) الأشباه والنظائر ١/١٥٢.

(٣) الحصري: القواعد والضوابط المستخرجة من التحرير، جمع ودراسة على الندوي ٢١٨، وانظر أيضاً السرخسي: المبسوط ١٦/٧.

(٤) السرخسي: المبسوط ١٦/٧.

الفصل الثاني

القواعد المقاصدية المتعلقة

بمبدأ رفع الحرج

تمهيد:

بعد أن انتهيت في الفصل السابق من بيان القواعد المقاصدية المتعلقة بموضوع المصلحة والمفسدة، أنتقل في هذا الفصل إلى إظهار القواعد المتعلقة بمبدأ رفع الحرج. وهو موضوع ذو صلة وثقى بموضوع المصلحة، ذلك أن عناية الشريعة برفع الحرج عن المكلفين ينبثق من الأصل العام الذي قامت عليه الشريعة من جلب المصالح ودفع المفاسد، وفي رفع الحرج جلب للمصالح ودفع للمفاسد.

وتوطد هذه الصلة بين الموضوعين مرتبة الحاجيات وهي المعنية - كما سبق - بما هو مفتقر إليه من حيث التوسعة ورفع الضيق المؤدي في الغالب إلى الحرج والمشقة غير المألوفة.

فالحاجيات من الأحكام ما شرعت إلا لتوسعة على المكلفين ورفعاً لما يتوقع من نزول الحرج بهم في حال فقدانها. "ودورانها على التوسعة والتيسير ورفع الحرج والضيق"^(١)، وهذا أمر يؤكد ما أشرت إليه من قبل عند بياني لأقسام القواعد

(١) الموافقات ٤/٢٩.

المقاصدية أن تلك الأقسام لا تقوم على أساس الاستقلال المنبت عن غيره من الأقسام والمواضيع الأخرى، وإنما على أساس الارتباط والتناسق بينها بحيث تشكل من حيث المال وحدة واحدة، في إظهار مقاصد الشريعة الإسلامية.

وقبل أن أشرع بتناول القواعد المقاصدية المتعلقة بموضوع رفع الحرج، والتي تؤكد قيام الشريعة على أساس جلب المصالح ودفع المفاسد، أود أن أحدد ابتداءً مفهوم رفع الحرج.

أصل الحرج في اللغة: الضيق اللازم من اجتماع الأشياء^(١).

ولذلك قيل للمكان الكثيف الشجر الذي لا تصل الرعاية إليه حرجاً، كون أشجاره قد التفت وتكاثفت بحيث غدا من الضيق ما يمنع الوصول إليه^(٢).

وحول هذا المعنى اللغوي؛ وهو الضيق اللازم من اجتماع الأشياء، دار الاستعمال القرآني لهذا المصطلح ومنه:

قوله تعالى: ﴿وَمَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ﴾ [الحج: ٢٢/٧٨]. وقوله: ﴿ثُمَّ لَا يَجِدُوا فِي أَنْفُسِهِمْ حَرَجاً مِمَّا قَضَيْتَ وَيُسَلِّمُوا تَسْلِيماً﴾ [النساء: ٤/٦٥]. وقوله: ﴿يُرِيدُ اللَّهُ لِيَجْعَلَ عَلَيْكُمْ مِنْ حَرَجٍ وَلَكِنْ يُرِيدُ لِيُطَهِّرَكُمْ﴾ [المائدة: ٥/٦]. وقوله تعالى: ﴿كِتَابٌ أَنْزَلْنَا إِلَيْكَ فَلَا يَكُنْ فِي صَدْرِكَ حَرَجٌ مِنْهُ﴾ [الأعراف: ٧/٢].

وذكر بعض أهل التفسير أن الحرج في القرآن على ثلاثة أوجه:

- الوجه الأول: الضيق، ومثاله ما تقدم^(٣).

- والوجه الثاني: الشك، ومنه قوله تعالى: ﴿ثُمَّ لَا يَجِدُوا فِي أَنْفُسِهِمْ حَرَجاً مِمَّا قَضَيْتَ﴾ [النساء: ٤/٦٥].

(١) انظر الراغب الأصفهاني: مفردات القرآن ٢٢٦، والجوهري: الصحاح ٣٠٥/١، والفيروز آبادي: القاموس المحيط ٢٣٤.

(٢) ابن قتيبة: مشكل القرآن ٤٨٤، وابن الجوزي: نزهة الأعين النواظر ٢٣٨.

(٣) ابن الجوزي: نزهة الأعين ٢٣٩، وابن قتيبة: تأويل مشكل القرآن ٤٨٤.

- الوجه الثالث: الإثم: ومنه قوله تعالى: ﴿لَيْسَ عَلَى الضُّعْفَاءِ وَلَا عَلَى الْمَرْضَى وَلَا عَلَى الَّذِينَ لَا يَجِدُونَ مَا يُنْفِقُونَ حَرَجٌ﴾ [التوبة: ٩/٩١]. وقوله تعالى ﴿لَيْسَ عَلَى الْأَعْمَى حَرَجٌ وَلَا عَلَى الْأَعْرَجِ حَرَجٌ وَلَا عَلَى الْمَرِيضِ حَرَجٌ﴾ [النور: ٢٤/٦١].

والحقيقة أن جميع هذه الوجوه ملحوظ فيها معنى الضيق، فالشك يلزم عنه الضيق، والإثم والمعصية يلزم عنهما الضيق النفسي أيضاً، وعلى ذلك فجميع الاستعمالات القرآنية لمعنى الحرج دائرة حول محور عام يتمثل في معنى الضيق، وإن كانت تحتل معنى شرعياً أخص كالإثم أو الشك.

أما الحرج اصطلاحاً:

فإن تعريف السابقين لمصطلح الحرج لم يخرج في حقيقته عن نطاق المعنى اللغوي له من الضيق، وما يؤدي إليه من الإثم والشك^(١)، ولم يكن بيانهم له من باب بيان الحقيقة الشرعية ذات المدلول الاصطلاحي الجامع المانع، ويمكن تعريفه اصطلاحاً: "كل ما ألحق بالمكلف ضيقاً غير معتاد، في بدنه أو نفسه أو ماله، عاجلاً كان الضيق أو آجلاً"^(٢). وبيان ذلك:

إن قولي: كل ما ألحق بالمكلف ضيقاً إشارة إلى استغراق جميع أسباب الحرج كالسفر، والإكراه، والمرض، والحاجة، وغير ذلك من الأسباب المؤدية إلى الضيق.

وقولي غير معتاد: لإخراج المعتاد من الحرج الذي ألفتته النفوس، واعتادت عليه: وتكيفت طبائع البشر على تقبله.

وقولي في البدن والنفس والمال لإظهار متعلق الحرج؛ إذ قد يكون حسياً متعلق بالبدن، أو ألماً نفسياً متعلقاً بالنفس، أو مالياً واقعاً على المال بإتلافه أو إضاعته.

(١) انظر الطبري: جامع البيان ٥١٨/٨.

(٢) وعرفها يعقوب الباسين: "ما أوقع على العبد مشقة زائدة عن المعتاد، على بدنه أو نفسه أو عليهما معاً حالاً أو مآلاً غير معارض بما هو أشد منه، أو بما يتعلق به حق للغير مساوٍ له أو أكثر منه"، رفع الحرج؛ الشريعة الإسلامية ٣٢، وعرفها صالح بن عبد الله بن حميد: "كل ما أدى إلى مشقة زائدة في البدن أو النفس أو المال حالاً أو مآلاً، رفع الحرج في الشريعة الإسلامية ضوابطه وتطبيقاته ٤٧".

وقولي حالاً أو مآلاً إشارة إلى زمان وقوع الحرج؛ إذ قد يقع سبب الحرج عاجلاً، ولا يترتب عليه مسببه إلا بالآجل، فيكون وقع الحرج آجلاً لا عاجلاً.

والحرج عاجله وآجله مرفوع في الشريعة الإسلامية؛ ذلك أن الخطر المتوقع كالمخطر الواقع من حيث النتيجة والأثر.

هذه هي حقيقة الحرج لغة واصطلاحاً. وأتناول في المباحث الآتية ما ساقه (الشاطبي) من قواعد ذات صلة بموضوع الحرج وأبدأ بالمبحث الأول.

المبحث الأول

القواعد المبيّنة للعلاقة بين قصد الشارع من جهة وبين الخرج وأسبابه من جهة أخرى

ساق الإمام (الشاطبي) عدة قواعد مقاصدية تحدد طبيعة العلاقة بين قصد الشارع وبين أسباب الخرج وآثاره.

وفي سبيل توضيح هذه العلاقة وما يترتب عليها من المسائل والفروع أتناول هذه القواعد الحرّية بالدراسة والبيان.

• القاعدة الأولى: "إن الشارع لم يقصد إلى التكليف بالشاق والإعنات فيه"^(١).
أولاً: بيان القاعدة وذكر أدلتها:

تكشف هذه القاعدة كما هو ظاهر من عبارتها أن ليس من قصد الشارع ولا من غاياته في التكليف أن يخاطب المكلفين بما يشق عليهم من الأعمال.

ولا بد من تحديد مراد (الشاطبي) من الأعمال الشاقة:

المشقة في اللغة مأخوذة من الفعل شَقَّ، والشَّقُّ والمشقة تعني الجهد والعناء والثقل^(٢)،
ومنه قوله تعالى: ﴿لَمْ تَكُونُوا بِالْغَيْهِ إِلَّا بِشِقِّ الْأَنْفُسِ﴾ [النحل: ١٦/٧].

وأصله من الشَّقِّ، وهو نصف الشيء، وكأنه قد ذهب بنصف أنفسكم حتى بلغتموه، وفي هذا من الجهد والعنت ما فيه.

(١) الموافقات ١٢١/٢.

(٢) ابن منظور: لسان العرب ٣٤٢/٢، الجوهري: الصحاح ١٥٠٢/٣.

والشاق من الأعمال تتحقق فيه جنس الصعوبة والجهد ويحتمل أن يطلق على عدة أعمال^(١).

- الوجه الأول: العمل غير المقدور عليه الذي لا يطبق المكلف القيام به نظراً لخروجه عن استطاعته وإمكانيته: كالطيران في الهواء، والمشي على الماء، فإنها أعمال شاقة من حيث كانت تتطلب من الإنسان حمل نفسه موقفاً فيه عناء وتعب لا يجدي. ومثل هذه الأعمال خارجة ابتداءً عن أصل التكليف بها؛ إذ من شرط التكليف القدرة على المكلف به، فما لا قدرة عليه لا يصح التكليف به ابتداءً^(٢).

- والوجه الثاني: أن يكون خاصاً بالمقدور عليه غير أنه خارج عن المعتاد من الأعمال العادية؛ بحيث يشوش على النفوس في تصرفها، ويقلقها بما فيه من تلك المشقة.

- والوجه الثالث: أن يكون مقدوراً عليه، ويلزم عنه تعب ومشقة، ولكنها لا تصل إلى الحد الذي تعتبر فيه خارجة عن المعتاد والمألوف من طبائع الأعمال.

هذه الوجوه الثلاثة بيان لما يمكن أن يطلق عليه من الأعمال (شاق) وفق المعنى اللغوي للمشقة.

وهذه الأعمال، إن كانت مختلفة من حيث القدرة عليها أو عدم القدرة، فإنها متفقة انتهاء من حيث إن الشارع لا يقصد ما يلزم عنها من مشقة وحرج.

أما الوجهان الأولان وهما: غير المقدور عليها من الأعمال، أو المقدور عليها ولكن بمشقة خارجة عن المعتاد، فإن الشارع لا يقصد التكليف بالأعمال التي تكون سبباً للمشقة ولا بالمشقة التي تنجم عن تلك الأسباب.

وأما الوجه الثالث: وهو المقدور عليه ويلزم عنه مشقة ما غير خارجه عن المعتاد، فإن الشارع، وإن كان يقصد التكليف بذلك العمل، فإنه لا يقصده من جهة ما فيه

(١) انظر الشاطبي: الموافقات ١١٩/٢-١٢١.

(٢) انظر الحصص: الفصول في الأصول ٥١٥/٢، والجويني: البرهان ٢٧/١، والطوفي: شرح مختصر الروضة

٢٢١/١، والشوكاني: إرشاد الفحول ٩.

من مشقة، بل من جهة ما في ذلك العمل من المصالح العائدة على المكلف^(١). وسيأتي لبيان هذا المعنى تقرير قاعدة مستقلة.

فالمشقة بقطع النظر عن أسبابها، مقدورة أو غير مقدورة لم يتوجه إليها قصد الشارع، ولا تدخل ضمن غاياته ولا أهدافه؛ إذ قد توجه القصد إلى التيسير على المكلفين والتخفيف عنهم.

ثانياً: أدلة القاعدة:

إن هذا الأصل العام الذي قرره (الشاطبي) يستند إلى أدلة كثيرة تبلغ مبلغ القطع: "إذ يتحصل في جزئيات كثيرة قصدُ الشارع لرفع الحرج"^(٢).

وبالنظر إلى الأدلة التي تنهض بحجية هذه القاعدة يمكن تصنيفها إلى أقسام ثلاثة:

الأول: نصوص عامة تقرر هذا الأصل، وتؤكد وتصحح عليه صراحة.

الثاني: نصوص خاصة تظهر تطبيق هذا الأصل في الواقع والوجود.

الثالث: الإجماع على عدم التكليف بالشاق من الأعمال.

و (الشاطبي) في سوقه للأدلة العامة والخاصة يكتفي بسوق النصوص الشرعية دون بيان لوجه دلالتها، ولا تحليل لمعناها، مكتفياً بما يرشد إليه المعنى العام من النص.

وسأذكر غالب تلك النصوص على أن أبين كيفية دلالتها على قصد الشارع إلى رفع الحرج، وأذكر من خلال ذلك التوجيه ما وضّحه العلماء في تفسير تلك النصوص وبيانها.

وأبدأ بالأدلة العامة وأوردها فيما يلي:

أ - قوله تعالى: ﴿مَا يُرِيدُ اللَّهُ لِيَجْعَلَ عَلَيْكُمْ مِنْ حَرَجٍ وَلَكِنْ يُرِيدُ لِيُطَهِّرَكُمْ وَلِيُتِمَّ نِعْمَتَهُ عَلَيْكُمْ لَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ﴾ [المائدة: ٦/٥]. وقوله: ﴿وَمَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ مِثْلَ أَيْبِكُمْ إِبراهيمَ﴾ [الحج: ٢٢/٧٨].

(١) انظر الموافقات ١٢٣/٢-١٢٤.

(٢) الموافقات ٢٩٩/٣.

وجه الدلالة في هاتين الآيتين أنهما تدلان بعبارتيهما على نفي الحرج في الدين، حيث وردت كلمة الحرج نكرة في سياق النفي، والنكرة في سياق النفي أصولياً تدل على العموم، فأرشد ذلك إلى نفي عموم الحرج صغراً أو كبيراً، دقاً أو جللاً^(١).

وفي هذا دلالة على أن نفي الحرج مقصد من مقاصد التشريع، وهو ظاهر من صريح الآية ﴿مَا يُرِيدُ اللَّهُ لِيَجْعَلَ عَلَيْكُمْ مِنْ حَرَجٍ﴾، إذ إن إثبات الحرج مضاد لإرادته ومقصده، لما بينت من حكمة الشارع من هذا العموم.

هذا والملاحظ في قوله تعالى: ﴿مَا يُرِيدُ اللَّهُ لِيَجْعَلَ عَلَيْكُمْ مِنْ حَرَجٍ وَلَكِنْ يُرِيدُ لِيُطَهِّرَكُمْ﴾ أنها جاءت عقب ذكره للتيمم عند تعذر وجود الماء، أو مشقة استعماله بما لا يطاق، فجاء كتعليل لرخصة التيمم، وبين الشيخ (ابن عاشور) هذا الحرج المنفي فقال: "والحرج المنفي هنا هو الحرج الحسي، لو كلفوا بطهارة الماء مع المرض أو السفر، والحرج النفسي لو منعوا من أداء الصلاة في حال العجز عن استعمال الماء، لضرر أو سفر أو فقد ماء، فإنهم يرتاحون إلى الصلاة ويجنونها".

وهذا يؤكد ما أشرت إليه آنفاً، من أن الحرج كما يكون حسياً واقعاً على الأبدان، فكذلك يكون نفسياً واقعاً على المشاعر، وكلا الأمرين مرفوع في الشريعة الإسلامية.

وقوله في الآية الثانية: ﴿وَمَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ مِثْلَ أَبِيكُمْ إِبْرَاهِيمَ﴾، إشارة وإرشاد إلى أن رفع الحرج فيما يبدو مبدأ مقرر في الشرائع السابقة، ومنها شريعة سيدنا إبراهيم، عليه الصلاة والسلام، وهذا أمر تحتّمه طبيعة التشريع نفسه، إذ المقصود من التشريع الامتثال والتطبيق، وفي رفع الحرج عن المكلفين مدعاة إلى مثل هذا الامتثال دون ملل واستئثار يدعو إلى ترك التكليف، بل فيه حفز لهم على الخضوع للتشريع، فكان مبدأ الحرج إذن سبباً في نفوذ الشريعة وامتثالها، وديمومة النهوض بتكاليها.

ب- قوله تعالى ﴿يُرِيدُ اللَّهُ بِكُمْ الْيُسْرَ وَلَا يُرِيدُ بِكُمْ الْعُسْرَ وَتُكْمِلُوا الْعِدَّةَ وَتُكَبِّرُوا اللَّهَ عَلَى مَا هَدَاكُمْ وَلَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ﴾ [البقرة: ١٨٥/٢].

وجه الدلالة في هذه الآية أنها نص صريح في إرادة اليسر بالأمة ورفع العسر عنها^(١)، وليست إرادة اليسر إلا تعبيراً عن الحرج المرفوع في الشريعة جملة وتفصيلاً وهو إظهار بين للقصد بلفظ الإرادة ﴿ولا يريد بكم العسر﴾، أي أن إرادة العسر مناقضة لمقصوده ومكافحة لاتجاه تشريعه.

ج - قوله تعالى: ﴿يُرِيدُ اللَّهُ أَنْ يُخَفِّفَ عَنْكُمْ وَخَلَقَ الْإِنْسَانَ ضَعِيفًا﴾ [النساء: ٢٨/٤]. لقد تضمنت هذه الآية التذكير بمراعاة الله لهذه الأمة وإرادته اليسر بها دون العسر، ورفقه سبحانه بالمسلمين من خلال تشريعه الذي وضعه، وإرادة التخفيف تنافي إرادة التشديد، فقصد الشارع إذن، التخفيف على المكلفين، لا التشديد عليهم، أو إعنتهم به هذا.

وفي تذييل الآية بقوله: ﴿وَخَلَقَ الْإِنْسَانَ ضَعِيفًا﴾ "تذليل وتوجيه لبيان سبب التخفيف وإظهار لمزية هذا الدين، وأنه أليق الأديان بمراعاة حدود طاقات الناس في كل زمان ومكان"^(٢).

فلما كانت طبيعة الإنسان التكوينية هي الضعف، وعدم القدرة على تحمل المشاق المرهقة ناسب وضع هذه الطبيعة أن تكون الشريعة التي تحكمه سهلة يسيرة لا حرج فيها ولا إعنات، مراعاة كاملة لطبيعة فطرته ومبلغ تحملها، وهذا من الحكمة البالغة في التشريع الملائم لمقومات الفطرة الإنسانية.

هذا ولا يقدح في هذا الفهم للآية الكريمة أنها جاءت بعد ذكره سبحانه للمحرمات من النساء في النكاح، وما أبيع من نكاح الإماماء عند العجز عن الحرائر، لأن الآية جاءت عامة في مدلولها، تتضمن التخفيف في كل المظاهر والأشكال والوقائع، ولذا ورد عن مجاهد في تفسير الآية: "أي يريد أن يخفف عنكم في نكاح الأمة وفي كل شيء فيه يسر"^(٣).

(١) أبو حيان: البحر المحيط ٤٢/٢.

(٢) ابن عاشور: التحرير والتنوير ٢٢/٥.

(٣) الطبري: جامع البيان ٢١٥/٨، والشوكاني: فتح القدير ٤٥٦/١.

د- قوله تعالى: ﴿وَيَضَعُ عَنْهُمْ إِصْرَهُمْ وَالْأَغْلَالَ الَّتِي كَانَتْ عَلَيْهِمْ﴾ [الأعراف: ١٥٧/٧]. الإصر في اللغة هو: النقل، والمراد به هنا التكاليف الشاقة غير المعتادة وهذا هو الحرج في الدين، وهو تشبيه تمثيلي؛ حيث شبه الله تعالى حال المزال عنه ما يخرجه من التكاليف، بحال من كان محملاً بثقل، فأزيل عن ظهره ثقله^(١).

وهو إشارة إلى ما كانت شريعة التوراة مشتملة عليه من الأحكام الشاقة التي لا تطاق؛ مثل العقوبة بالقتل على معاص كثيرة منها العمل يوم السبت، وتحريم مأكولات كثيرة طيبة، وتأكد نفي هذا الإصر في قوله تعالى: ﴿رَبَّنَا وَلَا تَحْمِلْ عَلَيْنَا إِصْرًا كَمَا حَمَلْتَهُ عَلَى الَّذِينَ مِن قَبْلِنَا﴾ [البقرة: ٢٨٦/٢].

والأغلال: جمع غل، وهو إطار من حديد يجعل في رقبة الأسير والجاني، ويمسك بسير من جلد، أو سلسلة من حديد، بيد الموكل بحراسة الأسير، ويستعار الغل للتكليف الذي يؤلم ولا يطاق^(٢).

وهذا إرشاد إلى نفي الحرج من التشريع، ولولا ذلك، لأبقى الإصر والأغلال التي كانت على غيرنا.

هذه بعض الأدلة العامة التي تدل دلالة قاطعة على أن رفع الحرج مبدأ مقرر وأصل معتبر في شرعة الإسلام.

وينضاف إلى هذه أدلة أخرى كثيرة رأيت أن أوردتها إجمالاً خشية الإطالة، للاستيقان من قطعية هذا المبدأ ثبوتاً ودلالة، منها: ﴿لَا يُكَلِّفُ اللَّهُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا لَهَا مَا كَسَبَتْ وَعَلَيْهَا مَا اكْتَسَبَتْ﴾ [البقرة: ٢٨٦/٢].

قوله صلى الله عليه وسلم: "إِنَّ الدِّينَ يَسِرُّ لِنَايِطِ الدِّينِ أَحَدٌ إِلَّا غَلَبَهُ فَسَدَّوْا وَقَارَبُوا"^(٣).

(١) الزمخشري: الكشاف ١٦٦/٢.

(٢) الراغب الأصفهاني: مفردات القرآن ٦١٠.

(٣) أخرجه البخاري (٣٩)، والنسائي ١٢١/٨-١٢٢، وابن حبان (٣٥٣).

ومعنى لن يشاد هذا الدين أحد إلا غلبه: أي لا يتعمق أحد في الأعمال الدينية ويترك الرفق، إلا عجز وانقطع.

فسدّدوا، وهو التوسط في العمل من غير إفراط ولا تفريط، فإن لم تستطيعوا الأكمل فاعملوا بما يقرب منه^(١). وقوله صلى الله عليه وسلم لما بعث (معاذ بن جبل) و (أبا موسى الأشعري): "يسراً ولا تعسراً وبشراً ولا تنفراً"^(٢).

ووصيته، صلى الله عليه وسلم، بالتيسير والتبشير، هو بمثابة إعلان لبعض المبادئ التي يقوم عليها التشريع كله، ووجوب تمثلها في الدعوة إلى الله، وعدم الحياد عنها بأي حال.

هذه بعض الأدلة العامة التي تنهض بأصل القاعدة المقصدية^(٣).

- أما الدليل الثاني: فيتمثل بالأدلة الخاصة من النصوص الشرعية الدالة على وجوب مراعاة المشقة الناجمة عن تنفيذ أحكام العزائم، بتشريع رخص مخففة وميسرة على المكلفين، حتى لا يلحقهم أو يصيبهم عنت. فكل ما يثبت من مشروعية الرخص يعتبر دليلاً على قصد الشارع لرفع الحرج ودفع المشقة عن المكلفين. ومن ذلك:

أ- قوله تعالى: ﴿لَيْسَ عَلَى الْأَعْمَى حَرْجٌ وَلَا عَلَى الْأَعْرَجِ حَرْجٌ وَلَا عَلَى الْمَرِيضِ حَرْجٌ وَمَنْ يُطِيعِ اللَّهَ وَرَسُولَهُ يُدْخِلْهُ جَنَّاتٍ تَجْرِي مِنْ تَحْتِهَا الْأَنْهَارُ وَمَنْ يَتَوَلَّ يُعَذِّبْهُ عَذَاباً أَلِيماً﴾ [الفتح: ٤٨/١٧].

وجه الدلالة في هذه الآية ما جاء فيها من رفع الإثم عن أصحاب الأعذار الذين لا يقوون على المشاركة في الجهاد في سبيل الله، فكان في التشريع ما يرخّص لهم في التخلف عن ذاك الجهاد، نظراً لعماهم وزمانتهم وضعفهم^(٤).

(١) ابن حجر: فتح الباري ١/٩٤.

(٢) أخرجه البخاري (٦١٢٤)، وابن حبان (٥٣٧٦).

(٣) وانظر غيرها من الأدلة: د. محمد الشريف الرحموني: الرخص الفقهية من القرآن والسنة ١٣٥-٢١٤.

(٤) انظر القرطبي: الجامع لأحكام القرآن ١٦/٢٧٣، والشوكاني: فتح القدير ٥/٥٠.

ب- قوله تعالى: ﴿فَمَنْ شَهِدَ مِنْكُمُ الشَّهْرَ فَلْيَصُمْهُ وَمَنْ كَانَ مَرِيضًا أَوْ عَلَى سَفَرٍ فَعِدَّةٌ مِنْ أَيَّامٍ أُخَرَ﴾ [البقرة: ١٨٥/٢].

حيث جاءت الرخصة للمريض والمسافر بالفطر في رمضان - استثناءً من أصل التكليف العام - التفاتاً من الشارع لما ينجم عن المرض والسفر من مشقة تزيد على مشقة الصيام المقدورة، إذ يجتمع على المكلف مشقتان: مشقة السفر، ومشقة الصيام.

فناسب ذلك الحال التخفيف على المكلف برفع الجناح والإثم عنه إن أفطر.

ج- قوله تعالى: ﴿وَإِذَا ضَرَبْتُمْ فِي الْأَرْضِ فَلَيْسَ عَلَيْكُمْ جُنَاحٌ أَنْ تَقْصُرُوا مِنَ الصَّلَاةِ إِنْ خِفْتُمْ أَنْ يَفْتِنَكُمُ الَّذِينَ كَفَرُوا إِنَّ الْكَافِرِينَ كَانُوا لَكُمْ عَدُوًّا مُبِينًا﴾ [النساء: ١٠١/٤].

وتوجيه هذا الدليل كتوجيه سابقه من مراعاة حال المسافر لما يلزم عن السفر عادة من المشقة والأذى، فناسب ذلك تشريع يخفف من هذه المشقة المصاحبة للمسافر، فكان قصر الصلاة في الصلوات الرباعية ركعتين ركعتين^(١).

ويؤكد هذا المعنى فعل رسول الله، صلى الله عليه وسلم، ومداومته على القصر في السفر^(٢).

د - قوله تعالى: ﴿مَنْ كَفَرَ بِاللَّهِ مِنْ بَعْدِ إِيمَانِهِ إِلَّا مَنْ أُكْرِهَ وَقَلْبُهُ مُطْمَئِنٌّ بِالْإِيمَانِ﴾ [النحل: ١٠٦/١٦].

يكشف عن وجه دلالة هذه الآية ما ورد في سبب نزولها من أن (عمار بن ياسر) أوذى في الله سبحانه فنطق ببعض ما أراد الكفار من القول لما أصابه من تعذيب الكفرة، مكرهاً غير مختار^(٣).

فاستثناء الله تعالى من الحكم الكلي المقتضي منع النطق بكلمة الكفر، والحكم بردة الناطق بها. وهذا الحكم الاستثنائي يتناول كل من حاله كحال (عمار)، إذ العبرة بعموم اللفظ لا بخصوص السبب.

(١) ابن العربي: أحكام القرآن ١/٤٨٨.

(٢) مسلم: الصحيح (٦٩٣)، والنسائي (١١٨/٣).

(٣) الواحدي: أسباب النزول ١٩٠، والثعالبي: الجواهر الحسان ٢/٣٢٣ وابن عطية: المحرر الوجيز ٨/٥١٥.

هـ - قوله صلى الله عليه وسلم: "لولا أن أشق على أمتي لأمرتهم بالسواك عند كل صلاة"^(١).

إذ يرشد هذا الحديث إلى قصد الشارع إلى رفع الحرج عن الأمة من جهة ترك الإلزام بما يكون مظنة لإدخال المشقة عليها، ومن ذلك السواك؛ إذ ترك رسول الله صلى الله عليه وسلم الأمر به تيسيراً على المكلفين ومراعاة لحالهم، وأبقى الحكم على الندب دون الوجوب^(٢).

و- عن أنس رضي الله عنه، قال: "سقط النبي صلى الله عليه وسلم عن فرس فحشش شقه الأيمن، فدخلنا عليه نعوده، فحضرت الصلاة، فصلى بنا قاعداً"^(٣).

وجه الدلالة في هذا الخبر، أن حالة المرض التي عرضت لرسول الله، صلى الله عليه وسلم، ناسبها الحكم المخفف وهو الصلاة قاعداً، حتى لا تكون الصلاة سبباً في زيادة المرض أو تأخر البرء، أو تحمل مشقة غير معتادة.

فهذه بعض النصوص العامة والخاصة والتي تثبت توجه قصد الشارع إلى التيسير ورفع الحرج عن المكلفين قولاً وعملاً من خلال الأحكام العملية التي راعت ظروف المكلفين الطارئة، بما يرفع عنهم المشقة أو يخففها على أقل تقدير.

-أما الدليل الثالث: فهو الإجماع على عدم وقوع الحرج في التكليف، وهذا دليل على عدم قصد الشارع إليه، ولو كان واقعاً لحصل في الشريعة التناقض والاختلاف^(٤).

وكل هذه الأدلة ترتقي بهذه القاعدة إلى درجة القطع في الدلالة والثبوت، وهذا ما عبّر عنه (الشاطبي) بقوله: "الأدلة على رفع الحرج عن هذه الأمة بلغت مبلغ القطع"^(٥).

(١) أخرجه البخاري (٨٨٧)، ومسلم (٢٥٢)، وأبو داود (٤٧)، والترمذي (٢٣)، والنسائي ١٢/١.

(٢) النووي: شرح صحيح مسلم ١٤٣/٣.

(٣) أخرجه البخاري (٦٨٩)، ومسلم (٤١١). وحشش: أي حشش.

(٤) الشاطبي: الموافقات ١٢٢/٢.

(٥) المصدر نفسه ٣٤٠/١.

القاعدة الثانية: "لا نزاع في أن الشارع قاصد إلى التكليف بما يلزم فيه كلفة ومشقة، ولكنه لا يقصد نفس المشقة، بل يقصد ما في ذلك من المصالح العائدة على المكلفين"^(١).

أولاً: بيان القاعدة وتحليلها:

تأتي هذه القاعدة لتؤكد ما تم تقريره في القاعدة السابقة من أن الشارع لا يقصد التكليف بالشاق من الأعمال، وأنه إذا كان الخطاب الشرعي قد توجه للمكلفين للقيام ببعض الأعمال التي يلزم عنها كلفة عادية متحملة، فإن قصد الشارع من التكليف بتلك الأعمال لم يكن هذه المشقة رغم اعتيادها والقدرة عليها، وإنما قصده متوجه إلى ما يلزم عن ذلك التكليف من مصالح تعود على المكلفين في دنياهم وعاقبة أمرهم.

وإذا كانت هذه القاعدة تؤكد معنى القاعدة السابقة من جهة فإنها تنفي من جهة أخرى، ما يمكن أن يطرأ من شبهة مفادها: أنه إذا كان الشارع لا يقصد الشاق والإعنات فيه، فكيف يخاطب المكلفين بالتكاليف رغم ما يلزم عنها من مشقة وكلفة؟

وتفني هذه القاعدة هذه الشبهة من وجهين اثنين:

الوجه الأول: ما تمت الإشارة إليه من أن الشارع لم يقصد تلك الكلفة، وإنما قصد المصلحة المرجوة من ذاك التكليف.

الوجه الثاني: أن ما يلزم عن التكليف من كلفة ومشقة، لا يسمى في العادة الجارية مشقة؛ ذلك أنها ممكنة معتادة ولا تقطع عن العمل في الغالب.

فأحوال الإنسان كلها في هذه الدار يلزم عنها كلفة ومشقة ما في: أكله وشربه وعمله وسائر تصرفاته، ولكن جعل له من القدرة عليها بحيث تكون تحت قهره، فلا تسمى في العادة مشقة. وسيأتي لهذا الموضوع مزيد بحث في ضوابط المشقة.

ثانياً: الشبه والاعتراضات:

ثم يتناول الإمام (الشاطبي) عرض الشُّبه التي توهم بادي الأمر أن الشارع يقصد التكليف بالشاق من الأعمال ليفندھا ويدحضها، فيؤكد قوة القاعدة وثباتها بإقامة أدلتها وتفنيدها، وهذه الشبه الثلاث أعرضها في ما يلي:

(١) الموافقات ٢/١٢٣-١٢٤ بتصرف.

أولاً: أن تسمية الأوامر والنواهي تكليفاً يشعر بالقصد إلى المشقة؛ لأن حقيقة التكليف طلب ما فيه كلفة وهي المشقة، فقول الله تعالى ﴿لَا يُكَلِّفُ اللَّهُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا﴾ [البقرة: ٢٨٦/٢]. معناه لا يطالبه بما يشق عليه مشقة لا يقدر عليها، وإنما يطالبه بما تتسع له قدرته عادة، فقصد الأمر والنهي يستلزم لا بدّ، طلب المشقة، والطلب إنما تعلق بالفعل من حيث هو مشقة لتسمية الشارع له تكليفاً، فهي إذن مقصودة له^(١).

ثانياً: أن الشارع عالم بما كلف به وبما يلزم عنه، ومعلوم أن مجرد التكليف يستلزم المشقة فالشارع عالم بلزوم المشقة من غير انفكاك، فإذا لم يلزم أن يكون الشارع طالباً للمشقة، بناءً على أن القاصد إلى السبب عالم بما يتسبب عنه، قاصد للمسبب^(٢).

الثالثة: أن المشقة في الجملة مثاب عليها إذا لحقت أثناء التكليف مع قطع النظر عن ثواب التكليف، كقوله تعالى: ﴿ذَلِكَ بِأَنَّهُمْ لَا يُصِيحُّهُمْ ظَمًا وَلَا نَصَبًا وَلَا مَخْمَصَةً فِي سَبِيلِ اللَّهِ وَلَا يَطُؤُونَ مَوْطِئًا يَغِيظُ الْكُفَّارَ وَلَا يَنَالُونَ مِنْ عَدُوٍّ نِيلاً إِلَّا كُتِبَ لَهُمْ بِهِ عَمَلٌ صَالِحٌ﴾ [التوبة: ١٢٠/٩]. وقوله: ﴿وَالَّذِينَ جَاهَدُوا فِينَا لَنَهْدِيَنَّهُمْ سُبُلَنَا﴾ [العنكبوت: ٦٩/٢٩]. وقوله: ﴿كُتِبَ عَلَيْكُمُ الْقِتَالُ وَهُوَ كُرْهٌ لَّكُمْ وَعَسَى أَنْ تَكْرَهُوا شَيْئًا وَهُوَ خَيْرٌ لَّكُمْ﴾ [البقرة: ٢١٦/٢].

والكره هو: ما تكرهه النفس لما فيه من المشقة^(٣).

وقوله صلى الله عليه وسلم: "ألا أدلكم على ما يمحو الله به الخطايا ويرفع به الدرجات"، قالوا: بلى يا رسول الله، قال: إسباغ الوضوء على المكاره، وكثرة الخطا إلى المساجد، وانتظار الصلاة بعد الصلاة فذلكم الرباط"^(٤).

ووجه الدلالة في هذا الحديث ما تضمنه من إعلام بجزيل الأجر والثواب ومحو الخطايا والسيئات لمن قام بأعمال تلازمها المشقة.

(١) الموافقات ١٢٤/٢ بتصرف.

(٢) الماوردي: النكت والعيون ١٥٦/١.

(٣) الماوردي: النكت والعيون ١٥٦/١.

(٤) أخرجه مسلم (٢٥١)، والترمذي (٥١) و(٥٢)، وابن حبان (١٠٣٨).

ففي إتمام الوضوء رغم شدة البرد وألم الجسم، وكثرة الخطأ إلى المساجد لبعده الدار وكثرة التكرار، وانتظار الصلاة بعد الصلاة مشقة ظاهرة، ورغم ذلك رغب الشارع بأسبابها مما يدل على أن الشارع يقصد إلى التكليف بالشاق من الأعمال. فإذا كانت المشقات من حيث هي مشقات، مثاباً عليها زيادة على معتاد التكليف دل على قصده لها وإلا فلو لم يقصدها لم يقع عليها ثواب.

ثالثاً: ردّ الشبهات:

وأجاب الإمام (الشاطبي) عن هذه الشبه الثلاث:

أما الجواب عن الأول: أن التكليف إذا توجه على المكلف يمكن القصد فيه على وجهين:

- أحدهما: أن يقصد إليه من جهة ما هو مشقة.

- والثاني: أن يقصد إليه من جهة ما هو مصلحة وخير للمكلف عاجلاً وأجلاً.

وهذا الثاني هو المقصود للشارع، والشريعة كلها ناطقة بذلك.

وأما الأول: فلا نسلم أنه قصد ذلك، ولا أدل على ذلك من الطيب الذي يقصد بسقي الدواء المر البشع نفع المريض لا إيلامه، وإن كان عالماً بحصول الإيلام، فكذلك يتصور الأمر في قصد الشارع إلى مصالح الخلق بالتكليف في العاجلة منها والآجلة.

وإنما سمي تكليفاً باعتبار ما يلزم عنه من مشقة وفق ما اعتادته العرب من تسمية الشيء بلازمه.

أما الجواب عن الشبهة الثانية أنه لو لزم من قصد الشارع إلى التكليف بما يلزم عنه من مفسدة في طريق المصلحة، قصده إلى إيقاع تلك المفسدة وهي المشقة هنا، للزم بطلان ما تقدم البرهان عليه من وضع الشريعة للمصالح لا للمفاسد، ولزم في خصوص مسألتنا أن يكون قاصداً لرفع المشقة وإيقاعها معاً، وهذا تناقض ومحال ينأى الشرع عن الوقوع فيه^(١).

(١) الموافقات ١٢٦/٢ بتصرف.

والجواب عن الشبهة الثالثة: "أن الثواب حاصل من حيث كانت المشقة لا بد من وقوعها لزوماً عن مجرد التكليف، فرتب الشارع الثواب عليها وجعل لها أجراً زائداً لا لأنها مقصودة بذاتها، بل لأنها ملازمة للعمل الذي تترتب عليه المصلحة المقصودة، ففي سبيل تحصيل ذلك العمل ضعف الأجر والثواب أو زيد، نظراً للملاسة بعض المشاق له، ولا يدل هذا على أن النَّصَب مطلوب أصلاً"^(١).

هذه هي الشبه التي ساقها الإمام (الشاطبي) ليؤكد بنقضها سلامة هذه القاعدة المقصدية، وهذا هو منهجه في كتاب الموافقات؛ إذ يأتي بالقواعد ويسندها بالأدلة، ثم يورد عليها الشُّبه فينقضها ويبين زيفها، لينتهي بعد ذلك إلى سلامة القاعدة التي ساقها، أو الحقيقة التي قدّمها.

ولقد أشار الإمام (العز) إلى هذا المعنى، وإن كان لم يفصّل تفصيل الإمام (الشاطبي) فقال: "فإن قيل: الجهاد إفساد وتفويت النفوس والأطراف والأموال، وهو مع ذلك قرابة إلى الله، قلنا: لا يتقرب به من جهة كونه إفساداً، وإنما يتقرب به من جهة كونه وسيلة لدرء المفسد وجلب المصالح، كما أن قطع اليد المتأكلة وسيلة إلى حفظ الأرواح، وليس مقصوداً من جهة كونه إفساداً لليد، وكذلك ما يتحمّله الناس من المشاق التي هي وسائل المصالح"^(٢).

فليس المقصود إذن ما يلازم الجهاد من المشاق، وإنما المقصود ما يترتب عليه من الأجر والثواب.

على أن هذه المشاق لا تسمى في العادة مشاق؛ لأن للمشقة ضوابط محددة، ولعل ما سيأتي من بحث يوضح هذه الضوابط ويجليها.

• القاعدة الثالثة: "إذا ظهر في بادئ الرأي القصد إلى التكليف بما لا يدخل تحت قدرة العبد، فذلك راجع في التحقيق إلى سوابقه، أو لواحقه، أو قرائنه"^(٣).

(١) الموافقات ١٢٩/٢.

(٢) العز بن عبد السلام: قواعد الأحكام ١١٢/١.

(٣) الموافقات ١٠٧/٢.

أولاً: تحليل القاعدة:

إن من المتفق عليه عند جمهور الأصوليين أن من شرط المحكوم فيه أن يكون مقدوراً للمكلف واقعاً تحت طائلة إمكانيته واستطاعته^(١)، ذلك أنه لا فائدة من الخطاب مما يستحيل على المكلف القيام به، وخطاب الله منزّه عن الخلو من الفائدة والحكمة، أو وقوعه في العبث والسُدَى.

فما من تكليف يخاطب الله به المكلفين إلا ويتحقق فيه شرط الإمكانية والقدرة عليه.

على أن بعض التكليف قد توهم بادئ الأمر أنها من تكليف ما لا يطاق، أو ما لا يقع تحت قدرة المكلف وإمكانيته. فحينئذ ينظر إلى ما سبق ذاك الخطاب أو لحقه، أو قارنه ليتبين بذلك مقصود الشارع ومراده، وليظهر أن ليس المقصود من الخطاب الفعل غير المقدور للمكلف وإنما سوابق ذلك الفعل أو لواحقه أو قرائنه.

ثانياً: مثال ذلك:

- قوله تعالى: ﴿وَلَا تَمُوتُنَّ إِلَّا وَأَنْتُمْ مُسْلِمُونَ﴾ [آل عمران: ١٠٢/٣]. فإن النهي هنا ليس عن الموت لعدم قدرة المكلف عليه، لا جلباً ولا دفعاً، وإنما المقصود به النهي عن مفارقة الإسلام في جميع أوقات الحياة، وملازمة هذا الدين مدة الحياة؛ لأن الحي لا يدري متى يأتيه الموت، "فنهى أحد عن أن يموت غير مسلم أمر بالاتصاف بالإسلام في جميع أوقات الحياة"^(٢).

- عن أبي هريرة رضي الله عنه أن رجلاً قال للنبي، صلى الله عليه وسلم، أوصني قال: "لا تغضب" فردد مراراً، قال: "لا تغضب"^(٣).

(١) ونقل عن أبي الحسن الأشعري في أحد قوليه ما يفيد جواز التكليف بما لا يطاق نفيًا وإثباتًا، وهو مخالف لرأي جمهور الأصوليين، ومخالف لمنطق التشريع وسننه. انظر الغزالي: المستصفى ١/٨١. والأمدي: الإحكام ١/١٩١، والزرکشي: البحر المحیط ١/٣٨٥-٣٩١، والطوفي: شرح مختصر الروضة ١/٢٢٤.

(٢) انظر الطاهر بن عاشور: التحرير والتنوير ١/٧٢٠.

(٣) رواه البخاري (٦١١٦).

فإن الغضب من طبيعة الإنسان الجبلية التي لا يملك قهرها أو منعها ابتداءً، مثله مثل الحب، والبغض، والشهوة، وغيرها من الصفات الفطرية الملازمة لحقيقة الإنسان.

وعلى ذلك:

فإن النهي عن الغضب هنا، ليس مقصوداً منه محو هذه الصفة بالكلية كونها ملازمة لحقيقة الإنسان، وإنما يحمل الحديث على معنى آخر يكون منسجماً مع مبدأ رفع الحرج، والتكليف بما يطاق من الأعمال.

ويحمل معناه على أحد أمرين: (١).

أحدهما: أن يكون المقصود هنا الأمر بالأسباب التي توجب حسن الخلق من الكرم والسخاء والحياء والتواضع، فإن النفس إذا تخلقت بهذه الأخلاق وصارت لها عادة، أوجب لها ذلك دفع الغضب.

والثاني: أن يكون المراد لا تعمل بمقتضى الغضب إذا حصل لك، بل جاهد نفسك على ترك تنفيذه والعمل بما يأمر به، فإن الغضب إذا ملك ابن آدم كان كالآمر الناهي له.

والذي سوَّغ هذا التأويل كما ذكرت أن الشارع لا يأمر بإخراج الناس عن مقتضى تكوينهم، كون ذلك الأمر غير مقدور عليه، ولا واقع تحت مكنة العبد واستطاعته، وهذا كله تأكيد لمبدأ رفع الحرج، وتوثيق لمقتضياته ومعانيه. ووفق هذا المعنى يحمل كل خطاب يوهم بادئ الأمر خروجه من مقدور المكلف واستطاعته.

• القاعدة الرابعة: "الشريعة جارية في التكليف بمقتضاها على الطريق الوسط الأعدل، الآخذ من الطرفين بقسط لا ميل فيه، الداخلة تحت كسب العبد من غير مشقة عليه ولا انحلال" (٢).

(١) انظر ابن رجب الحنبلي: جامع العلوم والحكم ١/٣٦٤.

(٢) الموافقات ١٦٣/٢.

أولاً: شرح القاعدة وبيانها:

إذا كانت القاعدة السابقة قد بينت أن نفي الحرج أصل قطعي في الشريعة، وأنه مقصد عام من مقاصد الشارع، فإن هذه القاعدة قد بينت بعض مظاهر الشريعة، من حيث التوسط والاعتدال في أحكام الشريعة المختلفة من صلاة وصيام وحج وزكاة، وغير ذلك من الأحكام.

فمظاهر رفع الحرج لا تقتصر إذن على الرخص الموجودة عند اعتراض المشقات، وإنما من مظاهره أيضاً ما شرعه تعالى ابتداءً من أحكام وتكاليف تقع تحت قدرة العبد ومكنته، بحيث تكون التكاليف الشرعية ميسورة مقدورة من غير حرج ومشقة.

والإمام (الشاطبي) إذ يكشف عن خصيصة من خصائص التشريع المتمثلة في التوسط والاعتدال يظهر لنا أن هذا التوسط هو بين طرفي التشديد والتيسير، بحيث يكون قائماً على الوسط العدل بين هذين الطرفين.

هذا وينبّه الإمام (الشاطبي) من خلال هذه القاعدة على منهج الإسلام في معالجة تقويم الناس، ومعالجة انحرافهم، وهو ما بينه بقوله: "فإن كان التشريع لأجل انحراف المكلف، أو وجود مظنة انحراف عن الوسط إلى أحد الطرفين، كان التشريع رداً إلى الوسط الأعدل، لكن على وجه يميل فيه إلى الجانب الآخر ليحصل الاعتدال، فعل الطبيب الذي يحمل المريض على ما فيه صلاحه بحسب حاله وعادته وقوة مرضه وضعفه، حتى إذا استقلت صحته هياً له طريقاً في التدبير وسطاً لائقاً في جميع أصوله"^(١).

فالإمام (الشاطبي) يكشف هنا عن طريق الإسلام في معالجة انحراف المكلفين، فإذا وجد انحرافهم نحو طرف التشديد مال بهم إلى الطرف الآخر، بحيث يحافظ على الاعتدال والتوازن، وإذا لمح ميلهم إلى طرف التفریط والتماذي في الترخيص مال بهم إلى طرف التشديد، ليحافظوا على الوسطية والتوازن أيضاً.

ثانياً: شواهد هذا المعنى من خلال النظر في كتاب الله الكريم وسنة رسول ﷺ

تجد هذا المعنى فيما خاطب به الشارع الناس في ابتداء التكليف، خطاب التعريف بما أنعم عليهم من الطيبات والمصالح التي بثها في هذا الوجود لأجلهم، ولحصول منافعهم

(١) الشاطبي: الموافقات ١٦٣/٢.

ومرافقهم التي يقوم بها عيشتهم، وتكمل بها تصرفاتهم، كقوله تعالى: ﴿الَّذِي جَعَلَ لَكُمُ الْأَرْضَ فِرَاشًا وَالسَّمَاءَ بِنَاءً وَأَنْزَلَ مِنَ السَّمَاءِ مَاءً فَأَخْرَجَ بِهِ مِنَ الثَّمَرَاتِ رِزْقًا لَكُمْ﴾ [البقرة: ٢٢٢/٢]. وقوله: ﴿اللَّهُ الَّذِي خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ وَأَنْزَلَ مِنَ السَّمَاءِ مَاءً فَأَخْرَجَ بِهِ مِنَ الثَّمَرَاتِ رِزْقًا لَكُمْ وَسَخَّرَ لَكُمُ الْفُلْكَ لِتَجْرِيَ فِي الْبَحْرِ بِأَمْرِهِ وَسَخَّرَ لَكُمُ الْأَنْهَارَ، وَسَخَّرَ لَكُمُ الشَّمْسَ وَالْقَمَرَ دَائِبِينَ وَسَخَّرَ لَكُمُ اللَّيْلَ وَالنَّهَارَ، وَآتَاكُم مِّنْ كُلِّ مَا سَأَلْتُمُوهُ وَإِن تَعُدُّوا نِعْمَةَ اللَّهِ لَا تُحْصُوهَا﴾ [إبراهيم: ١٤/٣٢-٣٣-٣٤].

وقوله: ﴿هُوَ الَّذِي أَنْزَلَ مِنَ السَّمَاءِ مَاءً لَكُمْ مِنْهُ شَرَابٌ وَمِنْهُ شَجَرٌ فِيهِ تُسِيمُونَ﴾ [النحل: ١٠/١٦]. إلى آخر ما عدّ لهم من النعم ثم وُعدوا على ذلك بالنعيم إن آمنوا، وبالعذاب إن تمادوا على ما هم عليه من الكفر، فلما عاندوا وقابلوه بالكفران وشكّوا في صدق ما قيل لهم، أقيمت عليهم البراهين القاطعة بصدق ما قيل لهم وصحته، فلما لم يلتفتوا إليها لرغبتهم في العاجلة، أُخبروا بحقيقتها، وأنها في الحقيقة كلا شيء، لأنها زائلة فانية، وضربت لهم الأمثال في ذلك، كقوله تعالى: ﴿إِنَّمَا مَثَلُ الْحَيَاةِ الدُّنْيَا كَمَاءٍ أَنْزَلْنَاهُ مِنَ السَّمَاءِ فَاخْتَلَطَ بِهِ نَبَاتُ الْأَرْضِ مِمَّا يَأْكُلُ النَّاسُ وَالْأَنْعَامُ حَتَّى إِذَا أَخَذَتِ الْأَرْضُ زُخْرُفَهَا وَازَّيَّنَتْ وَظَنَّ أَهْلُهَا أَنَّهُمْ قَادِرُونَ عَلَيْهَا أَتَاهَا أَمْرُنَا لَيْلًا أَوْ نَهَارًا فَجَعَلْنَاهَا حَصِيدًا كَأَن لَّمْ تَغْنَبِ بِالْأَمْسِ كَذَلِكَ نَفْصَلُ الْآيَاتِ لِقَوْمٍ يُفَكِّرُونَ﴾ [يونس: ١٠/٢٤].

ولما آمن الناس وظهر من بعضهم ما يقتضي الرغبة في الدنيا، رغبة ربما أمالته عن الاعتدال في طلبها، فقال عليه الصلاة والسلام: "إن مما أخاف عليكم ما يفتح لكم من زهرات الدنيا"^(١).

ولما لم يظهر ذلك الإقبال على الدنيا ولا مظنته، قال تعالى: ﴿قُلْ مَنْ حَرَّمَ زِينَةَ اللَّهِ الَّتِي أَخْرَجَ لِعِبَادِهِ وَالطَّيِّبَاتِ مِنَ الرِّزْقِ قُلْ هِيَ لِلَّذِينَ آمَنُوا فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا خَالِصَةً يَوْمَ الْقِيَامَةِ﴾ [الأعراف: ٣٢/٧].

وقال: ﴿يَا أَيُّهَا الرُّسُلُ كُلُوا مِنَ الطَّيِّبَاتِ وَاعْمَلُوا صَالِحًا﴾ [المؤمنون: ٥١/٢٣].

(١) ورد بقريب من هذا اللفظ في البخاري (٢٨٤٢)، ومسلم (١٠٥٢).

وكذلك لما أنزل ﴿وَإِنْ تَبَدُّوا مَا فِي أَنْفُسِكُمْ أَوْ تُخَفُّوهُ يُحَاسِبِكُمْ بِهِ اللَّهُ﴾ شقاً ذلك على الصحابة^(١). فنزل: ﴿لَا يُكَلِّفُ اللَّهُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا لَهَا مَا كَسَبَتْ وَعَلَيْهَا مَا اكْتَسَبَتْ﴾ [البقرة: ٢٨٤-٢٨٦].

وأقر رسول الله صلى الله عليه وسلم الصحابة على جمع الدنيا والتمتع بالحلال منها، ولم يزهدهم ولا أمرهم بتزكها إلا عند ظهور حرص، أو وجود منع من حقه، وحيث تظهر مظنة مخالفة التوسط بسبب ذلك وما سواه فلا^(٢).

إلى غير ذلك من الآيات والأخبار التي يسوقها الإمام (الشاطبي)، والتي تظهر منهج الشريعة في التشديد تارة والتيسير تارة أخرى، لتحمل بذلك الناس على الطريق الوسط العدل.

ثالثاً: هذه القاعدة تعبير عن المنهج الوسطي المتوازن الذي ينبغي أن يحتكم إليه الدارس لكتاب الله وسنة رسوله.

إن هذا البيان من الإمام (الشاطبي) والذي لا يتوصل إليه إلا من كان ريان من دراسة نصوص الشريعة المختلفة ليرشدنا إلى اتزان الأسلوب القرآني والنبوي في تربية النفس الإنسانية فلا يشدد عليها بحيث تصبح غير مطيقة للتكليف ولا قادرة على تحمل أعبائه، ولا يسهل لها بحيث يغدو التكليف تابعاً للهوى والشهوة، وإنما يأخذ من طرفي التشديد والتيسير ما يقيم هذه النفس على الطريق العدل.

وعلى ضوء هذا المنهج تفهم آيات الوعد والوعيد الواردة في القرآن، والتخويف والترجية؛ حيث ترد آيات الترجية والأمل ويتسع مجالها في مواطن القنوط ومظنته، كقوله تعالى: ﴿قُلْ يَا عِبَادِيَ الَّذِينَ أَسْرَفُوا عَلَىٰ أَنْفُسِهِمْ لَا تَقْنَطُوا مِن رَّحْمَةِ اللَّهِ إِنَّ اللَّهَ يَغْفِرُ الذُّنُوبَ جَمِيعًا إِنَّهُ هُوَ الْغَفُورُ الرَّحِيمُ﴾ [الزمر: ٥٣].

ولذلك يقول الإمام (الشاطبي): "وترد الترجية ويتسع مجالها، وذلك في مواطن القنوط ومظنته، كما في قوله تعالى: ﴿قُلْ يَا عِبَادِيَ الَّذِينَ أَسْرَفُوا عَلَىٰ أَنْفُسِهِمْ...﴾

(١) أخرجه مسلم (٢٠٠)، والترمذي (٢٩٩٢)، والطبري: جامع البيان ٣/٩٥.

(٢) الموافقات ٢/١٦٥-١٦٧.

وليس هذا تشجيعاً على الإسراف في المعاصي والآثام، وإنما هو مراعاة لحال من أسرف وأراد أن يتوب، وتعرضه معاني اليأس: "إذ إن الخوف الغريزي من أهم أسباب القنوط، كل ذلك وقاية للنفس الإنسانية أن تتردى في مهوى القنوط القاتل، أو تسترسل فيه بعد الوقوع، فكان وقاية وعلاجاً معاً"^(١).

وبهذا يظهر لنا أنه إذا لمح المجتهد نصاً شرعياً فيه شيء من التشديد على المكلفين، فعليه أن يدرك أن ليس التشديد هو المقصود، وإنما جذب المكلفين إلى الطرف الآخر نتيجة تساهلهم أو تهاونهم، وهذا ما يقرره الإمام (الشاطبي) وأجد لزاماً عليّ نقل قوله كاملاً:

"فإذا نظرت في كلية شرعية فتأملها تجدها حاملة على التوسط، فإن رأيت ميلاً إلى جهة طرف من الأطراف فذلك في مقابلة واقع أم متوقع في الطرف الآخر، فطرف التشديد، وعامة ما يكون في التخويف والترهيب والزجر، يؤتى به في مقابلة من غلب عليه الانحلال في الدين.

وطرف التخفيف، وعامة ما يكون في الترجية والترغيب والترخيص، يؤتى به في مقابلة من غلب عليه الحرج في التشديد، فإذا لم يكن هذا ولا ذاك، رأيت التوسط واضحاً، ومسلك الاعتدال واضحاً، وهو الأصل الذي يرجع إليه، والمعقل الذي يلجأ إليه"^(٢).

وهذا منهج مأمون في تفسير النصوص تتطلب من المجتهد أن يجيل نظره ويعمل فكره عند فهم النص، حتى يدرك مقصود الشارع، ولا يحمل النص على أحد الطرفين، وإنما على الوسط بينهما.

• القاعدة الخامسة: "إن الأصل إذا أذى القول بحمله على عمومته إلى الحرج، أو إلى ما لا يمكن عقلاً أو شرعاً، فهو غير جار على استقامة ولا أطراد، فلا يستمر الإطلاق"^(٣).

(١) فتحي الدريني: دراسات وبحوث في الفكر الإسلامي المعاصر ٥٣٨/٢.

(٢) الموافقات ١٦٨/٢.

(٣) المصدر نفسه ١٠٢/١.

أولاً: بيان القاعدة وتحليلها:

يتأكد مبدأ مراعاة رفع الحرج في الشريعة الإسلامية من خلال ما تضمنته هذه القاعدة من معنى كلي يفيد نفي اطراد أي قاعدة أو أصل يؤدي إلى وقوع المكلفين في الحرج والمشقة، وتوجب هذه القاعدة لزوماً استثناء كل فرع أو جزئية من شأن تطبيق عموم حكم القاعدة عليها إلى مشقة غير معتادة بالمكلفين.

وهذا كله توثيق لأصل مبدأ رفع الحرج في الواقع والتطبيق.

ذلك أن اطراد بعض الأصول والقواعد قد يؤول في منتهاه إلى الوقوع في أحد محظورين أو كليهما:

- الأول: الوقوع في الحرج.

- الثاني: الوقوع فيما لا يمكن عقلاً أو شرعاً.

فيحوج ذلك إلى الاستثناء من الأصل العام حفاظاً على يسر أحكام الشريعة ومعقوليتها.

ثانياً: قاعدة الاستحسان مبنية على هذا الملحظ:

لقد أشار (الشاطبي) إلى أن منشأ القول بالاستحسان مبني على هذا الملحظ^(١)؛ من حيث أن "الاستحسان ترك لمقتضى الدليل العام الذي يؤدي إلى الغلو في الحكم والمبالغة فيه، فيعدل عنه في بعض المواضع لمعنى يؤثر في الحكم يختص به ذلك الموضع"^(٢).

وتجد هذا الفهم لحقيقة الاستحسان من خلال ما ساقه كثير من العلماء في تعريفهم لهذا المنهج الأصولي.

ف (ابن العربي) يقول فيه: "ترك مقتضى الدليل على طريق الاستثناء والترخص لمعارضة ما يعارضه في بعض مقتضياته"^(٣).

(١) الموافقات ١/١٠٢.

(٢) الاعتصام ٢/١٣٩.

(٣) الموافقات ٤/٢٠٨، والاعتصام ٢/١٣٩.

فقوله على سبيل الاستثناء والترخص تنبيه منه إلى موجب ذاك الاستثناء، إذ إن الحكم بعموم الدليل وإطلاقه آيل إلى الوقوع في الحرج، فسوّغ هذا المآل استثناء الوقائع التي تتصادم ومبدأ رفع الحرج.

وبعبارة أخرى يشير (السرخسي) إلى تلك الصلة إذ يقول: "وقيل في الاستحسان: الأخذ في السعة وابتغاء الدعة، وقيل: الأخذ بالسماحة وابتغاء ما فيه الراحة، وجلّ هذه العبارات أنه ترك العسر لليسر"^(١)، وليس ترك العسر لليسر إلا تطبيقاً لمبدأ رفع الحرج المقتضي للاستثناء والعدول.

ولا يقدح في هذه الصلة بين الاستحسان كمنهج أصولي، وبين مبدأ رفع الحرج كمبدأ مقرر، ما ورد من عبارات بعض الأصوليين من أن الاستحسان: "العدول بالمسألة عن أن يحكم فيها بمثل ما حكم في نظائرها إلى خلافه لوجه يقتضي العدول عن الأول"^(٢).

ذلك أنهم قد بينوا أن من أظهر تلك الوجوه التي تسوغ الاستحسان وتقتضيه مبدأ رفع الحرج. تجدد هذا واضحاً عند بيانهم لأقسام الاستحسان:

الاستحسان للنص، وللقياس، وللإجماع، وللضرورة، وللعرف، وللمصلحة، ولرفع الحرج إذ يظهر عند التحقيق أن كلاً من هذه الأقسام - باستثناء الاستحسان بالنص والقياس - متفرع عن مبدأ رفع الحرج وقسم له لا قسم.

فالاستحسان بالإجماع^(٣) الذي يمثل عليه بالحكم بمشروعية الاستصناع استثناءً من الأصل المقتضي بطلان التعاقد على شيء معدوم؛ هو في حقيقته التفات من المجتهدين لمبدأ رفع الحرج الذي يوجب استثناء ذاك العقد من الأصل العام؛ لما في منعه والحكم باطراد أصل القاعدة العامة المانعة لبيع المعدوم من تفويت لمصالح الناس، وإلحاق المشقة غير المعتادة بهم.

(١) انظر السرخسي: المبسوط ١٠/١٤٥.

(٢) البخاري: كشف الأسرار ٤/١١٢٣.

(٣) البخاري: كشف الأسرار ٤/١١٢٣.

والاستحسان للضرورة^(١): كجواز أخذ الأجرة على تعليم القرآن الكريم لتقاعس الناس عنها في حال منع أخذ الأجرة عليها، جرياً وراء الأصل العام الذي يحظر أخذ الأجرة على الطاعات. فهذا الاستحسان هو تحقيق أيضاً لمبدأ رفع الحرج، ونظر لحاجة الناس التي تقتضي ذلك الاستثناء.

والاستحسان بالعرف^(٢) من مثل الحكم بجواز إجارة الحمام بأجرة معينة دون تحديد لقدر الماء المستغل في الاستحمام ولا المدة التي يمكث فيها المستأجر؛ اعتماداً على العرف الجاري الذي جوّز هذه المعاملة. أقول هذا الاستحسان فيه معنى رفع الحرج أيضاً ذلك أن في إهمال أعراف الناس وإهدار اعتبارها، رغم معقولية أسبابها، حرجاً ومشقة لا تطاق. فمبدأ رفع الحرج إذن يقتضي إقرار الأعراف المعتمدة.

والاستحسان للمصلحة^(٣): كالتسعير وتضمين الأجير المشترك، هو تفريع عن مبدأ رفع الحرج الذي يقتضي تشريع مثل هذه الأحكام دفعاً لعنت المشقة اللاحقة في حال إهمالها.

وهكذا فإن جميع أقسام الاستحسان هي تفريع عن مبدأ رفع الحرج وتقرير له في الواقع، ولا يندّ عن ذلك إلا الاستحسان بالنص والاستحسان بالقياس.

إذ إنهما تابعان للنص والقياس، كمصدرين أصليين من مصادر التشريع، وإن كان يلحظ في بعض مسائلهما معنى رفع الحرج.

وعلى ذلك فإن الاستحسان كمنهج أصولي ليس عملاً بالهوى والتشهي وفق ما ذكر الإمام (الشافعي) رضي الله عنه^(٤)، وإنما هو عمل بدليل قوي معتبر يقتضي العدول بالمسألة عن حكم نظائرها إلى حكم آخر، وهو أقرب إلى تحقيق المصلحة والعدل، وأدنى إلى رفع المشقة والحرج.

(١) السرخسي: الأصول ١٣٩/٢، وابن نظام الدين: فواتح الرحموت ٣٢١/٢.

(٢) ابن عابدين: نشر العرف في بناء بعض الأحكام على العرف، مضموم إلى مجموعة رسائل ابن عابدين ١١٦/٢.

(٣) الموافقات ٤/٢٠٨.

(٤) الشافعي: الأم ٢٦٧/٧، والرسالة ٥٠٣، ولعل ما عناه الشافعي هو الاستحسان الذي لا يستند إلى دليل معتبر، وإنما يحض العقول، وهذا ما لا يقول به أحد ممن يعتبرون الاستحسان.

وهذا ما ذكره (ابن رشد) في بيانه لفلسفة هذا المنهج الشرعي: "والاستحسان: التفات إلى المصلحة والعدل"^(١).

ثالثاً: تحقق مناط هذه القاعدة في كثير من المسائل والجزئيات:

ولقد بدا اعتبار هذه القاعدة المقصدية التي بينها الإمام (الشاطبي) من خلال التطبيق بله التأصيل ومن ذلك:

أ- إن الأصل في نبات الحرم الذي لم يستنبته الإنسان أن لا يقطع لحديث رسول الله صلى الله عليه وسلم: "إن مكة حرّمها الله، ولم يجرمها الناس، فلا يحلّ لأحد يؤمن بالله واليوم والآخر أن يسفك بها دماً، ولا يعضد بها شوكة، ولا تلتقط لقطته، ولا يختلى خلاؤه" فقال العباس: "إلا الإذخر فإنه لبيوتهم"، فقال: "إلا الإذخر..."^(٢).

والمالكية يستنون من هذا الأصل بعض النباتات الأخرى غير الإذخر، وهذا ما عبّروا عنه بقولهم: "وحرم قطع ما ينبت من الأرض بنفسه إلا الإذخر والسواك والعصا، وقصد السكنى بمواضعه للضرورة، أو إصلاح الحوائط؛ أي ما يقطع لإصلاحها، فإنه جائز"^(٣).

لقد لاحظ المالكية ما سيؤدي إليه اطراد الأصل من تفويت لحاجات الناس الأساسية، كالسكنى مثلاً أو منع إصلاح بساتينهم، فقالوا باستثناء هذه الحاجات من الأصل العام تحقيقاً لمعنى القاعدة كماً، ورفعاً للحرج عن الناس.

ب- الأصل فيمن ابتاع ثمرة قد بدا صلاحها أن يجدها المشتري عن شجرها حتى يتم استيفاء المعقود عليه ويكمل قبضه له، وللبيع أن يلزمه بذلك ويجبره حتى يخلي بينه وبين شجره.

(١) بداية المجتهد ٢/١٨٥.

(٢) أخرجه البخاري (١٥٨٧) ومسلم (١٣٥٣)، وأبو داود (٢٠١٨)، وابن حبان (٣٧٢٠)، مع اختلاف في اللفظ، وتطويل واختصار عند بعضهم. والخلا: هو الرطب من الكلاً، ومعنى يختلى أي يؤخذ ويقطع.

(٣) الدردير: الشرح الصغير ٢/١١١.

غير أنه في بعض الظروف قد يبدو صلاح الثمر ولا يكتمل نضجه ففي مثل هذه الحالة يجبر البائع على إبقاء الثمر إلى أوان جذاذها، وينص على ذلك الإمام (العز) بقوله: "إذا باع ثمرة قد بدا صلاحها فإنه يجب إبقاؤها إلى أوان جذاذها، والتمكين من سقيها"^(١). ويعلل ذلك: "لأن الحاجة ماسة إليه، وحاملة عليه فكان من المستثنيات من القواعد تحصيلاً لمصالح هذا العقد"^(٢).

وفي إهدار الحاجيات وإلغاء اعتبارها تفويت لمصالح العباد وتضييع لها.

ج - ومن هذه المسائل التي طبقت فيها هذه القاعدة: ما ذكره الإمام (الشاطبي) في حكم الاشتراك في اللبن لاستخلاص الجبن منه؛ إذ قد يتعذر أن يستقل كل صاحب لبن بلبنه لما يحتاج إليه من المؤونة والمشقة فيجتمع أصحاب غنم فيستأجرون راعياً أو أكثر ويخلطون اللبن.

إذ بين الإمام (الشاطبي) أن الأصل في هذه المعاملة هو الحظر؛ لأن الألبان تختلف في مقدار ما يخرج منها من الجبن كما تختلف في مقدار ما يخرج منها من الزبد أو السمن، حتى لو خلطوا ألبانهم على أجزاء معلومة لم يكن الخارج منها على تلك النسبة لكل واحد، بل على اختلاف في النسبة، فصار كبيع الرطب بالتمر الذي نهى عنه رسول الله صلى الله عليه وسلم، حين سئل عن بيع الرطب بالتمر فقال: "أينقص إذا جف؟" قالوا نعم، فنهى عنه^(٣) كونه مظنة لربا الفضل.

هذا هو الأصل العام كما بين، غير أن اطراده والحكم بعمومه وتناوله لجميع الوقائع دون تمييز قد يكون سبباً لإلحاق الحرج والمشقة بالعباد، وهذا ما أشار إليه (الشاطبي) بعد بيانه للأصل العام، بقوله: "إلا أن لطالب الرخصة في مسألة اللبن هنا مدخلاً؛ لأن لكثير من الناس الحاجة في الخلط المذكور، لا سيما لمن كان له اليسير من اللبن الذي لا

(١) قواعد الأحكام ١٠٨/٢.

(٢) المصدر نفسه.

(٣) رواه مالك (٦٢٣/٢-٦٢٤)، وأبو داود (٣٣٥٩)، والترمذي وصححه (١٢٢٥)، والحاكم وصححه (٣٨/٢)، والنسائي (٢٦٨/٧-٢٦٩).

يخرج له منه حين على أصل انفراده، ولا على وجه الانتفاع به في بيع أو غيره إلا بخرج، إن خرج^(١).

وهذا كله تطبيق لمذلول القاعدة المقصدية، إن الأصل إذا أدى القول بحمله على عمومته إلى حرج، فهو غير جار على استقامة واطراد.

رابعاً: الاستثناء من الأصل العام لا يعني نقضه أو إهداره:

ولا بد من الإشارة في هذا المقام إلى أن الاستثناء من الأصل العام؛ كون اطراده آيل إلى الحرج والمشقة، لا يعني بحال الانتقاص من حجية ذاك الأصل أو إلغاء اعتباره أو الإتيان عليه بالنقض. ذلك أن الاستثناء والتخصيص برفع الحرج لا يعني المناقضة أو المصادمة، وبيان ذلك:

أن الواقعة التي ثبت أن إجراء الأصل عليها آيل إلى إدخال الحرج بالملكفين غير مشمولة ابتداءً بذاك الحكم العام، بدليل مبدأ رفع الحرج الذي اطرده أصلاً مقررراً في الشريعة.

والفقيه أو المجتهد، إذ يستثني بعض الوقائع من العموم فإنه لا يستثنيها من عموم الحكم؛ إذ إن الحكم لا يتناولها أصلاً، ولو قلنا بتناول الحكم لتلك الوقائع المستثناة لكان المجتهد بذلك رافعاً للحكم الشرعي بعد ثبوته بحكم آخر، وهذا نسخ لا تخصيص، والنسخ للشارع وحده، وليس للمجتهد هذه الصلاحية.

وإنما الذي يقوم به المجتهد أن يبين وفق ما تقرر عنده من قواعد أن تلك الواقعة غير مشمولة بالحكم، وإن كانت مشمولة باللفظ، وسند إخراجها من اللفظ، قاعدة رفع الحرج.

ويبين الإمام (السرخسي) ذلك في تمييزه بين التخصيص والمناقضة: "التخصيص غير المناقضة لغة وشرعاً وفقهاً وإجماعاً؛ أما اللغة فلأن النقص إبطال قد سبق بفعل أنشأه،

(١) انظر الوترسي: المعيار العرب ٥/٢١٥-٢١٦.

كنقض البيان، والتخصيص بيان أن المخصوص لم يدخل في الجملة فكيف يكون نقضاً^(١).

وعلى ذلك فإن المجتهد في حال إعماله لمبدأ الاستحسان، لا يكون رافعاً لحكم سابق بحكم جديد، وإنما يكون مبيناً أن الحكم القديم غير شامل لبعض الوقائع التي تناولها اللفظ العام.

فبات واضحاً بذلك كله ما يلقي على كاهل المجتهد من مسؤولية في تفعيل مبدأ رفع الحرج في الواقع، من خلال هذه القاعدة المقصدية المقررة.

• القاعدة السادسة: من مقصود الشارع في الأعمال دوام المكلف عليها^(٢).

أولاً: تحليل القاعدة وبيان أدلتها:

ترتبط هذه القاعدة بمبدأ رفع الحرج من حيث بيانها لبعض وجوه الحكمة من رفع الحرج في فروع الشريعة وكلياتها؛ فالشارع الذي يقصد من التكليف المداومة عليه والاستمرار في القيام به، يضع من التشريعات ما يعين على الدوام ويساعد عليه، سواء أكانت تلك التشريعات ابتدائية بحيث تكون يسيرة وواقعة تحت قدرة المكلف واستطاعته، أم كانت استثنائية تراعي الحالات العارضة التي تلحق بالمكلف. ويقيم من الأدلة ما ينهض بإثبات هذا الأصل:

١ - من الكتاب الكريم:

قوله تعالى: ﴿إِلَّا الْمُصَلِّينَ ، الَّذِينَ هُمْ عَلَى صَلَاتِهِمْ دَائِمُونَ ،﴾ [المعارج: ٢٢/٧٠-٢٣]. وقوله ﴿وَيُقِيمُونَ الصَّلَاةَ﴾ [البقرة: ٣/٢]. وقوله: ﴿وَأَقِيمُوا الصَّلَاةَ وَآتُوا الزَّكَاةَ﴾ [البقرة: ٢/٤٣]. ومعنى إقامة الصلاة؛ المداومة عليها، بالإضافة إلى إظهار هيئتها^(٣).

ووجه الدلالة في هذه الآيات أن هذه الصفات من المداومة والمحافظة على الصلاة جاءت في سياق المدح والثناء عليهم، فدل ذلك على أنها مقصودة للشارع.

(١) السرخسي: الأصول ٢/٢٠٨.

(٢) الموافقات ٢/٢٤٢.

(٣) ابن عطية: المحرر الوجيز ١/٢١٧.

٢ - من السنة:

ما ترويه السيدة عائشة رضي الله عنها أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال: "خذوا من الأعمال ما تطيقون، فإن الله لا يملّ حتى تملوا، وإن أحب الأعمال إلى الله ما دووم عليه"^(١) وهو ظاهر الدلالة من قصد الشارع إلى مداومة على الفعل والمواظبة على التكليف

٣ - من المعقول:

إن الشارع قد نصب أسباباً، ووضع مواقيت معلومة وغيرها من الفرائض، وفي هذا ما يكفي في حصول القطع بقصد الشارع إلى إدامة الأعمال كلما تحققت مواقيتها. وفي هذا كله ما يرشد إلى قصد الشارع إلى مداومة المكلف على الأعمال.

ثانياً: مقارنة بين القواعد المقاصدية التي ساقها (الشاطبي) وبين قاعدة: المشقة تجلب التيسير:

وأجد لزاماً علي في نهاية هذا المبحث أن أشير إلى الفرق بين ما ساقه (الشاطبي) من قواعد تظهر بمجموعها، أن الشارع لا يقصد التكليف بالشاق من الأعمال وبين قاعدة: "المشقة تجلب التيسير"^(٢) والتي تعتبر من أصول القواعد الفقهية.

إن هذه القاعدة الفقهية تلتقي مع القواعد المقاصدية من جهة إعلامها بعدم توجه قصد الشارع إلى الشاق وما فيه إعنات، فكلما لاحت مشقة بالغة رافقها حكم ميسر يرفع تلك المشقة أو يخفف من ضررها. غير أن هذه القاعدة الفقهية رغم بيانها لهذا الحكم العام، لم تنبّه إلى المعاني العامة المقصودة من ذلك الحكم، من مثل: "قصد الشارع في الأعمال دوام المكلف عليها". "الشريعة جارية في التكليف على الطريق الوسط الأعدل".

(١) أخرجه البخاري (١٩٧٠)، ومسلم (٧٨٢)، وابن حبان (٣٥٣).

(٢) انظر المقرّي: القواعد ٤٣٢/٢، والزرکشي: المنثور ١٦٩/٣، والسيوطي: الأشباه ٨١، وابن نجيم: الأشباه

٨٠، وابن النجار: شرح الكوكب المنير ٤٤٥/٤.

"إن الشارع لا يقصد العمل لما فيه من المشقة رغم لزومها عنه، وإنما ما في ذلك العمل من المصالح العائدة على المكلفين". وهذا الأمر هو أساس التفرقة بين قواعد المقاصد وبين القواعد الفقهية التي ساقها الفقهاء في أمهات الكتب الفقهية؛ إذ إن الإمام (الشاطبي) اعتنى بالمعاني العامة إضافة إلى عنايته بالأحكام العامة، فبين أن الشارع يجلب التيسير عند ظهور المشقة؛ لأن الشارع لا يقصدها، ويريد دوام المكلف واستمراره في التكليف.

وبعد أن ظهرت لنا القواعد المحددة للعلاقة بين مبدأ رفع الحرج وبين قصد الشارع لا بد أن أظهر القواعد المحددة للعلاقة بين مبدأ رفع الحرج وبين مقصد المكلف، وهذا ما أتناوله في المبحث التالي.

المبحث الثاني

القواعد المقاصدية التي تربط بين

مبدأ رفع الحرج وقصد المكلف

بعد أن انتهيت في المبحث السابق من تفصيل القواعد المقاصدية المبينة أن الشارع لا يقصد التكليف بالشاق من الأعمال، وعرضت الأدلة التي ترتقي بتلك القواعد إلى رتبة القطعيات بحيث تغدو معالم راسخة تضبط للمجتهد اجتهاده وفكره، أتناول هذا المبحث لأبين ما يكشف عنه الإمام (الشاطبي) من قواعد تتعلق بقصد المكلف، بحيث تضبطه ليكون متوافقاً مع قصد الشارع الذي حددته القواعد السابقة، وليتحصل مجموع هذا القواعد التواؤم والاتساق بين قصد الشارع من تكليفه، وقصود المكلفين إبان قيامهم بالتكليف أو عزمهم على القيام به، وأعرض هذه القواعد مع شرحها فيما يلي:

• القاعدة الأولى: "القصد إلى المشقة باطل".

أولاً: بيان القاعدة وأدلتها:

الناظر في بيان الإمام (الشاطبي) لهذه القاعدة، يظهر له أن مجال بحثه في إلزام المكلف نفسه أعمالاً شاقة خارجة عن المعتاد ظناً منه أنها من أسباب القرب والأجر، وتكون هذه الأعمال حاصلة بسببه واختياره لا بخطاب الشارع وأمره؛ كمن ينذر أن يصوم واقفاً بالشمس، أو أن يحج ماشياً حافياً، فالمشقة هنا داخلة على المكلف بسببه، فيكون منهيّاً عنها، ويكون تعبه بها غير صحيح، وهذا ما عبر عنه (الشاطبي) بقوله: "فإن كانت- أي المشقة- حاصلة بسببه كان ذلك منهيّاً عنه، وغير صحيح التعبد به"^(١).

وأدلة ذلك كثيرة:

أولاً: أنه قد ثبت أن الشارع لا يقصد المشقة بالتكليف، فإذا كان قصد المكلف إيقاع المشقة فقد خالف قصد الشارع، والقاعدة أن كل قصد يخالف قصد الشارع باطل، فالقصد إلى المشقة باطل فهو إذن من قبيل ما ينهى عنه، وما ينهى عنه لا ثواب فيه - بل يأثم بفعله- فطلب الأجر بقصد الدخول في المشقة قصد مناقض^(١)، "حيث لا يكون تعذيب النفوس سبباً للتقرب إليه ونيل ما عنده"^(٢).

ثانياً: ما جاء في أحاديث كثيرة ووقائع متعددة تفيد في جملتها نهي المكلف عن التشديد على نفسه، "فنهى الشارع عن التشديد صار أصلاً قطعياً"^(٣)، وأدلة ذلك كثيرة، منها:

أ - "بينما النبي، صلى الله عليه وسلم، يخطب إذ رأى رجلاً قائماً في الشمس فسأل عنه، فقالوا: هذا أبو إسرائيل، نذر أن يقوم في الشمس، ولا يستظل ولا يتكلم ولا يفطر، فقال: مروه فليقعد، وليستظل، وليتكلم، وليصم، ولا يفطر"^(٤).

فأمره صلى الله عليه وسلم لأبي إسرائيل بالاستظلال والتكلم، إرشاد منه إلى أن قصد الشاق من الأعمال لا يكون وسيلة للتقرب والأجر، ولذا نهاه رسول الله صلى الله عليه وسلم، عما هو مقصود لمشقته، وأبقى ما عدا ذلك من العبادة والتي هي الصوم هنا التي لم تدخل فيها المشقة بسبب المكلفين، وإنما لكونها ملازمة لها بالعادة، فبقي الصوم مأموراً به على سبيل الفرض.

ب- عن أنس بن مالك، رضي الله عنه، أنه جاء ثلاثة رهط إلى بيوت أزواج النبي، صلى الله عليه وسلم، يسألون عن عبادته، فلما أخرجوا كأنهم تقالوها، فقالوا: وأين نحن من النبي صلى الله عليه وسلم؟ قد غفر الله له ما تقدم من ذنبه وما تأخر، قال

(١) انظر الموافقات ١٢٩/٢، بتصرف.

(٢) المصدر نفسه ١٣٤/٢.

(٣) المصدر نفسه ١٣٣/٢.

(٤) البخاري (٦٧٠٤)، وأبو داود (٣٣٠٠)، وابن ماجه (٢١٣٦)، وابن حبان (٤٣٨٥).

أحدهم: أما أنا فأصلي الليل أبداً، وقال الآخر: أنا أصوم الدهر ولا أفطر، وقال الآخر أنا أعتزل النساء فلا أتزوج أبداً، فجاء رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال: "أنتم الذين قلتم كذا وكذا، أما والله إني لأخشاكم لله وأتقاكم له، لكني أصوم وأفطر، وأصلي وأرقد، وأتزوج النساء، فمن رغب عن سنتي فليس مني"^(١).

فرسول الله صلى الله عليه وسلم يبين في هذا الحديث أن التشديد على النفس، وقصد المشقة لذاتها بترك الزواج، والمواصلة بالصيام، وهجر النوم للقيام، تشديدات تنطوي على مشاق بعيدة عن هديه وسنته، وهو ما يتنبه إليه بقوله: "فمن رغب عن سنتي فليس مني"، أي: ليس على طريقي ومنهجي في العبادة والعمل؛ إذ عليه أن يفطر ليتقوى على الصوم، وينام ليتقوى على القيام والعبادة، ويتزوج لكسر الشهوة وإعفاف النفس.

ثم هو عليه الصلاة والسلام يضرب المثل في الاعتدال والتوازن، بقوله: (أما أنا فأصوم وأفطر...). فإذا غدت المشاق مقصودة لذاتها، وإلزام المكلف نفسه الأعمال الشاقة، فإنه إذ ذاك يكون مخالفاً لقصد الشارع من تشريعه ولسنته في التخفيف والتيسير.

ج - عن عائشة، رضي الله عنها، أن الحولاء بنت تويت بن حبيب بن أسد بن عبد العزى مرت بها وعندها رسول الله صلى الله عليه وسلم، قالت: فقلت هذه الحولاء بنت تويت، وزعموا أنها لا تنام الليل، فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم: "لاتنام الليل! خذوا من العمل ما تطيقون، فوالله لا يسأم الله حتى تسأموا"^(٢).

فرسول الله صلى الله عليه وسلم ينهى عن التماذي في تكلف العبادات التي تؤول إلى إدخال المشقة وإلحاق العنت بالمكلف، وكأنه لاحظ في عبادة (الحولاء) أنها غدت تماذي في قيام الليل بحيث صار إرهاق النفس وإعنائتها هو المقصود من هذه العبادة.

(١) أخرجه أحمد ٢٤١/٣ و ٢٥٩، والبخاري (٥٠٦٣). ومسلم (١٤٠١)، والنسائي ٦٠/٦، والبيهقي ٧٧/٧.

(٢) أخرجه أحمد ٢٤٧/٦، ومسلم (٧٨٥)، وابن حبان (٢٥٨٦) و (٣٥٩).

وهنا بينه رسول الله صلى الله عليه وسلم إلى المآل الذي يترتب في حال تكلف ما لا يطاق من الأعمال وهو السأم والملل، "فو الله لا يسأم الله"، أي لا ينقطع عن مكافأتكم حتى تنقطعوا عن العبادة، وهذا المعنى هو ما أشار إليه الإمام (الشاطبي) في بيانه لسبب رفع الحرج عن المكلفين حيث قال: "فاعلم أن الحرج مرفوع لوجهين:

أحدهما: الخوف من الانقطاع من الطريق، وبغض العبادة، وكرهة التكليف، وينتظم هذا المعنى الخوف من إدخال الفساد عليه في جسمه أو عقله أو حاله أو ماله.

والثاني: خوف التقصير عند مزاحمة الوظائف المتعلقة بالعبد المختلفة الأنواع، مثل قيامه على أهله وولده إلى تكاليف أخرى تأتي في الطريق، فربما كان التوغل في بعض الأعمال شاغلاً عنها، وقاطعاً بالمكلف دونها"^(١).

فتكلف الأعمال الشاقة إذن من شأنه أن يؤول في منتهاه إلى إفساد حياة المكلف، بإدخال الخلل في جسمه أو عقله، فضلاً عن حقوق الآخرين؛ حيث لا يفي بحق الآخرين عليه، نتيجة عدم كفاية وقته للوفاء بالتزاماته نحوهم، وهذا ما عناه (الشاطبي) بقوله: "خوف التقصير عند مزاحمة الوظائف".

د - عن أنس رضي الله عنه، قال: دخل رسول الله صلى الله عليه وسلم المسجد وحبل ممدود بين ساريتين، فقال: "ما هذا؟" قالوا: لزنب. تصلي، فإذا كسبت أو فترت أمسكت به. فقال: "حلّوه، ليصل أحدكم نشاطه، فإذا كسب أو فتر قعد". وفي حديث زهير: "فليقعد"^(٢).

وهذا الحديث من حيث الدلالة كسابقه؛ لأنه ينهى عن التكلف في العبادة، والأمر بالاقصاء في العبادة؛ ليكون مقبلاً عليها بنشاط من غير كلل أو ملل أو كسل أو كراهية.

(١) الشاطبي: الموافقات ١٦٣/٢.

(٢) أخرجه أحمد ١٠١/٣، ومسلم (٧٨٤)، وأبو داود (١٣١٢)، والبخاري (١١٥٠)، والنسائي ٢١٨/٣-٢١٩، وابن

ماجة (١٣٧١).

هـ - ما جاء عن رسول الله صلى الله عليه وسلم من نهيه عن المواصلة في الصيام: "لا تواصلوا، قالوا فإنك تواصل يا رسول الله، قال: إني لست كأحدكم، إن ربي يطعمني ويسقيني"^(١).

ويبين حكمة هذا النهي عن الوصال قول السيدة عائشة رضي الله عنها: "نهى رسول الله صلى الله عليه وسلم عن الوصال رحمة لهم"^(٢).

فالرحمة بالمكلفين هي الباعث على النهي عن مواصلة الصيام بحيث لا يتخلله إبطاء، وهو إرشاد للمكلفين بأن كل فعل مناقض لهذه الرحمة، فهو مناقض أيضاً لمقصود الشارع، إذ إن تعذيب النفس ليس مقصداً من مقاصده، ولا طريقاً للتقرب فيه إلى الله.

كل هذه الأدلة تنهض بمعنى عام مؤداه: أن ليس للمكلف إلزام نفسه بأعمال شاقة زائدة على التكليف؛ لأن ذلك الإلزام مظنة قصد المكلف لذات المشقة، وهو قصد باطل، أي لا يترتب عليه أثره من الأجر والثواب.

ثانياً: حكم القيام بالعمل الشاق، إذا كان مصدره التكليف لا المكلف:

ولكن ما واجب المكلف فيما إذا كانت تلك المشقة غير معتادة ولكنها ناتجة عن القيام بمطلوب شرعي، وليس ما ألزم الإنسان به نفسه زيادة على التكليف؟

يميز الإمام (الشاطبي) بين عمل وعمل، فإن كانت المشقة حاصلة بسبب المكلف واختياره، كما في الأمثلة السابقة، فلا يجوز إذ ذاك أن يتكلف تلك الأعمال الشاقة؛ لأن تكلفه بها مع مشقتها الملازمة لها دليل على أنه صار يقصد المشقة لذاتها، وبات قصده متجهاً إلى عين المشقة. وأما إن كانت المشقة تابعة للعمل المخاطب به المكلف فلهذا تفصيل آخر. ولقد أشار إلى هذا التمييز بين (مصدري المشقة) بقوله: "ولا يخلو عن ذلك أن تكون حاصلة بسبب المكلف واختياره، مع أن ذلك العمل لا يقتضيها

(١) أخرجه أحمد ٣/٢٣٥، والترمذي (٧٧٨)، ومسلم (١١٠٤)، والبيهقي ٤/٢٨٢، بألفاظ متقاربة.

(٢) البخاري ١٩٦٤، ومسلم (١١٠٥).

بأصله أو لا؛ فإن كانت حاصلة بسبب المكلف واختياره كان ذلك منهياً عنه وغير صحيح في التعبد به"^(١)، ويفضّل في حال كون المشقة ناجمة عن غير طريق المكلف، "وأما إن كانت تابعة للعمل كالمريض غير القادر على الصوم أو الصلاة قائماً، والحاج لا يقدر على الحج ماشياً أو راکعاً إلا بمشقة خارجة عن المعتاد، فهذا هو الذي جاء فيه قوله تعالى: ﴿يُرِيدُ اللَّهُ بِكُمُ الْيُسْرَ وَلَا يُرِيدُ بِكُمُ الْعُسْرَ﴾، وجاء فيه مشروعية الرخص، ويبين الإمام (الشاطبي) أن لهذا المكلف أن يأخذ بالرخصة وفق ما صرحت به النصوص ونطقت به الأدلة، وأما إن لم يأخذ بالرخصة فهذا على وجهين:

الأول: "أن يعلم أو يظن أنه يدخل عليه في نفسه أو جسمه أو عقله أو عادته فساد يتحرج به ويتعنت، فهذا أمر ليس له"^(٢).

أي ليس له أن يقوم بهذا العمل نظراً لما يترتب عليه من فساد، ولا يشترط القطع بترتب العنت على الفعل وإنما تكفي غلبة الظن؛ إذ إنها تنزل منزلة العلم القطعي في وجوب الكف عن ذاك الفعل، وهو ما عناه بقصده: "أن يعلم أو يظن".

وإلى ذلك أرشدت أدلة كثيرة منها:

أ - عن جابر رضي الله عنه، قال: رأى رسول الله صلى الله عليه وسلم، رجلاً في سفر في ظل شجرة يرشح عليه الماء، فقال: ما بال صاحبكم؟ قالوا: صائم يا رسول الله. قال: "ليس من البر الصيام في السفر، فعليكم برخصة الله التي رخص الله لكم فاقبلوها"^(٣).

ب - وكذلك نهيه صلى الله عليه وسلم عن الصلاة بحضرة الطعام أو وهو يتدافعه الأخيشان^(٤).

فالمشقة في هذه الحالات ناجمة عن التكليف لا عن المكلف؛ بمعنى أن المكلف لم يلتزم فعلاً زائداً تنجم عنه المشقة والحرج، ورغم ذلك يكون الحكم في هذه الحالات،

(١) الموافقات ١٣٣/٢.

(٢) المصدر نفسه ١٣٤/٢.

(٣) النسائي ١٧٦/٤، وابن حبان (٣٥٥).

(٤) أخرجه مسلم (٥٦٠)، وأبو داود (٨٩).

كما لو كانت المشقة ناجمة عن إلزام المكلف نفسه بعمل شاق، حيث لا يجوز له القيام بذلك الفعل ما دام سيلحق به الفساد في نفسه أو عقله أو ماله.

الثاني: "أن يعلم أو يظن أنه لا يدخل عليه في ذلك الفساد، ولكن في العمل مشقة غير معتادة، فهنا يصح له أن يقوم بهذا العمل، كما أن له أن يأخذ بمشروعية الرخصة على الجملة"^(١).

ويمكن أن يستدل (الشاطبي) في هذه الحالة، بما روي عن أبي سعيد رضي الله عنه، قال: "كنا نغزو مع رسول الله صلى الله عليه وسلم في رمضان، فمننا الصائم ومننا المفطر، فلا يجد الصائم على المفطر ولا المفطر على الصائم، يرون أن من وجد قوة فصام فهو حسن، ومن وجد ضعفاً فأفطر فهو حسن"^(٢).

فهنا أخذ البعض بالعزيمة وآخرون بالرخصة؛ إذا لم تبلغ المشقة إلى درجة تفوت فيها النفس، أو يدخل الفساد على جسم المكلف أو عقله أو حال من أحواله.

إذن في حال كون المشقة ناجمة عن عمل خاطب به الشارع المكلفين، يميز بين كون تلك المشقة غير المعتادة تؤدي إلى الفساد أو لا، فإن كانت مؤدية وجب أن يأخذ بالرخصة، وإن لم تؤدي إلى الفساد جاز أن يتمسك بأصل العزيمة، أو يأخذ بالرخصة.

على أننا نسأل في حال كون المكلف قد أخذ بالعزيمة، هل يجوز أن يقصد ذلك الفعل لما فيه من المشقة، أي: إنه تكلف به التفاتاً منه إلى المشقة الناجمة عنه؟ هذا ما تجيب عليه القاعدة التالية:

• القاعدة الثانية: "ليس للمكلف أن يقصد المشقة لعظم أجرها، ولكن له أن يقصد العمل الذي يعظم أجره لعظم مشقته"^(٣).

(١) الموافقات ٢/١٣٥.

(٢) أحمد ١٢/٣، ومسلم (١١١٦)، والنسائي ٤/١١٨. وابن حبان (٣٥٥٨).

(٣) الموافقات ٢/١٢٨.

أولاً: بيان معنى القاعدة:

بعد أن قرر الإمام (الشاطبي) في القاعدة السابقة منع المكلف من اعتبار المشقة هدفاً يوجه نحوها قصده وغايته، يبين في هذه القاعدة الوجهة التي يصحح بها المكلف قصده ونيته.

فإذا كان للمكلف أن يأخذ بالعزيمة في حال كون المشقة غير المعتادة لا تؤدي إلى فساد أو خلل في المكلف، فإن على المكلف أن يعقل أن أخذه بتلك العزيمة ينبغي أن يكون بقصد العمل الذي يعظم أجره لعظم مشقته، لا بقصد المشقة لعظم أجرها.

وهذه القاعدة لا تقتصر على الأفعال التي تنجم عنها مشاق غير معتادة فيجبذ المكلف الأخذ بالعزيمة وترك الرخصة، بل تمتد لتشمل جميع التكاليف الشرعية التي تلابسها بعض المشاق المعتادة والمقدورة؛ إذ على المكلف حين يمثل التكليف ألا يكون قصده متجهاً أبداً نحو المشاق؛ لأن المشقة ليست هي مناط الأجر، وإنما مناطه هو العمل الذي تنجم عنه مشقة ما.

ثانياً: الاعتراضات^(١):

ويورد الإمام الشاطبي الاعتراضات، التي قد تتجه إلى هذه القاعدة، من حيث إيهامها أول الأمر جواز توجه قصد المكلف إلى المشاق لا إلى الأعمال؛ أي إلى المسبب لا إلى السبب، واعتبار هذه المشاق هي مناط الأجر لا ذات العمل، وهذه الاعتراضات:

أ - عن جابر بن عبد الله، رضي الله عنه، قال: "أردنا النقلة إلى المسجد، والبقاع حول المسجد خالية، فبلغ ذلك النبي، صلى الله عليه وسلم، فأتانا في دارنا، فقال: "يا بني سلمة، بلغني أنكم تريدون النقلة إلى المسجد"، فقالوا: "يا رسول الله، بعد علينا المسجد، والبقاع حوله خالية". فقال: "يا بني سلمة، دياركم تكتب آثاركم"، قال: فما وددنا أننا بمحضرة المسجد لما قال رسول الله صلى الله عليه وسلم ما قال^(٢).

(١) سرد الإمام الشاطبي الاعتراضات دون أن يفصل وجه دلالتها على مؤدى الاعتراض، فاقضى ذلك من الباحث توجيه النص على نحو يظهر مفاد الاعتراض ووجهه.

(٢) أخرجه أحمد ٣/٣٣٢ و ٣٣٣، ومسلم (٦٦٥)، والبيهقي ٣/٦٤، وابن حبان (٢٠٤٢)، وفي الباب عن أنس أخرجه البخاري (٦٥٥)، (١٨٨٧).

وجه الدلالة في هذا الحديث، أن رسول الله، صلى الله عليه وسلم، أمرهم بما هو أشد وأصعب، مما يدل على أن قصد المكلف إلى التشديد على نفسه في العبادة وسائر التكاليف صحيح مثاب عليه، فإن أولئك الذين أحبوا الانتقال أمرهم عليه الصلاة والسلام بالثبات لأجل تحصيل عظم الأجر بكثرة الخطأ، فكانوا كرجل له طريقان أحدهما سهل وآخر صعب، فأمر بالصعب وواعد على ذلك بالأجر، جاء نهيهم عن ذلك إرشاد إلى كثرة الأجر^(١).

ب - عن أبي بن كعب رضي الله عنه قال: "كان رجل لا أعلم أحداً، من أهل المدينة ممن يصلي القبلة يشهد الصلاة مع النبي، صلى الله عليه وسلم أبعد جواراً من المسجد منه، فقيل: لو ابتعت حماراً تركبه في الرمضاء أو الظلماء؟ فقال: ما يسرني أن منزلي بلصق المسجد، فذكر ذلك للنبي، صلى الله عليه وسلم، فقال النبي صلى الله عليه وسلم: "أنظاك الله ذلك كله، أو أعطاك الله ما احتسبت"^(٢).

حيث ترك هذا الصحابي الأخذ بما ييسر عليه العبادة من شراء مطية تخفف عليه في الظلمة والحر، وأصر على تحمل المشاق والأخذ بها، دون الميسور والمخفف.

ج - وعن أبي موسى الأشعري رضي الله عنه، أنه كان في سفينة في البحر مرفوع شراعها، فإذا رجل يقول: "يا أهل السفينة قفوا!! فقلنا ألا ترى على أي حال نحن؟ ثم قال في السابعة: "لقضاء قضاءه الله على نفسه، أنه من عطش لله نفسه في يوم من أيام الدنيا شديد الحر كان حقاً على الله يرويه يوم القيامة" فكان أبو موسى يتبع اليوم المعمعاني الشديد الحر فيصوم^(٣).

فهذا دليل على جواز القصد إلى العمل لكونه شاقاً وفق ما فعل (أبو موسى) رضي الله عنه، في تنبعه لليوم الشديد الحر.

د - عن عائشة، رضي الله عنها، قالت: قلت يا رسول الله يصدر الناس بنسكين، وأصدر بنسك واحد؟ قال: انتظري فإذا طهرت فاخرجي إلى التنعيم، فأهلي منه، ثم

(١) الموافقات ١٣٠/٢.

(٢) أخرجه أحمد ١٣٣، ومسلم (٦٦٣)، وأبو داود (٥٥٧)، والبيهقي ٦٤/٣، وابن حبان (٢٠٤٠).

(٣) رواه البزار بإسناد حسن كما في الترغيب والترهيب ٨٤/٢، ورفائق عبد الله بن المبارك كما في الموافقات ١٣١/٢.

القينا عند كذا وكذا، قال: أظنه قال غداً: "ولكنها على قدر نصبك، أو قال نفقتك" (١).

فرسول الله، صلى الله عليه وسلم، ربط بين المشقة والأجر، حيث جعل المشقة هي مناط الأجر، فكلما كانت المشقة أعظم كان الأجر أكبر، وهذا بدوره يعطي جواز توجه قصد المكلف إلى تلك الأفعال الشاقة ليحصل بذلك أجراً أكبر وثواباً أكثر.

ثالثاً: رد الاعتراضات:

ويجب الإمام (الشاطبي) عن هذه الاعتراضات، وقيل أن أبداً بيان إجابة (الشاطبي) على هذه الاعتراضات، أود أن أشير إلى منهجه في رد هذه الاعتراضات، ومن خلال نظرنا إلى رده، نجد أنه سلك طريقين:

- الأول: إجمالي.

- والثاني: تفصيلي.

أما الإجمالي فهو: أنه صاغ رداً عاماً يصلح لدفع جميع الوجوه السابقة والاعتراضات المتقدمة، من غير تناول لكل اعتراض على حده، وهو ما ذكره بقوله:

"فالجواب أن نقول: إن هذه الأخبار أخبار آحاد في قضية واحدة لا ينتظم منها استقراء قطعي، والظنيات لا تعارض القطعيات، فإن ما نحن فيه من قبيل القطعيات، فالنصوص المتقدمة أخبار آحاد، وخبر الواحد ظني، ولا يصلح لمعارضة قاعدة قطعية، وإذا تعارضاً بحيث لا يمكن الجمع بينهما فالأولى تقديم القاعدة القطعية، وهي هنا عدم جواز توجه قصد المكلف إلى ما هو شاق من الأعمال على الظني، وهي أخبار الآحاد المتقدمة" (٢).

غير أن ما يؤخذ على (الشاطبي) في رده هذا أن الأخبار المتقدمة، وإن كانت أخبار آحاد، إلا أنها مع غيرها ينتظم منها معنى عام واحد، رغم اختلاف متعلقاتها

(١) أخرجه البخاري (١٧٨٧)، ومسلم (١٢١١) (١٢٦).

(٢) الموافقات ١٣٠/٢.

وموضوعاتها الجزئية، وبذلك فإن النصوص السابقة مع غيرها من النصوص الأخرى ذات دلالة على معنى عام، فلم تعد معارضة ظني لقطعي وإنما باتت معارضة قطعي لقطعي، أو ما يقرب من القطعي.

أما الطريق الثاني الذي يجيب فيه الإمام (الشاطبي) عن تلك الاعتراضات فهو التفصيلي، بحيث يتناول كل واقعة من النصوص السابقة ليظهر عدم صلاحيتها للاستدلال بها على جواز قصد المشقة في الأعمال، ويبدأ فيها واحدة تلو الأخرى.

- أما أحاديث بني سلمة، فإن توجيه رسول الله صلى الله عليه وسلم لهم بلزوم أماكنهم ومواقعهم كان لمقصد وغاية، وهو ما ورد في أحاديث أخرى حيث كان بنو سلمة يسكنون في أطراف المدينة، فكره رسول الله صلى الله عليه وسلم إخلاءهم جوانب المدينة، وأعلمهم بأن لهم في التردد إلى المسجد من الفضل ما يقوم مقام السكنى بقرب المسجد، وهذا ما ورد في حديث آخر يبين فيه علة ملازمة ديارهم: "فكره رسول الله، صلى الله عليه وسلم، أن يعرفوا المدينة"^(١)، فخشيته صلى الله عليه وسلم من إخلاء أطراف المدينة ممن يحرسها ويحميها هو الدافع على أمرهم بلزوم مواقعهم، لا لأنه يريد أن يشق عليهم بالتكليف. ويبين لهم رسول الله صلى الله عليه وسلم ما يحضهم على لزوم ذلك الموقع، بأن لهم بكل خطوة حسنة، فقله صلى الله عليه وسلم إذن: "ألا تحتسبون خطاكم"، ليس من جهة إدخال المشقة، ولكن من جهة فضيلة المحل المنتقل عنه^(٢).

أما بالنسبة للرجل الذي أبقى أن يشتري حماراً يركبه، فهو إنما فعل ذلك تركاً لحظ نفسه مع قيامه بحق معبوده، لا أنه أراد التشديد على نفسه، واحتمال المشقات^(٣).

ويمكن القول أيضاً: إنه لم يقصد العمل لعظم مشقته، وإنما قصده لعظم أجره، وإن وقعت المشقة عرضاً، ويؤيد هذا قوله صلى الله عليه وسلم: "أعطاك الله ما احتسبت". أي ما قصدت من الأجر.

(١) البخاري (٦٥٦).

(٢) انظر الموافقات ١٣١/٢، بتصرف.

(٣) المصدر نفسه ١٣٢/٢.

أما حديث أبي موسى الأشعري، فهو إن صح، فإن فيه الإخبار بأن عظم الأجر ثابت لمن عظمت مشقة العبادة عليهن: كالوضوء عند الكريهات، والظمأ والنصب في الجهاد. واختيار أبي موسى رضي الله عنه للصوم في اليوم الحار، إنما كان بقصد الدخول في عبادة عظم أجرها لعظم مشقتها؛ فالمشقة في هذا القصد تابعة لا متبوعة، فهو إنما توجه قصده إلى العمل لا إلى المشقة، أي إلى السبب لا إلى المسبب، وكلامنا إنما هو فيما إذا كانت المشقة في القصد متبوعة لا تابعة^(١)

أما حديث عائشة، رضي الله عنها: "ثوابك على قدر نصبك"، فليس فيه إرشاد إلى قصد المشقة لإعظام الأجر، وإنما هو تنبيه من رسول الله صلى الله عليه وسلم، إلى أن الأعمال الشاقة ترافقها أجور عظيمة يمنحها الله تعالى للمكلف، ليكون في ذلك حفز له على القيام بالتكليف والامتثال للأمر، فزيادة الأجر بزيادة المشقة ليست أمانة على إرادة المشقة، وإنما هي إشارة إلى قصد العمل الذي ترافقه تلك المشقة عادة؛ ليكون ذلك أدعى للمكلف على تحصيل ذلك العمل والقيام به.

هذا ويضيف الإمام (الشاطبي) دليلاً آخر، وهو ما تقدمت الإشارة إليه في القاعدة السابقة، من أن النهي عن التشديد شهير في الشريعة بحيث صار أصلاً قطعياً، والأدلة على ذلك كثيرة، وشواهد عديدة^(٢).

رابعاً: إشارة العلماء إلى مضمون هذه القاعدة:

وهنا لا بد أن أشير إلى ما أشار إليه (العز بن عبد السلام) و (المقري) من نصوص تتفق تماماً مع ما صرح به الإمام (الشاطبي) في قواعده، الأمر الذي يؤكد ما أثبتته من قبل من استفادة الإمام (الشاطبي) من سابقه، مع الإضافة والتجديد.

يقول الإمام (العز): "لا يصح التقرب بالمشاق، لأن القرب كلها تعظيم للرب سبحانه وتعالى، وليس عين المشاق تعظيماً ولا توقيراً"^(٣).

(١) الموافقات ١٣٢/٢.

(٢) المصدر نفسه ١٣٣/٢.

(٣) القواعد ٣١/١.

كذلك يقول (المقري): "إن الأجر على قدر تفاوت جلب المصالح ودرء المفاسد، لأن الله عز وجل لم يطلب من العباد مشقتهم، لكن الجلب والدفع، وأما قوله صلى الله عليه وسلم: "وأجرك على قدر نصبك"، فلأن ما كثرت مشقته قلّ حظ النفس منه، فكثرت الإخلاص فيه، وبالعكس، فالثواب في الحقيقة مرتب على الإخلاص لا المشقة"^(١).

وهذا كله يتوافق مع القواعد التي قررها الإمام (الشاطبي). بما يضبط قصد المكلف ويصلح عمله ونيته والله سبحانه أعلم وأحكم.

(١) قواعد المقري ٤١١/٢.

المبحث الثالث

ضوابط المشقة المعتبرة وفق

ما تكشف عنه القواعد المقاصدية

إن الشارع إذ لا يقصد التكليف بالشاق من الأعمال، ويشرع من الأحكام ما يرفع الحرج والمشقة عند اعتراضها عمل المكلف، فإنه يضع ضوابط تحدّد لنا المشقة المعتبرة التي تستوجب رخصة مخففة، إذ ليس كل عمل فيه جنس المشقة يكون مستديماً للتخفيف واليسير؛ فقد يكون الفعل ثقيلاً على النفس غير أنه داخل تحت قدرة المكلف واعتياده واستطاعته، وقد يكون خارجاً عن ذلك الاعتقاد وإن كان داخلياً تحت القدرة، فليست الأعمال الشاقة إذن على وزان واحد من حيث المشقة الناجمة عنها.

وعلى ذلك فلا بد من وضع ضوابط تحدّد لنا حقيقة المشقة التي قصد الشارع دفعها، وطبيعة الأعمال التي تستوجب التيسير والتخفيف، وفي هذا المبحث أتناول هذه الضوابط التي ساقها الإمام (الشاطبي) على شكل قواعد مقاصدية، ليكشف بها عن حقيقة المشقة التي توجه قصد الشارع إلى رفعها.

• القاعدة الأولى: "إذا كانت المشقة خارجة عن المعتاد، بحيث يحصل بها للمكلف فساد ديني أو دنيوي، فمقصود الشارع فيها الرفع على الجملة"^(١).
أولاً: بيان القاعدة:

هذه القاعدة التي يسوقها الإمام (الشاطبي) هي بمثابة ضابط عام للمشقة التي توجه قصد الشارع إلى دفعها، وهي فصل بين نوعين من المشقة:

الأول: مشقة معتادة، بحيث تكيفت النفوس على تقبلها والقيام بها.

الثاني: مشقة غير معتادة، بحيث تعدّ خارجة عن المألوف في مثل ذلك الفعل.

هذا، والإمام (الشاطبي) لا يكتفي بتنصيب العادة حداً فاصلاً بين الشاق الذي يستوجب التخفيف بالرحمة وغير الشاق الذي لا يستوجبها، إنما يزيد الأمر بياناً بحيث يجلي لنا حقيقة (عدم الاعتياد) حتى لا يكون تابعاً لأهواء المكلفين، وإنما هو مضبوط ومقيد بقيود معروفة ومعلومة.

ومن خلال دراستي لما قاله الإمام (الشاطبي) في المشقة غير المعتادة وجدت أنه يميزها من خلال أمرين اثنين:

الأمر الأول: آثارها التي تنجم عنها.

الأمر الثاني: منشؤها الذي يؤدي إليها.

وبيان هذين الأمرين يظهر لنا فيصّل التفرقة بين المعتاد وغير المعتاد من المشاق:

أما آثار المشقة غير المعتادة فهي:

- أولاً: "الخوف من الانقطاع في الطريق، وبغض العبادة، وكرهة التكليف وينتظم تحت هذا المعنى العام الخوف من إدخال الفساد عليه في جسمه أو عقله أو ماله أو حاله"

- ثانياً: خوف التقصير عند مزاحمة الوظائف المتعلقة بالعبد والمختلفة الأنواع، مثل قيامه على أهله وولده، فربما كان التوغل في بعض الأعمال شاغلاً عنها، وقاطعاً بالمكلف دونها"^(١).

ويمكن أن يعبر عن المظهر الأول: (بخوف وقوع الخلل الديني أو الدنيوي)، وهو ما أشار إليه (الشاطبي) في القاعدة التي جعلتها موضوعاً للبحث، أما الخلل الديني فيكون: ببغض العبادة، وكرهة التكليف، أو تعطيل واجب، أو فعل محرّم، وهو الأمر الذي

(١) الموافقات ١٣٦/٢.

كان يشير إليه رسول الله، صلى الله عليه وسلم، في أكثر من موقع، منها: قوله صلى الله عليه وسلم: "خذوا من العمل ما تطيقون، فوالله لا يسأم الله حتى تسأموا"^(١).

ومنها حديث أنس رضي الله عنه، قال: دخل رسول الله صلى الله عليه وسلم المسجد وحبل ممدود بين ساريتين، فقال: "ما هذا؟" قالوا: لزنب، تصلي، فإذا كسبت أو فزت أمسكت به. فقال: "حلّوه، ليصل أحدكم نشاطه، فإذا كسبت أو فتر قعد". وفي حديث زهير: "فليقعد"^(٢).

ومنها حديث معاذ رضي الله عنه، حين قال له النبي، صلى الله عليه وسلم: "أفتان أنت يا معاذ!" حيث أطال الصلاة بالناس، وقال: "إن منكم منفرين، فأبكم ما صلى بالناس فليتحوّر، فإن فيهم الضعيف والكبير وذا الحاجة"^(٣).

فهذه الأحاديث كلها إرشاد إلى منع كل فعل من شأنه أن يدخل فساداً دينياً على المكلف، ومن حيث إصابته بالسامة والملل أو العجز، والانقطاع عن التكليف، ولذا قال (الشاطبي): "لكن هذا كله معلل معقول المعنى بما دلّ عليه ما تقدم - أي من الأحاديث والنصوص - من السامة والملل، والعجز، وبغض الطاعة وكرهيتها"^(٤).

ويؤكد هذا المعنى حديث رسول الله صلى الله عليه وسلم: "إن هذا الدين متين، فأوغلوا فيه برفق، ولا تبغضوا إلى أنفسكم عبادة الله، فإن المنبت لا أرضاً قطع ولا ظهراً أبقى"^(٥).

حيث نبه صلى الله عليه وسلم إلى أثر تكلف العبادات الشاقة في قطعها للتكليف في منتهاها، وهو ما عبّر عنه بقوله: "ولا تبغضوا إلى أنفسكم عبادة الله" هذا كله بالنسبة للخلل الديني.

(١) تقدم تخريجه .

(٢) تقدم تخريجه .

(٣) أخرجه أحمد ٣/٣٠٨، والبخاري (٧٠٢)، ومسلم (٤٦٦) (١٨٢) .

(٤) الموافقات ١٣٧/٢ .

(٥) رواه البراز: كما في مجموع الزوائد ١/٦٣ .

أما الخلل الدنيوي فهو ما يصيب المكلف من فساد يصيب جسمه أو ماله أو حاله، وأمثله كثيرة منها:

تكلف المريض بالتكاليف التي تزيد من مرضه أو تؤخر من برئه: كإيجاب الصيام عليه، أو مطالبته بالوضوء إذا كان الوضوء مما يشق عليه استعماله، أو مطالبته بالقيام في الصلاة إذا كان يتعذر عليه ذلك، ولا يتحملة إلا بالمشقة.

فهذه كلها من شأنها أن تدخل الخلل على نفس المكلف، ولقد تنبه العلماء إلى هذا المعنى فقال الإمام (أحمد): "إذا كان قيامه مما يوهنه أو يضعفه صلى قاعداً"^(١).

وقال (الرافعي): "شرط المرض أن يكون شديداً يلحقه به ضرر يشق عليه احتمالاه"^(٢).

ومن أمثله أيضاً:

إكراه شخص على فعل معين، عن طريق التهديد بقتله، أو هتك عرضه، أو أخذ ماله، فإن هذه الأمور مما تلحق بالمرء خللاً، سواء أكان بنفسه أم بعرضه أم بماله^(٣)، فرتب عليها الرخص الشرعية من حيث عدم اعتباره أهلاً للمؤاخذه والمسؤولية لعدم تحقق الرضا في تصرفه.

كذلك بالنسبة لصيام المسافر إذ يترتب على القيام به خلل في ذات المكلف، ولذا كانت الرخصة له: ﴿فَمَنْ كَانَ مِنْكُمْ مَرِيضاً أَوْ عَلَى سَفَرٍ فَعِدَّةٌ مِنْ أَيَّامٍ أُخَرَ﴾

[البقرة: ١٨٤/٢].

فهذه بعض الأمثلة على اعتبار الشارع لأثر المشقة التي تلحق بالمكلف خللاً في نفسه أو ماله الذي يوجب التيسير عليه بما يحول دون ترتب ذلك الأثر، أو المصير إلى ذلك المآل.

(١) البهوتي: كشاف القناع ٥٨٨/١.

(٢) الزركشي: المنتور في القواعد ١٧٣/٣.

(٣) انظر الموسوعة الفقهية ١٠٥/٦.

فهذه الصور وغيرها مما يتحقق فيها قول (الشاطبي): "إذا كان العمل يؤدي الدوام عليه إلى الانقطاع عنه، أو بعضه، أو إلى وقوع خلل في صاحبه، أو في نفسه أو ماله أو حال من أحواله فالمشقة هنا خارجة عن المعتاد، وإن لم يكن فيها شيء من ذلك في الغالب فلا يعد في العادة مشقة، وإن سمي كلفة في هذه الدار"^(١).

هذا هو الأثر الأول من آثار المشقة غير المعتادة.

أما الثاني: فهو خوف التقصير عند مزاحمة الحقوق، وبيانه: أن المكلف مطالب بأعمال ووظائف شرعية لا بد منها، ولا محيص له عنها، فإذا أوغل في عمل شاق فرمما قطعه عن غيره، ولا سيما حقوق الآخرين التي تتعلق به: كحقوق الوالدين، والزوجة، والأولاد، والرحم، وحقوق الجوار، فتكون عبادته أو عمله الداخلة فيه قاطعاً عما كلفه الله به، فيقتصر فيه، فيكون بذلك ملوماً غير معذور، إذ المراد منه القيام بجميعها على وجه لا يخلّ بواحدة منها، ولا بحال من أحواله فيها"^(٢).

فتكلف المشقة غير المعتادة مؤذن بتقصير المكلف عند مزاحمة الحقوق، ولقد ورد في ذلك أحاديث ترشد إلى هذا المعنى. منها:

عن أبي جحيفة، رضي الله عنه، قال: آخى النبي، صلى الله عليه وسلم، بين سلمان وأبي الدرداء، فزار سلمان أبا الدرداء فرأى أم الدرداء، وهي زوجة متبدلة، فقال لها: ما شأنك؟ قالت: أخوك أبو الدرداء ليس له حاجة في الدنيا، فجاء أبو الدرداء فصنع له طعاماً، فقال له: كلْ فإنني صائم، فقال: ما أنا بأكل حتى تأكل، فأكل، فلما كان الليل ذهب أبو الدرداء يقوم، فقال: نم، فنام، ثم ذهب ليقوم، فقال: نم، فلما كان من آخر الليل، قال: قم الآن فصلّ، فقال سلمان: "إن لرَبك عليك حقاً ولنفسك عليك حقاً، ولأهلك عليك حقاً، فأعط كل ذي حق حقه" فأتى النبي، صلى الله عليه وسلم فذكر له ذلك، فقال النبي صلى الله عليه وسلم: "صدق سلمان"^(٣).

(١) الموافقات ٢/١٢٣.

(٢) المصدر نفسه ٢/١٤٣، بتصرف يسير.

(٣) البخاري (١٩٦٨).

فإرشاد سلمان لأبي الدرداء إلى الاقتصاد في العبادة خشية أن تكون سبباً في تفويت حق النفس، وحق الزوج، وحق الآخرين إظهار منه لعللة النهي عن الأيغال في العبادات، وتذكير له بواجب الآخرين تجاهه، وإقرار رسول الله صلى الله عليه وسلم لسلمان على ذلك إقرار لكل هذه المعاني جميعها، فكانت سنة تقريرية.

ولقد كان السلف يتمثلون هذه المعاني:

فلقد قيل لابن مسعود، رضي الله عنه: "إنك لتقل الصوم، فقال: إنه يشغلني عن قراءة القرآن، وقراءة القرآن أحب إليّ منه."^(١)

فهذا التفات منهم إلى المظهر الثاني من مظاهر المشقة غير المعتادة، خشية فوات الحقوق الأخرى.

كذلك كره (مالك) إحياء الليل كله، وقال: لعله يصبح مغلوباً، وفي رسول الله أسوة، ثم قال لا بأس به ما لم يضر ذلك بصلاة الصبح^(٢).

فهذه هي مظاهر المشقة غير المعتادة، ولا ريب أنها لا تتحقق فيما هو معتاد مما تكيفت النفوس به وألفته.

هذا بالنسبة للمظاهر التي تختص بها المشقة غير المعتادة من حيث الأثر.

أما بالنسبة لمنشأ المشقة غير المعتادة، فيميز الإمام (الشاطبي) بين مشقة غير معتادة تكون ناشئة عن أمر جزئي، وبين مشقة ناشئة عن أمر كلي^(٣).

أما التي تكون ناشئة عن أمر جزئي: فهي المشقة التي تكون مختصة بأعيان الأفعال المكلف بها؛ بحيث لو وقعت مرة لوجدت فيها، وهذا هو الموضوع الذي وضعت له الرخص المشهورة: كالصوم في المرض والسفر، والقصر في السفر، ورفع الإثم عن المكروه والناسي والجاهل، إلى غير ذلك من أسباب التيسير.

(١) الموافقات ١٤٣/٢.

(٢) المصدر نفسه ١٤٤/٢.

(٣) المصدر نفسه ١٣٠/٢.

وأما التي تكون ناشئة عن أمر كلي فهي التي لا تكون مختصة بأعيان الأفعال، ولكن إذا نظر إلى كليات الأعمال والدوام عليها صارت شاقة، ولحقت المشقة العامل بها، ويوجد هذا في النوافل وحدها إذا تحمل الإنسان منها فوق ما يحتمله على وجه ما، إلا أنه في المداومة على تلك الأعمال تلحقه المشقة ويصيبه الحرج، وهذا هو الموضع الذي شرع له الرفق والأخذ من العمل بما لا يحصل مللاً.

ومن خلال هذين المحورين يجلي (الشاطبي) حقيقة المشقة غير المعتادة.

ثانياً: بيان المشقة المعتادة:

ويزيد (الشاطبي) الأمر وضوحاً وجللاً وبيانا بإظهار أنواع المشقة المعتادة؛ إذ ربما تلتبس الأمور في بعض الوقائع فيظن الناظر في المشقة أنها من قبيل المشاق غير العادية، بينما هي من المشاق المعتادة في حقيقة الأمر، وفي سبيل ذلك بين الإمام (الشاطبي) أن المشقة العادية ليست كلها على وزان واحد، وفي ذلك يقول: "إن التعب والمشقة في الأعمال المعتادة مختلفة باختلاف تلك الأعمال؛ فليست المشقة في صلاة ركعتي الفجر كالمشقة في ركعتي الصبح - أي الضحى -، ولا المشقة في الصلاة كالمشقة في الصيام، ولا المشقة في الصيام كالمشقة في الحج، ولا المشقة في ذلك كله كالمشقة في الجهاد، إلى غير ذلك من أعمال التكليف، ولكن لكل عمل في نفسه له مشقة معتادة فيه توازي مشقة مثله من الأعمال العادية، فلم تخرج عن المعتاد على الجملة"^(١).

وعلى ذلك فإن (الشاطبي) يبين أن للمشقة المعتادة طرفين وواسطة، أما الطرفان: "فطرف أعلى بحيث لو زاد لخرج عن المعتاد، وهذا لا يخرج عن المعتاد. وطرف أدنى بحيث لو نقص شيئاً لم يكن ثم مشقة تنسب إلى ذلك العمل. وواسطة: وهي الغالب الأكثر"^(٢). أي إنها تتوسط بين هذين الطرفين، الأدنى والأعلى.

ويمثل الإمام (الشاطبي) على المشقة المعتادة التي تصل إلى حدها الأعلى، "بقوله تعالى: ﴿انْفِرُوا خِفَافًا وَثِقَالًا﴾ [التوبة: ٤١/٩]. وقوله: ﴿إِلَّا تَنْفِرُوا يُعَذِّبْكُمْ عَذَابًا أَلِيمًا﴾ [التوبة: ٣٩/٩].

(١) الموافقات ١٥٦/٢.

(٢) الشاطبي: الموافقات ١٥٧/٢-١٥٨.

فجاء الأمر بالنفیر في موضع شدة، وهو لا يقتضي الرخصة أصلاً في التخلف، ومحمول على أقصى الثقل في الأعمال المعتادة بحيث يتأتى النفیر ويمكن الخروج. وكان قد اجتمع في غزوة تبوك أمران: شدة الحر، وبعُد الشُّقَّة، إضافة إلى مفارقة الظلال، واستدرار الخيرات، فهذا كله زائد على مشقة الغزو، ولكنه غير مخرج لها من المعتاد، وإنما يقع في الحد الأعلى منها، ولذا لم تقع فيه الرخصة^(١)

وهكذا يجلي الإمام (الشاطبي) كلاً من المشقة المعتادة وغير المعتادة.

ثالثاً: ضابط المشقة المعتبرة وفق ما يكشف عنه الأصوليون والفقهاء.

وضع العلماء المتقدمون عن (الشاطبي) ضابطاً للمشقة التي جعلت مناطاً للتيسير، وبينوا أنها المشقة التي تكون خارجة عن المعتاد، ويرشد إلى هذا المعنى النظر في عباراتهم التي صرحوا بها في هذا المقام.

ويقول الإمام (العز بن عبد السلام): "المشاق ضربان: مشقة لا تنفك العبادة عنها، كمشقة الوضوء والغسل في شدة السبرات^(٢)، وكمشقة إقامة الصلاة في الحر والبرد، ولا سيما صلاة الفجر، وكمشقة الصوم في شدة الحر وطول النهار...، فهذه المشاق كلها لا أثر لها في إسقاط العبادات والطاعات ولا في تخفيفها؛ لأنها لو أثرت لفاتت مصالح العبادات والطاعات. والضرب الثاني: مشقة تنفك عنها العبادة"^(٣).

ويقول الإمام (القراي): "إن المشاق قسمان: أحدهما لا تنفك عنه العبادة كالوضوء والغسل في البرد والصوم في النهار الطويل، والمخاطرة بالنفس في الجهاد ونحو ذلك، فهذا القسم لا يوجب تخفيفاً في العبادة لأنه قرّر معها. وثانيها المشاق التي تنفك عنها العبادة..."^(٤)

ومثل هذا المعنى يصرح به الإمام (المقري) فيقول: "الحرج اللازم للفعل لا يسقط، كالتعرض إلى القتل في الجهاد لأنه قدّر معه"^(٥).

(١) الموافقات ١٥٧/٢ - ١٥٨.

(٢) السّبرات: سيرة؛ وهي الغداة الباردة..

(٣) قواعد الأحكام ٧/٢.

(٤) الفروق ١٨/١.

(٥) قواعد المقري ٣٢٦/١.

فهذه العبارات جميعها ترشد إلى أن العلماء من قبل الإمام (الشاطبي) لحوا إلى أن بعض المشاق لا تصلح مناصباً للتيسير لأنها ملازمة للتكليف لا تنفك عنه، فتهيأت النفوس، وتطبعت الجوارح، واعتاد المكلفون على تقبل مثل هذه الأعمال، ولم تكن سبباً مستوجباً للتخفيف؛ نظراً لاعتياد المكلفين عليها، وملازمتها للتكليف ذاته، فحيث قام المكلف بالعمل، صاحبه تلك المشقة وقارنته، فاعتاد عليها لأنها صارت جزءاً من العمل. وأيضاً، لو ورد التخفيف على المشقة الملازمة للفعل المكلف به شرعاً، عبادة كان أم غيرها، لاستحال التكليف به أصلاً، لأن المفروض من المشقة هنا الملازمة فلا يوجد من دونها.

ويؤكد هذا المعنى، أن العلماء عندما قسموا المشقة إلى ملازمة للتكليف وغير ملازمة للتكليف وضحوا أن المشقة الملازمة للتكليف لا تصلح مناصباً للتيسير إلا إذا كانت خارجة عن المعتاد، عرفنا ذلك من تقسيمهم للمشقة المنفكة عن العبادة إلى أقسام ثلاثة^(١):

القسم الأول: يقع في الرتبة العليا، كالخوف على النفوس والأعضاء والمنافع، فيوجب التخفيف، لأن حفظ هذه الأمور هو سبب مصالح الدنيا والآخرة.

والقسم الثاني: هو في المرتبة الدنيا، كأدنى وجع إصبع، فتحصيل هذه العبادة أولى من درء هذه المشقة لشرف العبادة وخفة هذه المشقة.

والقسم الثالث: مشقة بين هذين النوعين، فما قرب من العليا أوجب التخفيف، وما قرب من الدنيا لم يوجبه.

فبيانهم لهذه الأقسام الثلاثة وتمييزهم بينها قائم أساساً على ما يعتاده المكلف من هذه المشاق وما لا يعتاده، فالمرتبة الدنيا كأدنى وجع في الإصبع، أو جرح بسيط، من المشاق المعتادة المألوفة، ولذا لا تصلح لتكون سبباً في التيسير.

والطرف الأعلى خارج عن المعتاد، كما هو ظاهر من الأمثلة التي ساقوها.

(١) انظر قواعد الأحكام ٧/٢-٨، والفروق ١١٨/١-١١٩، والسيوطي: الأشباه والنظائر ٨٠، وقواعد المقرئ

أما المتوسط فهو متردد بين طرفين، وأرى أن هذا الطرف المتوسط يختلف باختلاف الأشخاص والأحوال، فقد يكون بالنسبة لمكلف مقرباً من الطرف الأعلى بحيث يصلح أن يكون سبباً في التيسير، ولا يصلح أن يكون الطرف نفسه سبباً للتيسير بالنسبة إلى مكلف آخر نظراً لعدم اعتياد الأول، واعتياد الثاني عليه، وهذا مدخل واسع لنظر المجتهد وتقديره بحيث يوازن هذه المشاق ويقدر أثرها ليحكم عليها بعد ذلك بصلاحيتهما للتخفيف أو لا.

وهكذا يلتقي العلماء السابقون مع الإمام (الشاطبي) في وضع معيار عام يستطيع المجتهد أن يقيس به المشقات ويحكم عليها بعد السير والنظر الدقيق ليتوصل إلى صلاحيتها، ولتكون سبباً في الاستثناء من الأصل نظراً لخروجها من الاعتياد، أو عدم صلاحيتها لذلك، مراعيًا - أي المجتهد - مظاهر المشقة غير المعتادة وأسبابها، ومدركاً لأنواع المشقة المعتادة، فإذا استصحب ذلك كله، وفقه هذه القاعدة أمن من الالتباس، أو الشطط، وساعده على وصف المشقة بحقيقتها من الاعتياد أو عدمه.

رابعاً: السابقون يضيفون معايير خاصة إلى المعيار العام:

على أن الفقهاء لم يكتفوا بهذا المعيار العام في التمييز بين المشقة المعتادة وغير المعتادة، وإنما أضافوا إلى ذلك (معايير خاصة) تقوم على قياس كل مشقة طارئة، بأدنى المشاق التي اعتبر الشارع سببها سبباً في استدعاء التخفيف والتيسير، فيلجأ الفقيه إلى المشقة التي ورد النص في اعتبار سببها، فإن كانت الحادثة الطارئة تساويها أو تربو عليها في المشقة أجرى عليها حكمها، وإن لم تساوها أو تزيد عليها لم يجز اعتبارها سبباً ميسراً.

ولقد صرح الإمام (العز) بهذا المعيار، فقال: "الأولى في ضبط مشاق العبادات أن تضبط مشقة كل عبادة بأدنى المشاق المعتبرة في تخفيف تلك المشقة، فإذا كانت مثلها أو أزيد ثبتت الرخصة، ولذلك اعتبر في مشقة المرض المبيح للفطر في الصوم أن تكون كزيادة مشقة الصوم في السفر عليه في الحضر، وفي إباحة محظورات الإحرام أن يحصل بتركها مثل مشقة القمل الوارد فيه الرخصة"^(١).

(١) العز بن عبد السلام: قواعد الأحكام ٢/٤٥-١٦.

ويؤكد هذا المعنى الإمام (القرافي) فيقول: "إن لم يرد فيه الشرع بتحديدٍ تعيّن تقريبه بقواعد الشرع؛ لأن التقريب خير من التعطيل فيما اعتبره، فنقول: يجب على الفقيه أن يفحص عن أدنى مشاق العبادة المعينة بنص أو إجماع أو استدلال، ثم ما ورد عليه بعد ذلك من المشاق مثل تلك المشقة أو أعلى منها جعله مسقطاً، وإن كان أدنى منها لم يجعله مسقطاً، مثاله:

التأذي بالقمل في الحج فهو مبيح للحلق، بدليل الحديث الوارد عن كعب بن عجرة^(١)، فأبي مرض به أذى مثله أو أعلى منه أباح، وإلا فلا"^(٢).

ونجد أن الإمام (الزركشي) يزيد الأمر بياناً وتفصيلاً، فيضع لكل عبادة ضابطها، فيقول: "في التيمم، يعدل عن الماء إذا خاف إتلاف منفعة، أو عضو، أو بطاء براء، أو شيئاً فاحشاً في عضو ظاهر.

والقيام في الصلاة لا يشترط فيه الضرورة، والمعتبر فيها ألم يلهي عن الخشوع.

وفي مشقة الصوم اتفقوا على أنه لا يشترط الهلاك، والوجه أن يتضرر تضرراً يمنعه من التصرف في المأرب، وفي المرض قال (الرافعي): شرطه أن يكون شديداً يلحقه به ضرر يشق عليه"^(٣).

وهكذا نلاحظ أن هذه المعايير الخاصة تقوم على أساس اعتبار حد المشقة المعتبرة في كل عبادة على حدة، ويعتبر هذا الحد هو المسير لغيره من الأعمال الشاقة، فإن ساوته أو زادت عليه انسحب عليها الحكم ذاته من حيث استجلاب الرخصة، واستدعاء التيسير، وإن دنت عنه كان هذا مانعاً من انطباق القاعدة عليها لعدم تحقق مناطها.

(١) حديث كعب بن عجرة: أنه كان بكعب أذى في رأسه، فحمل إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم والقمل يتناثر على وجهه، فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم: "ما كنت أرى أن الجهد قد بلغ منك ما أرى. أتجد شاة؟ قلت: لا، فنزلت الآية: ﴿فَفِدْيَةٌ مِنْ صِيَامٍ أَوْ صَدَقَةٍ أَوْ نُسُكٍ﴾ [البقرة: ١٩٦/٢]. فتح الباري ٤/١٦ (١٨١٦) صحيح مسلم ٢/٨٦٢ (١٢٠١).

(٢) الفروق ١/١٢٠.

(٣) المنشور في القواعد ٣/١٧٢.

ونلاحظ أن هذه المشاق جميعها داخلية في المعيار العام الذي نصبه الإمام (الشاطبي) في كونها خارجة عن المعتاد، ومن شأنها أن تترتب عليها الآثار التي تبني على المشقة غير المعتادة، من انقطاع العمل أو سامة التكليف.

• القاعدة الثانية: "مشقة مخالفة الهوى، ليست من المشاق المعتبرة، ولا رخصة

فيها البتة"^(١).

أولاً: بيان القاعدة وتحليلها:

تأتي هذه القاعدة لتؤكد ضبط المشقة المعتبرة حتى لا يبنى الترخيص على أسباب وهمية، إذ فرق كبير بين المشقة الحقيقية والمشقة الوهمية، فإذا كان في التكليف مخالفة لهوى النفس فلا تعد تلك المخالفة سبباً مستدعياً للتخفيف، لأنه قد تقرر: "أن قصد الشارع من وضع الشرائع إخراج النفوس عن أهوائها وعوائدها، فلا تعتبر في شرعية الرخصة بالنسبة إلى كل من هوت نفسه أمراً"^(٢).

فاعتبار هوى النفس سبباً مستدعياً للرخصة، مضادة لقصد الشارع من تشريعه؛ لأن الشريعة جاءت لتكون حاکمة على الأهواء بإخراج النفوس عن أهوائها، فإذا غدت الأهواء سبباً للتخفيف صارت هي الحاکمة على الشرعية وإذا كان الهوى سبباً للتخفيف فقد أبيع ترخيصاً، وإباحة الأهواء نفي لتحریمها تكليفاً، وهذا تعارض لا يقع في شرع الله: ﴿أَفَرَأَيْتَ مَنْ اتَّخَذَ إِلَهَهُ هَوَاهُ وَأَضَلَّهُ اللَّهُ عَلَىٰ عِلْمٍ وَخَتَمَ عَلَىٰ سَمْعِهِ وَقَلْبِهِ وَجَعَلَ عَلَىٰ بَصَرِهِ غِشَاوَةً فَمَنْ يَهْدِيهِ مِنْ بَعْدِ اللَّهِ أَفَلَا تَذَكَّرُونَ﴾ [الحائية: ٤٥/٢٣].

وإضافة إلى الآيات الكثيرة التي جاءت تدم اتباع الهوى، وتعيب على الذين يستسلمون لدواعي الهوى، ونوازع الشهوة، ومطالب النفس، فإن هناك آيات أخرى ترشدنا أسباب نزولها إلى أن هوى النفس ليس سبباً مسوغاً لتشريع الرخص، ومن ذلك: قوله تعالى: ﴿وَمِنْهُمْ مَنْ يَقُولُ أُنْذِرْ لِي وَلَا تَفْتِنِّي أَلَا فِي الْفِتْنَةِ سَقَطُوا وَإِنَّ جَهَنَّمَ لَمُحِيطَةٌ بِالْكَافِرِينَ﴾ [التوبة: ٤٩/٩].

(١) الموافقات ١/٣٧٧.

(٢) الموافقات ١/٣٣٦.

حيث نزلت في (جد بن قيس) المنافق؛ وذلك أن رسول الله صلى الله عليه وسلم لما تجهز لغزو تبوك، قال له: "يا أبا وهب هل لك في جلاذ بني الأصفر تتخذ منهم سراري ووصفاء"، فقال: يا رسول الله، لقد عرف قومي أنني رجل مغرم بالنساء، وأني أحشى إن رأيت بنات الأصفر أن لا أصبر عنهن، فلا تفتني بهن، وائذن لي في القعود عنك، وأعينك بمالي، فأعرض عنه النبي صلى الله عليه وسلم، وقال: "قد أذنت لك" فأنزل الله هذه الآية^(١).

ووجه الدلالة في هذه الآية أن الله لم يجعل هوى النفس الذي عبر عنه (الجد بن قيس)، سبباً في الترخيص له في التخلف عن الجهاد بالنفس، وبين الله تعالى أن اتباع الهوى مدعاة إلى السقوط في الإثم: ﴿أَلَا فِي الْفِتْنَةِ سَقَطُوا﴾، أي في الإثم: ﴿وَإِنْ جَهَنَّمَ لَحِيطَةٌ بِالْكَافِرِينَ﴾.

كذلك ما سوَّغ به المنافقون لغيرهم تقاعدهم عن الخروج في وقعة تبوك بقولهم^(٢): ﴿وَقَالُوا لَا تَنْفِرُوا فِي الْحَرِّ قُلْ نَارُ جَهَنَّمَ أَشَدُّ حَرًّا لَوْ كَانُوا يَفْقَهُونَ﴾ [التوبة: ٨١/٩]. وهو تعبير عن الاستحابة لأوامر النفس ودواعي الهوى في عدم تحمل المشاق في سبيل الدعوة، وهو سبب لا يصلح لجلب الرخصة، ولذا كان جواب الله تعالى: ﴿قُلْ نَارُ جَهَنَّمَ أَشَدُّ حَرًّا﴾. وهو بيان لمأل كل من يستسلم لهوى نفسه ومطالبه، ويقدمها على أوامر الله تعالى وعزائمه.

ولذلك بين الله تعالى الأسباب الحقيقية التي تنبثق عنها مشاق تصلح لإناطة التخفيف بها: ﴿لَيْسَ عَلَى الضُّعْفَاءِ وَلَا عَلَى الْمَرْضَى وَلَا عَلَى الَّذِينَ لَا يَجِدُونَ مَا يُنْفِقُونَ حَرَجٌ إِذَا نَصَحُوا لِلَّهِ وَرَسُولِهِ﴾ [التوبة: ٩١/٩]. "فبين أهل الأعذار، وهم الذين لا يطيقون الجهاد، من الزمنى، والصبيان، والشيوخ، والعميان، ومن لا يجد نفقة أصلاً، ولا وجد من يحملة"^(٣)، وإن الله إذ وسَّع على العباد في شهواتهم وتنعماتهم فإنما وسع

(١) الطبري: جامع البيان ٢٨٦/١٤، والواحدي: أسباب النزول ١٦٧.

(٢) الطبري: التفسير ٣٩٩/١٤.

(٣) الموافقات ١/٣٣٧.

عليهم على وجه لا يفضي إلى مفسدة، فإذا غدا منقاداً لهواه صار بذلك خارجاً عن حدود الشارع وتكاليفه.

ولو كان للهوى مدخل في الرخص لفتح ذلك الباب أمام أصحاب الأهواء لإسقاط التكاليف كلها، إذ إن " أصل التكليف إلزام بما فيه كلفة ومشقة"^(١).

والأهواء لا تميل إلى تلك الكلف والمشاق، فمشقة مخالفة الهوى لا رخصة فيها البتة وإنما الرخصة في المشقة الحقيقية، التي تقدمت القاعدة السابقة في بيان حقيقتها.

ولعل هذا هو الذي حدا بالإمام (الشاطبي) أن يصرح في قاعدة مقصدية أخرى: "تخيير المستفتي مصاد لقصد الشريعة، لأنه يفتح له باب اتباع الهوى، ومقصد الشارع إخراجة عن هواه"^(٢).

فلقد أدرك الإمام (الشاطبي) واجب المفتي في عدم تخيير المستفتي بين المذاهب المختلفة، وإنما يفتيه بما استقر عنده من رأي راجح مبني على الدليل القوي؛ إذ إن تخيير المستفتي مؤذن بتتبع الرخص تلبية لدعاء الهوى، ولما كان الهوى غير الصالح للنهوض سبباً للرخصة والتخفيف، كان على المفتي أن يدرك ذلك من خلال بيانه للحكم الشرعي.

ثانياً: خطأ بعض الباحثين المعاصرين في نفيهم أن يكون للمشقة ضابط:

وبهذا كله يظهر بكل جلاء ووضوح أن الإمام (الشاطبي) ذكر من القواعد ما يضبط المشقة به بذكر مظاهرها ومآلاتها، وما يصلح وما لا يصلح عذراً مستديماً للتيسير. والعجيب أن تغيب هذه القواعد الصريحة، عن بعض الباحثين المعاصرين ممن يكتبون في الرخص الشرعية، حيث يصرح أحدهم ما يفيد عدم اطلاعه على ما قاله (الشاطبي) فيقول: "إن العذر من ضرورة وحاجة ومشقة المعتر للترخص والتخفيف ليس له ضابط معين، وليس بداخل تحت قانون أصلي، فهو راجع إلى تقدير المشقة والحرج الذي يحصل للمكلف، وإلى اجتهاده بحسب طاقته الخاصة وإيمانه وورعه"^(٣).

(١) السبكي: الأشباه والنظائر ٧٧/٢.

(٢) الموافقات ٢٦٢/٤.

(٣) د. عبد الكريم النملة: الرخص الشرعية وإثباتها بالقياس ٥٤.

وظاهر من هذا النص أنه يعرّي المشقة من أي ضابط يضبطها، أو أي قيد يقيدها، ويرجع الحكم على الفعل بأنه شاق أو غير شاق، إلى اجتهاد المكلف، وفي هذا فتح لأبواب الهوى، ومدخل لاضطراب الأحكام الشرعية، حيث يستجيب البعض لهواه فيسمي غير الشاق شاقاً.

ويبدو أن الباحث الكريم قد فهم من قول الإمام (الشاطبي) في الجزء الأول من كتابه الموافقات: "إن الرخصة إضافية لا أصلية، بمعنى أن كل أحد في الأخذ بها فقيه نفسه، ما لم يجد فيها حداً شرعياً فيتوقف عنده"^(١).

وقوله: "فليس للمشقة المعتبرة في التخفيفات ضابط مخصوص، ولا حدّ محدود يطرد في جميع الناس"^(٢).

فنقل الباحث هذه العبارات دون أن يكلف نفسه مشقة النظر والبحث للالتفات إلى الجزء الثاني، وما قاله الإمام (الشاطبي) من أن الرخص إنما تناط بالمشاق التي تخرج عن العادة والمألوف، مبيناً مظاهرها وآثارها وفق ما أظهرناه في المباحث المتقدمة.

وكلام (الشاطبي) هنا لا يفهم فهماً سليماً، إذا عزل عن كلامه هناك، فقولته: "إنه ليس للمشقة المعتبرة ضابط مخصوص ولا حد محدود"، يقصد فيه: أن المشقة مما يختلف بالقوة والضعف، وبحسب قوة العزائم وضعفها، وبحسب الأزمان، وبحسب الأعمال، فليس سفر الإنسان راكباً مسيرة يوم وليلة في رفقة مأمونة وأرض مأمونة، وعلى بطء في زمن الشتاء وقصر الأيام، كالسفر على الضد من ذلك في الفطر والقصر، وكذلك الصبر على شدائد السفر ومشقاته يختلف؛ فرب رجل جلد ضري على قطع المهامة حتى صار له ذلك عادة لا يخرج بها ولا يتألم بسببها ويقوى على عباداته وعلى كمالها وعلى أدائها في أوقاتها، لهذا كله قال الإمام (الشاطبي): "إن الرخص إضافية لا أصلية"، وغرضه أن ينتهي إلى أمر: وهو أن الشارع إنما أناط الرخص بأسباب المشاق لا بالمشاق أنفسها، وهو ما يصرح به فيقول: "ولذلك أقام الشرع في جملة منها السبب

(١) الموافقات ١/٣١٤.

(٢) المصدر نفسه.

مقام العلة^(١)، فاعتبر السفر لأنه أقرب مظان وجود المشقة، وترك كل مكلف على ما يجد، وترك كثيراً منها موكولاً إلى الاجتهاد كالمريض^(٢).

إذن الإمام (الشاطبي) بيّن أن المشقة وإن كانت في أصلها غير مضبوطة، إلا أن الشارع أقام ما يضبطها من نصب الأسباب التي تتحقق عندها المشقة عادة، إضافة إلى القاعدة المقاصدية التي أفضت في بيانها وذكرها مصدرراً بها هذا البحث.

• القاعدة الثالثة: "كل أمر شاق جعل الشارع فيه للمكلف مخرجاً، فقصد الشارع بذلك المخرج أن يتحراه المكلف إن شاء"^(٣).

أولاً: بيان القاعدة وتحليلها:

يظهر لي من خلال هذه القاعدة وما ساقه (الشاطبي) من أدلة ترشد إليها أن الإمام (الشاطبي) أراد بها ضبط قصد المكلف وعمله حين أخذه بالرخص الشرعية. إذ إن مراعاة الشريعة لأحوال المكلفين، واعتباره للمشاق التي تعترض المكلف تستلزم أن يتقيد المكلف بالرخص شرعية المخرج، وألا يلجأ إلى ما لم يشرع الله تعالى من الرخص للخروج من المشاق، ويبين الإمام (الشاطبي) ذلك فيقول: "فإذا توخى المكلف الخروج - أي من المشقة - على الوجه الذي شرع له كان ممثلاً لأمر الشارع آخذاً بالعزم في أمره، وإن لم يفعل ذلك وقع في محظورين:

أحدهما: مخالفته لقصد الشارع، كانت تلك المخالفة في واجب أو مندوب أو مباح.

والثاني: سدّ أبواب التيسير عليه، وفقد المخرج عن ذلك الأمر الشاق الذي طلب الخروج عنه بما لم يشرع له"^(٤).

والإمام (الشاطبي) في سبيل توضيحه لهذه القاعدة ذكر أمثلة عامة توضح مخالفة المكلف في حال استعماله ما شرعه الله في غير ما قصد من تشريعه، كمن طلق زوجته

(١) يقصد بالعلة: الحكمة، ومراده بالسبب: الوصف الظاهر المنضبط الذي تنجم عنه المشقة عادة.

(٢) الموافقات ١/٣٧٤.

(٣) المصدر نفسه.

(٤) المصدر نفسه.

ثلاث تطبيقات مرة واحدة، فالشارع إنما جعل الطلاق للزوج لينفس كربته الشديدة من الزوجة بتطليقها طليقة واحدة، بها فيؤدّبها بهذا الإزعاج الشديد، فإذا رأى صلاحها وتوبتها راجعها وردها إلى عصمته، فإذا اشتدت كربته مرة ثانية طلقها طليقة ثانية، فإذا طلقها ثلاث دفعات واحدة يكون قد سدّ أبواب التيسير على نفسه وفقد المخرج من ورطته^(١).

كذلك من طلق زوجته ثلاثاً، وأراد لرجل آخر أن يجلها له، فإنه ساعٍ في نقيض ما قصد الشارع^(٢).

إلى غير ذلك من الأمثلة التي يتحقق فيها معنى استعمال المشروعات في غير ما قصده الشارع وابتغاه من أصل تشريعه، وهذه الأمثلة وإن كانت قد تحقق فيها هذا المعنى إلا أنه لا يتحقق فيها معنى الرخصة الشرعية؛ إذ إنها ليست رخصاً في مقابلة عزائم، وإنما هي عزائم ابتداءً وموضوع القاعدة في الرخص الشرعية المخرج التي يستعملها المكلف في غير ما شرع الله، وإذا كانت الأمثلة السابقة فيها الخروج عما شرعه الله فليس فيها حقيقة الرخصة ولا معناها؛ لأن الرخصة ما شرع بعذر شاق استثناءً من أصل كلي يقتضي المنع^(٣).

وبالنظر في كتب القواعد الفقهية، والبحث عن مسائل يمكن أن يتحقق فيها معنى القاعدة ومضمونها من حيث طلب رخص لم يأذن بها الشارع، أو طلب الرخص من غير موضعها استطعت أن أقف على بعض هاتيك المسائل:

أ - من أراد الصلاة ولم يجد الماء فليس له أن يترك التيمم ما دام ممكناً، فإذا ترك التيمم كان عاصياً، وعدّت صلاته باطلة لعدم تحقق شرطها^(٤).

ووجه الاستدلال في هذا المثال، أن من ترك التيمم فقد خالف قصد الشارع من حيث عدم أخذه بالرخصة الواجبة في هذه الواقعة.

(١) انظر تعليق الشيخ عبد الله دراز على الموافقات ١/٣٤٦ - الهامش.

(٢) انظر الموافقات ١/٣٤٨.

(٣) المصدر نفسه ١/٣٠٢.

(٤) انظر المنشور في القواعد ٢/١٦٨.

ب- من نذر إبطال الرخص، كمن نذر أن يصوم في السفر، أو إتمام الصلاة فيه، أو غسل الرجل ولايمسح الخف عدّ مخالفاً وعاصياً بهذا النذر؛ لأنه أعرض عن الرخصة التي قصدتها الشارع والتزم بإبطالها، وسد على نفسه أبواب التيسير؛ ومن هنا قال المالكية والشافعية بأنه لا يتعدّد نذره^(١).

ج - من اضطر إلى شرب الخمر لإزالة غصة أو سد رمق فليس له تجاوز حد الضرورة التي تحفظ له نفسه وحياته^(٢).

فهذه بعض الرخص الشرعية التي يظهر مخالفة المكلف فيها، إما من حيث طلبه الرخصة فيما لم يشرعه الله كمن أراد أن يتمادى في شرب الخمر رغم عدم تحقق الضرورة، أو الصلاة من غير تيمم.

وإما من حيث سده لأبواب التيسير على نفسه، وإبطاله للرخص الشرعية كمن التزم عدم العمل بالرخص، فتكون المخالفة للقاعدة: "كل أمر شاق جعل الشارع فيه للمكلف مخرجاً، فقصد الشارع بذلك المخرج أن يتحراه المكلف إن شاء".

ثانياً: أدلة القاعدة:

والأدلة على ذلك كثيرة:

- الدليل الأول: أن الشريعة قد جاءت بما فيه تحقيق لمصالح العباد، والأمور المشروعة ابتداءً قد تعوق عنها عوائق كالأمراض والمشاق، فشرع الله من الأحكام ما تنزاح بها تلك المشاق عن المكلف، فيصير له الأمر عادياً وميسراً، ومن نظر في التكاليف الشرعية أدرك ذلك بيسر وسهولة؛ فإذا كان كذلك فالمكلف في طلب التخفيف مأمور أن يطلبه من وجهه المشروع؛ لأن ما يطلبه من التخفيف حاصل حالاً أو مآلاً على القطع في الجملة، فلو طلب التخفيف في غير ما شرع لم يكن التخفيف

(١) الزركشي: المنشور ١٠٧/٢، ابن رشد: بداية المجتهد ٤١٠/١، والدردير: الشرح الكبير ١٦٢/٢، والشربيني: مغني المحتاج ٣٥٧/٤.

(٢) ومن هنا كانت القاعدة الفقهية المشهورة: "الضرورة تقدر بقدرها". انظر ابن نجيم: الأشباه والنظائر ٨٦، الزركشي: المنشور ٣٢٠/٢، والزرقاء: شرح القواعد ١٣٣.

مقطوعاً ولا مظنوناً، لا حالاً ولا مآلاً، لا على الجملة ولا على التفصيل، فطالب التخفيف من غير طريق الشرع لا مخرج له^(١).

- الدليل الثاني: "أن طالب التخفيف من وجهه المشروع يكفيه في حصول التخفيف طلبه من وجهه، والقصد إلى ذلك يُمن وبركة، فمن طلبه من غير وجهه يكفيه في عدم حصوله مقصوده شؤم قصده" ويؤكد الإمام (الشاطبي) هذا المعنى بعدة أمثلة:

أ - جاء رجل من أشجع إلى النبي، صلى الله عليه وسلم، فذكر الجهد، فقال له النبي، صلى الله عليه وسلم: "أذهب فاصبر". وكان ابنه أسيراً في أيدي المشركين، فأفلت من أيديهم، فأتاه بغنيمة، فأتى النبي، صلى الله عليه وسلم، فنزلت الآية: ﴿وَمَنْ يَتَّقِ اللَّهَ يَجْعَلْ لَهُ مَخْرَجاً﴾ [الطلاق: ٢/٦٥].

ب - عن ابن عباس، رضي الله عنهما، أنه جاءه رجل فقال له: إن عمي طلق امرأته ثلاثاً. فقال: "إن عمك عصى الله فأندمه وأطاع الشيطان فلم يجعل له مخرجاً". فقال: أرأيت إن أحلها له رجل؟، فقال: "من يخادع الله يخدعه"^(٢).

ج - عن أبي موسى، رضي الله عنه، قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم، "ثلاثة يدعون الله فلا يستجاب لهم، رجل أعطى ماله سفيهاً، وقد قال الله تعالى: ﴿وَلَا تَوْتُوا السُّفَهَاءَ أَمْوَالَكُمُ﴾ [النساء: ٥/٤]. ورجل له امرأة سيئة الخلق فلا يطلقها، ورجل دابن بدين ولم يشهد"^(٣).

ووجه الدلالة في هذا الحديث: "أن الله تعالى لما أمر بالإشهاد على البيع، وأن لا نؤتي السفهاء الأموال حفظاً لها، وعلمنا أن الطلاق شرع عند الحاجة إليه؛ كان التارك لما أرشده الله إليه قد يقع فيما يكره، ولم يستجب دعاؤه لأنه لم يأت الأمر من بابهِ"^(٤). فهؤلاء الثلاثة لم يمارسوا التكليف على وجهه، وكانوا مخالفين لما رسم الله وقضاه.

(١) انظر الموافقات ١/٣٤٧، بتصرف.

(٢) أخرجه ابن أبي شيبة: المصنف ١١/٥.

(٣) أخرجه الحاكم: المستدرک ٢/٣٠٢، وانظر المناوي: فيض القدير ٣/٣٣٦.

(٤) الموافقات ١/٣٤٨.

وظاهر من هذه الأمثلة التي ساقها الإمام (الشاطبي) أنها ليست من المشاق، أو هي ليست من التخفيفات التي تناولتها القاعدة، وإنما هي أفعال خالف فيها المكلف قصد الشارع عندما استعملها في غير وجهها المشروعة من أصله، فشاب بذلك من يطلب التخفيف من غير وجه المشروع بجامع مخالفة قصد الشارع في كل منهما.

- الدليل الثالث: أن طالب المخرج من وجهه طالب لما ضمن له ان الشارع النجح فيه، وطالب المخرج من غير وجهه قاصد لتعدي طريق المخرج، فكان قاصداً لصد ما طلب من حيث صد عن سبيله، ولا يتأتى من قبل ضد المقصود إلا ضد المقصود، فهو إذن طالب لعدم المخرج^(١).

وهذا ما دللت عليه الآيات المذكور فيها الاستهزاء والخداع، كقوله تعالى: ﴿وَمَكْرُوا وَمَكَرَ اللَّهُ﴾ [آل عمران: ٥٤/٣]. وقوله: ﴿اللَّهُ يَسْتَهْزِئُ بِهِمْ﴾ [البقرة: ١٥/٢]. وقوله تعالى: ﴿يُخَادِعُونَ اللَّهَ وَالَّذِينَ آمَنُوا وَمَا يَخْدَعُونَ إِلَّا أَنفُسَهُمْ وَمَا يَشْعُرُونَ﴾ [البقرة: ٩/٢]. وقوله تعالى: ﴿وَمَنْ يَتَعَدَّ حُدُودَ اللَّهِ فَقَدْ ظَلَمَ نَفْسَهُ﴾ [الطلاق: ١/٦٥]. وقوله تعالى: ﴿فَمَنْ نَكَثَ فَإِنَّمَا يَنْكُثُ عَلَىٰ نَفْسِهِ وَمَنْ أَوْفَىٰ بِمَا عَاهَدَ عَلَيْهِ اللَّهُ فَمَسِيئَتِهِ أَجْرًا عَظِيمًا﴾ [الفتح: ١٠/٤٨].

فالمتعدي على طريق المصلحة المشروعة ساعٍ في ضد تلك المصلحة.

- الدليل الرابع: أن المصالح التي تقوم بها أحوال العبد لا يعرفها حق معرفتها إلا خالقها وواضعها، وليس للعبد بها علم إلا من بعض الوجوه، والذي يخفى عليه من المصالح أكثر من الذي يظهر له، فقد يكون ساعياً في مصلحة نفسه من وجه لا يوصل إليها، أو يوصله إليها ناقصة لا كاملة.

فإذا كان كذلك فالرجوع إلى الوجه الذي وضعه الشارع رجوع إلى وجه حصول المصلحة والتخفيف على الكمال، بخلاف الرجوع إلى ما خالفه.

هذه هي الأدلة التي يستند إليها (الشاطبي) لإثبات القاعدة، وكما هو ظاهر من القاعدة والأدلة والأمثلة وثوق الصلة بين هذه القاعدة وبين مبدأ اتخاذ الفعل المشروع

بقصد التحايل على أحكام الشريعة وإبطالها لتحقيق غايات غير مشروعة، و (الشاطبي) نفسه يصرح بذلك فيقول:

"وهذه المسألة بالجملة فرع من فروع موافقة قصد الشارع أو مخالفته، ولكن سبق لتعلقه بالموضوع في طلب الترخيص من وجه لم يؤذن فيه، أو طلبه في غير موضعه"^(١).

ولعلنا نكشف عن هذا الموضوع بصورة أوضح وأجلى في الفصل القادم المتعلق بالقواعد المقاصدية ذات الصلة بمآلات الأفعال وقصود المكلفين.

ثالثاً: بيان مراد (الشاطبي) في قوله في تخفيفيات الشرع: فللمكلف الأخذ بها إن شاء:"

على أننا ينبغي أن نقف قليلاً عند قول الإمام (الشاطبي): "فللمكلف الأخذ بها إن شاء" أي إن المكلف لا يلزم بالأخذ بالرخص وإنما هو أمر راجع إلى خيرة المكلف وإرادته.

فالإمام (الشاطبي) يرى أن حكم الرخصة الإباحة مطلقاً، فلا يؤمر المكلف بالإقدام على الرخصة، وإنما إذا أتى بها فله ذلك من غير أن يترتب عليه إثم ترك العزيمة والإقدام على الرخصة^(٢).

أما بالنسبة للمضطر الذي لا يجد من الحلال ما يردّ به نفسه فيقدم على أكل الميتة وجوباً حفاظاً على نفسه، فهو عند التحقيق لم يقدم على رخصة وفق ما يوضح (الشاطبي)، وإنما أقدم على عزيمة أعلم الله عنها بقوله: ﴿وَلَا تَقْتُلُوا أَنْفُسَكُمْ﴾ [النساء: ٢٩/٤].

فهو مأمور بإحياء نفسه، ومثل هذا لا يسمى رخصة لأنه راجع إلى أصل كلي ابتدائي^(٣).

(١) الموافقات ٣٥٠/١.

(٢) انظر أدلة الإمام الشاطبي الكثيرة التي ساقها في سبيل تقرير أن حكم الرخصة الإباحة لا الأمر ولا الندب.

(٣) المصدر نفسه ٣١٢/١.

وقد تظهر في بادئ الأمر مخالفة بين الإمام (الشاطبي) الذي يقول: إن حكم الرخصة الإباحة مطلقاً، وبين جمهور الأصوليين والفقهاء الذين يرون أن الرخصة تتناولها أحكام عدة^(١).

أولها الوجوب: وذلك في حالة الخوف من الهلاك: كأكل الميتة عند غلبة الجوع والعطش، وإساعة الغصة بالخمر، ويكون المكلف آثماً إذا ترك الأخذ بالرخصة.

الندب: ويكون في حالة سلامة النفس إذا لم يأخذ بالرخصة ولكن مع المشقة، إلا أنها أخف من رتبة المشقة الأولى: كالقصر في السفر، والفطر لمن يشق عليه الصوم، والإبراد بالظهر، والنظر إلى المخطوبة.

الإباحة: كالسلم والعارية، حيث إن المكلف مخير بين التعامل بالسلم وعدم التعامل به، ولا ترجيح لأحد الطرفين على الآخر لأن مشقة الترك ليست بالغة، فترك الخيار فيها للمكلف ليقدرها بتقديره.

الأولى الترك: ومثالها: المسح على الخف، والجمع بين الصلاتين لمن لا يتضرر، والتميم لمن وجد الماء يباع بأكثر من ثمن المثل وهو قادر عليه، ويدخل ضمنها إجراء كلمة الكفر على اللسان، وإنما عدّ ترك هذه الرخص أولى من القيام بها لأن المكلف يحصل بتركها مصلحة أعظم من المصلحة التي يحصلها بفعلها، إضافة إلى ما في ذلك من إظهار حمية المسلم وغيرته على دينه، وهذه في حدّ ذاتها مصلحة تفوق مصلحة إبقاء النفس مع النطق بكلمة الكفر.

الكرامية: وتكون عندما لا يجد المكلف مشقة وإن وجد سببها، أو تكون المشقة سيرة، ومثالها القصر في أقل من ثلاثة أيام.

هذه هي الأحكام التي تتناول الرخصة وفق ما فصل الأصوليون، ويبدو عند النظرة الأولى أن الإمام (الشاطبي) يخالفهم في هذا الاتجاه، ولكن عند التدقيق نجد أن الإمام

(١) القراني: شرح تنقيح الفصول ٨٧، وأمير بادشاه: تيسير التحرير ٢/٢٣٢، والزرکشي: البحر المحيط ١/٣٣٠،

وابن اللحام: القواعد والفوائد الأصولية ١١٧.

(الشاطبي) لا ينكر أن تكون للرخصة هذه الأحكام، وتكييفه لحكم الرخصة بأنه مطلق الإباحة لا ينفي أن يكون هناك قدر زائد على هذا المباح بحيث يرتقي فيه إلى الندب أو الوجوب، أو قد ينزل به قليلاً ليجعله مكروهاً أو مخالفاً للأولى.

وهذا الأمر يشير إليه (السبكي) حيث يقول: "وأنا أقول: الرخصة ما ذكرناه؛ أي من تعريف الرخصة، فإن كان هناك وجوب فالقدر الزائد على الحل المطلق، ليس هو مسمى الرخصة، ولكنه شيء جائز بمجموعته له" (١).

ولذلك يرى الإمام (الشاطبي) أن الرخصة إذا كان مأموراً بها؛ ندباً أو وجوباً فهي عزائم لا رخص (٢).

فالمضطر الذي لا يجد من الحلال ما يردّ به نفسه رخص له في أكل الميتة قصداً لرفع الحرج عنه ورداً لنفسه من ألم الجوع، فإن خاف التلف وأمكنه تلافي نفسه بأكلها، كان مأموراً بإحياء نفسه لقوله تعالى: ﴿وَلَا تَقْتُلُوا أَنْفُسَكُمْ﴾ [النساء: ٢٩/٤]. ومثل هذا لا يسمى رخصة لأنه راجع إلى أصل كلي ابتدائي، فكذلك من خاف التلف إن ترك أكل الميتة فهو مأمور بإحياء نفسه، فلا يسمى رخصة من هذا الوجه، وإن سمي رخصة من جهة رفع الحرج (٣).

وكذلك جمع عرفة والمزدلفة، فلا يسلم (الشاطبي) أنه رخصة مستثناة، وإنما هو مطلوب طلب عزيمة فتعبد بها عنده، ويدل عليه حديث عائشة رضي الله عنها: "فرضت الصلاة ركعتين ركعتين"، وتعليل القصر بالحرج والمشقة لا يدل على أنه رخصة؛ إذ ليس كل ما كان رافعاً للحرج يسمى رخصة (٤).

هذا وما بينه الإمام (الشاطبي) من أن كل ما كان مطلوباً طلب ندب أو وجوب فهو عزيمة لا رخصة، هو أمر قد صرح به بعض الأصوليين عدا الإمام (الشاطبي)، كالإمام (الجويني) إذ قال: "إن أكل الميتة ليس برخصة فإنه واجب" (٥).

(١) السبكي: الأشباه والنظائر ٩٧/٢.

(٢) الشاطبي: الموافقات ٣١٢/٢.

(٣) الموافقات ٢١٣/١-٣١٣.

(٤) المصدر نفسه ٣١٣/١.

(٥) البحر المحيط ٣٢٨/١.

كذلك (ابن دقيق العيد) حيث يقول: "إن هذا- أي وصف الرخصة بالوجوب- يقضي أن أكل الميتة عزيمة لا رخصة"^(١).

كذلك بالنسبة لقصر الصلاة للمسافر، فالحنفية يقولون بأن قصر الصلاة للمسافر عزيمة لا رخصة، واستدلوا بحديث عائشة رضي الله عنها: "فرض الله الصلاة حين فرضها ركعتين ركعتين في الحضر والسفر، فأقرت صلاة السفر وزيد في صلاة الحضر"^(٢).

إذن هناك اتجاه قبل الإمام (الشاطبي) يرى أن ما كان فيه طلب من الأحكام، سواء أكان وجوباً أم ندباً فإنه يرتقي إلى رتبة العزيمة المشروعة ابتداءً، وليس مستثنى من أصل كلي.

أما بالنسبة للمكروه وخلاف الأولى من الرخص، فله من كلام (الشاطبي) نفسه ما يفيد أنها داخلة ضمن المباح حيث يقول: "وأيضاً فالمباحات منها ما هو محبوب، ومنها مبغض"^(٣).

وعلى كل فالاختلاف هو اختلاف في العبارة، أما النتيجة فهي واحدة في منتهاها، سواء أكانت تسميته رخصة أم عزيمة.

هذا ما عناه (الشاطبي) بقوله: "إن شاء" أي إن شاء أن يأخذ بالرخصة.

(١) البحر المحيط ١/٣٢٨.

(٢) البخاري (٣٥٠)، ومسلم (٦٨٥)، وأبو داود (١١٩٨)، والنسائي ١/١٨٣، والبيهقي ٣/١٤٣.

(٣) الموافقات ١/٣١٣.

المبحث الرابع

طبيعة العلاقة بين قصد الشارع وأسباب التيسير،

وفق ما تحدده قواعد المقاصد

كنت قد انتهيت في المباحث السابقة من تحديد العلاقة بين قصد الشارع من جهة والمشقة وأسبابها من جهة أخرى. وانتهيت إلى أن الشارع لا يتوجه قصده إلى المشقة اللازمه عن الفعل سواء أكانت مقدورة أم غير مقدورة، ومعتادة أم غير معتادة. أما غير المعتاد من المشاق فالشارع لا يقصد ابتداءً التكليف بالعمل، وأما المعتاد منها فالشارع وإن كان يقصد التكليف بسببها فهو غير قاصد ما ينتج عنها من مشاق، وإنما يقصد ما يترتب عليها من مصالح لا تنفك جنس المشاق عن ملازمتها.

وأبين في هذا المبحث العلاقة بين قصد الشارع وأسباب الرخص التي أقامها الشارع للتيسير والتخفيف؛ إعانة للمكلف على استمرار نهوضه بالتكليف، وإبعاده عن أسباب كراهته.

وأعرض ذلك من خلال المطلبين التاليين:

المطلب الأول: أسباب التيسير:

لقد فصل العلماء الأسباب التي تلازمها عادة مشقة غير معتادة تستلزم مراعاة هذه المشقة بتشريع ما يرفعها، أو يخفف من وطأتها، وأورد هذه الأسباب على سبيل الاختصار والإجمال:

السبب الأول: السفر:

إذ أناط الشارع به الكثير من الرخص والتخفيفات التفاتاً من الشارع للمشقة التي تلازم المكلف في الغالب غير أن ضابط السفر المعتر سبباً في التيسير مختلف فيه:

فالحنفية يعتبرون السفر المستوجب للرخصة هو السفر ثلاثة أيام سيراً وسطاً^(١). أما المالكية^(٢)، والشافعية^(٣)، والحنابلة^(٤)، فالمعتبر عندهم قطع ستة عشر فرسخاً^(٥).

هذا ومن الرخص التي اعتبر الشارع السفر سبباً لتحصيلها جواز الفطر في رمضان، بدليل قوله تعالى: ﴿وَمَنْ كَانَ مَرِيضاً أَوْ عَلَى سَفَرٍ فَعِدَّةٌ مِنْ أَيَّامٍ أُخَرَ﴾ [البقرة: ١٨٥/٢]. والقصر والجمع في الصلاة^(٦).

السبب الثاني: المرض:

والمرض الذي يعتبر سبباً للتخفيف هو الذي يكون شديداً بحيث يلحقه ضرر يشق عليه احتمالاه أو يؤخر من شفائه^(٧)، ومن الرخص التي أناطها الشارع بهذا السبب: التيمم عند مشقة استعمال الماء، قال تعالى: ﴿وَإِنْ كُنْتُمْ مَرَضَى أَوْ عَلَى سَفَرٍ أَوْ جَاءَ أَحَدٌ مِنْكُمْ مِنَ الْغَائِطِ أَوْ لَامَسْتُمُ النِّسَاءَ فَلَمْ تَجِدُوا مَاءً فَتَيَمَّمُوا صَعِيداً طَيِّباً فَامْسَحُوا بِرُءُوسِكُمْ وَأَيْدِيكُمْ إِنَّ اللَّهَ كَانَ عَفُوًّا غَفُوراً﴾ [النساء: ٤٣/٤].

(١) الزيلعي: تبين الحقائق ٢٠٩/١، والموصلي: الاختيار ٧٩/١.

(٢) الشنقيطي: مواهب الجليل ٢٨١/١.

(٣) الشريبي: معني المحتاج ٢٦٦/١.

(٤) البهوتي: كشاف القناع ٥٩٥/١.

(٥) وتساوي تقريباً ٨١ كم في أيامنا.

(٦) للفقهاء في جواز الجمع تقديماً وتأخيراً بسبب السفر أربعة أقوال:

الأول: جواز الجمع تقديماً وتأخيراً، وبه قال الشافعية وأحمد.

الثاني: أنه يجوز الجمع بين الصلاتين إذا جدَّ به السير، وهو قول مالك والمشهور عنه.

الثالث: أنه يجوز للمسافر جمع التأخير فقط، وهو رأي الأوزاعي، ومروي عن مالك وأحمد بن حنبل.

الرابع: لا يجوز الجمع بين الصلاتين للمسافر مطلقاً، وإنما يجوز الجمع بعرفة والمزدلفة فقط، وهو قول الحنفية.

انظر تفصيل المسألة المرغيناني: الهداية ١٤٢/١، والخليبي: ملتقى الأبحر ٢١٤/١، والنسوي: روضة الطالبين

٣٩٥/١، وابن جزري: القوانين الفقهية ٥٧، وابن رشد: بداية المجتهد ١٧٠/١، والقاضي عبد الوهاب:

الإشراف على مسائل الخلاف ١٢٢/١، والبكري: الاستغناء في الفرق والاستثناء ٣٥٩/١.

(٧) الزركشي: المنشور ١٧٣/٣، وابن قدامة: المغني ١٦/١، والشريبي: معني المحتاج ٤٣٧/١.

ومما أباحه الشارع للمريض أيضاً ارتكاب بعض محظورات الإحرام مع الفدية، وهي: صوم ثلاثة أيام، أو إطعام ستة مساكين، أو نسك شاة^(١).

السبب الثالث: الإكراه:

والإكراه: حمل الغير على أمر يمتنع عنه، يقدر الحامل على إيقاعه، ويصير الغير خائفاً فائت الرضا بالمباشرة^(٢). أو هو حمل الغير على ما لا يرضاه^(٣).

ودليل التخفيف عن المكروه قوله تعالى في حق من أكره على النطق بكلمة الكفر: ﴿إِلَّا مَنْ أُكْرِهَ وَقَلْبُهُ مُطْمَئِنٌّ بِالْإِيمَانِ﴾ [النحل: ١٠٦/١٦].

وقوله صلى الله عليه وسلم: "إن الله وضع عن أمي الخطأ والنسيان وما استكرهوا عليه"^(٤).

ومظهر التيسير على المكروه أن الإجماع قد انعقد على رفع الإثم الأخرى المتمثل في العقاب والثواب^(٥).

(١) لقوله تعالى: ﴿فَمَنْ كَانَ مِنْكُمْ مَرِيضاً أَوْ بِهِ أَذًى مِنْ رَأْسِهِ فَفِدْيَةٌ مِنْ صِيَامٍ أَوْ صَدَقَةٍ أَوْ نُسُكٍ﴾ [البقرة: ١٩٦/٢].

(٢) البخاري: كشف الأسرار ٤/٤٨٢.

(٣) ابن أمير الحاج: التقرير والتجيب ٢/٢٠٦.

(٤) ابن ماجه ١/٦٥٩، والسنن الكبرى للبيهقي ٧/٣٥٦.

(٥) أما الحكم الديني فقد حصل الخلاف فيه تبعاً لاختلاف الأصوليين في مسألة أصولية، وهي هل للمقتضى عموم؟

ذلك أن حديث رسول الله، صلى الله عليه وسلم، "رفع عن أمي..." لا بد له من تقدير مقتضى.

فذهب جماعة من الأصوليين: كالغزالي، والأمدي، وأبي إسحاق الشيرازي، وعلاء الدين البخاري، وأمير بادشاه إلى أنه لا عموم للمقتضى، وعلى هذا تقتصر دلالة الحديث على رفع الإثم الأخرى، دون الإثم الديني.

ويبنى على هذا الأصل: أن المكروه محاسب على تصرفاته دنيوياً من حيث صحتها وفسادها، ومن حيث وجوب الضمان.

والمذهب الثاني: هم القائلون بأن المقتضى يعم، وأن الحديث يدل على رفع المؤاخذه في الآخرة والضمان في الدنيا، ونسب هذا المذهب إلى الشافعي وأكثر المالكية.

انظر تفصيل المسألة في الغزالي: المستصفى ٢/٢١، والأمدي: الإحكام ٢/٦٣، والشوكاني: إرشاد الفحول ١٣١، والبخاري: كشف الأسرار ٢/٢٣٧، وأمير بادشاه: تيسير التحرير ١/٢٤٢، والسرخسي: الأصول ١/٢٤٨.

وكل ما يؤثر المكلف الإقدام عليه حذراً مما هدد به بقطع النظر عن الوسيلة، فهو إكراه، وهذا ما يقرره الإمام (النووي) حيث قال: "يحصل الإكراه بكل ما يؤثر العاقل الإقدام عليه؛ حذراً مما هدد به وذلك يختلف باختلاف الأشخاص والأفعال المطلوبة والأمر المخوف بها، فقد يكون إكراهاً في شيء دون غيره"^(١).

وفهم من كلام (النووي) أن اعتبار الإكراه سبباً للتيسير يختلف باختلاف وسيلته، واختلاف الشخص المكره، واختلاف الشخص المكره عليه، ولذا يفصل (النووي) فيقول: "فإن كان الإكراه على الطلاق حصل بالقطع - أي بقطع العضو - وبالتخويف بالحبس الطويل. وبالتخويف ذوي المروءة بالصفع في الملاء، وتسويد الوجه، والظوف في السوق.

وإن كان الإكراه على قتل فالتخويف بالحبس وقتل الولد، وإتلاف المال ليس إكراهاً"^(٢).

ويفصل الحنفية أيضاً من خلال التمييز بين الإكراه الملجئ وغير الملجئ؛ إذ يقسمون الإكراه إلى قسمين^(٣):

الأول: الإكراه الملجئ: وهو الذي يتحقق بالتهديد المؤدي إلى إتلاف نفس أو عضو، إما بالقتل أو قطع عضو، ويعتبر سبباً للترخيص للمكلف: أكل الميتة والنطق بكلمة الكفر، وشرب الخمر بحيث يفوت الرضا والاختيار.

الثاني: الإكراه غير الملجئ: وهو ما لا يكون التهديد فيه مؤدياً إلى إتلاف النفس أو عضو من الأعضاء، كالتهديد بالقيد أو الحبس، أو الضرب اليسير الذي يخاف منه التلف بحيث يعدم الرضا ولا يفسد الاختيار، لأن المكره ليس مضطراً إلى مباشرة ما أكره عليه لتمكنه من الصبر على ما هدد به، ويعتبر هذا الإكراه سبباً في الترخيص بإباحة إتلاف مال الغير، على أن يضمه لصاحبه.

(١) روضة الطالبين ٥٩/٨.

(٢) المصدر نفسه.

(٣) المرغيناني: الهداية ٢٧٧/٣، والميداني: اللباب شرح الكتاب ١١١/٤، والحلي: ملقى الأبحر ١٧٨/٢،

السرخسي: المبسوط ٤٨/٢٤، وابن عابدين: رد المختار ٨٠/٥-٨١-٨٩.

وليس الغرض هنا تفصيل الإكراه كسبب من أسباب التيسير، إذ إن ذلك يطول ويخرج البحث عن مقصده وغايته، وإنما المقصد أن يظهر اعتبار العلماء للإكراه كسبب عام من أسباب التيسير، من غير أن نفصل في المسائل الفرعية^(١).

السبب الرابع: النسيان: وهو عدم القدرة على استحضر الشيء عند الحاجة إليه وهو من الأسباب التي جعلها الله تعالى سبباً للتخفيف والتيسير، ومظهر التيسير فيه: أن الناسي لا ترتب عليه المؤاخظة الأخروية، فكل فعل صدر من ناس فهو مما عفي عنه^(٢).

أما ضمان الفعل الذي ارتكبه الناسي فيفرق بين أن يكون الفعل مما يتعلق بحق الله أو بحقوق العباد: فإن كان من حقوق الله فتذكّره الناسي، فإن كان مما لا يقبل التدارك، كالجهاد والجمعات سقط وجوبه بفواته.

وإن كان مما يقبل التدارك من حقوق الله، كالصلاة والزكاة والصيام والنذر، وجب تداركه.

أما بالنسبة لحقوق العباد فلا يعتبر النسيان معذرة في إسقاطها، فلو ألتف إنسان مال غيره ناسياً وجب عليه ضمان قيمته إن كان قيمياً، أو مثله إن كان مثلياً^(٣).

السبب الخامس: الجهل: يعرف الجهل بأنه: عدم العلم بما من شأنه أن يكون عالماً به، وهو الجهل البسيط، فإن عرف الشيء ولكن على خلاف حقيقته فهو الجهل المركب^(٤).

ويعتبر الجهل عذراً فيما خفي على الناس وغمض حكمه، بحيث أمكن المخالفة للحكم المقرر الثابت نتيجة عدم شهرة الحكم واستفاضته، وهو ما ذكره (القراي) في بيانه للحد الفاصل بين ما يعفى عنه من الجهالات وما لا يعفى عنه، فقال:

(١) انظر تفصيل ذلك د. عيسى شقرة: الإكراه وأثره في التصرفات، والموسوعة الفقهية ٩٨/٦-١١٢، و د. وهبة الزحيلي: نظرية الضرورة ٨٦-١٠٥.

(٢) الشاطبي: الموافقات ١/١٠٣، والسبوطي: الأشباه والنظائر ١٨٨، والعز بن عبد السلام: قواعد الأحكام ٣/٢-٤.

(٣) انظر الزركشي: المنشور في القواعد ٣/٢٧٢، وابن اللحام: القواعد والفوائد الأصولية ٣٠.

(٤) ابن نجيم: الأشباه والنظائر ٣٠٣، والقراي: الفروق ٢/١٥٠، والغماري: القول الجزل فيما لا يعذر فيه بالجهل ٤.

«اعلم أن صاحب الشرع قد تسامح في جهالات، فعفا عن مرتكبها، وأخذ بجهالات فلم يعف عن مرتكبها. وضابط ما يعفى عنه من الجهالات: الجهل الذي يتعذر الاحتراز منه عادة. وما لا يتعذر عنه ولا يشق، لم يعف عنه»^(١).

ولذا لم يعد الجهل فيما يشترك غالب الناس بالعلم فيه عذراً: كتحريم الخمر والزنا والقتل والسرقه، ووجوب الصلاة والصيام والزكاة والحج؛ لأن مثل هذه الأحكام فاض انتشارها واشتهارها بحيث لا يتعذر الاحتراز منها، ولا يعتبر الجهل بها عذراً مقبولاً إلا في حال كون الشخص قريب عهد بالإسلام^(٢).

ومن أمثلة ما يعفى عنه:

- شخص كان مسافراً في رمضان ووصل إلى بيته قبل الفجر وأصبح مفطراً، جاهلاً أن الصوم يجب عليه حين قدم إلى داره، فيقضي ذلك اليوم ولا إثم عليه لجهله^(٣).

- الحاكم يقضي بشهادة شهود الزور رغم تثبته من حالهم، فإنه يعذر في حكمه لجهله بحالهم وتعذر الاحتراز من ذلك.

السبب السادس: عموم البلوى:

يقصد بعموم البلوى: ما يعسر الاحتراز أو الامتناع عنه، إلا بمشقة بالغة نظراً لنزارته وخفائه، أو كثرتة وانتشاره^(٤).

والباعث على استدعاء الرخصة فيما عم بلاؤه من الأمور يرجع إلى ملحظين اثنين^(٥).

(١) القرائي: الفروق ١/١٥٠.

(٢) السيوطي: الأشباه والنظائر ٢٠٠.

(٣) الغماري: القول الجزل فيما لا يعذر فيه بالجهل ١٤.

(٤) انظر السرخسي: المبسوط ١٥/١٠٣، إذ قال: "مالا يستطاع الامتناع عنه يسقط اعتباره، وقول الزيلعي: تبين الحقائق ٦/٢١٩، "مالا يمكن التحرز عنه يكون عفواً".

(٥) انظر صالح بن حميد: رفع الحرج ٢٧٤، ود. يعقوب الباحسين: رفع الحرج في الشريعة الإسلامية ٥٩٤، ود.

محمد الرحموني: الرخص الفقهية في الكتاب والسنة النبوية ٥٤٦.

الملحظ الأول: نزارة الشيء وقلته بحيث يصعب الاحتراز منه، ومن ذلك: العفو عن يسير النجاسات كدم القروح والدمامل والبراغيث، وبول ترشش على الثوب قدر رؤوس الإبر، وطين الشوارع^(١).

أو جنب اغتسل فانتضح من غسله في إنائه لم يفسد عليه، كونه قليلاً لا يستطاع الامتناع عنه فيكون عفواً^(٢).

الملحظ الثاني: كثرة الشيء وشيوعه وانتشاره، الأمر الذي يفضي إلى مشقة الاحتراز عنه، وإلى هذا أشار رسول الله صلى الله عليه وسلم في بيانه لحكمة طهارة سور الهرة؛ إذ قال: "إنها ليست بنجس، إنها من الطوافين عليكم والطوافات"^(٣).

فالطوافون هم خدم البيت الذين يصيرون كالجزة الملازم له فيصعب الاحتراز منهم، وهذا ما تحقق في الهرة لكثرة تطوافها وتردها على المنزل، بحيث لو حكم بنجاسة سورها لكان ذلك سبباً في المشقة وذلك لتعذر الامتناع عنها.

وهذا ما علل به (ابن عابدين) سبب العفو عن طين الشوارع رغم اختلاطه بالنجسات؛ إذ قال: "إنه مما يتكرر، ولا يمكن الاحتراز عنه"^(٤).

ومن ذلك أيضاً: عدم الإفطار بما يعسر التحرز عنه: كابتلاع الريق، وغبار الطريق، كونه كثيراً ويشق الامتناع عنه^(٥).

السبب السابع: النقص:

ويقصد به نقص الصبي عن البالغ في العقل، ونقص المرأة عن الرجل في الطبيعة^(٦).

(١) ابن نجيم: الأشباه والنظائر ٧٦، والسيوطي: الأشباه والنظائر ٧٨.

(٢) السرخسي: المبسوط ٤٦/١.

(٣) أخرجه أحمد ٣٠٣/٥ و ٣٠٩، والترمذي ٩٢، والنسائي ٥٥/١، وابن حبان (١٢٩٩).

(٤) ابن عابدين: الحاشية ٢١٦/١.

(٥) ابن قدامة: المغني ٣٩/٣ - ٤٠.

(٦) انظر السيوطي: الأشباه والنظائر ٨٠، وابن نجيم: الأشباه ٨١.

إذ راعى الشارع نقص المرأة في الطبيعة التكوينية فلم يكلفها بكثير مما وجب على الرجال: كالجماعة والجمعة والجهاد، كذلك روعي نقص الصبي فلم يكلف بما كلف به العاقل البالغ من التكاليف الشرعية.

السبب الثامن: الخطأ:

ويراد به ما يصدر عن المكلف من غير عمد سواء أكان خطأ في القصد؛ كمن يرمي شخصاً يظنه صيداً أو حربياً فإذا هو مسلم، أم في الفعل كمن يصوب نحو غرض ما فيصيب آدمياً^(١).

ومظهر التخفيف فيه: أن الشارع قد اعتبره سبباً في عدم ترتب الإثم والعقاب، رغم وقوع الفعل المخطور في المخطئ.

لقوله صلى الله عليه وسلم: "رفع عن أمتي الخطأ والنسيان وما استكرهوا عليه"^(٢). أما بالنسبة للحكم الديني فإن وقع في ترك مأمور يمكن تداركه لم يسقط بالخطأ فيه كمن اجتهد في لبس ثياب وصلى بها، ثم بان أن الذي لبس كان نجساً، لزمته الإعادة^(٣).

هذا فيما إذا كان الخطأ في حق الله، أما إذا كان في حق من حقوق العباد، فقد تحتم على المخطئ أن يعرض عما ارتكبه من خطأ، كما لو أتلف ماله، أو قتل مسلماً خطأ فعليه الدية والكفارة، لقوله تعالى: ﴿وَمَنْ قَتَلَ مُؤْمِناً خَطَأً فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ مُؤْمِنَةٍ وَدِيَةٌ مُسَلَّمَةٌ إِلَىٰ أَهْلِهِ إِلَّا أَنْ يَصَدَّقُوا﴾ [النساء: ٩٢/٤].

ولذلك قال (الشاطبي): "لا فرق بين القصد وعدم القصد في الأمور المالية، والخطأ فيها مساوٍ للعمد في ترتب الغرم على إتلافها"^(٤). فالخطئ والعامد سواء في حقوق الآدميين.

(١) انظر الكفوي: الكليات ٤٢٥، والتفتازاني: التلويح ١٩٥/٢.

(٢) سلف تخرجه.

(٣) هو قول الحنفية والشافعية وقول عند المالكية، انظر الدردير: الشرح الصغير ٦٥/١، ٦٦، وابن نجيم: الأشباه والنظائر ١٦٠، والزرکشي: المنثور من القواعد ١٢٣/٢.

(٤) الموافقات ٣٩٧/٢.

هذه أبرز أسباب التيسير وأشهرها بإيجاز واختصار^(١). فما الصلة بينها وبين مقصود الشارع؟.

هذا ما جعلته محلاً للبحث في المطلب الثاني.

المطلب الثاني: أسباب الرخص ليست بمقصودة التحصيل للشارع، ولا مقصودة الرفع^(٢).

أولاً: مفهوم هذه القاعدة ودليلها:

ربط (الشاطبي) بين الأسباب التي مضى ذكرها وبين قصد الشارع؛ إذ بين أن هذه الأسباب لا يتوجه إليها قصد الشارع ولا طلبه ولا بالتحصيل ولا بالامتناع.

ذلك أن الشارع لا يقصد من إقامتها أسباباً تستدعي التيسير أو تخفيف التكليف بتحصيلها أو الكف عن ذلك، وإنما قصد أن للمكلف، إن تحقق فيه أحد تلك الأسباب، أن يأخذ بمقتضيات التيسير إن شاء.

ويستند الإمام (الشاطبي) في تقريره لهذا المعنى العام على أساس التصور لحقيقة هذه الأسباب، ذلك أنها بالنظر إلى حقيقتها يظهر أنها أشبه ما تكون بالموانع. أو هي موانع حقيقية^(٣). ووجه ذلك أنها منعت اختتام العزائم التحريمية أو الوجوبية؛ كالسفر فإنه منع من وجوب صلاة العصر أربع ركعات وجعلها اثنتين قصرأ، ومنع من وجوب صوم رمضان وجعله على حسب القدرة والاستطاعة.

والمرض منع وجوب الوضوء بالماء، إلى خلف، بالتيمم.

(١) قلت أبرزها وأشهرها، ذلك أنه قد ينضم إليها أسباباً أخرى: كالضرورة، والحاجة، والخوف، والإعسار، وغيرها من الأسباب الأخرى التي راعى الشارع ما ينجم عنها من مشقة، ورتب عليها ما يزيل تلك المشاق أو يخفف منها.

(٢) الموافقات ١/٣٥٠.

(٣) يعرف المانع بأنه: "ما يلزم من وجوده العدم، ولا يلزم من عدمه وجود ولا عدم، أو هو وصف ظاهر منضبط، يلزم من وجوده عدم السبب أو الحكم، انظر ابن النجار: شرح الكوكب المنير ١/٤٥٦، ود. عبد العزيز الربيعة: المانع عند الأصوليين ٦٧.

والإكراه منع من وجوب كفّ المسلم عن شرب الخمر أو أكل الخنزير، وأباحه للمكره.

إلى غير ذلك من أسباب التيسير التي منعت من انحتم العزائم، ووقفت حائلاً دون التكليف بأصل تلك العزائم.

ولا تعارض بين كون هذه الأمور أسباباً وموانع في آن واحد؛ ذلك أن وصفها بالأسباب^(١) ناشئ من الالتفات إلى معنى التيسير الذي تستدعيه وتقتضيه.

بينما وصفها بالموانع ناتج عن الالتفات إلى حيلولتها دون انحتم العزائم الأصلية، سواء أكان حكم العزيمة الأصلي الوجوب أو الحرمة.

فكان الوصف بالمانعية أو السببية راجعاً إلى الجهة التي التفت إليها النظر، فلا يلزم التناقض بناءً على هذا الفهم نظراً لانفكاك الجهة في كل منهما.

فإذا ظهر أن أسباب الرخص هي أسباب أو موانع على وفق رأي الإمام (الشاطبي)، كانت تلك الأسباب من خطاب الوضع لا من خطاب التكليف، وخطاب الوضع لا يتعلق به الطلب ابتداءً^(٢). فالمدين مثلاً لا يخاطب برفع الدين إذا كان يملك النصاب لتجب عليه الزكاة لأن الدين مانع من الزكاة، ولا يتعلق خطاب الشارع بالمانع تحصيلاً أو رفعاً.

ومالك النصاب غير مخاطب بتحصيل الاستدانة لتسقط عنه الزكاة لأن المانع من خطاب الوضع لا من خطاب التكليف.

وكذلك الأمر في الرخص لا يخاطب الشارع بها، وإنما إذا حصلت ارتفع مقتضى انحتم العزيمة الأصلية، كونها موانع، أو استدعت التيسير والتخفيف على المكلف كونها أسباباً.

(١) يعرف السبب بأنه: "كل وصف ظاهر منضبط دل الدليل السمعي على كونه معرفة لحكم شرعي، الأمدي: الإحكام ١/١٨١، وانظر في تعريفه أيضاً الغزالي: المستصفى ١/٩٤، والطوفي: شرح مختصر الروضة ١/٤٢٥، والفتوح: شرح الكوكب المنير ١/٤٤٥، وعبد العزيز ربيعة: السبب عند الأصوليين ١/١٦٥-١٨١.

(٢) انظر القراني: الفروق ١/١٦٣، وابن النجار: شرح الكوكب المنير ١/٤٣٢.

ثانياً: موقف الأصوليين من هذه القاعدة:

تتصل هذه القاعدة اتصالاً وثيقاً ببحث الأصوليين لنوع الحكم الذي تنضوي تحته الرخص، أهو الوضعي أم التكليفي؟ وكان للأصوليين في ذلك رأيان:

- الرأي الأول: أن الرخصة من أقسام الحكم الوضعي لا التكليفي، وهذا ما اختاره (الغزالي)^(١) و(الأمدي)^(٢)، و(ابن نظام الدين الأنصاري)^(٣)، وغيرهم.

واحتج أصحاب هذا الرأي بأن حقيقة الرخصة راجعة إلى جعل الشارع الأحوال الطارئة سبباً للتخفيف عن العباد، والسبب من الأحكام الوضعية لا التكليفية^(٤).

- والرأي الثاني: أن الرخصة من أقسام الحكم التكليفي، وليست من أقسام الحكم الوضعي، وهو ما اختاره (السبكي)^(٥)، و(العضد)^(٦)، و(الزركشي)، وغيرهم. واحتجوا: بأن انقسام الرخصة إلى واجب ومندوب ومباح ومكروه، وخلاف الأولى دليل على أنها من خطاب التكليف لا الوضع.

وعند إنعام النظر في هذين القولين نجد أن الأصوليين غير مختلفين انتهاءً، وبيان ذلك: أن الذين قالوا: إن الرخص من قبيل الأحكام الوضعية التفتوا إلى الأسباب التي تستدعي تلك الرخص من: السفر، والإكراه، والمرض، والنقص وغيرها، ولما كانت هذه الأسباب من أقسام الحكم الوضعي لا التكليفي، قالوا: إن الرخص من أقسام الحكم الوضعي تبعاً.

أما الذين قالوا: إن الرخص من قبيل الأحكام التكليفية، فكان نظرهم متجهاً إلى ما يلزم عن تلك الأسباب من معنى التسهيل والتيسير، أي إنهم التفتوا إلى الحكم الشرعي

(١) المستصفي ٩٨/١.

(٢) الإحكام ١٨٧/١.

(٣) فواتح الرحموت ١١٦/١.

(٤) انظر المصادر السابقة.

(٥) جمع الجوامع ١١٩/١.

(٦) شرح العضد على مختصر ابن الحاجب ٨/٢.

الشرعي الذي تغير من صعوبة إلى سهولة لقيام السبب المقتضي لذلك. ولذا كان مفهوم الرخصة عندهم: اسم لما تغير عن الأمر الأصلي إلى تخفيف ويسر ترفيهاً وتوسعة على أصحاب الأعدار^(١)، أو بعبارة أخرى: هو الحكم الشرعي الذي تغير من صعوبة إلى سهولة لعذر، مع قيام السبب للحكم الأصلي^(٢).

فالقصر الذي كان محظوراً في الحضر غداً مندوباً إليه في السفر. وأكل الخنزير وشرب الخمر كانا محظورين في حال الصحة والاختيار وأصبحا مباحين في حال الإكراه والاضطرار.

وبناءً على ذلك قالوا: إن الرخصة من أقسام الحكم التكليفي. فالفريق القائل: إن الرخصة من قبيل الحكم الوضعي التفت إلى السبب المستدعي للرخصة، لا إلى الرخصة ذاتها.

والفريق الآخر التفت إلى ذات الرخصة المسببة عن وقوع السبب لا إلى سببها ذاته. ولذا قال: إنها من الأحكام التكليفية. ولو أن كلاً من الفريقين وجهه شطر الجهة التي التفت إليها الفريق الآخر لكان رأيه متفقاً مع رأي صاحبه.

لقد كان الإمام (الشاطبي) غاية في الدقة عندما قال: "أسباب الرخص ليست بمقصودة التحصيل ولا بمقصودة الرفع"، كون الأسباب - لا الرخص - من قبيل خطاب الوضع لا التكليف.

هذا وإن (الشاطبي) إذ يظهر الجانب المقصدي في هذه الأسباب، فإنما يظهرها لبيان واجب المكلف تجاهها؛ بحيث يكون قصد المكلف متوافقاً مع قصد الشارع انتهاءً. وهذا ما أبينه في المبحث التالي.

(١) السمرقندي: ميزان الأصول ١/١٥٩، وانظر في تعريف الرخصة القراني: شرح تنقيح الفصول ٨٥، والسرخسي: الأصول ١/٩٨، والفخر الرازي: المحصول ١/١٢٠، والزرکشي: البحر المحیط ١/٣٢٦، وابن النجار: شرح الكوكب المنير ١/٤٧٨.

(٢) السبكي: جمع الجوامع ١/١٦٠.

المبحث الخامس

العلاقة بين قصد المكلف وبين أسباب الرخص

تظهر لنا طبيعة العلاقة بين هذين الطرفين بالقاعدة التالية: "ليس للمكلف إيقاع أسباب الرخص بغية الانحلال من العزائم".

أولاً: بيان معنى القاعدة:

لم يصرح الإمام (الشاطبي) بهذه القاعدة عبارة وإنما صرح بها معنى، إذ قال: "وقد تبين في الموانع أنها غير مقصودة الحصول ولا الزوال للشارع، وأن من قصد إيقاعها رفعاً لحكم السبب المحرّم أو الموجب، ففعله غير صحيح، فكذلك الحكم بالنسبة إلى أسباب الرخص من غير فرق"^(١).

وهذا نص صريح من (الشاطبي) في أنه لا يصح للمكلف أن يقصد تحصيل سبب الرخصة بقصد الامتناع من انحتمام العزائم؛ لأنه يكون بذلك السعي عاملاً على نقض التكاليف الشرعية، ومخالفاً لقصد الشارع؛ كما لو سافر في رمضان بقصد الهروب من عزيمة وجوب الصيام فيه.

ويستدل في سبيل تقرير هذا المعنى بما سبق أن أصله في مبحث المانع والشرط من "أن المكلف إذا توجه قصده إلى إيقاع المانع أو رفعه من جهة كونه مانعاً لإسقاط حكم السبب ألا يترتب عليه ما اقتضاه فسعيه باطل؛ كصاحب النصاب يستدين لتسقط عنه الزكاة وهو يقصد رد الدين من غير انتفاع به بعد فوات الوجوب، فهذا القصد ممنوع والعمل غير صحيح"^(٢).

(١) الموافقات ١/٣٥٠.

(٢) المصدر نفسه ١/٢٨٨-٢٨٩.

ويستدل الإمام (الشاطبي) على هذا المعنى بالأدلة النقلية التي تمنع التحيل وترد عمل المتحيل عليه، منها:

أ - قوله تعالى: ﴿وَإِذَا طَلَّقْتُمُ النِّسَاءَ فَلَبِغْنَ أَجَلَهُنَّ فَأُمْسِكُوهُنَّ بِمَعْرُوفٍ أَوْ سَرَخُوهُنَّ بِمَعْرُوفٍ وَلَا تُمْسِكُوهُنَّ ضِرَارًا لِيَتَعْتَدُوا وَمَنْ يَفْعَلْ ذَلِكَ فَقَدْ ظَلَمَ نَفْسَهُ وَلَا تَتَّخِذُوا آيَاتِ اللَّهِ هُزُوًا﴾ [البقرة: ٢٣١/٢].

يرشد إلى وجه الدلالة في هذه الآية ما ورد في سبب نزولها، من أنه كان الرجل يطلق امرأته تطليقة واحدة ثم يدعها، حتى إذا ما كادت تخلو عدتها راجعها، ثم يطلقها، حتى إذا ما كادت تخلو عدتها راجعها ولا حاجة له فيها، إنما يريد أن يضارها في ذلك^(١).

وإرجاع الزوج زوجته إلى عصمته قبيل انتهاء عدتها بقصد مضارتها؛ بأن لا تنكح بعده زوجاً آخر إلا بعد طول، وأن تطول مدة عدتها، عن طريق إيقاع المانع، وهو العدة هنا، والتي تحول دون حلها للأزواج أقول: هذا العمل محرم بدليل النهي الذي يفيد التحريم إذا أطلق، بل ألمح الشارع إلى أنه ضرب من الاستهزاء بآيات الله؛ ذلك أنه قدم عملاً ظاهره الجواز لإبطال حكم شرعي وتحويله في الظاهر إلى حكم آخر، فكان من هذه الجهة مستهزئاً بآيات الله.

ب - فرض رسول الله صلى الله عليه وسلم: "لا يجمع بين متفرق، ولا يفرق بين مجتمع خشية الصدقة"^(٢).

يدل هذا الحديث بعبارته على النهي عن التحيل للتفلت من الزكاة عن طريق القيام بما يمنع ظاهر إيجاب الزكاة على المال.

ومثال ذلك: أن يكون نفر ثلاثة، لكل واحد منهم أربعون شاة مثلاً، ووجبت عليها الزكاة فيجمعونها ويضمونها حتى لا يجب عليهم كلهم إلا شاة واحدة،

(١) الطبري: جامع البيان ٩/٥.

(٢) البخاري (٦٩٥٥).

فقصدتهم من هذا الضم تقليل قيمة الزكاة؛ حيث إنها إذا لم تضم لزم كل واحد منهم شاة، أما بالضم لزم مجموعهم واحدة. وضم الشياه هو إيقاع المانع بقصد تقليل الواجب المخرج من النصاب.

وقد يلجؤون إلى وسيلة أخرى في إيقاع المانع بأن يفرق بين المال المشترك لتقليل المقدار، فيكون للشريكين مئتا شاة وشاة يلزمهما عليها ثلاث شياه، فيفرقونها حتى لا يكون على كل واحد منهما إلا شاة واحدة.

فربُّ المال يخشى أن تكثر عليه الصدقة وتزيد^(١)؛ فيلجأ إلى هذه الوسائل في إيقاع الموانع بقصد التفلت من الزكاة أو التقليل منها.

ج - قوله صلى الله عليه وسلم: "لا يمنع فضل الماء ليمنع به فضل الكلاء"^(٢).

وجه الدلالة في هذا الحديث ما جاء فيه من نهي عن إيقاع المانع في سبيل مأرب غير مشروع.

والمانع هنا: هو منع صاحب البئر، أصحاب المواشي من سقي بهائمهم من فضل ماء بئرهم، والحيلولة دون سقيهم بذلك الماء.

والمأرب غير المشروع: هو الاستحواذ على الكلاء الذي أحاط ببئرهم، وهو لا يقدر على المنع من الورود عليه كونه غير مملوك له، فيلجأ إلى تلك الوسيلة لأن النعم لا تستغني عن الماء وإذا رعت عطشت، وتكون المياه بعيدة عنها، فيتوفر لصاحب البئر بهذه الحيلة التفرد بالكلاء^(٣).

إلى غير ذلك من الأدلة التي تمنع من التحيل بمختلف صورته وأشكاله، والتي يؤيد (الشاطبي) بها المعنى الذي كشف عنه: من أن إيقاع الموانع في سبيل التهرب من العزائم قصدٌ منهى عنه وعملٌ غير صحيح.

(١) الشوكاني: نيل الأوطار ٤/١٨٧.

(٢) أخرجه البخاري (٢٣٥٣)، ومسلم (١٥٦٦)، وأبو داود (٣٤٨٦).

(٣) انظر ابن حجر: فتح الباري ٥/٣٢.

ولعل الإمام (الشاطبي) حين ربط بين التحيل وبين إيقاع أسباب الرخص كان ذهنه متجهاً إلى بعض أسباب التيسير لا إلى جميعها؛ ذلك أن كثيراً من هذه الأسباب لا يتصور أن يتوجه قصد المكلف إليها بالتحصيل: كالإكراه، والخطأ، والنسيان، والنقص، إذ لا تقع هذه الأسباب تحت قدرة المكلف أصلاً، وإنما يتحقق معنى القاعدة فعلاً في بعض الأسباب التي يمكن أن يوقعها المكلف وتكون تحت إمكانيته وقدرته؛ كالسفر والمرض مثلاً.

ثانياً: رأي الأصوليين والفقهاء بهذه القاعدة:

بدا لي بعد الدراسة والبحث أن للأصوليين والفقهاء في هذه القاعدة رأيين:

- الرأي الأول: يوافق مضمون القاعدة ويؤكد معناها، ومن ذلك ما نص عليه (الزركشي) بقوله: "تعاطي سبب الترخيص لقصد الترخيص لا يبيح، كما إذا سلك الطريق الأبعد لغرض القصر لم يقصر في الأصح، وكما لو سلك الطريق القصير ومشى يميناً وشمالاً حتى بلغت المرحلة مرحلتين"^(١).

ومن هذا أيضاً ما ذكره (ابن عقيل الحنبلي)^(٢): "من أن ما يدخله الإنسان على نفسه بكسبه مما يتعذر به فعل الواجب كحامل تضرب بطنها فتنفس وينقطع دم الحيض عن المرأة فتشرب دواءً ليعود دم الحيض، ومن يكسر ساقه فلا يستطيع النهضة في الصلاة، فهم لا يصيرون في سقوط الفرض كالمعدورين بما يفعله الله سبحانه فيهم من الزمانة والحيض والنفاس ابتداءً.

كذلك تعمد شرب البنج العامل عمل الخمر في إزالة التمييز والتحصيل، فهذا لا يسقط الخطاب، ويمثله لو كان بإغماء أو جنون أسقط الخطاب"^(٣).

(١) المنشور في القواعد ١٧٠/٢، وانظر أيضاً السيوطي: الأشباه ٤٧، والشريبي: مغني المحتاج ١/٢٦٧.

(٢) هو أبو الوفاء علي بن عقيل البغدادي الحنبلي، شيخ الحنابلة في زمانه، كان حجة في الأصول والفقه وعلوم الشريعة المختلفة، له تصانيف كثيرة، منها كتاب "الفنون" الذي حشد فيه فوائد في التفسير، والفقه، والنحو، واللغة، والشعر، ويقال إنه أربع مئة مجلد. توفي سنة (٥١٣ هـ). انظر ابن القيم: طبقات الحنابلة ٢/٢٥٩، والذهبي: سير أعلام النبلاء ١٩/٤٤٣.

(٣) ابن عقيل: الواضح في أصول الفقه، المجلد الأول: ورقة ٢٥٩ مخطوط.

فهذه صور من أسباب للرخص قصدها المكلفون في سبيل الهروب من العزائم ولم تعتبر مسوغاً في استدعاء الرخصة، بل عوملوا بنقيض مقصودهم.

- الرأي الثاني: أن قصد أسباب الرخص بقصد الترخيص مكروه، ولا يحرم ذلك، ولا يمنع من الأخذ بالرخص، ومثّلوا عليه بمن يسافر ليأخذ بالرخص^(١).

والإمام (الشاطبي) من أنصار الرأي الأول، وهذا واضح من عبارته في حكم من أتى السبب بقصد التفلت من العزيمة، إذ قال: "ففعله غير صحيح"، فتسرب فساد القصد إلى العمل ليحكم عليه بالبطلان. ولهذه المسألة صلة وثقى بمباحث الفصل الثالث المتعلق بمآلات الأفعال ومقاصد المكلفين، وبيان أثر المقاصد الفاسدة على مشروعية الأفعال، ومدى تأثير القصد الفاسد على العمل المشروع بظاهره. وهذا ما سأبحثه مفصلاً في الفصل الثالث والأخير فإلى هناك.

(١) ابن اللحام: القواعد والفوائد الأصولية ١١٨.

الفصل الثالث

القواعد المقاصدية المتعلقة بمآلات

الأفعال ومقاصد المكلفين

تمهيد:

لا تنفك القواعد المقاصدية المتعلقة بموضوع مآلات الأفعال ومقاصد المكلفين عن القواعد السابقة، والمتعلقة بموضوعي المصلحة والمفسدة ورفع الحرج، بل هي ذات صلة وثقى بما مضى تفصيله من القواعد.

وبيان ذلك: أن الفعل إنما ينظر إليه من جهة ما ينجم عنه من مصلحة غالبية تدعو إلى مشروعيته، أو مفسدة راجحة تحتم منعه وسد السبل المفضية إليه بقطع النظر عن تكييف أصل الفعل شرعاً، وعلى قدر إفضاء الوسيلة إلى المصلحة يكون الحكم عليها بالمشروعية، وعلى قدر إفضائها إلى المفسدة تكون درجة منعها وحظرها؛ لأن قوة الطلب والمنع على قدر الدليل.

كذلك فإن وصف الفعل بالحكم المناسب لا يتأتى إلا بعد عميق النظر إلى ما يحققه ذلك الفعل في المآل من حفاظ على المصالح الضرورية أو الحاجة أو التحسينية ومدى إقامته لمكملات هذه المصالح الكلية، وعلى ضوء ذلك النظر المعتمد على مآل الفعل من إقامة المصالح أو ترتب المفاصد يتحدد الوصف الشرعي المناسب لذلك الفعل جوازاً أو حظراً.

كذلك هو الأمر بالنسبة لقواعد رفع الحرج؛ إذ إن وصف الفعل بالمشقة أو اليسر إنما يتحدد بالنظر إلى آثار ذاك الفعل أو مآلاته، وتعبير آخر ليظهر لنا بعد ذلك مدى استدعائه للتيسير والتخفيف، فالفعل لا يتحدد مشقته إلا من خلال آثاره التي تميّز بين الشاق وغير الشاق من الأعمال.

وعلى ذلك: فإن القواعد الآتية لا تستغني عن القواعد السابقة نظراً للارتباط الوثيق بينها وبين موضوعات تلك القواعد؛ إذ تتعاضد جميعها على بناء الصرح المقاصدي، وتتضافر لإسعاف المجتهد بالقواعد الكلية التي تعينه على تبين الحكم الشرعي المناسب لكل حالة حسب طبيعتها.

ولقد آثرت في هذا الفصل أن أجمع القواعد المقاصدية المتعلقة بمآلات الأفعال، والقواعد المقاصدية المتعلقة بمقاصد المكلفين؛ نظراً لما بين هاتين الجهتين (مآلات الأفعال) و (مقاصد المكلفين) من اتصال وثيق يظهر عند الحكم على تصرفات المكلفين بالمشروعية أو عدم المشروعية.

ذلك أن مآلات الأفعال إذا انضمت إلى مقاصد المكلفين شكلاً بمجموعهما، معياري الحكم على التصرفات.

- أما مال الفعل فيشكل المعيار المادي الموضوعي للفعل، والذي يعتمد على الموازنة بين مصلحة أصل الفعل وبين ما يلزم عنه من المفساد. وعلى ضوء الراجح من هاتين الجهتين يكون الحكم على الفعل بالمشروعية أو عدمها والاتفات إلى المصالح والمفاسد الواقعة أو المتوقعة، وهو التفات إلى الأثر المادي لذاك الفعل.

- وأما قصد المكلف فيمثل المعيار الذاتي أو النفسي الذي يقوم على استكناه مقاصد المكلفين، والنظر إلى بواعثهم التي حفزتهم على تعاطي ذاك التصرف من خلال النظر إلى القرائن المحتفّة بأفعالهم. وعلى هدي من هذين المعيارين يتحدد لنا الوصف المناسب للفعل، وهما معياران توزن بهما تصرفات المكلفين^(١).

(١) ولقد بين فتحي الدبري أن هذين المعيارين الكليين: الذاتي والمادي، يشكلان المعايير الفرعية لنظرية التعسف في استعمال الحق؛ من حيث إن المعيار الذاتي يستدعي النظر إلى العوامل النفسية التي حركت إرادة ذي الحق إلى التصرف في حقه، والمعيار المادي الذي يعتمد ضابط التناسب بين ما يجنيه صاحب الحق من نفع، وما يلزم عن فعله من مفسدة، ووسيلة في ذلك الموازنة.

وأمر آخر يربط بين هاتين الجهتين يدعو إلى جمع قواعدهما في فصل واحد وهو أن هذه القواعد بمجموعها تنبئ عن حرص الشارع على سلامة تصرفات المكلفين منذ بداية تكوينها بعزمهم على إنشائها، وذلك بالالتفات إلى المقاصد التي توجهت إليها نواياهم وبواعثهم، وتستمر هذه العناية والإشراف على فعل المكلف إلى حين قيامه بذلك الفعل ووقوعه فعلاً من خلال النظر إلى مآلاته وآثاره الناجمة عنه.

فهذه القاعدة إذن تعكس عناية الشارع بأفعال المكلفين قبيل مباشرتها إلى حين انتهائها؛ ليكون المكلف منضبطاً بقيود الشرع وحدوده ابتداءً وانتهاءً.

لذلك كله اخترت أن أجمع قواعد المقاصد المتعلقة بمآلات الأفعال ومقاصد المكلفين في فصل واحد؛ نظراً لما بينهما من ترابط واتصال. وستبدو آثار هذه الصلة فيما هو آت من مباحث وقواعد.

المبحث الأول

القواعد التي تلزم المجتهد النظر إلى مآل الفعل

• القاعدة الأولى: "النظر في مآلات الأفعال معتبر مقصود شرعاً، كانت الأفعال موافقة أو مخالفة"^(١).

أولاً: بيان معنى القاعدة:

هذه القاعدة المقاصدية وضعت لإحكام تطبيق قاعدة مقصدية أصلية مؤداها أن: "مقصد الشارع من المكلف أن يكون قصده في العمل موافقاً لقصده في التشريع"^(٢).

وعلى المجتهد أن يلتزم بمضمون هذه القاعدة التي تلزمه مراعاة مآلات أفعال المكلفين، كون تلك المآلات مقصودة ومعتبرة شرعاً، بحيث يكون مآل الفعل مما يتفق مع قصد الشارع من أصل تشريع ذلك الفعل، بقطع النظر عن قصد المكلف، وهذا هو المعيار المادي لدى مشروعية الفعل حالة العمل والوقوع، حتى إذا كان المآل لا يتفق مع مقصد الشارع، منع المجتهد العمل ابتداءً قبل الوقوع، حتى لا يتسبب المكلف في إحداث مفسدة راجحة أو مساوية، لمنافاته للمعيار الشرعي.

وتشترط هذه القاعدة في المجتهد أن يكون بعيد النظر دقيق التوقع، حتى إذا كان الفعل يتوقع إفضاؤه إلى مفسدة راجحة لظروف ملابسة، منع المكلف ابتداءً من مباشرة الفعل، لأن الدفع أسهل من الرفع.

(١) الموافقات ٢/٣٣١.

(٢) وسيأتي تفصيل هذه القاعدة.

أما إذا تعاطاه فعلاً فوق الضرر الراجح فيمنع المكلف الاستمرار في تنفيذ الفعل كله، ويوقفه قبل إتمامه.

وعلى كل القاعدة تسعف المجتهد في وزان الفعل بالمشروعية وعدمها عند التطبيق كيلا يكون منافياً لقاعدة: "قصد الشارع من المكلف أن يكون قصده من العمل موافقاً لقصده من التشريع"، والتي سأتي إلى بيانها وتفصيلها.

هذا كله إذا كان الفعل مشروعاً في الأصل وأدى إلى مآل ممنوع، أما إذا كان غير مشروع أصلاً وأدى إلى مصلحة راجحة في العمل مآلاً تفوق مفسدة أصله، تغير وصف الفعل من كونه غير مشروع إلى المشروعية، التفاتاً إلى المآل وإعمالاً له.

وإن الحفاظ على أصل المصلحة التي ابنتت عليها أحكام الشريعة كليات وجزئيات مرهون بإعمال هذه القاعدة، يوضح ذلك قول (الشاطبي):

"وقد يكون- أي الفعل- مشروع لمصلحة تنشأ عنه، أو مفسدة تندفع به، ولكن له مآل على خلاف ذلك، فإذا أطلق القول في الأول بالمشروعية فرمما أدى استجلاب المصلحة فيه إلى مفسدة تساوي المصلحة أو تزيد عليها، فيكون هذا مانعاً من القول بالمشروعية، وكذلك إذا أطلق القول في الثاني بعدم المشروعية فرمما أدى استدفاع المفسدة، إلى مفسدة تساوي أو تزيد، فلا يصح إطلاق القول بعدم المشروعية، وهو مجال للمجتهد صعب المورد، إلا أنه عذب المذاق، محمود الغب، جارٍ على مقاصد الشريعة" (١).

ف (الشاطبي) يبيّن نتيجة إهمال النظر إلى المآل من حيث إفضاء الأحكام إلى نقيض مقصودها الذي شرعت من أجله؛ إذ ربما أدى القول بعدم مشروعية الفعل إلى استدفاع مصلحة تربو على المفسدة التي منع الفعل من أجلها.

وقد يؤدي القول بإطلاق مشروعية الفعل، جلب مفسدة أكبر من المصلحة التي شرع الفعل من أجلها، وهكذا تكون الآثار المترتبة على إهمال النظر إلى المآل، على الضد والنقيض مما قصده الشارع وأراده، ونقيض مقصد الشارع باطل، فما يؤدي إليه مثله.

ثانياً: أدلة القاعدة:

أقام (الشاطبي) الأدلة على صحة هذه القاعدة^(١)، وعلى عناية الشارع بمآلات الأفعال. وهذه الأدلة هي:

- الدليل الأول: أن التكليف مشروعة لمصالح العباد، ومصالح العباد إما دنيوية أو أخروية، أما الأخروية: فراجعة إلى مآل المكلف في الآخرة ليكون من أهل النعيم لا من أهل الجحيم.

وأما الدنيوية: فإن الأعمال إذا تأملتها فهي مقدمات لنتائج المصالح، وهي أسباب لمسيبات مقصودة للشارع، والمسيبات هي مآلات الأسباب، فاعتبارها في جريان الأسباب مطلوب، وهو معنى النظر في المآلات.

- الدليل الثاني: أن مآلات الأعمال، إما أن تكون معتبرة شرعاً، أو غير معتبرة. فإن اعتبرت فهو المطلوب، وإن لم تعتبر أمكن أن يكون للأعمال مآلات مضادة لتلك الأعمال، وذلك غير صحيح، لما تقرر سابقاً من أن التكليف لمصالح العباد، ولا مصلحة تتوقع مع إمكان وقوع مفسدة توازيها أو تزيد.

- الدليل الثالث: الاستقراء التام: ذلك أن تتبع أدلة الشريعة المختلفة يرشد إلى اعتبار النظر إلى المآل إجمالاً وتفصيلاً.

وبالنظر فيما ذكره (الشاطبي) من أدلة مستقراً نجد أنها تنحل إلى طرفين:

الأول: أدلة ترشد إلى اعتبار المآل بشكل عام من خلال الإخبار عن عاقبة الفعل وأثره، وهو ما يطلق عليه (الشاطبي) (اعتبار المآل على الجملة).

الثاني: أدلة ترشد إلى اعتبار المآل بشكل خاص من خلال الموازنة بين مصلحة الأصل ومفسدة المآل، أو مفسدة الأصل ومصلحة المآل، وتقديم الراجح منها.

- أما الأدلة العامة فمن مثل:

(١) انظر الموافقات ٤/١٩٥-١٩٨، بتصرف في عرض هذه الأدلة.

أ - قوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا النَّاسُ اعْبُدُوا رَبَّكُمُ الَّذِي خَلَقَكُمْ وَالَّذِينَ مِنْ قَبْلِكُمْ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ﴾ [البقرة: ٢١/٢].

ب - قوله تعالى: ﴿كُتِبَ عَلَيْكُمُ الصِّيَامُ كَمَا كُتِبَ عَلَى الَّذِينَ مِنْ قَبْلِكُمْ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ﴾ [البقرة: ١٨٣/٢].

ج - قوله تعالى: ﴿وَلَا تَأْكُلُوا أَمْوَالَكُم بَيْنَكُم بِالْبَاطِلِ وَتُدْلُوا بِهَا إِلَى الْحُكَّامِ لِتَأْكُلُوا فَرِيقًا مِنْ أَمْوَالِ النَّاسِ بِالْإِثْمِ﴾ [البقرة: ١٨٨/٢].

د - قوله تعالى: ﴿وَلَكُمْ فِي الْقِصَاصِ حَيَاةٌ﴾ [البقرة: ١٧٩/٢].

فهذه الآيات التي ساقها (الشاطبي)، ترشد إلى اعتبار المال على الجملة بدليل ربط الشارع بين الأحكام ونتائجها العملية، مبيناً أن هذه الآثار والنتائج هي مقصودة من أصل تشريع الحكم وهذا ظاهر في قوله تعالى: ﴿لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ﴾ إرشاد منه إلى الأثر النفسي للصيام، وبياناً لمال إقامة عقوبة القصاص على القاتل: ﴿وَلَكُمْ فِي الْقِصَاصِ حَيَاةٌ﴾ فالعقوبة وسيلة لحفظ الحياة الإنسانية وصيانتها من الإهدار أو الاعتداء، وطريق لتحقيق أمن المجتمع بدفع المخاطر عنه.

وقوله تعالى: ﴿وَتُدْلُوا بِهَا إِلَى الْحُكَّامِ﴾ أي: "لا تدلوا بها إلى الحكام لتتوسلوا بذلك إلى أكل أموال الناس بالباطل"^(١) فنبه إلى مآل الإدلاء إلى الحكام - وهو رشوتهم - من تضييع حقوق الآخرين وأكل لأموالهم بالباطل.

هذه بعض الأدلة العامة^(٢) والتي يلحظ فيها معنى الالتفات إلى المال على الجملة، وأنه أمر مقصود للشارع.

- أما الأدلة التي ترشد إلى اعتبار المال بشكل خاص، وتبين أثر المال في تشريع الحكم من خلال الموازنة بين مصلحة الأصل ومفسدة المال فمنها:

(١) الطاهر بن عاشور: التحرير والتنوير ١٩٠/٢.

(٢) أدرج الإمام الشاطبي ضمن الأدلة العامة أدلة خاصة أخرى كقوله تعالى: ﴿وَلَا تَسْبُوا الَّذِينَ يَدْعُونَ مِنْ دُونِ اللَّهِ﴾ [الأنعام: ١٠٨/٦]. غير أن هذه الأدلة تصلح لاعتبار المال بشكل خاص لا على الجملة.

أ - قوله تعالى: ﴿وَلَا تَسُبُّوا الَّذِينَ يَدْعُونَ مِنْ دُونِ اللَّهِ فَيَسُبُّوا اللَّهَ عَدْوًا بِغَيْرِ عِلْمٍ﴾ [الأنعام: ١٠٨].

فالأصل في سب الأوثان المشروعية لما فيه من توهين المشركين وبيان زيف آهتهم المزعومة، غير أن هذه المصلحة تعارضت مع مفسدة المآل والتي تتمثل هنا في بعث المشركين على سب الذات الإلهية سفهاً وعدواناً، فنهى الشارع عن ذلك الفعل التفاتاً إلى مآله.

وفي هذا ما أشار (القرطبي) إلى بعض معاني الآية، فقال: "وفيها دليل على أن المحق قد يكف عن حق له، إذا أدى إلى ضرر يكون في الدين" (١).

ب- أن رسول الله صلى الله عليه وسلم امتنع عن قتل المنافقين وعلل ذلك بقوله: "أخاف أن يتحدث الناس، أن محمداً يقتل أصحابه" (٢).

وجه الدلالة في هذا الحديث أن رسول الله، صلى الله عليه وسلم، التفت إلى مآل الفعل الذي أعرب عنه "بالخشية" أو "الخوف" وتعارض عنده أمران:

- الأول: يفضي إلى مصلحة بتخليص الصف المسلم وتطهيره من المنافقين، الذين يظهرون الولاء للإسلام ويبطنون العدا له.

- الثاني: يفضي إلى مفسدة في المآل من حيث توهين صف المسلمين عن طريق بث الإشاعات والأراجيف، وفتح المنافذ لدعاة التشكيك لفتنة الناس عن دينهم وتنفير الناس من الدخول في الإسلام.

فأقام رسول الله، صلى الله عليه وسلم، حكمه بالامتناع عن قتل المشركين من خلال الموازنة بين كفتي المصلحة المرجوة والمفسدة المرفوضة، فوجد أن مفسدة المآل أغلب من مصلحته فامتنع عن قتلهم التفاتاً منه إلى المآل الغالب، وتركاً لمصلحة الأصل المرجوحة.

(١) الجامع لأحكام القرآن ٦١/٧.

(٢) أخرجه البخاري (٤٩٠٥).

ج - بينما نحن في المسجد مع رسول الله، صلى الله عليه وسلم، إذ جاء أعرابي فقام يبول في المسجد، فقال أصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم: مَهْ مَهْ، قال: قال رسول الله، صلى الله عليه وسلم: "لا تُزْرِمُوهُ، دعوه" فتركوه حتى بال، ثم إن رسول الله، صلى الله عليه وسلم، دعاه فقال له: "إن هذه المساجد لا تصلح لشيء من هذا البول والقذر، إنما هي لذكر الله عز وجل، والصلاة، وقراءة القرآن" قال: فأمر رجلاً من القوم، فجاء بدلو ماء فشَنَّه عليه^(١).

ووجه الدلالة في هذا الحديث: أن رسول الله، صلى الله عليه وسلم نهاهم عن قطع بول الأعرابي خشية أن تتلوث ثيابه ويصيبه أذى البول، رغم أن إكماله لبوله ينجس المسجد^(٢)، كذلك فإن زرمه وزجره قد يؤدي إلى تنفيره من الإسلام، ولما يستقر الإيمان في قلبه بعد.

هذه بعض الأدلة التي تنهض بوجوب النظر إلى المآل الخاص، ورسول الله صلى الله عليه عليه وسلم، إذ يرشدنا في هذه الأحاديث إلى حكم الوقائع الجزئية التي تناولتها الأحاديث بخصوصها، فكذلك هو يرشدنا إلى معنى عام ينتظم تلك الوقائع وغيرها، مفاده وجوب اعتبار مآل الأفعال من خلال الموازنة بين المصالح والمفاسد.

وليست الأدلة الناهضة بهذا الأصل العام محصورة أو مقصورة بما سقته وبيّنته، إذ الشواهد على مضمون هذه القاعدة وصحة معناها أكثر من أن تعدّ أو تحصر، ولقد ساق الإمام (ابن القيم) تسعة وتسعين دليلاً من الكتاب والسنة وعمل الصحابة، كلها تنطق بهذا الأصل وترشد إليه^(٣).

ثالثاً: القواعد المتفرعة عن هذا الأصل المعنوي العام:

هذا، وإن هذا الأصل المعنوي العام من الرسوخ والقوة ما يجعله أساساً لبعض القواعد التشريعية العامة، وهو ما أشار (الشاطبي) إليه بقوله: "وهذا الأصل يبني عليه

(١) أخرجه البخاري (٢١٩)، ومسلم (٢٨٤) و (٢٨٥)، والنسائي ٤٧/١، وأحمد ١٩١/٣، ومعنى لا تزرموه

أي لا تقطعوا عليه بوله.

(٢) الموافقات ٢٠٤/٤.

(٣) ابن القيم: إعلام الموقعين ١٣٧/٣.

قواعد، منها قاعدة الذرائع^(١)،...، ومنها قاعدة الحيل^(٢)،...، ومما ينبني على هذا الأصل قاعدة الاستحسان^(٣)، ومنها قاعدة مراعاة الخلاف^(٤).

فجميع هذه القواعد متفرعة عن أصل النظر إلى المال، وبيان ذلك: أن سدّ الذرائع هو: حسم الوسائل التي ظاهرها المشروعية وتؤدي إلى الوقوع في ممنوع منهّي عنه غالباً أو كثيراً^(٥)، وتظهر صلة هذا المنهج الأصولي بمبدأ النظر إلى المال من خلال معرفة أركانه الثلاثة وهي:

- الوسيلة المشروعة.

- والمتوسل إليه الممنوع.

- والواسطة بين هذين الطرفين وهو الإفضاء^(٦).

فلما صارت الوسيلة المشروعة مفضية في الكثير أو الغالب إلى مال ممنوع ومقصد محرم منعت تلك الوسيلة التفاتاً إلى مفسدة المال، كونها أغلب وأرجح، وشواهدا جميع ما تقدم من مثل النهي: عن سب آلهة المشركين، والامتناع عن قتل المنافقين، إضافة إلى منع بيوع الآجال التي يكون ظاهرها الجواز وتؤدي إلى ممنوع، كأن يبيع سلعة بعشرة دراهم لشهر ثم يشتريها بخمسة نقداً، فقد عادت إلى بائعها الأول فاعتبرت ملغاة، وآل أمر العقدين إلى عقد واحد هو دفع خمسة دراهم نقداً ليأخذ عنها بعد شهر عشرة، وهذه حقيقة الربا، ولذا منعت لأن الوسيلة تأخذ حكم المقصد الذي آلت إليه^(٧).

(١) الموافقات ١٩٨/٢.

(٢) المصدر نفسه ٢٠١/٢.

(٣) المصدر نفسه ٢٠٥/٢.

(٤) المصدر نفسه ٢٠٢/٢.

(٥) انظر ابن رشد: المقدمات ٥٢٤/٢، والقرطبي: الجامع لأحكام القرآن ٥٧/٢-٥٨، والزرکشي: البحر المحیط

٨٢/٦، والموافقات ١٩٨/٤، مع اختلاف في العبارات واتفق على المعنى والمضمون.

(٦) البرهان: سدّ الذرائع ١٠٢.

(٧) انظر ابن رشد: المقدمات ٥٢٤/٢، والآبي: جواهر الإكليل ٣٣/٢.

والملاحظ في سد الذريعة أن الفعل المشروع المؤدي كثيراً أو غالباً إلى مآل محظور يمنع بقطع النظر عن قصد الممارس لذلك الفعل، أي أنه يمنع سواء أقصد المكلف ذلك المال أم لم يقصده، إمعاناً في سد أبواب الممنوعات.

هذا بالنسبة لسد الذرائع. أما بالنسبة لقاعدة منع الخيل:

فيظهر وجه صلتها بمبدأ النظر إلى المال بالنظر إلى حقيقتها: إذ هي تقديم عمل ظاهر الجواز لإبطال حكم شرعي وتحويله في الظاهر إلى حكم آخر^(١). كالواهب ماله عند رأس الحول فراراً من الزكاة، فإن أصل الهبة في أصلها مشروعة، ولكنها آلت في هذا الظرف إلى مآل ممنوع، وهو التهرب من الزكاة، فاعتبرت في حكم العدم وعمل الواهب بنقيض مقصوده^(٢).

أما قاعدة الاستحسان فلقد سبقت الإشارة إليها وإظهار ما بينها وبين مبدأ رفع الحرج عن علاقة وصلة، أما صلتها بمبدأ النظر إلى المال فيبدو باستحضار ما ذكرته في الفصل السابق من وجه الصلة بينها وبين مبدأ رفع الحرج؛ ذلك أن القول باطراد الحكم الأصلي المقتضي الحظر قد يؤول إلى الإيقاع في الحرج والمشقة، وتقويت حاجة أساسية للعامة فالالتفات إلى ذلك المال اقتضى العدول بالمسألة من حكم نظائرها إلى ما هو مخالف، وهذا ما أشار إليه (الشاطبي) بقوله: "فيكون إجراء القياس مطلقاً في الضروري يؤدي إلى حرج ومشقة في بعض موارد، فيستثنى موضع الحرج"^(٣).

وقد بحثت في هذا المعنى في الفصل السابق بما يفي بالمطلوب ويغني عن الإعادة والتكرار.

أما الصلة بين مبدأ النظر إلى المال وقاعدة مراعاة الخلاف فتتجلى بالوقوف على المقصود بهذه القاعدة.

(١) الموافقات ٤/٢٠١، وخرج بذلك الخيل المشروعة التي تكلم عنها العلماء، كأن يقصد بها دفع الباطل، أو

أخذ الحق، أو منع إصابته بمكروه، انظر ابن تيمية: الفتاوى ٣/٢٧٧.

(٢) الدردير: الشرح الصغير ١/١٠٦، وابن قدامة: المغني ٢/٥٣٤.

(٣) الموافقات ٤/٢١٠٧.

لقد ظهر لي أن مفاد هذه القاعدة: اعتبار رأي المخالف في الحكم رغم مرجوحية دليله؛ نظراً لما يلزم عن التقييد بالراجح في بعض الوقائع من مآل ممنوع^(١).

وأمثلة ذلك كثيرة، منها:

أ - ما قاله الإمام (العز بن عبد السلام) من جواز صلاة الشافعي خلف المالكي وبالعكس، وإن اختلفا في كثير من الفروع التي تمس شروط الصلاة مراعاة منه لرأي المخالفين؛ ذلك أن القول ببطان صلاة غير الشافعي سيؤدي إلى مفسدة كبيرة وهو ما وضحه بقوله: "الجماعة للصلاة مطلوبة للشارع فلو قلنا بالامتناع من الائتمام خلف من يخالف في المذهب لأدى إلى تعطيل الجماعات"^(٢).

فالإمام (العز) يستند في بيانه لوجه القول بجواز صلاة المالكي خلف الشافعي وبالعكس إلى مآل القول ببطان تلك الصلاة من نقضها لوحدة الأمة وإثارتها لنوازع الاختلاف والفتن.

فأطرد القول ببطان صلاة من لم يتم أركان الصلاة المعتبرة عند الشافعية^(٣) سيؤول إلى بطلان صلاة كل شافعي يقتدي بمالكي، ناهيك عن بطلان صلاة الإمام المالكي. ومن هنا حكى (المازري) الإجماع على جواز صلاة أتباع المذاهب خلف بعضهم، وإن اختلفوا في الفروع الظنية مراعاة للخلاف^(٤).

ب - ما قاله الشافعية من: استحباب الدلك في الوضوء، واستيعاب الرأس بالمسح، وترك صلاة الأداء خلف القضاء وعكسه، وقطع المتيمم الصلاة إذا رأى الماء خروجاً من خلاف من أوجب الجميع^(٥).

(١) استفدت هذا المعنى من دراسة هذه القاعدة مع أمثلتها في المقرئ: القواعد ٢٣٦/١، والشاطبي: الموافقات ٢٠٢/٤، والونشريسي: إيضاح المسالك ١٦٠، والسيوطي: الأشباه والنظائر ١٣٦.

(٢) الونشريسي: إيضاح المسالك ١٥٥.

(٣) ومن ذلك مثلاً: أن الشافعية لا يرون وجوب مسح جميع الرأس في الوضوء، بينما يرى المالكية أن أركان الوضوء لا تكتمل إلا بمسح جميع الرأس.

(٤) الونشريسي: إيضاح المسالك ١٥٤.

(٥) السيوطي: الأشباه والنظائر ١٣٦، والسبكي: الأشباه والنظائر ١١٤/١.

ج - ومنها أيضاً ما قاله الحنفية في السفية المحجور عليه إذا أراد عمرة واحدة، فالقياس أن يمنع لأنها تطوع فصارت كالحج تطوعاً، غير أن قاعدة مراعاة الاختلاف تقتضي ألا تمنع استحساناً؛ لأن بعض العلماء قال بوجوبها، فيمكن منها احتياطاً، مراعاة للخلاف^(١).

د - ما قاله المالكية في أن كل عقد اختلف في فساد: كنكاح الشغار، ونكاح وليّ فقد شرطاً، أو نكاح بغير ولي فهو كالصحيح من حيث التحريم والإرث والصدّق، وفسخه بطلاق اعتباراً للرأي المخالف القائل بصحة ذلك العقد^(٢).

بل إن بعض العقود المختلف فيها كنكاح الشغار ثبت بعد الدخول بصدّق المثل مراعاة للخلاف، وتصحيحاً لأعمال المكلفين بقدر الإمكان^(٣).

فهذه الصور وغيرها راعت مآل اطراد الحكم على وفق الرأي الراجح، من إبطال كثير من تصرفات المكلفين، أو تعريض أعمالهم للخدش والخلل، فتفادياً لذلك المآل الممنوع أخذ بالاعتبار الآراء الأخرى المحتملة للصحة والصواب: "وهو أمر يعكس واقعية الشريعة الإسلامية في معالجتها للقضايا وفق حقائقها وآثارها المترتبة عليها"^(٤).

وبهذا كله وضح ما لهذا الأصل من مكانة واعتبار وقوة وثبات، حين اعتبر أصلاً تبنى عليه القواعد والمناهج الأصولية.

وتتقرر مكانة هذا الأصل بشكل أكد في القاعدة الآتية، حيث تظهر مراعاة هذا الأصل في الفروع والجزئيات، مراعاته في القواعد والكليات.

• القاعدة الثانية: "على المجتهد أن ينظر في الأسباب ومسبباتها"^(٥).

أولاً: بيان معنى القاعدة:

لم يفرّد الإمام (الشاطبي) هذه القاعدة بالبحث والتفصيل، وإنما ساقها في معرض بيانه لمبحث السبب وموضوعاته المتصلة به، وقد جاء ذكره لهذه القاعدة استدرأكاً لما

(١) انظر ابن عابدين: رد المحتار ١٩٤/٥، ود. محمد الشلبي: تعليل الأحكام ٣٥٦.

(٢) الدردير ٣٨٥/٢.

(٣) الدردير: الشرح الصغير ٣٨٥/٢، على أنه يحكم بوجوب فسخ ذلك العقد قبل الدخول.

(٤) انظر حسين الذهب: مآلات الأفعال ١٠٩، رسالة ماجستير.

(٥) الموافقات ٢٣٥/١.

قرره في قاعدة مفادها: "أنه لا يلزم في تعاطي الأسباب من جهة المكلف الالتفات إلى المسببات ولا القصد إليها، بل المقصود منه الجريان تحت الأحكام الموضوعة لا غير"^(١).

ووجه صلة القاعدة التي تلزم المجتهد بالنظر إلى مسببات الأحكام، بمبدأ النظر إلى المال أن الإمام (الشاطبي) يطلق المسبب على معنيين اثنين:

الأول: معنى عام ويريد به:

معاني الأحكام وغاياتها الكلية، والمقاصد العامة التي شرعت الأحكام لتحقيقها؛ إذ تمثل هذه المعاني الحكم والمصالح والآثار العامة اللازمة عند تنفيذ الأحكام الشرعية، وهو يصرح بذلك فيقول: "الأحكام الشرعية إنما شرعت لجلب المصالح أو درء المفاسد، وهي مسبباتها قطعاً"^(٢). وقوله: "والمعاني هي مسببات الأحكام"^(٣).

وبيانه: "الأسباب من حيث هي أسباب إنما شرعت لتحصيل مسبباتها، وهي المصالح المحتلبة أو المفاسد المستدفة"^(٤).

فالمسبب في أصل الوضع اللغوي هو: ما يتوصل إليه عن طريق غيره (أي عن طريق السبب)^(٥). ولما كانت إقامة المصالح يتوصل إليها عن طريق الأحكام كانت مسببات لها بذلك.

والمعنى الثاني: معنى خاص: وهو الحكم الشرعي الذي عرفه الشارع عن طريق الوصف الظاهر المنضبط الذي دلّ الدليل السمعي عليه^(٦).

ومثال ذلك: الانتفاع بالمبيع المسبب عن عقد البيع الصحيح، وحلية الاستمتاع المسببة عن النكاح، وإقامة القصاص المسببة عن القتل والجرح، وإباحة القصر والفطر في رمضان المسببين عن السفر.

(١) الموافقات ١/١٩٣.

(٢) الموافقات ١/١٩٥.

(٣) المصدر نفسه ١/٢٠٠.

(٤) المصدر نفسه ١/٢٤٣.

(٥) انظر الجوهري: الصحاح ١/١٤٥، والفيروز آبادي: القاموس المحيط ١٢٣.

(٦) استفدت هذا من تعريف السبب: بأنه الوصف الظاهر المنضبط الذي دلّ الدليل السمعي على كونه معرّفًا لحكم شرعي. الأمدي: الإحكام ١/١٨١، والغزالي: المستصفى ١/٩٤.

وعندما قال (الشاطبي): "إن على المجتهد أن ينظر إلى الأسباب ومسبباتها" قصد بذلك كلا المعنيين العام والخاص، فيجب عليه إذن وفق المعنى العام للمسبب النظر إلى نتائج الأفعال ومآلاتها، ومدى إقامتها لمقاصد الشريعة العامة، وما ينجم عنها من مصالح ومفاسد كونها مسببات لأعمال المكلفين، وللأسباب التي حصلوها.

فمن هذا الوجه كان ارتباط هذه القاعدة بمبدأ النظر إلى المآل.

وإذا كانت القاعدة السابقة قد بينت أن النظر إلى المآل معتبر مقصود شرعاً، ليكون في ذلك حفز للمجتهد على تبيين ذاك المآل، فإن هذه القاعدة أكثر وضوحاً وأقوى دلالة في إلزام المجتهد بوجوب تحري ذاك المآل والوقوف عليه.

ثانياً: ظهور مراعاة هذه القاعدة في كثير من الفروع والمسائل:

والشواهد والوقائع التي راعى بها المجتهدون من الصحابة وتابعيهم هذا المبدأ كثيرة وعديدة.

أ - ما روي عن (أبي بكر) و (عمر) رضي الله عنهما أنهما كانا لا يضحيان^(١) رغم ثبوت سنينة الأضحية في فعله صلوات الله وسلامه عليه^(٢). وتركهما رضي الله عنهما لهذه السننة أحياناً، ليس رغبة عن سننة رسول الله، صلوات الله وسلامه عليه، فهم أحرص الناس على امتثالها وإقامتها، وإنما هو النظر إلى المآل، والالتفات إلى نتائج الفعل، إذ إن (أبا بكر) و (عمر)، رضي الله عنهما، كانا في موضع القدوة والأسوة لغيرهما، فخشياً إن فعلاً ذلك تقيداً ومواظبة أن يعتقد البعض وجوبها، فتركا السننة خوفاً من الوقوع في ذاك المآل.

ويؤكد هذا المعنى ما قاله (أبو مسعود الأنصاري) رضي الله عنه: "إنني لأدع الأضحى وإنني لموسر مخافة أن يرى جيراني أنه حتم علي"^(٣). وبناءً على هذا الفهم قرر

(١) أخرجه عبد الرزاق: في المصنف ٣٨١/٤، والبيهقي: في السنن ٢٦٥/٩، والهيتمي: في مجمع الزوائد ١٨/٤.

(٢) أخرجه البخاري (١٥٥١)، ومسلم (١٩٦٦)، والنسائي ٢٣٠/٧، وأبو داود (٢٧٩٣)، وابن حبان (٥٩٠٠).

(٣) وورد ذلك أيضاً عن عقبه بن عمر، انظر عبد الرزاق: المصنف ٣٨٣/٤، والبيهقي ٢٦٥/٩.

الإمام (الشاطبي): "بأنه لا ينبغي لمن التزم عبادة من العبادات البدنية أن يواظب عليها مواظبة يفهم الجاهل منها الوجوب إذا كان منظوراً إليه مرموقاً، أو مظنة لذلك، بل ينبغي له أن يدعها في بعض الأوقات حتى يعلم أنها غير واجبة"^(١). فانظر كيف طبق الصحابة النظر إلى المآل من خلال قاعدة سد الذرائع، والتي تعني أن يتوصل بالفعل غير الممنوع بنفسه إلى مآل ممنوع مفسدته أكبر من مصلحته، ولم يلتفتوا إلى صورة السبب وحده، وإنما التفتوا إلى ما رافق ذلك السبب من معنى يؤدي إلى التباس الحكم على الناس.

ب- ما ورد عن بعض الصحابة رضوان الله عليهم، أنهم كانوا يتهون عن قبلة الصائم، منهم (عمر بن الخطاب)، و (ابن عباس). وسبب هذا النهي هو النظر إلى مآل ذلك الفعل، إذ إنه قد ورد من الأخبار ما يصرح بتقبيل رسول الله صلى الله عليه وسلم بعض نساته وهو صائم^(٢). إلا أن الصحابة راعوا مآل الفعل، ولم يطبقوا هذه الأخبار بشكل آلي، يرشد إلى ذلك ما قاله (عمر)، رضي الله عنه، عندما قيل له: إن رسول الله، صلى الله عليه وسلم، كان يقبل وهو صائم، فقال: "من ذا الذي له من الحفظ والعصمة ما لرسول الله"^(٣)، فكون الأفعال مشروعة بأصلها لا يعني بحال إهمال النظر إلى مآلاتها، فإذا غلب الظن أن الفعل المشروع سيؤول إلى مآل ممنوع، منع ذلك الفعل حسماً لذرائع الفساد.

ويؤكد هذا الفهم أيضاً (ابن عباس) رضي الله عنه عندما جاءه شيخ يسأله عن القبلة للصائم فرخص له، فجاءه شاب فنهاه^(٤). فترخيصه للشيخ، ونهيه للشاب، دلالة على إحكام النظر إلى المآل من خلال الالتفات إلى المناط الخاص للحكم؛ إذ يخشى أن

(١) الموافقات ٣/٣٢٣.

(٢) عن عائشة أنها كانت تقول: "إن كان رسول الله صلى الله عليه وسلم ليقبل بعض نساته وهو صائم، ثم ضحكت". أخرجه البخاري (١٩٢٨)، ومسلم (١١٠٦)، وأبو داود (٢٣٨٢)، وابن حبان (٣٥٣٧)، والبيهقي ٤/٢٣٣.

(٣) انظر عبد الرزاق: المصنف ٤/١٨٢.

(٤) المصدر نفسه ٤/١٨٥.

تكون إباحة القبلة للصائم مدعاة إلى إفساد صومه، خاصة إذا كان في شبابه، ولم ير (ابن عباس) أن مثل هذا المآل متحقق في الشيخ الكبير، فرخص له بذلك، "لأنه على قدر توقع الفسدة والمصلحة في المآل يكون التوسع والتشديد في سد الذريعة" (١).

ج - ومن شواهد الالتفات إلى المآل في الأحكام الاجتهادية ما رآه الصحابة من تضمين الصانع، وهم الأجراء المشتركون: كالخباز، والخياط، والصباغ، وهو الذي يكون أجيراً مشتركاً لعامة الناس، فالأصل عدم مشروعية تضمينه لأنّ يده على المال يد أمانة لا يد ضمان، والأمين لا يضمن إلا بثبوت تعديه أو تقصيره.

غير أن الصحابة لا حظوا ما سيؤول إليه اطراد هذا الأصل من ضياع لأموال الناس وحقوقهم؛ إذ إن تفشي الخيانة وفساد الأخلاق قد يحمل الأجير المشترك إلى أن يدعي هلاك السلعة، ويتذرع بأصل حقه في مطالبة صاحب السلعة بإثبات تقصير الأجير في سبيل أخذ المال بالباطل، فاقضى هذا الحال إلى العدول بالمسألة عن حكم نظائرها، وإلى إلقاء مهمة إثبات هلاك المال دون تعد أو تقصير على الأجير المشترك لا على صاحب السلعة التفاتاً إلى ضرورة الحفاظ على أموال الناس ورعاية حقوقهم من أن تهدر أو تضيع.

وإذا كانت الأمثلة السابقة ترشد إلى اعتبار الصحابة لقاعدة سد الذرائع، فإن هذا المثال يرشد إلى اعتبارهم لقاعدة الاستحسان؛ ذلك أن الأمثلة السابقة تظهر منع وسائل مشروع غدت تؤدي إلى مآل ممنوع، أما هذا المثال فإنه على العكس من ذلك؛ إذ يعدل بالمسألة من عدم المشروعية، وهي تضمين الأجير المشترك دون إثبات من صاحب السلعة إلى المشروعية، وهي تضمينه ما لم يقم بإثبات عدم تعديه أو تقصيره نظراً للمآل المتوقع (٢).

(١) انظر الاعتصام ١/١٠٤.

(٢) وقد ذكر الإمام القرابي في "الفروق" ٣٢/٢، ووافق بعض المحدثين على أن تضمين الصانع من شواهد مبدأ سد الذرائع. حيث إن الصحابة حكموا بتضمينه التفاتاً منهم إلى ذريعة الفساد، والذي أراه في ذلك: أن هذا المثال تطبيق لمبدأ الاستحسان لا سد الذريعة؛ ذلك أن الأصل هو عدم مشروعية تضمين الصانع، وسد الذريعة يقوم على فعل مشروع لا غير مشروع، ويمنع الفعل التفاتاً إلى مآله، ولما كان الأصل في مسألتنا عدم مشروعية تضمين الأجير المشترك، كانت من باب الاستحسان؛ لأن الاستحسان هو الذي يقوم على أساس العدول بالمسألة من عدم المشروعية إلى المشروعية، بينما سد الذريعة على العكس من ذلك إذ يعتمد العدول من المشروعية إلى عدم المشروعية.

د- ما نصَّ عليه الحنابلة من منع المسلم الذي دخل أرض العدو بأمان أن يتزوج منهم، مراعاة لما ينجم عن هذا الزواج من مآل يتهدد نسل المسلمين، وهو الأمر الذي عبَّر عنه (ابن قدامة) بقوله: "لأنه لا يأمن من أن تأتي امرأته بولد فيستولي عليه الكفار، وربما نشأ بينهم فيصير على دينهم"^(١).

فرغم أن الأصل مشروعية الزواج من الكتابيات، لقوله تعالى: ﴿وَالْمُحْصَنَاتُ مِنَ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ مِنْ قَبْلِكُمْ﴾ [المائدة: ٥/٥]. إلا أن الحنابلة التفتوا إلى مآل القول بإطلاق الإباحة، وهو الخوف على نسل المسلمين من التضليل والفتنة والانحراف. وهذا هو ما حدا بالحنابلة إلى القول بمنع المسلم الذي يدخل أرض العدو من التزوج منهن. على أن القاضي (أبو يعلى) قال: إن هذا النهي نهى كراهة لا نهى تحريم؛ لأن الله تعالى قال: ﴿وَأَجِلْ لَكُمْ مَا وَرَاءَ ذَلِكَ أَنْ تَبْتَغُوا بِأَمْوَالِكُمْ﴾ [النساء: ٤/٢٤]. وسواء أكان المنع كراهة أم تحريماً فإن الحكم قد استند على قاعدة سد الذرائع التي تلتفت إلى نتيجة الفعل ومآله، والمتمثلة في تعريض أبناء المسلمين للفساد والفتنة؛ أي إلى مآل ممنوع يكيف الفعل الجائر في أصله على ضوئه.

فالحنابلة إذن لم ينظروا إلى صورة الفعل فقط، وإنما نظروا أيضاً نتيجةه ومسببه؛ أي على ضوء ذلك المآل الذي هو مفسدة غالبية، فحكموا على الفعل بالمنع، سواء أكان تحريماً أم كراهة.

هـ - ما نص عليه الشافعية من أنه إذا أحاط الكفار بالمسلمين ولا مقاومة بهم جاز دفع المال إلى هؤلاء الكفار، وكذا استنقاذ الأسرى منهم بالمال إذا لم يمكن بغيره؛ لأن مفسدة بقائهم في أيدي الأعداء، واصطلامهم للمسلمين أعظم من بذل المال^(٢)، شريطة أن يكون بقدر محدود حتى لا يتقوا به.

ومثل هذا القول مبني أيضاً على اعتبار المآل؛ إذ إن الأصل عدم مشروعية دفع المال إلى الكفار لما فيه من تقوية لهم وتمكين، إلا أن الحكم باطراد هذا الأصل وتطبيقه

(١) ابن قدامة: المغني ٥١٢/١٠.

(٢) السيوطي: الأشباه والنظائر ٨٧.

بشكل آلي من غير نظر إلى المآل ومفسدته التي تغلب مفسدة دفع المال إلى الكفار في ظل الظروف الملائمة سيؤدي إلى نقيض مقصود الشارع؛ إذ إن الامتناع عن دفع المال إلى الكفار في حال عدم وجود مقاومة تدفع الكفار أو ترهبهم يؤدي إلى مفسدة أكبر من المفسدة المتحققة في حال دفع المال إليهم، وهذا ما عناه (السيوطي) بقوله: "لأن مفسدة بقائهم في أيديهم واصطلامهم للمسلمين أعظم من بذل المال"، وإذا كانت الأمثلة السابقة تطبيقاً على قاعدة سد الذرائع عند المجتهدين، فإن هذا المثال يؤكد اعتبار الشافعية للاستحسان؛ ذلك أن الأصل في دفع المال للكفار عدم المشروعية، إلا أنه عدل عن هذا الأصل إلى المشروعية، مراعاة لمقصد الشارع في مثل هذه الحالة وما يلابسها من ظروف.

و - ما قاله الإمام (مالك)، رضي الله عنه، من كراهية النفل قبل الغنيمة، بأن يجعل الإمام للجندي سلب المقتول، وسند الإمام (مالك) في هذه الكراهة الالتفات إلى المآل أيضاً، فخشية أن يفضي ذلك النفل إلى حمل الجندي إلى الإسراف في القتل دون مراعاة حق الله، وإلى سفك الدماء سعيًا في تحصيل ما نفعه إياه الإمام كره (مالك) رضي الله عنه ذلك النفل خشية الوقوع في هذا المآل الممنوع^(١).

وأجاب عن قوله، صلى الله عليه وسلم: "من قتل قتيلًا، له عليه بيّنة، فله سلبه"^(٢). بأن هذا حكم أعلم به رسول الله، صلى الله عليه وسلم، بمقتضى الإمامة - أي من باب سياسة التشريع - حثًا وترغيبًا للجنود على القتال في معركة استدعت هذا الإجراء^(٣)، فظروف هذا التشريع السياسي ملحوظة في هذا الحكم، وعلى هذا فالأمر إلى الإمام يقدره على وفق النتائج والمآلات، سياسة ومراعاة للصالح العام. واعتبر قول رسول الله، صلى الله عليه وسلم: "من قتل قتيلًا فله سلبه" إجراء عسكريًا لظرف معين اقتضى هذا الإجراء تحقيقًا للمصلحة العامة؛ لأن تعميم حكم الحديث وحمله على كل الظروف المتباينة يؤدي في الغالب إلى مآل غير مقصود للمشروع، بل قد ينافي المصلحة والعدل.

(١) الشنقيطي: مواهب الجليل ٢/٣٢٢، والغماري: الهداية في تخرير أحاديث البداية ٦/٧٤.

(٢) أخرجه مالك ٢/٤٥٤ - ٤٥٥، والبخاري (٣١٤٢)، ومسلم (١٧٥١) (٤١).

(٣) القرافي: الإحكام في تمييز الفتاوى عن الأحكام ١٠٦.

ز - ما قاله الشافعية من منع المفطر بعذر من الأكل عند من لا يعرف عذره، خوفاً من اتهامه بالفسق أو المعصية^(١)، وهذا أيضاً من باب سياسة التشريع فرغم أن الأصل للمفطر بعذر أن يأكل ويشرب من غير حرج ترخيصاً له لاحظ الشافعية المآل الممنوع الذي يؤدي إليه إطلاق القول بالمشروعية، من غير مراعاة للظرف الذي يمارس فيها صاحب العذر رخصته، الأمر الذي يوقعه في الاتهام والشبهة، وفي هذا أذى ديني راجح، هو منه براء.

ح - ما قاله الإمام (الشافعي) من كراهة إقامة جماعة ثانية في مسجد قد صليت فيه تلك الصلاة إن كان للمسجد إمام راتب؛ إذ إن مستند هذا الحكم قاعدة سد الذرائع، ووجه ذلك: أن الإمام (الشافعي) إنما كره ذلك لتلا يعتمد قوم لا يرضون إماماً فيصلون بغيره، فيؤدي ذلك إلى مآل ممنوع؛ إذ يظن الإمام أن المقصود الكيد والإفساد^(٢)، ولذلك إن كان المسجد في سوق أو ممر للناس لم يكره أن يستأنف الجماعة؛ لأنه لا يحتمل الأمر فيه على الكيد؛ أي أن المآل الممنوع قد اتفنى، فيرجع إلى الأصل.

ط - ما قاله الإمام (الجويني) من جواز عقد الإمامة للمفضول رغم وجود الفاضل، إذا كان مآل تولية الفاضل تبديد أمر المسلمين وفصم عرى وحدتهم بإثارة الفتن والنزاعات، وهذا تطبيق لقاعدة الإستحسان من حيث العدول بالمسألة عن حكم نظائرها إلى ما هو مخالف، والأصل أن يتولى الفاضل الإمامة إلا أنه لما كان في عزل

(١) النووي: المجموع ٦/٨٦٢، والشريبي: مغني المحتاج ١/٤٣٨.

(٢) البحر المحیط ٦/٨٤، والنووي: المجموع ٤/٢٢٢، وقد أنكر الإمام السبكي أن تكون قاعدة سد الذرائع من القواعد المعتمدة عند الشافعية. ويرد هذا الزعم أمران.

الأول: المسائل التي قال بها الإمام الشافعي وتستند في حجيتها على قاعدة حسم وسائل الفساد وفق ما تقدم ذلك. الثاني: قول الإمام الشافعي: "إن ما كان ذريعة إلى منع ما أحل الله لم يحل، وكذا ما كان ذريعة إلى إحلال ما حرم الله، وإذا كان هذا هكذا، ففي هذا ما يثبت أن الذرائع إلى الحلال والحرام تشبه معاني الحلال والحرام"، الأم ٣/٢٧٢، وإن هذا النص من الشافعي رضي الله عنه صريح في أن الوسيلة تأخذ حكم غايتها التي تفضي إليها، بقطع النظر عن كون تلك الوسيلة مشروعة في الأصل أو محرمة، ما دامت تؤول إلى ممنوع. وهذا ما حدا بالإمام الشاطبي إلى القول: إن القاعدة متفق على أصل صحتها، وإنما الخلاف في تحقيق مناطها في بعض الفروع، انظر ابن السبكي: الأشباه والنظائر ١/١٢٠، والموافقات ٣/٣٠٥.

المفضول، إلحاق مفسدة في المآل تفوق مصلحة تولي الفاضل اقتضى هذا الحال الاستثناء من الحكم على وجه يؤدي إلى الحفاظ على مصلحة الأمة، من جمع لشمول المسلمين ومنع وقوع الفرقة المحرمة فيما بينهم.

ويصرح الإمام (الجويني) بذلك فيقول: "إذ الغرض من نصب الإمام استصلاح الأمة، فإذا كان في تقديم الفاضل اختباطها وفسادها، وفي تقديم المفضول ارتباطها وسدادها تعين إثارة ما فيه صلاح الخليفة باتفاق أهل الحقيقة"^(١).

فانظر كيف ربط الإمام (الجويني) الحكم بمقصوده، وطبق مبدأ الاستحسان المستند إلى النظر إلى المآل؛ لأنه ألصق بتحقيق الغاية من تنصيب الإمام، وإقامة الخليفة، وهذا ما نبه إليه بقوله: "إذ الغرض من نصب الإمام استصلاح الأمة". فربط الإمام (الجويني) بين الحكم وغايته - كما ترى -، ووجد أن تطبيق حكم الأصل في هذا الظرف انحراف مؤكدا عن تلك الغاية؛ لأن فيه مدعاة إلى فساد الأمة، وليس هذا غرض الشارع من إقامته يقيناً، وليس هذا قطعاً المقصود من تنصيبه. فأوجب إقامة المفضول تحصيلاً للغاية التي قصدتها الشارع من أجل تنصيب الإمام عدولاً عن حكم الأصل والمصير إلى حكم يناسب الغاية المشروعة اجتهاداً.

وهذا كله بيان واضح لدور النظر إلى المآل في الحفاظ على الغاية المقصودة من الحكم، وأثر هذا النظر في إصلاح وضع الأمة السياسي.

ي- كذلك ما اعتمده الإمام (الرافعي) الشافعي - في الصحيح - من أن الوصي إذا باع نصيباً من مال اليتيم فلا يجوز للوصي أن يضم ذلك النصيب إلى ماله بحق الشفعة، سداً للذريعة بالنسبة لمن يتوسل من الأوصياء بحقهم في التصرف بمال اليتيم في سبيل الحصول عليه انتهاءً عن طريق الشفعة، وهي وسيلة مشروعة في أصلها غير أن الظرف المحتف بها حكم بمنعها حفظاً لحق الأيتام، وصوناً لأموالهم من الضياع^(٢).

(١) الجويني: الغياني ١٦٧.

(٢) الزركشي: البحر المحيط ٨٤/٦.

ك - ومن شواهد تطبيق المآل أيضاً، ما قاله الإمام (السرخسي) في بيانه للمسوغ الشرعي لجعل عقد الإجارة غير لازم في حالة طروء عذر يترتب عليه ضرر يلحق بأحد طرفي العقد، لو بقي العقد على لزومه كما هو الأصل. فيقول: "وعندنا جواز هذا العقد للحاجة، ولزومه لتوفير المنفعة على المتعاقدين، فإذا آل الأمر إلى الضرر أخذنا فيه بالقياس وقلنا: العقد في حكم المضاف في حق المعقود عليه، والإضافة من عقود التمليكات تمنع اللزوم في الحال، كالوصية"^(١).

وظاهر من هذا التوجيه الأصولي ما يلي: أن الإمام (السرخسي) يربط بين عقد الإجارة والمقصد من هذا العقد؛ فهو لم يشرع عبثاً، وإنما شرع لتحقيق غاية تتمثل في توفير منفعة المتعاقدين: المستأجر في حصوله على المنفعة، والمؤجر في حصوله على بدل الإيجار، وهذا ما عبر عنه (السرخسي) بقوله: "وعندنا جواز هذا العقد للحاجة، ولزومه لتوفير المنفعة للمتعاقدين".

أي أن الحنفية قالوا بلزوم عقد الإجارة بعد إجازته شرعاً توفيراً للمنفعة، وتحقيقاً للحاجة؛ لأنه قد يكون العقد مشروعاً ولكنه غير لازم؛ أي يمكن لأحد طرفيه أن يفسخه في أي وقت شاء. وهذا الحكم لا يحقق تأمين غاية العقد ولذا قالوا بالجواز واللزوم معاً.

غير أن القول بلزوم عقد الإجارة في حال طروء بعض الأعذار قد يؤول إلى نقيض هذه المنفعة المقصودة من أصل مشروعية عقد الإجارة، وهذا ما عناه (السرخسي) بقوله: "فإذا آل الأمر إلى الضرر أخذنا فيه بالقياس" أي: رجعنا إلى القاعدة العامة من أن العقد غير جائز أصلاً ولا لازم، اتقاءً من وقوع الضرر.

ويظهر هذا المعنى في عدة أمثلة، منها: من استأجر أجيلاً ليقلع ضرسه فسكن ما به من الوجع كان ذلك عذراً في فسخ الإجارة^(٢). أو استأجر أجيلاً ليهدم بناءً ثم بدا له في ذلك لأنه لا يتمكن من إبقاء العقد إلا بضرر في نفسه، أو ماله، كان ذلك عذراً في

(١) المبسوط ٢/١٦.

(٢) انظر المبسوط ٢/١٦-٣.

فسخ الإجارة. أو استأجر ليقيم وليمة ثم بدا له^(١) في ذلك فليس للأجير أن يلزمه اتخاذ الوليمة.

وبيّن (السرخسي) الوجه في ذلك، فيقول: "لأن جواز الاستئجار للمنفعة لا للضرر"، فلما كانت الأمثلة السابقة تؤول إلى الضرر لا إلى المنفعة انخرفت بذلك عن أصل المشروعية، فإذا ألزمتنا المستأجر بذلك العقد ألحقنا به الضرر لا المنفعة والمفسدة لا المصلحة، وهو لم ينشئ التزامه لتلك الغايات بداهة فرجع إلى الأصل، وهو عدم الجواز وعدم اللزوم. كما أن (السرخسي) ومن باب اعتباره لواجب النظر إلى المآل أعاد تكييف عقد الإجارة حالة طرء العذر ليجعله من قبيل العقد المضاف بالنسبة إلى المعقود عليه، ومرد هذا التكييف "أن المنافع وهي محل العقد ليست موجودة وقت إبرام العقد، بل ستوجد مستقبلاً عند استيفائها؛ إذ هي أعراض تحدث شيئاً فشيئاً، فكان عقد الإجارة عقداً مضافاً حكمه وأثره إلى المستقبل بالنسبة للمنافع، لا أنه عقد مضاف حقيقة فأشبهه الوصية من هذا الوجه. فكان الأصل فيه إذن عدم اللزوم ابتداءً، ولكنه اعتبر لازماً للحاجة استحساناً"^(٢). فلما صار يؤول إلى الضرر وتراخى عن تحقيق حكمة العقد بطرء العذر عاد العقد إلى أصله من عدم اللزوم فثبت له حق الفسخ، كالوصية حال حياة الموصي دفعا للضرر، وإذا كانت حكمة اعتبار عقد الإجارة هي تحقيق منفعة المكلفين ودفع الضرر عنهم فإن هذه الحكمة التي نهضت باعتبار هذا العقد والحكم بمشروعيته ولزومه هي ذاتها التي توجب الحكم بعدم اللزوم في حال طرء العذر، حتى لا يكون ما هو مشروع وسيلة للإضرار بالناس.

فتبين بذلك كله ما للنظر إلى المآل من أثر في إعادة تكييف الحكم الشرعي، بما يكفل منع اتخاذه وسيلة إلى مآل ممنوع، وبما يضمن تحقيق غاية الحكم ومقصد الشارع منه.

(١) بدا له: أي عرض ما يحمله على فسخ عقد الإجارة، أو يحمله على عدم الالتزام به، توكياً من الضرر الذي يحمق به في حال التقيّد بالعقد، وتحمل مقتضياته.

جميع هذه الأمثلة تعميق لمعنى قول (الشاطبي): "لابد للمجتهد أن يلتفت إلى مسبب الحكم وسببه"، وقوله: "النظر في المآل معتبر مقصود شرعاً".

ثالثاً: النظر في المآل يحتم اعتبار الظروف الخاصة المختلفة بالواقعة:

وبالنظر في كل ما تقدم من أمثلة وتطبيقات على مبدأ وجوب مراعاة المآل نجد الارتباط الوثيق بين هذا المبدأ وبين المناط الخاص الناشئ نتيجة تغير الظروف، أو الملابس المختلفة بالواقعة والتي يلحظ أثرها من خلال مآلها ونتيجتها، "فلا بد للفقيه إذن أن يأخذ بالدليل على وفق الواقع بالنسبة إلى كل نازلة"^(١).

وفقه الواقع، والنظر إلى القضية باعتبار دليلها الأصلي، واعتبار ملابسها المقترنة بها والطارئة عليها، هو الأمر الذي كان يعتني به الفقهاء من قبل؛ لعلمهم بأثر ذلك الواقع المقترن بالنازلة في تكييف الحكم الشرعي؛ نظراً لما ينجم عنه من مآل، وهذا ظاهر بالأمثلة المتقدمة فلا نكرره.

ويسمى الإمام (الشاطبي) العالم الذي يراعي هذه الأمور بالعالم الرباني، حيث يقول: "ويسمى صاحب هذه المرتبة، الرباني، والحكيم، والراسخ في العلم"^(٢).

"ومن خاصته أمران: أحدهما: أنه يجيب السائل على ما يليق به في حالته على الخصوص، إن كان له في المسألة حكم خاص، بخلاف صاحب الرتبة الثانية، فإنه يجيب من رأس الكلية من غير اعتبار خاص. والثاني: أنه ناظر في المآلات قبل الجواب عن السؤالات"^(٢).

والخاصة الأولى: هي اعتبار المناط الخاص بالنظر إلى الوقائع والملابس المصاحبة للنازلة، والتي لها الأثر الأكبر في تكييف الواقعة، كما تقدم في فتوى (ابن عباس) بجواز القبلة للشيخ الصائم في رمضان، وحرمتها للشباب، وفي قول الحنابلة بمنع المسلم

(١) انظر أستاذي الدكتور فتحي الدريبي: "النظريات الفقهية" ١٧٥.

(٢) الموافقات ٨٣/٣.

(٢) المصدر نفسه ٢٣٢/٣.

المستأمن من الزواج من الحربيات، ومن قول الإمام (مالك) من كراهية النفل قبل الغنيمة؛ فكل ذلك نظر إلى المناط الخاص، إضافة إلى مراعاة المآل.

وتسمية الإمام (الشاطبي) للعالم الذي اتسم بهاتين الخاصتين "العالم الرباني" دليل على عظم هذه المرتبة ومكانتها، وبين الحكمة من هذه التسمية: "لأنه يربي بصغار العلم قبل كبارهم، ويوفي كل أحد حقه حسبما يليق به، وقد تحقق بالعلم، وصار كالوصف المحبول عليه، وفهم عن الله مراده"^(١).

وبعد فهذه هي القواعد التي تظهر ضرورة مراعاة النظر إلى مآل الأفعال قبل الحكم عليها، وتضع المنهج الذي يتحتم على المجتهد مراعاته في سبيل موافقة قصد الشارع ومراده.

وكنت قد بينت أن النظر إلى المآل هو المعيار المادي للحكم على التصرف، وأن له قسماً آخر وهو المعيار الذاتي أو النفسي، وبعد أن ظهرت قواعد المعيار الأول انتقل إلى قواعد المعيار الثاني، والمتعلقة بقصود المكلفين وبواعثهم.

المبحث الثاني

القواعد المقاصدية التي تضبط قصد

المكلف بما يتوافق مع قصد الشارع

انتهى بي البحث في القواعد السابقة إلى إثبات وجوب التوافق بين مآل الفعل الذي يقوم به المكلف، وبين قصد الشارع، وإلى أثر مآل أفعال المكلفين في تكييف الفعل الصادر عن المكلف والحكم عليه على وفق مقتضيات المآل.

وفي هذا المبحث أبين القواعد الضابطة لمقاصد المكلفين ليكونوا على وفق ما شرعه الشارع من أفعال في الظاهر والباطن معاً، أي من حيث ظاهر الفعل ومن حيث القصد الذي توخاه المكلف من مباشرة الفعل، حتى لا تكون موافقة المكلف لقصد الشارع في الظاهر فقط، بينما يكون في الباطن من جهة قصده مناقضاً للمقصد الشرعي.

والقواعد الآتية توجه بواعث المكلفين وقصودهم على وجه تتحقق فيها هذه الموافقة والانسجام بين مقاصد المكلفين، ومقصد رب العالمين، وفيما يلي أتناول هذه القواعد:

• القاعدة الأولى: "قصد الشارع من المكلف أن يكون قصده من الفعل موافقاً لقصده في التشريع"^(١).

أولاً: شرح القاعدة وبيانها:

تتضمن هذه القاعدة المقصدية ضابطاً عاماً من شأنه أن يضبط قصود المكلفين وبواعثهم؛ إذ لا يكفي أن يكون ظاهر الفعل مشروعاً ليوصف التصرف بالمشروعية،

(١) الموافقات ٢/٣٣١.

وإنما لا بد أن يكون قصد المباشر للفعل مشروعاً أيضاً حتى لا يحصل الاختلال بمشروعية العمل، وفساد القصد.

كما أن هذه القاعدة تعمل على حماية مقاصد الشريعة من أن تأتي عليها مقاصد المكلفين غير المشروعة فتتقضها أو تمسّها، ذلك أن القصد ما دام في النفس يسمى باعثاً أو دافعاً نفسياً لكنه عند مباشرة الفعل يصبح أثراً وواقعاً مجسداً في الوجود الخارجي، وفي حال كونه منافياً لمقصد الشارع يكون منافياً للحكمة أو المصلحة التي شرع الله تعالى الفعل في الأصل من أجلها.

فمخالفة قصد الشارع إذن أو منافاته هدم للمصالح التي شرعت الأحكام من أجلها؛ إذ القصد غير الشرعي هادم للقصد الشرعي.
والحفاظ على أصل المصلحة التي قامت الشريعة الإسلامية عليها، يملّي هذه القاعدة، ويحتمها.

ثانياً: أمثلة القاعدة:

والأمثلة التي تصور كيف يمكن للمكلف أن يجيد عن المقصد الشرعي في العمل المشروع كثيرة، منها:

أ - أن الهبة مشروعة في أصلها، وورد ما يفيد طلبها والحض عليها، من مثل قوله صلى الله عليه وسلم: "تهادوا وتحابوا"^(١). وقصد الشارع من ذلك تحقيق أواصر المودة بين المسلمين، وتطهير الأنفس من الشح، وإقامة المواساة بين أفراد الأمة خدمة لمعنى الأخوة^(٢) وعلى الواهب ألا يتوجه قصده إلى ما ينقض هذه المعاني، كأن يكون قصده النهرب من الزكاة بإنقاص المال عن النصاب، أو يقصد المنّ على الموهوب له، أو يريد أن يظهر بصورة الجواد الكريم تفاخراً ورياءً، فجميع هذه المقاصد تتنافى مع المصالح الحيوية التي قصدها الشارع من أصل تشريع الهبة.

(١) الهينمي: مجمع الزوائد ٤/١٤٦.

(٢) ابن عاشور: مقاصد الشريعة الإسلامية ١٨٨.

ب - وفي تشريع النكاح والحض عليه حكم ومقاصد أشار إلى بعضها رسول الله، صلى الله عليه وسلم، بقوله: "يا معشر الشباب من استطاع منكم الباءة فليتزوج، فإنه أغض للبصر وأحصن للفرج"^(١). وواضح أن للشارع من تشريع النكاح مقاصد معينة، سواء أكانت مقاصد أصلية^(٢)، كالحفاظ على مقصد الشارع من استمرار النسل ونمائه، أم كانت تلك المقاصد تابعة، وهي ما روعي فيها حظ المكلف من الاستمتاع بالمرأة وجمالها وما لها.

فإذا تنكّب المكلف هذه المقاصد التشريعية؛ كأن يكون قصده من زواجه مجرد أن يحلّل المرأة لزوجها الأول الذي طلقها ثلاثاً، كان المكلف بهذا القصد مخالفاً لقصده الشارع من أصل تشريع النكاح، وهادماً للمصلحة التي رسمها الشارع غاية لإباحة النكاح شرعاً.

ج- والشارع إذ شرّع الطلاق فإنما شرّعه عند تعذر استمرار الحياة الزوجية، بحيث تسمي ديمومة العلاقة بين الزوجين مظنة لاضطراب حالة العائلة ودخول عوامل الفساد على كلا الزوجين^(٣)، فإذا استعمل الزوج حق الطلاق في سبيل حرمان المرأة من الميراث؛ كأن يطلق زوجته طلاقاً باتاً في مرض موته، فإنه في هذه الحالة يكون مخالفاً لقصده الشارع من تشريعه؛ إذ استعمل الفعل المشروع في أصله لتحقيق غاية غير مشروعة^(٤).

د - وفي عقد البيع، فإنّ القرآن الكريم إذ نصّ على مشروعية هذه المعاملة، فإنما شرع ذلك لحكمة وهي دفع الحرج عن الناس، بأن ييسر لكل من المتبايعين الحصول على حاجتهما؛ المشتري يحصل على السلعة، والبائع يحصل على الثمن^(٥)، فإذا

(١) أخرجه البخاري (١٩٠٥) و (٥٠٦٥)، ومسلم (١٤٠٠) و (١) و (٢)، وأبو داود (٢٠٤٦)، والنسائي ٥٧/٦، وابن حبان (٤٠٢٦).

(٢) الموافقات ١٨٧/٢.

(٣) انظر عبد الرحمن الصابوني: نظام الأسرة وحل مشكلاتها في ضوء الإسلام ٩٤، ونور الدين العتري: أبغض الحلال ٣٧.

(٤) فتحي الدريني: نظرية التعسف في استعمال الحق ١٧٢.

(٥) ابن القيم: إعلام الموقعين ٢٧٧/٣.

استعملت هذه الوسيلة على الضد من ذلك المقصد؛ كأن يلجأ المتبايعان إلى صورة البيع في سبيل تحليل الربا المحرم عن طريق التوسل ببيع العينة مثلاً، فبيع المرء شيئاً إلى غيره بثمان مؤجل، ويسلمه إلى المشتري ثم يشتريه بئعه قبل قبض الثمن، بنقد حال أقل من ذلك القدر الذي باعه فيه^(١)، فإن قصد المتبايعين هنا على نقيض قصد الشارع لأن غايتهما التوسل بالمشروع للوصول إلى القروض الممنوعة الآيل إلى الربا المحرم.

فجميع هذه الصور لا يوافق فيها قصد المكلف قصد الشارع، بل يخالفه كفاحاً بالاحتتيال على ما حرم.

ثالثاً: أدلة القاعدة:

يأتي الإمام (الشاطبي) بالأدلة التي تنهض بحجة هذه القاعدة، وتحتم على المكلف ألا يناقض قصد الشارع في الأعمال المشروعة، وهذه الأدلة هي:

- **الدليل الأول:** وضع الشريعة: "إذ قد مر أنها موضوعة لمصالح العباد على الإطلاق والعموم، والمطلوب من المكلف أن يجري على ذلك في أفعاله، وألا يقصد خلاف ما قصد الشارع"^(٢).

وهذا دليل طالما اعتمد عليه الإمام (الشاطبي) على صحة القاعدة المقصدية؛ إذ إن قيام الشريعة على أساس جلب المصالح ودرء المفاسد، وفق ما تقدم من قواعد تحتم على المكلف ألا ينقض هذا الأساس المصلحي الذي قامت عليه الشريعة عدلاً ومصلحة معتبرة، سواء أكان ذلك النقض بالعمل على غير الحد الذي رسمه الشارع وراعاه، أم كان بتوجه قصده إلى خلاف ما أراه الله تعالى من الحكم المشروع، فالمناقضة إذن تتصور بالفعل وتتصور بالقصد، ومحلها هنا في هذه القاعدة القصد. "فالقصد غير الشرعي هادم لأساس المشروعات"، أي هادم للقصد الشرعي، والحفاظ على أصل المصلحة التي قامت عليها الشريعة.

(١) ابن عابدين: رد المختار ٤/٢٧٩، والدسوقي: الحاشية على الشرح الكبير ٣/٨٩، والبهوتي: كشف القناع

٣/١٨٦، ود. نزيه حماد: معجم المصطلحات الاقتصادية ٢٠٦.

(٢) الموافقات ٢/٣٣١.

- **الدليل الثاني:** "أن المكلف خلق لعبادة الله، وذلك راجع إلى العمل على وفق القصد في وضع الشريعة- هذا محصول العبادة- فينال بذلك الجزاء في الدنيا والآخرة"^(١).

وبيان ذلك: أن قصد (الشاطبي) بذلك أن الآيات التي نصّت صراحة على الغاية من الخلق في قوله تعالى: ﴿وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنْسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ﴾ [الذاريات: ٥١/٥٦]. وقوله: ﴿وَمَا أَرْسَلْنَا مِنْ قَبْلِكَ مِنْ رَسُولٍ إِلَّا نُوحِي إِلَيْهِ أَنَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا أَنَا فَاعْبُدُونِ﴾ [الأنبياء: ٢١/٢٥]. لا تقتصر في دلالتها على أن تكون جوارح الإنسان الحسية محققة لتلك العبادة، وإنما تتسع العبادة لتشمل القصد المستكنة في القلوب، إذ بذلك تتحقق العبادة الكاملة، فمقتضى العبودية لله تعالى إذن تحتم على المكلف أن يذعن قصده لقصد الشارع، كما أذعنت جوارحه لأمره سبحانه، وإنما يتحقق الإذعان القلبي والنفسي بأن لا يقصد المكلف خلاف ما قصد مولاؤه.

- **الدليل الثالث:** مبدأ الاستخلاف: حيث نطقت الكثير من الآيات بوظيفة الإنسان الكبرى في الأرض، وأنه قائم بأدائها على وجه يكون خليفة لله في تحصيل المصالح الشرعية، بحسب طاقته ومقداره ووسعه، ومن ذلك قوله تعالى: ﴿آمِنُوا بِاللَّهِ وَرَسُولِهِ وَأَنْقُضُوا مِمَّا جَعَلَكُمْ مُسْتَحْلِفِينَ فِيهِ﴾ [الحديد: ٥٧/٧]. وقوله: ﴿وَيَسْتَخْلِفْكُمْ فِي الْأَرْضِ فَيَنْظُرَ كَيْفَ تَعْمَلُونَ﴾ [الأعراف: ٧/١٢٩]. وقوله: ﴿وَهُوَ الَّذِي جَعَلَكُمْ خَلَائِفَ الْأَرْضِ وَرَفَعَ بَعْضَكُمْ فَوْقَ بَعْضٍ دَرَجَاتٍ لِيُبْلُوَكُمْ فِي مَا آتَاكُمْ﴾ [الأنعام: ٦/١٦٥].

ولا تقوم أمانة هذه الخلافة ومسؤوليتها إذا توجه قصده لنقيض قصده الشارع، ولم يكن في غايته موافقاً لقصد الشارع من الأعمال.

ويؤيد هذا المعنى ما رواه (الطبري) عن (ابن عباس) و (ابن مسعود) رضي الله عنهم في تفسير قوله تعالى: ﴿إِنِّي جَاعِلٌ فِي الْأَرْضِ خَلِيفَةً﴾ [البقرة: ٢/٣٠]. حيث ذكر: "وذلك الخليفة هو آدم، ومن قام مقامه في طاعة الله والحكم بالعدل بين خلقه"^(٢). أ. هـ.

(١) الموافقات.

(٢) الطبري: جامع البيان ٤٥٢/١.

فمن قصد نقيض ما قصده الشارع، كان مخالفاً بذلك للوالم الخلافة؛ من طاعة الله والحكم بالعدل، والعدل مجسد في المصلحة الغائية التي ينبغي أن يقصد إلى تحقيقها المكلف في كل فعل يباشره.

كذلك ما أورده (القرطبي) في تفسير قوله سبحانه: ﴿وَأَنْفَقُوا مِمَّا جَعَلَكُمْ مُسْتَحْلِفِينَ فِيهِ﴾ [الحديد: ٥٧/٧]. حيث قال: "وهذا دليل، على أن أصل الملك لله سبحانه، وأن العبد ليس له فيه إلا التصرف الذي يرضى الله، فيثيبه على ذلك بالجنة" (١).

ومعلوم أن إرضاء الله تعالى لا يمكن أن يتحقق في المخالفة عن قصوده، وعلى هذا لا يتحقق معنى الخلافة إذا سعى المكلف المستخلف في نقض ما أراده الشارع وقصده، هذا هو الضابط الأول والأساس الذي قدّمه الإمام (الشاطبي) تصحيحاً لقصود المكلفين.

ويرى (عمر الأشقر) أن هذا الضابط رغم جودته وحسنه يستحسن أن يعدل بحيث يصبح على النحو التالي: "يقصد المكلف في عمله بالتكاليف الشرعية، المقاصد التي وجه الله عباده إليها، وارتضاها لهم" (٢).

ووجه تعديل هذا الضابط على النحو الذي صاغه به (عمر الأشقر): "أنه سهل ميسور، يستطيع الناس إدراكه بيسر وسهولة، بينما الضابط الذي قرره (الشاطبي) لا يستطيع تبينه إلا الراسخون في العلم.

ولي ملاحظة على تعديل (عمر الأشقر) رعاه الله وحفظه، وهي: أنه قد ألزم المكلف أن يقصد في عمله عين ما قصده الشارع؛ أي أن يعرف هذه المقاصد فيصيب عينها؛ إذ كيف يتأتى للمكلف أن يحقق عين ما قصد الشارع، وهو لا يعلمها.

(١) القرطبي: الجامع لأحكام القرآن ١٧/٢٣٨.

(٢) عمر الأشقر: مقاصد المكلفين ٤٨٧.

بينما الإمام (الشاطبي) لم يلزم المكلف أن يتحرى مقصد الشارع من التشريع ليصيب عينه، وإنما اكتفى بعدم المناقضة لذاك القصد الشرعي، وهذا ما عناه بقوله: "أن يكون موافقاً لقصد الشارع من التشريع".

والموافقة تكون بأمرين:

- الأول: أن يقصد عين ما قصده الشارع، وهذا ما أشار إليه أستاذي الدكتور (عمر).

- الثاني: أن لا يتوجه قصده إلى نقيض قصد الشارع، حتى ولو لم يقصد عين ما قصد؛ إذ لا يشترط في تكاليف العادات والمعاملات ظهور الموافقة وإنما يكفي عدم المناقضة^(١)، ويزيد هذا الأمر بياناً ووضوحاً القاعدة التالية:

• القاعدة الثانية: "لا يلزم القصد إلى المسبب، فللمكلف ترك القصد إليه بإطلاق، وله القصد إليه"^(٢).

أولاً: شرح القاعدة:

في هذه القاعدة يبين الإمام (الشاطبي) ضابطاً آخر لقصود المكلفين، وهو متصل بالضابط السابق، فإذا كانت القاعدة السابقة قد أشارت إلى وجوب موافقة قصد المكلف لقصد الشارع إبان قيامه بالتكليف؛ فإن هذه القاعدة قد بينت أن الموافقة لقصد الشارع ليست فقط بأن يتوجه قصد المكلف إلى عين ما قصد الشارع، وإنما تتحقق الموافقة أيضاً بترك قصد ما قصده الشارع ما دام لم يصاحب ذلك الترك قصد لمناقضة عين ما قصد الشارع.

وهذا ما عناه بقوله: "فللمكلف ترك القصد إليه بإطلاق" أي له أن يترك القصد إلى عين ما قصده الشارع من ذلك الفعل المكلف به؛ "وله القصد إليه"، أي أن يتوجه قصده إلى عين ما قصده الشارع.

(١) الشاطبي: الموافقات ١/٢٥٧.

(٢) المصدر نفسه ١/١٩٦.

و (الشاطبي) في استعماله للفظ "المسبب" كما أشرت سابقاً يريد معنيين:

- الأول: معاني الأحكام، وغاياتها الكلية، ومقاصدها العامة التي شرعت الأحكام من أجلها، وهو يصرح بذلك فيقول: "الأحكام الشرعية، إنما شرعت لجلب المصالح أو درء المفسد، وهي مسبباتها قطعاً"^(١). ويقول أيضاً: "والمعاني هي مسببات الأحكام"^(٢). "الأسباب من حيث هي أسباب إنما شرعت لتحصيل مسبباتها، وهي المصالح المحتملة أو المفسد المستدعة"^(٣).

- الثاني: والمعنى الثاني الذي يريده المسبب الآثار الجزئية التي تترتب على الأفعال، مثل حل الانتفاع بالمبيع الذي يترتب على عقد البيع، وحلية الاستمتاع المترتبة على عقد النكاح، وتحصيل الرزق المسبب عن الضرب في الأرض، والقصاص الناجم عن القتل العمد، إلى غير ذلك من الأمثلة التي تصور ارتباط المسببات الجزئية بأسبابها. ومحل بحثنا في المعنى الأول للمسببات لا المعنى الثاني.

ثانياً: أمثلة ذلك: أن الشارع قد أمر بالصلاة والزكاة والحج وغيرها من الواجبات والفروض الأخرى، فإذا قام المكلف بهذه الواجبات دون التفات إلى مسبباتها والمصالح المترتبة عليها، فله ذلك: كأن يقول مثلاً: "إن المصالح بيد الله فأصرف قصدي إلى ما جعل له؛ لأن حصول المسببات ليس إليّ، وأكل ما ليس إليّ، إلى من هو له"^(٤).

كذلك: الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر أمر مشروع؛ لأنه سبب لإقامة الدين وإظهار شعائر الإسلام وإخماد الباطل على أي وجه كان.

فإذا قام المكلف المؤهل بهذا الواجب، قاصداً مسيبه ومتوجهاً قصده إلى حكمة مشروعيته والأمر به، فله ذلك القصد، وإن قام بهذه الفريضة دون التفات إلى المسبب، ومكتفياً بالقيام بالسبب لأن ترتيب المسببات على أسبابها من جعل الله لا من إيجاد المكلف، فله ذلك أيضاً.

(١) الموافقات ١/١٩٥.

(٢) المصدر نفسه ١/٢٠٠.

(٣) المصدر نفسه ١/٢٤٣.

(٤) المصدر نفسه ١/١٩٦.

كذلك إقامة الحدود والقصاص مشروع لمصلحة الزجر عن الفساد، فإذا توجه المقيم لهذه الحدود إلى مسبب الحكم، والتفت إلى غايته كان قصده موافقاً، وإن ترك القصد إلى المسبب، وقام بالسبب وحده تاركاً ترتيب المسبب إلى واضعه كان موافقاً أيضاً لقصد الشارع.

كذلك قوله صلى الله عليه وسلم: "لا يقضي القاضي وهو غضبان"^(١). فللقاضي الامتناع عن الحكم والقضاء في حالة غضبه، ملتفتاً بذلك إلى حكمة النهي، والمتمثلة في التشويش على ذهن القاضي فتمنعه من استيفاء الحجاج بين الخصوم. وله أيضاً الامتناع عن القضاء من غير التفات إلى الحكمة التي لأجلها نهى عن القضاء^(٢). ومكتفياً بمجرد الامتنال للنهي دون نظر إلى مسببه، وفي كلا الحالين يحصل المقصود للشارع، سواء قصده القاضي أم لم يقصده^(٣).

فهذه الأمثلة توضح مقصود (الشاطبي) من القاعدة:

ثالثاً: الأدلة:

الناظر في الأدلة التي ساقها الإمام (الشاطبي) للنهوض بهذه القاعدة، يجد (الشاطبي) يقسم الأدلة إلى قسمين:

- القسم الأول: أدلة ترشد إلى صحة ترك القصد إلى المسبب.
 - والقسم الثاني: أدلة تفيد جواز توجه قصد المكلف إلى المسبب.
- أما أدلة القسم الأول فمنها:

(١) سبق تحريجه.

(٢) الشاطبي: الموافقات ٢٠٠/١-٢٠١، بتصرف.

(٣) أقول: هذا بالنسبة إلى القاضي، وهو على النقيض بالنسبة إلى المجتهد، إذ يجب أن ينظر في المسببات التي هي ثمرة لتفسير غاية النص أصرياً، ليتوسع المجتهد في مجال تطبيقه، وتحقيقاً لمراد الشارع، وهذا التحقيق مفروض شرعاً لا مباح فحسب، فوجب التمييز، وقد سبق بيان ذلك.

أولاً: استقراء أدلة كثيرة تفيد أن السبب غير فاعل بنفسه، بل إنما وقع المسبب عنده لا به، فإذا تسبب المكلف، فالله خالق السبب، والعبد مكتسب له.

ومن هذه النصوص كثيرة:

أ - ﴿وَاللَّهُ خَلَقَكُمْ وَمَا تَعْمَلُونَ﴾ [الصفات: ٣٧/٩٦].

ب - ﴿اللَّهُ خَالِقُ كُلِّ شَيْءٍ وَهُوَ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ وَكِيلٌ﴾ [الزمر: ٣٩/٦٢].

ج - ﴿وَمَا تَشَاؤُونَ إِلَّا أَنْ يَشَاءَ اللَّهُ﴾ [الإنسان: ٧٦/٣٠].

د - ﴿وَنَفْسٍ وَمَا سَوَّاهَا. فَأَلْهَمَهَا فُجُورَهَا وَتَقْوَاهَا﴾ [الشمس: ٧/٨].

هـ - قوله صلى الله عليه وسلم: "لا عدوى ولا صفر ولا هامة، فقال أعرابي: يا رسول الله! فما بال إبلي تكون في الرمل كأنها الظباء، فيأتي البعير الأجرى فيدخل بينها فيجربها قال: فمن أعدى الأول؟!"^(١).

و - قوله صلى الله عليه وسلم: "جفّ القلم بما هو كائن، فلو اجتمع الخلق على أن يعطوك شيئاً لم يكتبه لك لم يقدرُوا عليه، وعلى أن يمنحك شيئاً كتبه الله لك، لم يقدرُوا عليه"^(٢).

فهذه النصوص جميعها يستشهد بها الإمام (الشاطبي) كأدلة تفيد جواز ترك المكلف القصد إلى المسبب. ووجه الدلالة في هذه النصوص جميعها أنها تدل أن خلق الأسباب، وترتيب المسببات عليها، هي من جعل الخالق، لا من كسب المخلوق!؟

فقوله تعالى: ﴿وَاللَّهُ خَلَقَكُمْ وَمَا تَعْمَلُونَ﴾ [الصفات: ٣٧/٩٦]. وقوله: ﴿اللَّهُ خَالِقُ كُلِّ شَيْءٍ﴾ [الزمر: ٣٩/٦٢]. يفيد أن كل ما يكتسبه الإنسان هو من خلق الله وتكوينه، لأن لفظ "ما" و "كل" من ألفاظ العموم التي تدل على استغراق جميع مفرداتها أسباباً أم مسببات.

(١) فتح الباري (٥٧٧٠)، والنووي على مسلم ٢١٣/١٤.

(٢) أحمد ٢٩٣/١.

كذلك قوله: ﴿وَمَا تَشَاؤُونَ إِلَّا أَنْ يَشَاءَ اللَّهُ﴾ [الإنسان: ٧٦/٣٠]. دلالة على أن المكلف سواء توجه قصده إلى المسبب أم لم يتوجه، فلن يتحقق قصده إلا إذا أراد الله الأمر، وقد شاء الله تعالى أن يكون هو المشرّع، والمكلف قائم بتنفيذ ما شرع وليس بشارع.

أما قوله صلى الله عليه وسلم: "لا عدوى ولا طيرة.." (١). فوجه الدلالة فيه: أن رسول الله صلى الله عليه وسلم نفى تأثير الأمراض بنفسها ليبين أن التأثير هو بجعل الله تعالى لا بالمرض نفسه، وهذا ما أكده بقوله جواباً على الأعرابي: "فمن أعدى الأول"؛ أي من أين جاء الجرب الذي أعدى بزعمهم، فإن أجيب من بعير آخر لزم التسلسل، وإن أجيب أن الذي فعله في الأول هو الذي فعله في الثاني، ثبت المدعى، وهو أن الذي فعل بالجميع ذلك هو الخالق القادر على كل شيء، وهو الله سبحانه وتعالى. (٢).

ويبين الإمام (النووي) معنى الحديث على شكل توضيح به حجة (الشاطبي) فيه، فيقول: "إن حديث لا عدوى المراد به نفي ما كانت الجاهلية تزعمه وتعتقده أن المرض والعاة تعدي بطبعها لا بفعل الله" (٣).

وبناء على ذلك كله يقرر (الشاطبي): "أنه إذا كان كذلك - أي أن المسببات من جعل تشريع الله تعالى لا من تكوين الخلق - فالالتفات إلى المسبب لا يزيد على ترك الالتفات إليه، فإن المسبب قد يكون وقد لا يكون، وإذا كانت مجاري العادات تقتضي أن يكون - يقصد أن يترتب المسبب على سببه - فكونه داخلاً تحت قدرة الله، يقتضي أنه قد يكون وقد لا يكون" (٤).

فالشارع إذن لم يخاطب المكلفين بتحصيل المسببات؛ لأنها لو تعلق لكان تكليفاً بما لا يطاق، "فالمسببات" إذن خارجة عن خطاب التكليف" (٥). ولذلك للمكلف أن يترك القصد إليها.

(١) أخرجه البخاري (٥٧١٧) و (٥٧٧٠)، ومسلم (٢٢٢٠) (١٠٢)، وابن حبان (٦١١٦).

(٢) ابن حجر: فتح الباري ٢٤٢/١٠.

(٣) النووي: شرح صحيح مسلم ٢١٣/١٤.

(٤) الموافقات ١٩٧/١.

(٥) الموافقات ١٩٣/١.

وجهة نظر الباحث في طريقة استدلال (الشاطبي) على صحة القاعدة:

يؤخذ على الإمام (الشاطبي) على الرغم من دقته في عرض قاعدة السبب والمسبب، أن (الشاطبي) قد خلط في هذه القاعدة وكيفية الاستدلال على صحتها بين علم الكلام وعلم الأصول، وكثيراً ما يلحظ هذا الخلط والتداخل في الكثير من مباحث علم الأصول، رغم أن العلمين يختلفان في الطبيعة والغاية.

فالمسبب لا يتحقق بمعزل عن القدرة الإلهية في إيجادها للسبب، ولكن المقام هنا مقام تشريع يوجه النظر إلى الواقع في التعامل، ففي عقد البيع يتسبب المتعاقدان فيما يترتب على إبرام العقد من آثار هي مسببات للعقد.

أما النظر الكلامي فيقول: إن البيع وإن مارسه المكلف، كعقد البيع أو عقد الزواج، فالله تعالى هو خالق هذين السببين والمكلف مجرد مكتسب، وهذا ما يستند إليه (الشاطبي) في تأييد هذه القاعدة.

والأمر في التشريع العملي يختلف عنه في التنظير الكلامي، فكان يعوز الإمام (الشاطبي) في استدلاله أن لا يتأثر بالمقررات الكلامية؛ إذ العقائد ينبغي ألا تخلط بإنشاء العقود، أو اتخاذ المباحث.

رابعاً: اعتراض ودفعه:

ويورد الإمام (الشاطبي) اعتراضاً على هذه القاعدة التي تفيد جواز ترك القصد إلى المسبب، ومفاد هذا الاعتراض:

أنه إذا كان الشارع قد وضع الأسباب من أجل مسيئاتها والتي هي مقاصدها، والأحكام من أجل حكمها، والتي هي غاياتها، فهذا دليل على التفات الشارع إلى ذاك المسبب وعنايته به، وكونه قصدها دليل على أنها مطلوبة القصد من المكلف؛ لأنه ليس المراد من التكليف إلا مطابقة قصد المكلف لقصد الشارع، فإذا فرضنا المكلف غير قاصد للمسبب رغم قصد الشارع له، كان بذلك مخالفاً لقصده، وكل فعل قد خالف القصد فيه قصد الشارع فباطل^(١).

(١) انظر الموافقات ١/١٩١.

ويجيب (الشاطبي) عن ذلك: "أنّ هذا إنما يلزم إذا فرضنا أن الشارع قصد وقوع المسببات بالتكليف بها كما قصد ذلك بالأسباب، وليس كذلك، لأن المسببات غير مكلف بها وإنما قصده وقوع المسببات بحسب ارتباط العادة الجارية في الخلق، وهو أن يكون خلق المسببات على أثر إيقاع المكلف للأسباب. فإذا قصد الشارع لوقوع المسببات لا ارتباط له بالقصد التكليفي، فلا يلزم قصد المكلف إليه، إلا أن يدل على ذلك الدليل ولا دليل عليه، بل لا يصح ذلك لأن القصد إلى ذلك، قصد إلى ما هو فعل الغير، ولا يلزم أحداً أن يقصد وقوع ما هو فعل الغير لأنه غير مكلف بفعل الغير وإنما يكلف بما هو فعله وهو السبب خاصة فهو الذي يلزم القصد إليه"^(١).

هذا ما أجاب به (الشاطبي) عن الاعتراض، ويمكن أن يجاب أيضاً بأن مخالفة المكلف لقصد الشارع، إنما تتصور في حال توجه قصده إلى نقيض ما أَرادَه الشارع أو ابتغاه؛ إذ هنا تقع المعارضه والمناقضة، أما في حال ترك المكلف القصد لما ثبت توجه قصد الشارع إليه فليست بمعارضه ولا مناقضة لقصد الشارع، فخطاب الشارع بالسبب لا يلزم عنه خطابه بالمسبب، وإن ثبت قصده لكليهما السبب والمسبب.

وكما ذكرت آنفاً من أن (الشاطبي) قسّم الأدلة إلى قسمين قسم يفيد جواز ترك القصد إلى المسبب. وقسم يفيد جواز توجه قصد المكلف إلى المسبب. وبينت دليل (الشاطبي) في القسم الأول.

أما القسم الثاني: فيسوق الإمام (الشاطبي) عدة آيات للدلالة على مراده:

أ - قوله تعالى: ﴿اللَّهُ الَّذِي سَخَّرَ لَكُمْ الْبَحْرَ لَتَجْرِيَ الْفُلُكُ فِيهِ بِأَمْرِهِ وَكَلَّبْتُمْ مِنْ فَضْلِهِ﴾ [الحج: ٤٥/١٢].

ب - قوله تعالى: ﴿وَمِنْ آيَاتِهِ مَنَامُكُمْ بِاللَّيْلِ وَالنَّهَارِ وَابْتِغَاؤُكُمْ مِنْ فَضْلِهِ﴾ [الروم: ٣٠/٢٣].

ج - قوله تعالى: ﴿فَانْتَشِرُوا فِي الْأَرْضِ وَابْتَغُوا مِنْ فَضْلِ اللَّهِ﴾ [الجمعة: ٦٢/١٠].

ووجه الدلالة في هذه الآيات كما يبين (الشاطبي) أن الله عبر بالقصد إلى الفضل عن القصد إلى السبب الذي هو الاكتساب، وسيق مساق الامتنان من غير إنكار، فأشعر ذلك بصحة ذلك القصد^(١).

ومعنى كلام (الشاطبي) أن الله قد عبر عن ابتغاء الفضل، والفضل في هذه الآيات هو الرزق الذي يتحصل من اكتساب الأسباب والضرب في الأرض^(٢)، والرزق هو مسبب للعمل الذي يقوم به الإنسان، فدل ذلك على جواز توجه قصد المكلف إلى المسبب، رغم كونه من تكوين الخالق، لا من إيجاد المخلوق. "فدلت هذه الآيات إذن على الاعتماد على الله واللجوء إليه في أن يرزقه مسبباً يقوم به أمره ويصلح به حاله"^(٣).

ويرى الإمام (الشاطبي) أن هذه القاعدة تتسع في مجالها لتشمل الأحكام العادية والعبادية، أي أن الالتفات إلى "المسببات" أو ترك الالتفات إليها ليس مقصوراً على الأحكام العبادية فقط، كونها لا تعقل معانيها الجزئية في العام الأغلب، وإنما تشمل كذلك الأحكام العادية التي يعقل لها معنى وتدرک مسبباتها وغايتها، فللمكلف أن يكتفي بمجرد الامتثال في الأعمال العادية، دون نظر إلى معانيها.

وبعد: فهذه القاعدة - كما ترى - ضابط آخر من ضوابط قصود المكلفين. غير أن سؤالاً لا بد من توجيهه في هذا المقام، وهو: هل توجه المكلف بقصده إلى المسبب، أو قطع القصد عن المسبب، هما على درجة سواء؟.

وهل للمكلف الخيرة في كل واقعة بأن يقصد ما قصده الشارع من الحكم، أو أن يترك ذلك المقصد؟.

لقد ساق الإمام (الشاطبي) قاعدة ثالثة تجيب عن هذه التساؤلات، وتبين أن الأمرين ليسا على حد سواء في كل حال وواقعة.

(١) الموافقات ١/١٩٤.

(٢) انظر الشوكاني: فتح القدير ٤/٢٢٩، والطاهر بن عاشور: "التحرير والتنوير" ٢١/٧٠.

(٣) الشاطبي ١/١٩٩.

• القاعدة الثالثة: "إذا كان الالتفات إلى المسبب من شأنه التقوية للسبب والتكملة له والتحريض على المبالغة في إكماله فهو الذي يجلب المصلحة، وإن كان من شأنه أن يكر على السبب بالإبطال، أو بالإضعاف، أو بالتهاون به، فهو الذي يجلب المفسدة"^(١).

أولاً: بيان معنى القاعدة وأمثلتها:

لم يورد الإمام (الشاطبي) القاعدة على شكل مستقل، وإنما أوردتها كاستدراك لما قرره في بعض كلامه من أن النظر إلى المسببات قد ينبي عليه مصلحة في بعض الأسباب، وأن قطع النظر إلى المسببات هو الأولى في أسباب أخرى، فحتى يضع ضابطاً للتمييز بين الحالات التي يجذب للمكلف أن يلتفت إلى مسبباتها، والحالات التي لا يجذب له ذلك، وضع هذا الضابط.

ومثال الذي يجذب فيه الالتفات إلى مسببه: أنواع المعاصي التي يتسبب عنها فساد في الأرض، ومن ذلك ما روي عن (عبد الله بن عباس) رضي الله عنهما: "ما ظهر الغلول في قوم قط إلا ألقى في قلوبهم الرعب، ولا فشا الزنى في قوم قط إلا كثر فيهم الموت، ولا نقص قوم المكيال والميزان إلا قطع عنهم الرزق، وما حكم قوم بغير الحق إلا فشا فيهم الدم، ولا ختر قوم بالعهد إلا سلط الله عليهم العدو"^(٢).

فإن الالتفات إلى هاتيك المسببات والنظر إليها يحفز المكلف على الابتعاد عن أسبابها، والانتقاع عن وسائلها نظراً لمآلاتها الضارة ولنتائجها الفاسدة، فيكون النظر إلى الأسباب في تلك الحال منتجاً للمصلحة عن طريق الامتناع عن تحصيلها قطعاً لمسبباتها.

ومثال ذلك: أيضاً ما ذكره الإمام (الغزالي) في ذكره لمسبب تزييف النقد فقال:^(٣) "فهو ظلم، إذ يستنصر به المعامل إن لم يعرف، وإن عرف فسيروجه على غيره، ولا

(١) الموافقات ١/٢٣٥.

(٢) مالك: الموطأ ٢/٤٦٠، وقال ابن عبد البر: وهذا الحديث قد رويناها متصلاً عن ابن عباس، ومثله لا يكون رأياً أبداً. انظر ابن عبد البر: التمهيد ٢٣/٤٣٠.

(٣) الموافقات ١/٢٣٤.

يزال يتردد في الأيدي، ويعم الضرر، ويتسع الفساد، ويكون وزر الكلّ ووباله راجعاً إليه، فإنه هو الذي فتح هذا الباب" (١).

ثم ينقل عن البعض قولهم: "إنفاق درهم زيف أشد من سرقة مئة درهم، لأنّ السرقة معصية واحدة، وقد تمت وانقطعت، وإنفاق الزيف بدعة أظهرها في الدين، وسنة سيئة يعمل بها من بعده، فيكون عليه وزرها بعد موته إلى مئة سنة، أو مئتي سنة إلى أن يفنى ذلك الدرهم" (٢).

فالالتفات إلى هذه المسببات سيكون له أثر في قطع المكلف عن تحصيل ذلك السبب وحفره على الامتناع عنه، فتكون المصلحة في الالتفات إلى المسبب أكبر وأعظم من قطع النظر إليه.

ومن ذلك أيضاً: ما أشار إليه رسول الله، صلى الله عليه وسلم، في قوله: "من قاتل لتكون كلمة الله هي العليا فهو في سبيل الله" (٣).

فلقد قرن رسول الله، صلوات الله وسلامه عليه، بين السبب المتمثل في القتال، وبين غايته ومقصده المتجسد في إعلاء كلمة الله في الأرض، ووجه قصود المقاتلين إلى تلك الغاية من تشريع القتال؛ لأن في ذلك حفزاً على التضحية والإقدام والبذل، ففي مثل هذه الحالة التي يكون الالتفات فيها إلى المسبب باعثاً على زيادة السبب وتأكيد وقوعه، يطلب الالتفات إلى المسبب.

أما بالنسبة للمسببات التي ينجم عن الالتفات إليها مفسدة بحيث تورث التكاسل والتقاعد عن تحصيل الأسباب، فإنني لم أقف على مثال واحد يعود النظر إلى مسببه على صاحبه بالتراخي عن تحصيل السبب.

وأؤكد أن المقصود بالمسببات: المعاني التشريعية المقصودة من الأحكام؛ ذلك أنني قد بينت في بداية البحث أن (الشاطبي) يطلق المسبب على أمرين:

- الأول: معاني الأحكام، وغاياتها الكلية التي شرعت من أجلها.

(١) الغزالي: الإحياء ١٩١/٤.

(٢) المصدر نفسه.

(٣) البخاري (١٢٣)، ومسلم (١٩٠٤)، والترمذي (١٦٤٦)، والنسائي ٢٣/٦، وابن ماجه (٢٧٨٣).

- الثاني: المسببات التي تترتب على أسبابها، مثل حل الانتفاع بالبيع الذي يترتب على عقد البيع، وحلية البضع المسببة عن عقد النكاح، والرزق المسبب عن الضرب في الأرض، وزهوق الروح المترتبة على القتل العمد، والإحراق المسبب عن الوقوع في النار.

إلى غير ذلك من الأمثلة التي تصور ارتباط المسببات الجزئية بأسبابها.

ثانياً: رأيي في هذه القاعدة:

والذي أراه في القاعدة أنها قد تتحقق بالنسبة لبعض المسببات من النوع الثاني، أما المسببات التي تمثل غاية التشريع ومقاصد الشارع فإن قصد المكلف لها والتفاته إليها لا يزيده إلا إقبالاً على سببه، وسعيًا في تأكيده.

ذلك أن هذه المسببات الكلية تعكس الغاية المصلحية التي قام عليها التشريع كله، سواء أكان ذلك المقصد متعلقاً بحكم جزئي أم كلي، ومن شأن التفات المكلفين إلى تلك المصالح أن يزيدهم إقبالاً عليها لا تراخياً وتقاعدًا عن أسبابها.

وعلى ذلك فإنني أقرر: أنه للمكلف أن لا يلتفت إلى مسببات الأحكام وغاياتها ومقاصدها لأنها ليست من كسبه ولا من جعله، ولأنه إنما يخاطب بما هو مقدور، ولكن الأولى أن يلتفت إليها نظراً لما تترك من أثر في نفس المكلف أثناء قيامه بالتكليف وامتناله للأوامر وحفزاً له على تحصيل تلك الأسباب، سعيًا لتحصيل معانيها المصلحية.

وأما ما ذكره الإمام (الشاطبي) من أن المحصل للسبب من غير التفات إلى المسبب يكون أقرب إلى الإخلاص والتفويض والتوكل على الله، وأنه مستريح النفس، ساكن البال مجتمع الشمل، فارغ القلب من تعب الدنيا^(١).

فإنما يتحقق في المسببات الجزئية، مثل حصول الرزق عند الضرب في الأرض، أما المسببات التي تمثل غايات الأحكام ومقاصد الشريعة فهي ليست مما تتحقق فيها هذه المعاني.

ولقد أشار الإمام (السبكي) إلى ما يتركه الوقوف على مقاصد الأحكام من أثر على المكلف في بعثه على الالتزام بالحكم الشرعي في قوله: "إن العلة باعثة للمكلف على امتثال الحكم، وليست باعثة للشارع على التشريع، فكل حكم معقول كالقصاص مثلاً، فيه ثلاثة ملاحظ:

- القصاص.

- حكم الله في القصاص.

- وحفظ النفوس لشرع القصاص.

فحفظ النفوس علة باعثة على القصاص، وهو فعل المكلف لا علة حكم القصاص، الذي هو خطاب الله، وهكذا في كل علة^(١).

فهو يقرر صراحة أن العلة - وهو يقصد بها الحكم هنا، كما هو ظاهر من كلامه عن حفظ النفوس، فهو حكمة لا علة وفق ما سبق بيانه - يقرر مالها من حفز على إقامة تشريع الله في القصاص، سعياً لإقامة حكمته في جلب المصالح ودرء المفسد، وفي الحفاظ على النفس الإنسانية. ولذلك يضع ضابطاً يقول فيه: "كل مسبب شرع حثاً على فعل السبب، فالمسبب نصب باعثاً للمكلف على فعل السبب"^(٢). وهذا يؤكد النتيجة التي توصلت إليها.

• القاعدة الرابعة: "العمل إذا وقع على وفق المقاصد الأصلية، فلا إشكال في صحته سواء أكان العمل ثماً تصاحبه المقاصد التابعة أم لا تصاحبه"^(٣).

أولاً: شرح القاعدة: من القواعد التي تضبط مقاصد المكلفين، بالإضافة إلى ما سبق، هذه القاعدة، ووجه ضبطها لمقاصد المكلفين:

أن (الشاطبي) يقسم المقاصد الشرعية إلى قسمين^(٤):

(١) السبكي: الإبهاج ٤١/٣.

(٢) السبكي: الأشباه والنظائر ١/١٦٨.

(٣) انظر الشاطبي: الموافقات ٢/١٩٦.

(٤) المصدر نفسه ١٧٦/٢-١٧٧ بتصرف.

المقاصد الأصلية: وهي التي لاحظ فيها للمكلف، وهي الضروريات المعتبرة في كل ملة لأنها قيام بمصالح مطلقة، سواء أكانت إقامة هذه المصالح منوطة بكل مكلف في نفسه؛ إذ إنه مأمور بحفظ دينه اعتقاداً وعملاً، وبحفظ نفسه قياماً بضرورة حياته، وبحفظ عقله حفظاً لمورد الخطاب من ربه، وبحفظ نسله التفاتاً إلى بقاء (عوضه) في عمارة الأرض، ورعيّاً له عن وضعه في مضیعة اختلاط الأنساب، وبحفظ ماله استعانة على إقامة تلك الأوجه الأربعة.

أم كانت إقامة هذه المصالح منوطة بالغير أن يقوم بها على العموم في جميع المكلفين لتستقيم أحوال العامة التي لا تقوم الخاصة إلا بها، كالولاية الذين ينصبون لإصلاح أمر الناس، والقضاة والمفتين والعلماء الذين يقومون بمصالح عامة يعود نفعها على الجميع، ويطلق الإمام (الشاطبي) على قيام المكلف بمصالح نفسه الضرورية العينية^(١)، وعلى قيام المكلف بالمصالح العامة للمكلفين الضرورية الكفائية^(٢)، ووجه خلو المقاصد الأصلية عينية كانت أو كفائية عن حظ النفس أن المكلف في الضرورية العينية لو أراد ألا يقوم بهذه المصالح الضرورية، واختار خلاف هذه الأمور لحجر عليه وحيل بينه وبين اختياره، فمن هنا صار فيها مسلوب الحظ محكوماً عليه في نفسه^(٣).

وكذلك الأمر بالنسبة للقيام بالضرورية الكفائية: "فإن المطلوب الكفائي معرّي من الحظ شرعاً؛ لأن القائم به في ظاهر الأمر ممنوعون من استجلاب الحظوظ لأنفسهم بما قاموا به في ذلك، فلا يجوز لوال أن يأخذ أجره ممن تولاهم، على ولايته عليهم، ولا لقاض أن يأخذ من المقضي عليه أو له، أجره على قضائه، ولا الحاكم على حكمه، ولا لفت على فتواه، ولا ما أشبه ذلك من الأمور العامة التي للناس فيها مصلحة عامة"^(٤).

فمن هذه الجهة كان القيام بهذه المقاصد الأصلية لاحظاً للمكلف فيها. هذا بالنسبة للمقاصد الأصلية.

(١) الموافقات ١٧٦/٢.

(٢) المصدر نفسه ١٧٧/٢.

(٣) الموافقات ١٧٦/٢.

(٤) المصدر نفسه ١٧٦-١٧٧.

أما المقاصد التابعة فهي التي روعي فيها حظّ المكلف، فمن جهتها يحصل له مقتضى ما جبل عليه في نيل الشهوات، والاستمتاع بالمباحات وسدّ الخللّات، كشهوة الطعام والشراب، واللباس، والمسكن، والملبس، والميل إلى النساء، إلى غير ذلك من الشهوات التي يلحظ فيها حظّ المكلف^(١).

"والمقاصد التابعة لا تنفصل عن المقاصد الأصلية؛ إذ هي خادمة لها ومكملة لأصلها ذلك أن قيام الدين والدنيا إنما يصلح ويستمر بدواع من قبل الإنسان تحمله على اكتساب ما يحتاج إليه هو وغيره، فخلق له شهوة الطعام والشراب إذا مسّه الجوع والعطش ليحركه ذلك الباعث في سد الخلة ما أمكنه، كذلك خلق له الشهوة إلى النساء لتحركه إلى اكتساب الأسباب الموصلة إليها، وخلق الاستقرار بالحر والبرد والطوارق؛ ليدعوه إلى اكتساب اللبس والمسكن"^(٢).

فمن هذه الجهة كانت المقاصد التابعة خادمة للمصالح الأصلية؛ ذلك أن تلبية الإنسان لتحصيل حظه بات وسيلة لإقامة مقصد من المقاصد الضرورية، فغدت المصالح التابعة مقصودة لغيرها لا مقصودة لنفسها، أو مقصودة قصد وسيلة لا قصد غاية.

فإذا علم مراد (الشاطبي) من الأصلي والتابع من المقاصد، فمن أي جهة يضبط ذلك قصود المكلفين، ويصحّح بواعثهم؟

إن القاعدة تشير إلى ذلك إشارة بيّنة من حيث ذكرها: أن المكلف إذا اتجه قصده من عمله إلى المقصد الأصلي، فلا إشكال في صحة هذا العمل، سواء أكان هذا العمل مما يلحظ فيه الحظ العاجل: "كقيام الإنسان بمصالح نفسه وعياله في الاقتيات واتخاذ السكن؛ أي الزوجة، والمسكن، واللباس، وما يلحق بها من المباحات، كالبيوع، والإيجارات، والأنكحة"^(٣).

أم كان العمل ممّا ليس فيه حظ عاجل مقصود، كالعبادات البدنية والمالية من الطهارة والصلاة والصيام والزكاة والحج، التي هي من فروض الأعيان، أو فروض

(١) الموافقات ٢/١٧٨-١٧٩.

(٢) المصدر نفسه ٢/١٧٩.

(٣) الموافقات ٢/١٨٠.

الكفايات، كالولايات العامة من الخلافة، والوزارة، والنقابة، والقضاء، وإمامة الصلوات، والجهاد، والتعليم، وغير ذلك من الأمور التي شرعت عامة، لمصالح عامة، إذا فرض عدمها أو ترك الناس لها، انخرم النظام^(١).

والعمل على وفق المصالح الأصلية إما أن يكون بتحري المكلف كل ما قصده الشارع في العمل من حصول مصلحة أو درء مفسدة بحيث يكون قد فهم ما قصده الشارع، وإما أن يكون العمل مجرد الامتثال من غير وقوف له على ما قصده الشارع، وهذا ما يشير إليه (الشاطبي) بقوله: "فإذا اكتسب الإنسان امتثالاً للأمر، أو اعتباراً لعله الأمر وهو القصد إلى إحياء النفوس على الجملة، وإماطة الشرور عنها، كان هو المقدم شرعاً"^(٢).

فاكتساب الإنسان وقيامه بالعمل قد يكون بمراعاة علة الأمر بذلك العمل، ويقصد (الشاطبي) بالعلة هنا الحكمة كما سبق تفصيل ذلك، وقد يكون من غير مراعاة لتلك الحكمة، وإنما قصد مجرد الامتثال للأمر أو النهي، من غير نظر إلى حفظ النفس الذي يقع عرضاً.

فهو على كلا الحالين عامل على وفق المقاصد الأصلية، ولا يقيم الإمام (الشاطبي) كثير أدلة على صحة هذه القاعدة وسلامتها وذلك لظهور حجيتها، وقوة مدلولها بحيث لا تحتاج إلى أدلة عديدة، ولذلك يكتفي (الشاطبي) بقوله في معرض ذكره لدليلها: "لأنه - يقصد الموافق للمقاصد الأصلية - مطابق لقصد الشارع في أصل التشريع، إذ تقدم أن المقصود الشرعي في التشريع إخراج المكلف عن داعية هواه حتى يكون عبداً لله، وهذا كافٍ هنا"^(٣).

ثانياً: ما ينبني على هذه القاعدة من قواعد ومبادئ عامة:

غير أن (الشاطبي) يذكر بعض القواعد المترتبة على هذه القاعدة، وهذه القواعد تزيد القاعدة الأصلية وضوحاً وعمقاً، ومن هذه القواعد:

(١) الموافقات ٢/١٨٠، بتصرف.

(٢) المصدر نفسه ٢/١٩٧.

(٣) الموافقات ٢/١٩٦.

أ - "أن المقاصد الأصلية إذ روعيت أقرب إلى إخلاص العمل وصورته عبادة، وأبعد عن مشاركة الحظوظ التي تغير في وجه محض العبودية"^(١).

ب - "أن البناء على المقاصد الأصلية يصير تصرفات المكلف كلها عبادات، كانت من قبيل العبادات أو العادات"^(٢).

ج - "ومنها: أن المقصد الأول إذا تحراه المكلف يتضمن القصد إلى كل ما قصده الشارع في العمل من حصول مصلحة أو درء مفسدة"^(٣).

د - "ومنها: أن العمل على وفق المقاصد الأصلية يصير الطاعة أعظم وإذا حولفت كانت معصيتها أعظم"^(٤).

هـ - وأخيراً: "أن أصول الطاعات وجوامعها إذا تتبعت وجدت راجعة إلى اعتبار المقاصد الأصلية، وكبائر الذنوب إذا اعتبرت وجدت في مخالفتها"^(٥).

إن مثل هذه القواعد، بالإضافة إلى كونها نتائج مبنية على القاعدة الأصلية فهي تشكل أيضاً بياناً للقاعدة الأم، وإظهاراً لأهمية المقاصد الأصلية في الارتقاء في أعمال المكلفين، وضبط مقاصدهم.

وإن مما يؤكد هذه القاعدة التي ذكرها (الشاطبي) حديث رسول الله صلى الله عليه وسلم: "إنما الأعمال بالنيات، وإنما لكل امرئ ما نوى، فمن كانت هجرته إلى الله ورسوله فهجرته إلى الله ورسوله، ومن كانت هجرته لدنيا يصيبها أو امرأة ينكحها، فهجرته إلى ما هاجر إليه"^(٦).

(١) الموافقات ٢/١٩٦.

(٢) المصدر نفسه ٢/٢٠٢.

(٣) المصدر نفسه ٢/٢٠٤.

(٤) المصدر نفسه ٢/٢٠٦.

(٥) الموافقات ٢/٢٠٧.

(٦) أخرجه البخاري (١) و (٥٤) و (٢٥٢٨)، ومسلم (١٩٠٧)، وأبو داود (٢٢٠١)، والترمذي (١٦٤٧)،

والنسائي ١/٥٨-٦٠ و ١٥٨/٦، وابن ماجه (٤٢٢٧).

ووجه الشاهد في هذا الحديث: أن رسول الله، صلى الله عليه وسلم، بعد أن ذكر الأعمال بحسب النيات، وأن حظّ العامل من عمله منوط بنيته من خير أو شر، ذكر بعد ذلك مثلاً من الأعمال التي صورتها واحدة وبواعث أصحابها مختلفة، وهو ما عبّر عنه رسول الله صلى الله عليه وسلم: "فمن كانت هجرته إلى الله ورسوله، فهجرته إلى الله ورسوله"، فمهاجر هجر بلد الشرك وانتقل منه إلى دار الإسلام حباً لله ورسوله، ورغبة في تعلم دين الإسلام، وإظهار دينه، فمثل هذا المهاجر وقع عمله على وفق المقاصد الأصلية، ولذا كان جزاؤه - على ما نص عليه رسول الله صلى الله عليه وسلم - إلى الله ورسوله؛ "أي هذا هو المهاجر حقاً، وكفاه شرفاً وفخراً أنه حصل له ما نواه من هجرته إلى الله ورسوله" (١).

أما المهاجر الآخر، فكان قصده واقعاً على وفق المقاصد التبعية؛ "وهو المهاجر لنديا يصيبها، أو امرأة ينكحها"، فالملاحظ في القصد هنا أنه واقع على وفق حظوظ النفس وشهواتها، "ذلك أن أحدهما تاجر، والثاني خاطب، وليس واحد منهما بمهاجر في سبيل الله" (٢).

ولذا كان الجزاء المترتب على ذلك: "فهجرته إلى ما هاجر إليه" قال (ابن رجب): "تحقير لما طلبه من أمر الدنيا، واستهانة به، حيث لم يذكره بلفظه" (٣).

فانظر كيف ميّز رسول الله، صلى الله عليه وسلم، بين الجزاءين رغم اتحاد الأعمال تبعاً للاختلاف في المقاصد؛ ذلك أن المهاجر الذي يقرن هجرته بمقصد أصلي يتمثل في حفظ دينه وعلو كلمة إسلامه ليس كمن يهاجر هجرته لمقصد تبعية، يتمثل بغرض من تجارة يبيعها أو امرأة يتزوجها.

وحديث آخر يظهر هذا التمايز بين المقاصد الأصلية والتبعية، وهو ما رواه (أبو موسى الأشعري) رضي الله عنه: أن أعرابياً أتى النبي، صلى الله عليه وسلم، فقال: يا

(١) ابن رجب الحنبلي: جامع العلوم والحكم ٧٢.

(٢) جامع العلوم والحكم ٧٣.

(٣) المصدر نفسه.

رسول الله: الرجل يقاتل للمغنم، والرجل يقاتل للذكر، والرجل يقاتل ليرى مكانه، فمن في سبيل الله؟ فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم: "من قاتل لتكون كلمة الله هي العليا، فهو في سبيل الله"^(١).

فقتال الرجل لتكون كلمة الله هي العليا عمل على وفق المقاصد الأصلية، وقاتله سعيًا لتحصيل مغنم، أو أملاً في استفاضة ذكره ومكانته هو عمل على وفق المقاصد التابعة لا الأصلية، ونظراً للاختلاف في المقاصد يختلف الاعتبار والجزاء. قال الله تعالى: ﴿مَنْ كَانَ يُرِيدُ حَرْثَ الْآخِرَةِ نَزِدْ لَهُ فِي حَرْثِهِ وَمَنْ كَانَ يُرِيدُ حَرْثَ الدُّنْيَا نُؤْتِهِ مِنْهَا وَمَا لَهُ فِي الْآخِرَةِ مِنْ نَصِيبٍ﴾ [الشورى: ٢٠/٤٢] ولكن هل وقوع العمل على وفق المقاصد التابعة يصير العمل باطلاً، وما حكم العمل إذا وقع وفق المقاصد التابعة وصاحبه المقاصد الأصلية؟. تظهر الإجابة عن هذا السؤال من خلال القاعدتين التاليتين.

• القاعدة الخامسة: "لا إشكال في صحة العمل العادي، إذا وقع على وفق المقاصد التابعة وصاحبه المقاصد الأصلية"^(٢).

أولاً: بيان القاعدة وتفصيلها:

الأعمال التي خاطب الله بها المكلفين، إما أن تكون من قبيل العبادات كالصلاة والصيام والحج والزكاة، وإما أن تكون من قبيل العادات والمعاملات، كالبيع، والنكاح، واللباس، وسائر المباحات. ومحل البحث هنا في الأعمال العادية لا العبادية. فإذا أتى المكلف بالأعمال العادية بقصد تحصيل حظ النفس وهو العمل على وفق المقاصد التابعة فعمله صحيح، بشرط مصاحبة المقاصد الأصلية له.

وكيفية مصاحبة المقاصد الأصلية للمقاصد التابعة، "إما بالفعل كأن يقول: هذا المأكول، أو هذا الملبوس، أو هذا النكاح، أو هذا البيع، أباح لي الشرع الاستمتاع به فأنا أستمتع بالمباح وأعمل باستجلابه لأنه مأذون فيه".

(١) البخاري (١٢٣) و (٢٨١٠) ومسلم (١٩٠٤)، و أبو داود (٢٥١٧)، والترمذي (١٦٤٦)، والنسائي ٢٣/٦.

(٢) الموافقات ٢/٢٠٧.

وإما أن تكون المصاحبة بالقوة، ومثاله: "أن يأتي بالأعمال العادية المأذون بها، لكن نفس الإذن لم يخطر بباله، وإنما خطر له أن مقصده التبعية المتمثل في حفظ نفسه يتوصل إليه من الطريق الفلاني المأذون بها، فأتى بالمأذون من أجل ذلك، فمصاحبة المقصد الأصلي بالامتثال لأمر الله، جاء بالقوة لا بالفعل"^(١).

فجمع إذن في عمله العادي بين حفظ النفس بمراعاة المقصد التابع، وبين الامتثال حيث كان عمله على مقتضى المشروع، ومن هنا كان عمله صحيحاً؛ كونه وقع على وفق المقصد الأصلي أيضاً.

ثانياً: أدلة هذه القاعدة: استدلال (الشاطبي) بأدلة أذكرها إجمالاً:

أ - أنه لو لم يكن للمكلف أن يراعي حفظ نفسه في العمل العادي لم يجز لأحد أن يتصرف في أمر عادي حتى يكون القصد في تصرفه بمجرد الامتثال، من غير سعي في حفظ نفسه ولا قصد في ذلك، بل كان يمتنع للمضطر أن يأكل الميتة حتى يستحضر هذه النية ويعمل على هذا القصد المجرد^(٢).

ب - "لو كان طلب حفظ النفس ومراعاة المقصد التابع ممنوعاً، وقادحاً في التماسه وطلبه للأعمال العادية لاستوت مع العبادات كالصيام والصلاة والزكاة وغيرها، في اشتراط النية والقصد إلى الامتثال، بل لو فرض أن رجلاً تزوج ليرائي بتزوجه، أو ليعدّ من أهل العفاف لبصح تزوجه، من حيث لم يشرع فيه نية العبادة من حيث هو تزوج فيفقد فيها الرياء والسمعة، بخلاف العبادات المقصود بها تعظيم الله تعالى مجرداً"^(٣).

ج - لو لم يكن طلب الحظ في الأعمال العادية سائغاً لم يصح النص على الامتنان بها في القرآن والسنة، كقوله تعالى: ﴿وَمِنْ آيَاتِهِ أَنْ خَلَقَ لَكُمْ مِنْ أَنْفُسِكُمْ أَزْوَاجاً لِتَسْكُنُوا إِلَيْهَا﴾ [الروم: ٢١/٣٠]. وقوله: ﴿الَّذِي جَعَلَ لَكُمْ الْأَرْضَ فِرَاشاً وَالسَّمَاءَ بِنَاءً وَأَنْزَلَ مِنَ السَّمَاءِ مَاءً فَأَخْرَجَ بِهِ مِنَ الثَّمَرَاتِ رِزْقاً لَكُمْ﴾ [البقرة: ٢٢/٢]. وقوله: ﴿وَمِنْ

(١) الموافقات ٢/٢٠٧.

(٢) انظر الشاطبي: الموافقات ٢/٢٠٨.

(٣) المصدر نفسه ٢/٢٢٢.

رَحْمَتِهِ جَعَلَ لَكُمْ اللَّيْلَ وَالنَّهَارَ لِتَسْكُنُوا فِيهِ وَلِتَبْتَغُوا مِنْ فَضْلِهِ ﴿٧٣﴾ [القصص: ٢٨/٧٣]. إلى غيرها من الآيات التي تصرح بأن مراعاة حظ النفس، من ابتغاء الرزق، والأنس والراحة بالزواج، وتفضل الله على عباده بالثمرات والطيبات هي مما يمتن به على العباد مما يدل على مشروعية وجواز توجه القصد إليها.

ثالثاً: موقف الأصوليين والفقهاء من هذه القاعدة:

لم أقف، في حدود ما اطلعت عليه من أقوال السابقين من العلماء، أصوليين كانوا أم فقهاء، على من ميز بين المقاصد الأصلية والمقاصد التبعية، ووضع حداً لكلا المقصدين، وكيف مشروعية الفعل على ضوء هذين النوعين من المقاصد.

ورغم ذلك يمكن أن يتعرف على رأيهم في هذه القاعدة من خلال ما ذكره في مباحث النية، أو في شرح قاعدة الأمور بمقاصدها؛ إذ يجد الباحث أن من المتفق عليه بينهم أن الأعمال العادية كالأكل والشرب واللبس، أو المعاملات كرد الأمانات والبيع والإجارة، لا تحتاج للحكم عليها بالصحة أن يصحبها نية التقرب والامتثال، وهو ما عنوه بقولهم: "إن الأعمال العادية لا تحتاج إلى نية"^(١)، أي لا تحتاج للحكم عليها بالصحة أن يقترن بها قصد القرية والامتثال^(٢). ولكن إن أراد صاحبها الأجر فلا بد أن تقترن بها نية الامتثال لأنه لا ثواب إلا بنية^(٣).

وسبب عدم اشتراط النية للحكم على الأعمال العادية بالصحة أن صورة الفعل كافية لتحصيل مصلحتها المقصودة: كأداء الديون والودائع ونفقات الزوجات والأقارب ورد المغصوب، فإن المصلحة المقصودة من فعل هذه الأمور انتفاع أربابها بها، وذلك لا يتوقف على النية من جهة الفاعل^(٤).

(١) انظر ابن رجب: جامع العلوم والحكم ٦٤، والزرركشي: المنشور من القواعد ٢٨٧/٣، والسيوطي: الأشباه والنظائر ١٠/١٢.

(٢) الحموي: غمز عيون البصائر ١/٥١.

(٣) ابن نجيم: الأشباه والنظائر ١٩.

(٤) انظر القراني: الأمانة في إدراك النية ٧٢، والمقري: القواعد ٢٦٦.

وهذا بخلاف الأوامر التي لا تكون صورتها كافية في تحصيل مقصودها منها؛ كالصلوات والطهارات والصيام فإن المقصود منها تعظيم الرب سبحانه وتعالى بفعلها، والخضوع له في إتيانها، وذلك إنما يحصل إذا قصدت من أجله سبحانه وتجرد النية عن كل مقصد تبغي.

وهذا تأكيد لما قاله (الشاطبي) من صحة الفعل العادي إن وقع على وفق المقاصد التابعة؛ ذلك أنه لا تشترط لصحته اقتزانه بالنية، ويقصد بالصحة ترتب آثار العمل عليه في الدنيا، فتكون تلك المعاملات محصلة للأعمال واستباحة الاستمتاع وجواز الانتفاع.

أما ترتب آثار العمل عليه في الآخرة، أي في تحصيل الثواب والأجر، فلا يكون إلا إذا صاحب الفعل العادي المقصد الأصلي بالفعل والاختيار، لا بالقوة والاضطرار، أي أن يقصد جريانه على وفق المقصد الأصلي طواعية واختياراً، ولا يقصد بمجرد تحصيل الحظ في الانتفاع^(١).

رابعاً: شرط المقصد التابع:

هذا، وإذا كان المقصد التابع مكماً للمقصد الأصلي وجب أن يتحقق فيه شرط المكمل بالنسبة لمكمله وهو: أن لا يكون المقصد التابع مفوّتاً أو مهدرراً للمقصد الأصلي، فإذا أتى المكلف بالعمل العادي على وفق المقصد التابع، وكان من شأن ذلك المقصد تضييع المقصد الأصلي المكمل اعتبر ذلك العمل باطلاً.

وبناءً على ذلك اعتبر نكاح المتعة ونكاح التحليل باطلين، فهما، وإن وقعا على وفق المقاصد التابعة التي يلحظ فيها حظ النفس، فإنهما هادمان لمقصد أصلي كون هذين الناكحين كانا مضادين لمقصد الشارع الأصلي من التناسل وديمومة النكاح واستمراره.

ولذا نهي عنهما وعن كل نكاح هذا سبيله؛ لأنه يناقض قصد الشارع من المحافظة على دوام المواصلة^(٢).

(١) ابن نجيم: الأشباه ١٩، والسيوطي: الأشباه ١٠.

(٢) الموافقات ٣٩٧/٢.

أما إذا لم يكن في المقصد التابع ممّا يتضمن نقض المقصد الأصلي أو المساس به، أو المعارضة له، فإن العمل يعتبر صحيحاً، ومن هنا كان نكاح المرأة لشرفها أو لمالها أو لجمالها نكاحاً صحيحاً وإن كان المقصود به حفظ النفس، غير أن هذا المقصد لا يتعارض مع المقصد الأصلي من النكاح. بل إنّ المقصد الأصلي قد صاحب هذا النكاح بالقوة وإن لم يلتفت إليه المكلف، ووجه مصاحبة القصد الأصلي له: أن طالب النكاح لمقصد تبعي وإن لم يلتفت إلى مقصد الشارع الأصلي من النكاح بالحفاظ على النسل فإن هذا المقصد قد وقع بالقوة والاضطرار، كون المكلف قد أتى بسببه عملاً بالقاعدة المقصدية: "إيقاع السبب بمنزلة إيقاع المسبّب، قصد المكلف ذاك المسبّب أم لم يقصده"^(١).

ثم إن طالب النكاح لما رجع في نكاحه إلى الوجه المشروع وامتنال الأمر والعمل بمقتضى الإذن كان القصد الأصلي ملحوظاً في عمله، وإن لم يشعر به على التفصيل^(٢)، فمن هنا كان صحيحاً، وهذا يفسر لنا ما عناه (الشاطبي) العمل العادي إذا وقع على وفق المقاصد الأصلية وصاحبه المقاصد التابعة فلا إشكال في صحته.

هذا كله إذا كان مجال العمل العادات أو المعاملات، أما إذا كان مجاله العبادات، فالقاعدة التالية توضح حكمه.

• القاعدة السادسة: "العمل العبادي إذا وقع على وفق المقاصد الأصلية، وصاحبه المقاصد التابعة، فيختلف حكمه باختلاف المقصد التابع الذي صاحبه".

أولاً: بيان معنى القاعدة:

هذه القاعدة تعبّر عن مضمون ما استفدته من بيان الإمام (الشاطبي) لحكم العمل العبادي إذا وقع على وفق المقاصد الأصلية ورافقته المقاصد التابعة؛ إذ تبين لي من

(١) الموافقات ٢/٢١١.

(٢) المصدر نفسه ٢/٢٢٥.

خلال الدراسة أن ذاك العمل يختلف باختلاف المقصد التابع الذي صاحبه، وبيان ذلك:

أن المقصد الأصلي في العبادات هو أفراد الله تعالى بالخضوع والتوجه، أما المقصد التابع الذي يلحظ فيه حظ النفس، فله قسمان:

- القسم الأول: أن يكون أخروياً، كأن يعبد الله سعياً في تحصيل جنته، أو رهبة من دخول ناره: ﴿يَدْعُونَ رَبَّهُمْ خَوْفًا وَطَمَعًا﴾ [السجدة: ١٦/٣٢]. فهذا عمل صحيح كون هذا الحظ قد أثبتته الشرع، ولا يكون الطالب لهذا الحظ الأخروي من العمل العبادي متعدياً ولا مخالفاً ولا مشركاً مع الله في ذلك العمل غيره سبحانه، لأنه لا يعبد الحظ نفسه، وإنما يعبد من بيده بذل الحظ المطلوب^(١).

- والقسم الثاني: أن يكون ذاك الحظ المطلوب دنيوياً، وهذا القسم يتفرع إلى صورتين:

- الأولى: ترجع إلى صلاح الهيئة وحسن الظن بالناس، واعتقاد الفضيلة للعامل عمله.

- الثانية: ترجع إلى نيل مآرب دنيوي، وهذا على ضربين: أحدهما: يرجع إلى ما يخص الإنسان في نفسه مع الغفلة عن مراعاة الناس: الثاني: يرجع إلى مراعاة الناس لينال بذلك مالا أو جاهاً.

وأبحث كل قسم من هذه الأقسام في فقرة مستقلة.

ثانياً: حكم العمل العبادي إذا صاحبه المقصد التابع الراجع إلى صلاح الهيئة وتحسين الظن عند الناس:

تحتاج هذه المسألة إلى تفصيل: فإن كان مقصد صلاح الهيئة وتحسين الظن عند الناس هو الباعث على إنشاء تلك العبادة بحيث بعثه على إنشائها قصد الحمد، وأن يظن به الخير فهو رياء محض كونه انحرف بالعمل العبادي عن مقصده الأصلي. وصار المقصد التابع متبوعاً^(٢).

(١) انظر الموافقات ٢/٢١٥-٢١٦ بتصرف.

(٢) المصدر نفسه ٢/٢١٧.

وهذا الأمر محل اتفاق بين العلماء؛ إذ يقرر (الحارث المحاسبي)^(١)، أن هذا العمل من أشد الرياء وأعظمه فيقول: "الوجه الذي هو أشد الرياء وأعظمه إرادة العبد العباد بطاعة الله عز وجل، لا يريد الله عز وجل بذلك"^(٢) كما نصّ عليه الإمام (الغزالي) بقوله: "فإن كان باعث الرياء أغلب وأقوى فليس بنافع وهو مع ذلك مضر ومفض للعباب"^(٣). وأشار إليه (ابن رجب الحنبلي): "وتارة يكون العمل لله ويشاركة الرياء، فإن شاركه من أصله فالنصوص الصحيحة تدلّ على بطلانه وحبوطه"^(٤).

فهو عمل متفق على بطلانه وحبوطه إن كان مقصد الحظ الدنيوي هو الباعث على إنشاء العبادة. أما إذا كان ذلك المقصد غير باعث على إنشاء العبادة، وإنما وقع في النفس عرضاً وبقي تابعاً لا متبوعاً، فللعلماء اتجاهان في حكم ذلك العمل:

الاتجاه الأول: ويرى أن المقصد التابع إذا بقي في صورته التابعة بحيث لم يكن طلب الحظ الدنيوي هو الباعث على الفعل، وكان القصد الأصلي هو الراجح، فإن الفعل يعتبر صحيحاً وإن نقص من أجر صاحبه.

وهو ما ذهب إليه الإمام (الغزالي)^(٥)، و(ابن العربي)^(٦)، و(الصنعاني)^(٧)، وهو ما نسب للإمام (مالك)^(٨).

(١) هو الحارث بن أسد البغدادي المحاسبي، من شيوخ الصوفية وأعلامهم اشتهر بالزهد والعلم، وتصانيفه كثيرة في الزهد، وأصول الديانة، والرد على المعتزلة، توفي سنة (٢٤٣) هـ، انظر الذهبي: سير أعلام النبلاء ١٢/١١٠.

(٢) الرعاية ١٣٥.

(٣) الإحياء ١٠/١٢٤.

(٤) جامع العلوم والحكم: ٧٩.

(٥) الإحياء: ١٠/١٢٤.

(٦) ابن العربي: أحكام القرآن ٤/٥١١.

(٧) الصنعاني: سبل السلام ٤/١٨٦.

(٨) ابن رشد: المقدمات ١/٣٠، إذ ذكر أن الإمام مالك وربيعة سئلا عن الرجل يحب أن يلقي في طريق المسجد،

ويكره أن يلقي في طريق السوء، فأما ربيعة فكره ذلك، وأما مالك فعّد من قبيل الوسوسة العارضة للإنسان

ولا بأس، وقال: لا بأس بذلك إن شاء الله، واستدلّ بقوله تعالى: ﴿وَأَلْقَيْتُ عَلَيْكَ مَحَبَّةً مِّنِّي﴾

[طه: ٣٩/٢٠]. وقوله: ﴿وَأَجْعَلْ لِي لِسَانَ صِدْقٍ فِي الْآخِرِينَ﴾ [الشعراء: ٢٦/٨٤].

أما الاتجاه الثاني: ويرى أن الفعل العبادي إذا خالطه المقصد التابع اعتبر باطلاً حتى لو كان مرجوحاً؛ لأن الأصل في العبادات أن تكون خالصة لله سبحانه، وقد ذهب إلى ذلك (الحارث المحاسبي)، وهو ما رجحه الأستاذ الدكتور (عمر الأشقر)^(١).

فأصحاب الاتجاه الأول التفتوا إلى قوة الباعث على الفعل، وإلى الجهة الراجعة من المقصدين، فإن كان المقصد التابع راجحاً على القصد الأصلي في العمل الذي تقتضي طبيعته أن يكون خالصاً لله سبحانه، ولا تتحقق مصلحته إلا بذلك الإخلاص كان العمل إذ ذاك باطلاً لمخالفة الرياء لأصل العمل.

وإن كان المقصد الأصلي هو الراجح من العمل، بحيث اتجه قصده أولاً إلى تحصيل الثواب والأجر ونيل مرضاة الله وعفوه، ثم وقع القصد التابع عرضاً، وكان مرجوحاً لا راجحاً؛ بحيث كان فواته لا يصرف عن أصل العبادة، فإن العمل يعتبر صحيحاً. وبناءً على احتمالية قوة كل من القصد الأصلي أو التابع، ورجحان كل منهما على الآخر، أو تمحضه، تفرعت أربع صور^(٢).

الصورة الأولى: أن لا يكون قصد المكلف أصلاً حصول الثواب وإنما فعل الصلاة ليراه غيره، فإذا انفرد لا يفعلها، فهذا أغلظ أنواع الرياء، وهو عبادة العباد.

الصورة الثانية: أن يكون للمكلف قصد الثواب ولكن قصداً ضعيفاً بحيث لا يحمله على الفعل إلا مراعاة العباد ولكنه قصد الثواب، فهذا كالذي قبله في بطلانه.

الصورة الثالثة: أن يتساوى القصدان بحيث لم يبعثه على الفعل إلا مجموعهما، ولو خلي عن كل واحد منهما لم يفعل، فهذا المكلف تساوى صلاح قصده وفساده، فلعله يخرج لا له، ولا عليه.

والصورة الرابعة: أن يكون اطلاع الناس مرجحاً أو مقوياً لنشاطه، ولو لم يكن لما ترك العبادة.

(١) مقاصد المكلفين ٤٤٧.

(٢) الغزالي: الإحياء ١٠/١٢٤، والصنعاني: سبل السلام ٤/١٨٦.

وهذه الصورة هي موضوع المسألة، وهي التي قال فيها (الغزالي): "فالذي نظنه والعلم عند الله أنه لا يحبط أصل الثواب، ولكنه ينقص منه أو يعاقب على مقدار قصد الرياء، ويثاب على مقدار قصد الثواب"^(١).

وعليه يحمل قول الإمام (ابن العربي) في الصلاة: "فأما إن صلاها ليراها الناس، يعني ويرونه فيها فيشهدون له بالإيمان، فليس ذلك الرياء المنهي عنه، وكذلك لو أراد بها طلب المنزلة والظهور لقبول الشهادة وجواز الإمامة لم يكن عليه حرج، وإنما الرياء المعصية: أن يظهرها صيداً للدنيا، وطريقاً إلى الأكل بها، فهذه نية لا تجزئ وعليه الإعادة"^(٢).

ف (ابن العربي) يرى أن العبادة الباطلة هي التي كان القصد منها ابتداءً الحصول على غرض دنيوي، أما التي خالطها المقصد التابع بحيث كان مرجوحاً، فليس مبطلاً للعبادة، وإنما يهتدي إلى مرجوحية المقصد التابع بأن ينظر المكلف إلى مقصده التابع، هل فواته يؤثر على استمراره بالعبادة؟ فإن كان فوات المقصد التابع يبعث صاحبه على الانقطاع عن الطاعة وترك العبادة فهو راجح على المقصد الأصلي.

وإن كان فوات ذلك المقصد لا يؤثر في مضيه في العبادة واستمراره عليها فإنه مرجوح ويبقى المقصد في حاله التابعة..

أما أصحاب الاتجاه الثاني: فيرون أن العمل العبادي إذا شابه مقصد الرياء آذن يبطلان العمل، ودليلهم في ذلك عدة أحاديث لرسول الله صلى الله عليه وسلم يفيد مدلولها أن مجرد الخلطة في القصد في العمل يبطل ذلك العمل، منها:

أ - جاء رجل إلى النبي، صلى الله عليه وسلم، فقال: "أرأيت رجلاً غزاً يلتمس الأجر والذكر، ماله؟ فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم: "لا شيء له، ثم قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: "إن الله لا يقبل من العمل إلا ما كان خالصاً وابتغي به وجهه"^(٣).

(١) الإحياء ١٠/١٢٤.

(٢) ابن العربي: أحكام القرآن ٤/٥١١.

(٣) رواه النسائي ٦/٢٥، والطبراني (٧٦٢٨).

ب - كذلك ما ورد عن أبي هريرة، رضي الله عنه، أن رجلاً قال: "يا رسول الله، رجل يريد الجهاد وهو يتبغي عرضاً من عرض الدنيا؟".

فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم: "لا أجر له" فأعاد ثلاثاً، والنبي، صلى الله عليه وسلم، يقول: "لا أجر له" (١).

فمفاد هذه النصوص وغيرها أن العمل إذا شاركه قصد الرياء والسمعة عاد عليه بالبطان والنقض، وهذا بين في الذي يجاهد يريد الأجر والذكر في آن واحد، وبطلانه هنا مجبوت ثوابه وهباء أجره.

وأجاب الإمام (الغزالي) عن هذه النصوص التي تفيد بطلان العمل في حال تشريك القصد: "بأنها محمولة على ما إذا تساوى القصدان، أو كان الرياء أرجح" (٢).

وقد رجّح الدكتور (عمر الأشقر) رأي القائلين ببطلان العبادة المشوبة بالمقاصد التابعة، حتى لو كانت مرجوحة، ودليله في ذلك: "أن الرياء يفسد الإخلاص، وبالتالي يبطل العمل الصالح، وقد دلت النصوص على أن الأعمال لا تقبل ما لم تكن خالصة يتبغى بها وجه الله وحده" (٣).

والذي يراه الباحث في هذه المسألة أنه ينبغي أن يفرق بين حالتين تحالط فيه المقاصد التابعة المقاصد الأصلية في الأعمال العبادية.

الحالة الأولى: أن تكون تلك المخالطة ابتداءً منذ إنشاء الفعل العبادي، بحيث يشترك المقصدان على القيام بذلك الفعل، سواء أكان صلاة أم زكاة أم جهاداً أم صياماً أم غيرها من العبادات، ففي مثل هذه الحالة يكون الفعل باطلاً لأنه ينافي الإخلاص، كما أشار الدكتور (عمر الأشقر).

والحالة الثانية: أن تقع تلك المخالطة بعد إنشاء العمل وأثناء القيام فيه، بحيث يعرض للمكلف المقصد التابع، ولم يكن هو الباعث الأول على ما قام به من عبادة، فعند ذاك لا يعتبر العمل باطلاً، وإن كان ينقص من أجر صاحبه.

(١) رواه أبو داود (٢٥١٦)، وصححه الحاكم ٨٥/٢، ووافقه الذهبي.

(٢) الإحياء ١٠/١٢٤.

(٣) د. عمر الأشقر: مقاصد المكلفين ٤٤٧.

ولقد استفدت هذا المعنى من عبارة (لابن رجب الحنبلي) قال فيها: "وتارة يكون الفعل لله ويشاركه الرياء، فإن شاركه من أصله فالنصوص الصحيحة تدل على بطلانه وجبوتها"^(١). ف(ابن رجب) يشير إلى أن المشاركة قد تكون من أصل العبادة، فإذا وقعت من أصلها كان العمل باطلاً.

ولم يذكر (ابن رجب) الحال فيما إذا لم تقع المشاركة من الأصل، إلا أن مفهوم المخالفة لعبارته تفيد أن المخالطة إذا لم تكن من الأصل تكون العبادة صحيحة، بشرط مرجوحية المقصد التابع.

ويؤيد هذا أيضاً ما قاله (ابن نجيم): "لو افتتح خالصاً لله تعالى ثم دخل في قلبه الرياء فهو على ما افتتح، والرياء: إنه لو خلّي عن الناس لا يصلي، ولو كان مع الناس يصلي، فأما لو صلى مع الناس يحسنها، ولو صلى وحده لا يحسن، فله ثواب الصلاة دون الإحسان"^(٢).

فالرياء عرض له بعد قيامه بالعبادة وإنشائه لها، ولذا اعتبر عمله صحيحاً والإمام (الشاطبي) لم يرجح بين هذين الاتجاهين وإنما اكتفى بتقريرهما.

هذا كله بالنسبة للقسم الأول حين يكون العمل عبادياً، ويصاحبه مقصد حب الظهور بهيئة صالحة، وظنّ حسن بين الناس. أما القسم الثاني فهو:

ثالثاً: العمل العبادي في حال اقترانه بمقصد تابع يخص الإنسان في نفسه مع الغفلة عن مراعاة الغير^(٣).

مثال ذلك: الصلاة في المسجد للأنس والجيران، والصلاة بالليل أو المراردة أو مطالعة أحوال، والصوم توفيراً للمال، أو استراحة من عمل الطعام وطبخه، أو احتماءً

(١) جامع العلوم والحكم ٧٩.

(٢) ابن نجيم: الأشباه ٣٩.

(٣) الموافقات ٢/٢١٨.

لأنه لم يجده، أو مرض يتوقعه، أو بطنة تقدمت له، والحج لرؤية البلاد والاستراحة من الأُنكاد، أو للتجارة، وتعلم العلم ليتخلص من كرب الصمت، ويتفرج بلذة الحديث^(١).

إلى غير ذلك من الأعمال التي لم يتمحض فيها قصد الإخلاص وتجريد العمل من المقاصد التابعة. وبين (الشاطبي) أن هذا الموضوع محل اختلاف أيضاً بين العلماء.

وأود أن أبين ابتداءً أن ميدان الاختلاف بين العلماء فيما إذا كانت المقاصد التابعة مرجوحة، أما إذا كانت تلك المقاصد راجحة فإنها عندئذ تبطل العمل العبادي اتفاقاً.

وهذا ما نبّه إليه (الشاطبي) بقوله: "ولذلك إذا غلب قصد الدنيا على قصد العبادة، كان الحكم للغالب فلم يعتدّ بالعبادة، فإن غلب قصد العبادة فالحكم له"^(٢).

لقد أشار الإمام (الشاطبي) إلى هذا الاختلاف من خلال ذكره لرأي (الغزالي) في المسألة: "والذي يرى فيها وفي أشباهها الخروج من الإخلاص، ورأي (ابن العربي) الذي يرى صحة القصد وسلامته".

وبالرجوع إلى ما قاله الإمام (الغزالي) نجد أنه يصرح بسلامة الفعل العبادي، وإن خالطه القصد إلى غرض دنيوي، يرشد إلى ذلك قوله: "إجماع الأمة على أن من خرج حاجاً ومعه تجارة صح حجه وأُثيب عليه، وقد امتزج به حظ من حظوظ النفوس"^(٣).

ويقول في الغازي الذي يشوب عمله قصدُ إحراز الغنيمة: "إذا كان الباعث الأصلي والمزعج القوي هو إعلاء كلمة الله تعالى، وإنما الرغبة في الغنيمة على سبيل التبعية فلا يربط به الثواب، نعم لا يساوي ثوابه ثواب من لا يلتفت قلبه إلى الغنيمة، فإن هذا الالتفات نقصان لا محالة"^(٤). فالإمام (الغزالي) إذن لا يحكم على صاحب ذاك القصد ببطلان عمله، وإنما يحكم عليه بنقصان أجره.

(١) الموافقات ٢/٢١٩، وانظر غيرها من الصور.

(٢) المصدر نفسه ٢/٢٢١.

(٣) الغزالي: إحياء علوم الدين ١٤/١٩٢.

(٤) المصدر نفسه ١٤/١٩٣.

أما (ابن العربي) الذي يشير (الشاطبي) إلى أن قوله بخلاف قول (الغزالي) فنجد بالرجوع إلى ما قاله في هذه المسألة، أنه متفق مع الإمام (الغزالي) من صحة ذاك الفعل، وإن صاحبه القصد إلى غرض دنيوي، فيقول في تفسير قوله تعالى: ﴿لَيْسَ عَلَيْكُمْ جُنَاحٌ أَنْ تَبْتَغُوا فَضْلاً مِنْ رَبِّكُمْ﴾ [البقرة: ١٩٨/٢].

"في هذا دليل على جواز التجارة في الحج للحجاج مع أداء العبادة، وأن القصد إلى ذلك لا يكون شركاً، ولا يخرج به المكلف عن رسم الإخلاص المفترض عليه خلافاً للفقهاء، وأن الحج دون تجارة أفضل أجراً"^(١).

فليس بين (الغزالي) و (ابن العربي) خلاف في صحة ذاك الفعل، وإنما الخلاف بينهم كما هو واضح من كلام (ابن العربي) في تحقق الإخلاص في العمل الذي رافقه المقصد إلى غرض تابع، فالإمام (الغزالي) رغم قوله بصحته يرى أنه يخالف الإخلاص، أما (ابن العربي) فيرى: أن صاحب هذا القصد لا يخرج عن رسم الإخلاص، وقول (ابن العربي): "خلافاً للفقهاء" يقصد الصوفية الذين قالوا بخروج ذلك الفعل عن تمام الإخلاص وكماله، وأن الحج دون تجارة أفضل.

وعلى ذلك فإن الخلاف الذي يشير إليه الإمام (الشاطبي) ليس في الحكم على العمل بالصحة أو البطلان، وإنما في "إخلاص" صاحب القصد، أو عدم إخلاصه، دون أن يؤثر ذلك على صحة عمله وسلامة عبادته، وهذا ما قاله الإمام (القرطبي) في تفسير الآية نفسها: "إذا ثبت هذا ففي الآية دليل على جواز التجارة في الحج للحجاج مع أداء العبادة"^(٢).

ولذلك قال الإمام (الخصاص): "بأنه لا يعلم أحد خالف في جواز التجارة في الحج، إلا ما روى عن (سعيد بن جبير) في رجل قال: أنا أكري إبلي وأنا أريد الحج، أفيحزبني؟ قال: لا، ولا كرامة، قال (الخصاص): وهذا قول شاذ خلافاً ما عليه الجمهور"^(٣).

(١) ابن العربي: أحكام القرآن ١٣٦

(٢) القرطبي: الجامع لأحكام القرآن ٤١٣/٢.

(٣) الخصاص: أحكام القرآن ٣٨٦/١.

ولعل قول (سعيد بن جبير) فيما إذا كان القصد للحج تابِعاً للقصد من إجارة الإبل التي تقلّ الحجاج فعندئذ لا يكون له حج.

والإمام (الشاطبي) عندما يعرض لهذه المسألة، يعرضه وكأن الاختلاف جارٍ في مدى صحة هذه العبادة، رغم أن هذا ليس هو محل الاختلاف، ولذلك نجده ينتصر لرأي القائلين بالصحة، ويأتي بالأدلة التي تثبت صحة هذا العمل^(١)، ويقول: في النهاية: "فحفظوا النفوس المختصة بالإنسان لا يمنع اجتماعها مع العبادات، إلا ما كان بوضعه منافياً لها، كالحديث والأكل والشرب والنوم والرياء وما أشبه ذلك. أما ما لا منافاة فيه فكيف يقدر القصد إليه في العبادة؟ هذا لا ينبغي أن يقال"^(٢).

غير أنه يقرر انتهاء بأنه لا ينازع في أن أفراد قصد العبادة عن مقصد الأمور الدنيوية أولى^(٣).

هذا بالنسبة للصورة الثانية التي ترجع إلى القصد إلى ما يخص الإنسان في نفسه مع الغفلة عن مراعاة الناس بالعمل.

رابعاً: أما الصورة الثالثة والتي ترجع إلى المراعاة لينال بذلك مآلاً أو جاهاً، فلا يتردد (الشاطبي) في بيان بطلان هذا الفعل؛ لأنه الرياء المذموم شرعاً؛ هو ما جعل العبادة وسيلة للدنيا^(٤).

وإني لأخال أن (الشاطبي) في تقسيمه للمقاصد التابعة المصاحبة للعبادات من الأعمال قد استفاد كثيراً من كلام الإمام (القراقي) حيث وضع القراقي قاعدة: "الفرق بين قاعدة الرياء في العبادات، وبين قاعدة التشريك في العبادات"^(٥). ووضح أن الذي يبطل العبادة إنما هو القصد للرياء؛ كمن يعمل العمل المأمور به والمتقرب به إلى الله

(١) انظر هذه الأدلة الموافقات ٢/٢١٩-٢٢١.

(٢) المصدر نفسه ٢/٢٢١.

(٣) الموافقات: ٢/٢٢١.

(٤) الموافقات ٢/٢٢١-٢٢٢.

(٥) القراقي: الفروق ٣/٢٢.

تعالى ويقصد به وجه الله تعالى، وأن يعظمه الناس، أو يعظم في قلوبهم، فيصل إليه نفعهم، أو يندفع عنه ضررهم، فهذا هو قاعدة أحد قسمي الرياء.

"والقسم الآخر أن يعمل العمل لا يريد به وجه الله البتة بل الناس فقط، ويسمى هذا رياء الإخلاص. فهذه قاعدة الرياء المبطلّة للأعمال المحرمة بالإجماع. وأما مطلق التشريك، كمن جاهد ليحصل طاعة الله بالجهاد وليحصل المال دون الغنيمة، فهذا لا يضره ولا يحرم عليه بالإجماع، لأن الله تعالى جعل له هذا في هذه العبادة ففرق بين جهاده ليقول الناس إنه شجاع، أو ليعظمه الإمام، فيكثر عطاؤه من بيت المال، فهذا ونحوه حرام، وبين أن يجاهد ليحصل السبايا والكرام والسلاح من جهة أموال العدو، فهذا لا يضره مع أنه قد شرك" (١).

فتمييز (القرافي) بين الرياء والتشريك هو تمييز بين غرضين دينيين عبر عنهما (الشاطبي) بالحظ الذي يرجع إلى صلاح الهيئة وحسن الظن عند الناس.

القسم الثاني الذي يرجع إلى نيل حظه في الدنيا، وهما اللذان بحثنا الحكم فيهما آنفاً.

من هذا كله نخلص إلى أن العمل والعبادة إذا صاحبتها المقاصد التابعة فيختلف حكمه باختلاف نوع المقصد التابع، وقوة تأثيره على العمل على وفق التفصيل الذي بينته.

وأستطيع أن أضع للمقاصد التابعة الشروط التالية للحكم على صحة العبادة في حال مصاحبة ذلك المقصد لها:

- أولاً: أن تكون تلك المقاصد مرجوحة متأخرة عن المقصد الأصلي؛ بحيث تكون تابعة لا متبوعة، ويكون حظ النفس في المرتبة الدنيا لا المرتبة العليا.

- ثانياً: أن يكون المقصد التابع مما يقبل الاقتران بالفعل ولا يؤدي اقتترانه إلى إبطال العمل من أصله، كالأكل والشرب والحديث في الصلاة، فهذه مقاصد تابعة ولكنها مردودة كونها تنقض العبادة وتبطلها.

- ثالثاً: أن لا يكون المقصد التبعي مراعاة الناس وحب الجاه والشهرة والظهور؛ إذ إن هذه المقاصد لا تتفق وحقيقة العبادة المقصود منها أفراد الله بالخضوع.
- رابعاً: أن لا يكون فوات المقصد التابع مدعاة إلى ترك العمل وهجرانه^(١)، كالمتعبد بقصد حفظ المال والدم، أو لينال من أوساخ الناس وتعظيمهم كفعل المنافقين.
- وبعد: هذه هي الضوابط العامة التي تضبط قصود المكلفين بما يتوافق مع قصد الشارع، من خلال ما ذكره (الشاطبي) من قواعد وما ساقه من معانٍ عامة.

المبحث الثالث

القواعد المبيّنة لأثر مقاصد المكلفين ومآلات أفعالهم في الحكم على تصرفاتهم

في المباحث السابقة أظهرت القواعد المقاصدية التي تلزم المجتهد بالالتفات إلى مآلات الأفعال؛ كون تلك المآلات ذات أثر في الحكم على الأفعال خاصة إذا انحرف الفعل عن غايته ومقصد الشارع منه، كما بينت الضوابط التي تحدد مقاصد المكلفين لتكون متوافقة مع قصد الشارع وغايته.

وفي هذا المبحث أتناول بشكل أكثر تفصيلاً للقواعد المقاصدية المظهرة للأثر العملي المترتب في حال وقوع المصادمة بين مآل الفعل المشروع ومقصد الشارع من ذاك الفعل، أو وقوع تلك المناقضة بين غاية المكلف وغاية المكلف من الأفعال المشروعة في أصلها.

وأؤكد أن محل البحث هو في الأفعال المشروعة بأصلها؛ ذلك أن الأفعال غير المشروعة محكوم عليها بالبطلان أصالة؛ لأن صاحب الفعل قد مارس فعلاً مقصود الشارع فيه، رفعه ابتداءً؛ "لأن النهي عن الفعل يستلزم القصد إلى منع وقوع المنهي عنه"^(١)، وهذا لا يتحقق في الفعل المشروع في الظاهر الذي ناقض مقصود الشارع إما في القصد ابتداءً أو في المآل انتهاءً؛ وهو ما يتناوله هذا المبحث.

• القاعدة الأولى: "المقاصد معتبرة في التصرفات من العبادات والعادات"^(٢).

أولاً: بيان القاعدة وتحليلها: تدلّ هذه القاعدة بوجه عام على مكانة مقاصد المكلفين، واعتبارها في التأثير على تصرفاتهم، ويمكن أن أحدد الوجوه التي يظهر فيها اعتبار المقاصد في التصرفات بما يلي:

(١) الموافقات ٢/٣٩٣، و ٣/١٢٢.

(٢) المصدر نفسه ٢/٣٢٣.

- الوجه الأول: أن المقاصد هي التي تميز العبادات عن العادات وتميز بين مراتب العبادات^(١)، فالغسل يقع تيرداً ويقع عبادة مأموراً بها، فإذا نوى، تعين أنه لله تعالى فيقع تعظيم العبد للرب بذاك الغسل، ومع عدم تعيين القصد لا يحصل التعظيم^(٢).
وكالصوم يكون لعدم الغذاء، ويكون للتقرب والعبادة، فإذا نوى العبادة حصل التعظيم. ودفع المال للفقير قد يكون زكاة مفروضة، وقد يكون هبة، أو لغرض دينوي آخر، ولا يتعين ذلك إلا بالنية^(٣).

- الوجه الثاني: أن العمل إذا تعلق به القصد تعلق به الأحكام التكليفية، وإذا عري عن القصد لم يتعلق به شيء كفعل النائم والغافل والمجنون^(٤).

- الوجه الثالث: أن مقصد المكلف في الفعل يحدّد في كثير من الأمور الحكم الذي يترتب على ذلك الفعل، وهو ما يعني بالقاعدة الفقهية: "الأمر بمقاصدها"^(٥)

أي أن الحكم الذي يترتب على أمر يكون على مقتضى ما هو مقصود من ذلك الأمر^(٦).

إذ يكون لمقصد المكلف في الكثير من الأعمال تأثير على الفعل الذي مارسه ذلك المكلف؛ فملتقط اللقطة إن التقطها بنية حفظها لمالكها كانت أمانة لا تضمن إلا بالتعدي، وإن التقطها بنية أخذها لنفسه كان في حكم الغاصب، فيضمن إذا تلفت في يده بأي صورة كان تلفها^(٧). كذلك إذا اتخذ الحلبي بقصد استعماله في المباح لم تجب فيه الزكاة، وإن اتخذه بقصد كنزه وجبت^(٨).

(١) ابن رجب الحنبلي: جامع العلوم والحكم ٦٥/١.

(٢) القراني: الأمنية في إدراك النية ٦٣.

(٣) ابن نجيم: الأشباه والنظائر ٧.

(٤) الموافقات ٣٢٤/٢.

(٥) السبكي: الأشباه والنظائر ٥٤/١، وابن النجار: شرح الكوكب المنير ٤٥٤/٤، والسيوطي: الأشباه والنظائر

٨، وابن نجيم: الأشباه والنظائر ٢٧.

(٦) علي حيدر: شرح مجلة الأحكام ١٧١، والزرقاء: شرح القواعد الفقهية ٥.

(٧) الزرقاء: شرح القواعد ٧.

(٨) النووي: المجموع ٣٢/٥، والسيوطي: الأشباه ٤٥.

وفي الوديعة إذا استعملها المودع لديه ثم استعملها بنية استعمالها مرة أخرى لا يبرأ عن ضمانها؛ لأن تعديه باق، وإن كان تركها بنية عدم العود إلى استعمالها يبرأ^(١).

وعلى هذا فللنية أثر في الحكم على التصرف بالمشروعية أو الحظر وتأثير في نوع الحكم الذي يوصف به الفعل.

وهذا ما حدا بـ(ابن نجيم) إلى القول في معرض بيانه لقاعدة: "الأمر بمقاصدها"، "وفيه بيان أن الشيء يتصف بالحل أو الحرمة باعتبار ما قصد به"^(٢).

هذه هي الوجوه التي توضح اعتبار المقاصد في العبادات والعادات، وما يعينني من هذه الوجوه هو الوجه الثالث الذي يبيّن مدى تأثير قصد المكلف على الحكم الذي يوصف به عمله الذي يمارسه.

ثانياً: أدلة القاعدة:

ويسوق (الشاطبي) الأدلة التي تنهض بحجية هذه القاعدة، وهو يقرر ابتداءً أن أدلتها لا تنحصر^(٣)، غير أنه يسوق تلك النصوص من القرآن والسنة دون أن يبين وجه الاستدلال فيها مكتفياً بدلالة الآية الصريحة على اعتبار المقصد: فاحتاج ذلك مني إلى توجيه الدليل بما يخدم القاعدة، ومن هذه الأدلة:

أ - قوله تعالى: ﴿وَمَا أُمِرُوا إِلَّا لِيَعْبُدُوا اللَّهَ مُخْلِصِينَ لَهُ الدِّينَ﴾ [البينة: ١٠/٩٨]. بيّن الإمام (القرافي) وجه الدلالة على اعتبار النية في العمل فقال: "الإخلاص هو إرادة تميل الفعل إلى جهة الله تعالى وحده خالصاً، والقصد المتعلق بتميل الفعل إلى جهة الله تعالى هو النية: "وصيغة الحصر التي في الآية تقتضي أن ما ليس بمنويّ ليس مأموراً به، وما ليس مأموراً به لا يكون عبادة"^(٤).

(١) جامع الفصولين: فصل ٤٤/٣٣، ابن قاضي سمانونة: جامع الفصولين ١٠٣/٢.

(٢) ابن نجيم: الأشباه والنظائر ٦.

(٣) الموافقات ٣٢٣/٢.

(٤) القرافي: الأمنية ٦١.

وواضح كيف يستدل الإمام (القرافي) بلفظ الإخلاص، ﴿مُخْلِصِينَ لَهُ الدِّينَ﴾، وربطه بالأمر المتعلق به، على وجوب استحضر النية في العبادة حتى تكون تلك العبادة مقبولة مجزئة.

ب - قوله تعالى: ﴿وَإِذَا طَلَّقْتُمُ النِّسَاءَ فَبَلَغْنَ أَجَلَهُنَّ فَأَمْسِكُوهُنَّ بِمَعْرُوفٍ أَوْ سَرَحوهُنَّ بِمَعْرُوفٍ وَلَا تُمْسِكُوهُنَّ ضِرَاراً لِّتَعْتَدُوا وَمَنْ يَفْعَلْ ذَلِكَ فَقَدْ ظَلَمَ نَفْسَهُ﴾ [البقرة: ٢/٢٣١]. وجه الدلالة في هذه الآية الكريمة: أن الله سبحانه يخاطب الأزواج المطلقين لزوجاتهم بالنهي عن إطالة العدة على المرأة بغية المضارة بها، وذلك بأن يرجع المرأة قرب انقضاء عدتها، ثم يطلق بعد ذلك، لتستأنف عدة جديدة، وهكذا^(١).

وإرادة الضرر قصد قلبي وأمر متعلق بالبواعث والنوايا الخفية، والله سبحانه ينهى عن أن يكون باعث الإضرار هو الحافز على إرجاع المرأة وردها إلى عصمة زوجها المطلق. ولذلك لا خلاف بين الفقهاء في تأثيم من أرجع زوجته المطلقة رجعيًا بقصد المضارة^(٢).

وهو دليل على اعتبار القصد وأثره في العمل والتصرف.

ج - قوله تعالى: ﴿مَنْ بَعَدَ وَصِيَّةٍ يُوصَىٰ بِهَا أَوْ دَيْنٍ غَيْرَ مُضَارٍّ﴾ [النساء: ٤/١٢].

وهي آية أخرى تشترط المقصد المشروع عند إنشاء الوصية؛ إذ لا يكتفى بمشروعية ظاهر الفعل، بل لا بد أن يقترن به مشروعية القصد الباعث عليه ومن هنا كانت المضارة في الوصية ممنوعة ومنهياً عنها، سواء أكان ذلك الإضرار بالزيادة على الثلث، وفق ما ذهب إليه جمهور الفقهاء في تفسيرهم للضرر المنهي عنه في الآية^(٣)، أم كان ذلك بالوصية بما دون الثلث ولكن بقصد المضارة بالورثة، وفق ما ذهب إليه (الشوكاني)^(٤). إذ الضرر منهي عنه، سواء أكان هذا الضرر بأصل التصرف الممنوع،

(١) ابن عطية: المحرر الوجيز ٢/٢٨٨، وابن عاشور: التحرير والتنوير ٢/٤٢٣.

(٢) انظر القرطبي: الجامع لأحكام القرآن ٣/١٥٦، والشوكاني: نبيل الأوطار ٦/٢٦٨، وابن حزم المحلى ١٠/٣٥٦.

(٣) القرطبي: الجامع لأحكام القرآن ٥/٨٠، وابن العربي: أحكام القرآن ١/٣٥٢، والجصاص: أحكام القرآن ٣/٣٥.

(٤) القنوجي: الروضة الندية ٢/٤٥٨.

والذي يتمثل بالوصية الزائدة على الثلث أم كان ذلك الضرر بالقصد غير المشروع من الوصية بما دون الثلث، وفي هذه الصورة يتضح أثر المقصد في التصرفات لأنها تتبعه صحة وفساداً.

د - حديث رسول الله صلى الله عليه وسلم: "إنما الأعمال بالنيات وإنما لكل امرئ ما نوى...". وهو من أظهر النصوص في اعتبار النية، وتأثيرها في العمل، والحكم عليه بما يكون عليه القصد من صحة وفساد، إذ تقدير معنى الحديث: الأعمال معتبرة بالنيات^(١) وهذا الحديث يتناول جميع ما يسمى عملاً لدخول الألف واللام الجنسية على النيات، والتي تفيد العموم، سواء أكانت الأعمال عبادات أم عادات^(٢).

أما اعتبارها في العبادات: فلأنه لا تقبل عبادة إلا بنية؛ للتمييز بينها وبين العمل العادي. وأما اعتبارها في العادات: فذلك لأثرها في الحكم على التصرف بالصحة أو بالفساد أو البطلان؛ إذ قد تكون صورة الفعل العادي مشروعة، ومقصد صاحبه منه غير مشروع، فيؤثر القصد في العمل.

يؤيد هذا المعنى ما ذكره (ابن رجب) من معنى تفسير لهذا الحديث: "ويحتمل أن يكون التقدير في قوله: "الأعمال بالنيات"، الأعمال سالحة أو فاسدة، أو مقبولة أو مردودة، أو مثاب عليها أو غير مثاب عليها بالنيات، فيكون الحديث خبيراً عن حكم شرعي، وهو أن صلاح الأعمال وفسادها بحسب صلاح النيات وفسادها"^(٣).

هـ - عن أبي موسى الأشعري، رضي الله عنه، أن أعرابياً أتى النبي، صلى الله عليه وسلم فقال: يا رسول الله: الرجل يقاتل للمغنم، والرجل يقاتل للذكر، والرجل يقاتل ليرى مكانه، فمن في سبيل الله؟ فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم: "من قاتل لتكون كلمة الله هي العليا فهو في سبيل الله"^(٤).

(١) ابن حجر العسقلاني: فتح الباري ١/١٢. (٢)، القراني: الأمانة ٦٢.

(٢) جامع العلوم والحكم ٦٥.

(٣) المصدر نفسه.

(٤) تقدم تخريجه.

فرسول الله صلى الله عليه وسلم بيّن أن الجهاد المعتدّ به شرعاً، والمعتبر في ترتيب الثواب والأجر عليه هو ما كانت نية صاحبه إعلاءً لكلمة الله، وأما ما عدا ذلك من القصود والنوايا فإنها مدعاة إلى حبوط عمل صاحبها، فافترق الرجلان في الجزاء نظراً لاختلافهما في القصود، رغم اتحاد العمل الظاهر الصادر منهما من حيث المشروعية وهو قتال الأعداء. وفي هذا دلالة على اعتبار النية في ميزان الشرع، وأثرها في التصرفات من عبادات أو عادات.

و- عن أبي هريرة رضي الله عنه عن النبي صلى الله عليه وسلم، يقول تبارك وتعالى: "أنا أغنى الشركاء عن الشرك، من عمل عملاً أشرك معي غيري تركته وشريكه، وفي رواية فأنا بريء منه، وهو للذي أشرك"^(١).

ووجه الدلالة في هذا الحديث، أن الله سبحانه لا يقبل العمل إذا خلط فيه صاحبه قصداً آخر غير قصد تعظيمه سبحانه وتعالى، وسمّى هذه الخلطة في القصد شركاً، وتبرأ من ذلك العمل، رغم أنه في صورته سليم وصحيح، غير أن إرادة صاحبه الباطنة فاسدة. إلى غير ذلك من الأدلة الأخرى، ولذلك يقول (الشاطبي): "وهذا المكان أوضح في نفسه من أن يستدلّ عليه".

ثالثاً: الاعتراضات:

وكعادة (الشاطبي) في توثيقه للقواعد التي يسوقها، يذكر الشبهات التي قد ترد على هاتيك القواعد، ثم يفندوها ويردها ترسيخاً للقاعدة ودحضاً لأي شبهة قد ترد عليها، وقد أورد بعض الاعتراضات وأجاب عنها. ومفاد هذه الاعتراضات: أن المقاصد وإن اعتبرت على الجملة، فليست معتبرة بإطلاق.

- الاعتراض الأول: "أن الأعمال التي يجب عليها الإكراه شرعاً لم يعتبر فيها مقصد المكلف. وبيان ذلك:

أن المكروه على الفعل يعطي ظاهره أنه لا يقصد فيما أكرهه عليه امتثال أمر الشارع، إذ لم يحصل الإكراه إلا لأجله، فإذا فعله وهو قاصد لدفع العذاب عن نفسه فهو غير قاصد لفعل ما أمر به؛ لأن الفرض أن العمل لا يصح إلا بالنية المشروعة فيه، وهو لم ينو ذلك، فيلزم أن لا يصح، وإذا لم يصح كان وجوده وعدمه سواء، فكان يلزم أن

(١) صحيح مسلم (٢٩٨٥)، وابن ماجه (٤٢٠٢)، وأحمد ٣٠١/٢، ٤٣٥.

يطلب بالعمل أيضاً ثانية، ويلزم في الثاني ما لزم في الأول ويتسلسل، أو يكون الإكراه عبثاً وكلاهما محال، أو يصح العمل بلانية وهو المطلوب^(١).

ومثال ما ذكره (الشاطبي)، ما نصَّ عليه الإمام (الشافعي): "إذا أخذ الوالي من رجل زكاة بلا نية من الرجل في دفعها إليه أو بنية، طائعاً كان الرجل أو كارهاً، ولا نية للوالي الآخذ لها في أخذها من صاحب الزكاة، أو له نية فهي تجزئ عنه"^(٢)، وهو ما نص عليه (الخرقي)، وصرح به القاضي (أبو يعلى) من الحنابلة من أن الإمام إذا أخذ الزكاة قهراً أجزأت من غير نية؛ لأن تعذر النية في حقه أسقط وجوبها عنه^(٣).

- الاعتراض الثاني: "أن الأعمال ضربان^(٤): عادات وعبادات، فأما العادات فقد قال الفقهاء: إنها لا تحتاج في الامتثال بها إلى نية، بل مجرد وقوعها كاف: كرد الودائع والغصوب، والنفقة على الزوجات والعيال، فكيف يطلق القول بأن المقاصد معتبرة في التصرفات؟".

وأما العبادات فليست النية بمشروطة فيها بإطلاق، بل فيها تفصيل وخلاف بين أهل العلم في بعض صورها، فقد قال جماعة من العلماء بعدم اشتراط النية في الوضوء، وكذلك الصوم والزكاة، وهي عبادات^(٥). وألزموا الهازل العتق والنذر، كما ألزموه النكاح والطلاق والرجعة، وفي الحديث: "ثلاث جدهنَّ جدَّ وهزهنَّ جد: النكاح، والطلاق، والرجعة"^(٦). والهازل لا قصد له في إيقاع ما هزل به. كذلك في مذهب (مالك) فيمن رفض نية الصوم في أثناء اليوم ولم يفطر، أن صومه صحيح^(٧).

(١) الموافقات ٢/٣٢٥-٣٢٦.

(٢) الأم ١٩/٢.

(٣) ابن قدامة: المغني ٢/٥٠٦-٥٠٧.

(٤) الموافقات ٢/٣٢٦.

(٥) الموافقات ٢/٢٣٦.

(٦) أخرجه أبو داود (٢١٩٤)، والترمذي (١١٨٤)، وابن ماجه (٢٠٣٩).

(٧) هذا ما ذكره الإمام الشاطبي ونسبه إلى مذهب الإمام مالك، غير أن الصحيح الثابت والمعروف في المذهب أن رفض النية أثناء عبادة الصوم مبطل لها. وبهذا قطع الدردير والآبي، قال الدردير: "وأما الصلاة والصوم فيرتفضان في الأثناء قطعاً" الشرح الكبير ١/٩٥، والشرح الصغير ١/١١٧، وانظر جواهر الإكليل ١/١٥٠، وهذا بخلاف رفض النية بعد إتمام الصوم حيث جرى الخلاف فيه، والراجح أنه لا يضر. انظر المصادر السابقة، والشرح الصغير، ١/٧٠٨، ولعل الإمام الشاطبي قد استفاد قوله هذا مما ذكره الإمام المقرئ في قواعده ٢٨٥، من أن هناك قولين في حكم الصوم إن حصل رفض النية أثناءه.

رابعاً: الإجابة عن الاعتراضات:

لقد أجاب الإمام (الشاطبي) عن هذين الاعتراضين بإجابتين: إجابة إجمالية، وإجابة تفصيلية تتناول كل مسألة من المسائل السابقة على حدة:

الإجابة الإجمالية: أن مقاصد المكلفين المتعلقة بالأفعال ضربان:

- الضرب الأول: هو من ضرورة كل فاعل مختار من حيث هو مختار، وهنا يصح أن يقال: إن كل عمل معتبر بنية فيه شرعاً، قصد به امتثال أمر الشارع أو لا، وتتعلق به إذ ذاك الأحكام التكليفية، فإن كل فاعل مختار إنما يقصد بعمله عرضاً من الأعراض حسناً كان أو قبيحاً، مطلوب الفعل أو الترك أو غير مطلوب شرعاً، فلو فرضنا العمل مع عدم الاختيار كالملجأ والنائم والمجنون فهؤلاء غير مكلفين فلا يتعلق بأفعالهم مقتضى الأدلة السابقة، فليس هذا النمط بمقصود للشارع، فبقي ما كان مفعولاً بالاختيار لا بد فيه من قصد، وإذ ذاك تعلق به الأحكام^(١).

وما ورد في السؤال لا يعدو هذين القسمين: فإنه إما مقصود لما قصد له من رفع مقتضى الإكراه، أو الهزل، أو طلب الدليل، فيتناول ذلك الحكم الشرعي بالاعتبار وعدمه.

وإما غير مقصود فلا يتعلق به حكم على حال، وإن تعلق به حكم فمن باب خطاب الوضع لا من باب خطاب التكليف، فالممسك عن المفطرات لنوم أو غفلة، وإن صح صومه فمن جهة خطاب الوضع، كأن الشارع جعل نفس الإمساك سبباً في إسقاط القضاء، أو في صحة الصوم شرعاً، لا بمعنى أنه مخاطب به وجوباً.

- والضرب الثاني: ليس من ضرورة كل فعل، وإنما هو من ضرورة التعدييات من حيث هي تعدييات، فإن الأعمال كلها الداخلة تحت الاختيار لا تصير تعدييات إلا بالنيات، أما ما وضع على التبعيد: كالصلاة والحج وغيرها، فلا إشكال فيه، وأما العادييات فلا تكون تعدييات إلا بالنيات أيضاً^(٢).

(١) الموافقات ٢/٣٢٧.

(٢) الموافقات ٢/٣٢٨.

الإجابة التفصيلية:

أما الإكراه على الواجبات، فما كان منها غير مفتقر إلى نية التعبد وقصد امتثال الأمر فلا يصح فيه عبادة، إلا أنه قد حصلت فائدته فتسقط المطالبة به شرعاً، كأخذ الأموال من أيدي الغصاب.

أما ما افتقر إلى نية التعبد فلا يجزئ فعلها بالنسبة إلى المكروه في خاصة نفسه حتى ينوي القربة، كالإكراه على الصلاة، لكن المطالبة تسقط عنه في ظاهر الحكم فلا يطالبه الحاكم بإعادتها؛ لأن باطن الأمر غير معلوم للعباد، فلم يطالبوا بالشق عن القلوب.

ويمكن تأييد كلام (الشاطبي) هذا بما قاله الإمام (ابن عقيل) في حكم الزكاة لمن أخذها منه الإمام قهراً، حيث قال: "ومعنى قول الفقهاء يجزئ عنه أي في الظاهر، بمعنى أنه لا يطالب بأدائها ثانياً"^(١). ولذلك كان رأي الحنفية، و(أبي الخطاب) و(ابن عقيل) من الحنابلة، أن الزكاة إذا أخذت قهراً لا تجزئ فيما بين صاحب المال وبين الله سبحانه؛ لأن الزكاة عبادة تجب لها النية، فلا تجزئ عمن وجبت عليه بغير نية^(٢).

أما العباديات التي ذكر بعض الفقهاء عدم اشتراط النية فيها، فمعنى هذا القول أن هذه العبادات كالعادات معقولة المعنى، وإنما تشترط النية فيما كان غير معقول المعنى^(٣). ولعل مما يوضح هذه الإجابة الرجوع إلى ما قاله من لم يعتبر النية في تلك العبادات.

أما الطهارة: فإن الحنفية هم الذين قالوا بعدم اشتراط النية في الوضوء، واستحبابه دون إيجابه^(٤)، ووجهوا إيجابهم بأنه ليس الكلام في أن الوضوء لا يكون عبادة إلا

(١) المغني ٥٠٧/٢.

(٢) ابن نجيم: الأشباه والنظائر ٢٢، والمغني ٥٠٧/٢، أما قول الإمام الشافعي بإجزاء تلك الزكاة فقد حمله عمر الأشقر على المكروه الذي يمتنع عن أداء الزكاة أصلاً، فيجزئ ذلك عنه، وإنما مراده به هنا ذلك الرجل الذي يريد الزكاة، ولكنه لا يريد أداءها إلى الحاكم بسبب ظلمه، أو لأنه يريد توزيعها بنفسه، فيكرهه السلطان على أداءها إليه هو، فهذا هو الذي تجزئه.

(٣) انظر الموافقات ٣٢٩/٢.

(٤) ابن الممام: فتح القدير ٢٨/١، والحلي: ملتقى الأبحر ١٤، والعيني: البناية على الهداية ٦٣/١.

بالنية، وإنما في استعمال الماء المطهر في أعضاء الوضوء، هل يوجب الطهارة بدون النية حتى تكون مفتاحاً للصلاة أم لا؟.

ولا مدخل لكونه عبادة في ذلك لأن أعضاء الوضوء محكوم بنجاستها في حق الصلاة ضرورة الأمر بتطهيرها، والماء طهور بطبعه فإذا لاقى النجس طهره، قصد المستعمل التطهير من ذلك أم لم يقصده، كالثوب النجس.

ولأن المطهر لا يُعرف كونه مطهراً على قصد العبادة، والشيء إذا خلق على أي طبع كان، فوجد ذلك الطبع فيه، سواء وجدت النية أم لم توجد؛ لأن الماء طبعه مطهر، ونحن نقول: إن الوضوء لا يكون قربة إلا بالنية^(١).

فالحنفية إذن يصرحون بأن الوضوء لا يكون قربة وعبادة إلا بنية، فهم لا يهتمون باعتبار النيات في العبادات، وإنما كان لهم ملحظ آخر: وهو أن الماء بطبعه مزيل للنجاسة، ومطهر للأعضاء، فشابه ما لو لاقى ثوباً نجساً فإنه يطهره، سواء قصد تطهير ذاك الثوب أم لم يقصد، ولذلك فهم يشترطون النية في التيمم؛ لأن التراب غير مطهر بطبعه، ولم يعتبر مطهراً إلا للصلاة لا في نفسه، فكان التطهير به تعبداً محضاً وفيه يحتاج إلى نية^(٢).

أما من قال بعدم اشتراط النية في الصوم، فهم: (عطاء) و(مجاهد) و (زفر) من الحنفية، وهذا في حالة ما إذا كان الصوم متعيناً^(٣)، ووجه هذا القول: أن الزمان في صوم رمضان بات متعيناً لصوم الفرض في حق الصائم، حتى إنه لا يجوز إيقاع غيره من أنواع الصيام الأخرى: كالنفل أو القضاء أو الكفارة، فإذا كان حاله كذلك لم يحتاج إلى نية.

وكان هؤلاء الأئمة التفتوا إلى غاية النية وحكمة مشروعيتها، وأن المقصود منها التمييز بين العبادات والعبادات، فلما وجدوا أن هذه الحكمة متحققة في صوم رمضان

(١) ابن همام: فتح القدير ٨/١، والحلي: ملتنقى الأبحر ١٤، والعيني: البناية ٦٣/١.

(٢) الموصلي: الاختيار ٢٠/١.

(٣) ابن الهمام: فتح القدير ٢٣٩/٢، وابن نجيم: البحر الرائق ٢٨١/٢، والموصلي: الاختيار ١٢٦/١، والفضال:

حلية العلماء ١٨٥/٣.

لتعيين وقوعه وحده دون غيره، حتى لو نوى صيام غيره، فلا يقع إلا عن رمضان لم يشترطوا النية لا إهمالاً لها وإنما لوقوع غايتها وتحقيق حكمتها.

ويؤيد هذا الفهم أن الإمام (زفر) الذي لم يشترط النية في صوم رمضان للمقيم اشترطها للمسافر، فقال: "لا يجوز صيام رمضان لمسافر ولا لمريض إلا بنية من الليل؛ لأنه في حقهما كالقضاء لعدم تعيينه عليهما"^(١).

الأمر الذي يدل على اعتبار النية حيث إنه لما وجد أن حكمة النية، لا تتحقق في صيام المسافر والمريض إلا بإيقاعها، اشترط النية؛ لعدم تعيين الصوم على المسافر والمريض. ولما لاحظ أن حكمة النية واقعة وحاصلة، قصد الصائم ذلك أم لم يقصد، لم يشترط ذلك. ولعل هذا الملحوظ هو ذات ما يقوله الإمامان (عطاء) و (مجاهد)، فليست المسألة إذن إنكار النية أو إهمالها، وإنما هو نظر إلى تحقق حكمتها، وتحصيل مقصودها حتى لو لم تقع.

أما النية في الزكاة، فالإمام (الأوزاعي) هو الوحيد بين جماهير العلماء الذي لم يجعل النية شرطاً في الزكاة^(٢)، ووجه قول (الأوزاعي): أن الزكاة دين؛ فلا تجب لها النية كسائر الديون، ولهذا يخرجها وليّ اليتيم، ويأخذها السلطان من المتمنع.

فالإمام (الأوزاعي) إذن لاحظ أن الزكاة أقرب إلى العادة منها إلى العبادة، وأنها كالديون المتعلقة بذمة العباد لا تفتقر إلى نية حتى تكون مجزئة.

ولذا كانت إجابة الإمام (الشاطبي) عن هذا الاعتراض، والذي مفاده عدم اعتبار وجوب النية في بعض العبادات عند بعض الأئمة، كانت إجابته عنه: "وما ذكر من الأعمال التبعية فإن القائل بعدم اشتراط النية فيها، بان على أنها كالعادات، ومعقولة المعنى، وإنما تشترط النية فيما كان غير معقول المعنى"^(٣).

(١) ابن الهمام: فتح القدير ٢/٢٣٩، وابن نجيم: البحر الرائق ٢/٢٨٠.

(٢) الشاشي: حلية الفقهاء ٣/١٤٥، والنووي: المجموع ٦/١٨٠، وابن قدامة: المغني ٢/٥٠٥.

(٣) الموافقات ٢/٣٢٩.

هذا وأجاب الإمام (الشاطبي) عن مسألة اعتبار طلاق الهازل ونكاحه وعتقه، رغم عدم إرادته لهذه الأمور بعدة أوجه:

- الوجه الأول: أنّ الهازل قاصد للسبب، وهو اللفظ المعبر عن إرادة النكاح، أو العتق، أو الطلاق، أما المسبب وهو الأثر اللازم عن إيقاع السبب، فالهازل إما أن يكون غير قاصد له، وإما أن يكون قاصداً أن لا يقع، وعلى كل تقدير فيلزمه المسبب شاء أم أبى^(١)، لأن إيقاع السبب بمنزلة إيقاع المسبب قصد المكلف ذلك المسبب أم لم يقصده^(٢).

- الوجه الثاني: أن الجدل والهزل أمر باطن، فيحمل على أنه جدّ ومصاحب للقصد، كونه قد أوقع مدلوله وهو اللفظ.

- الوجه الثالث: أن الهازل قد قصد بالعقد الذي هو جدّ شرعي اللعب، فناقض مقصود الشارع، فبطل حكم الهزل فيه، وعمول بنقيض مقصوده فصار إلى الجدل.

أما الإجابة عن مسألة رفض نية الصوم فأجاب (الشاطبي) عنها: بأن ذلك مبني على أن الصوم قد انعقد على الصحة، فالنية الأولى مستصحة حكماً حتى يقع الإفطار الحقيقي، وهو لم يكن فصحّ الصوم، على أنه كان يمكن أن يجيب (الشاطبي) عن هذا الاعتراض بالقول: إن رفض النية أثناء الصوم في الراجح المعتمد عند المالكية مبطل لهذه العبادة. وهذا ما قطع به (الدردير) و (الآبي): "من أن الصلاة والصوم يرتفضان في الأثناء قطعاً"^(٣).

وهكذا فإن (الشاطبي) يدفع أي اعتراض من شأنه أن يضعف من أثر المقاصد في التصرفات، ومن ضرورة تحققها في العبادات خاصة.

على أن هذه القاعدة كما أشرت ابتداءً لا تظهر الأثر العملي في حال مناقضة المكلف لقصد الشارع، وإنما تكتفي بعموم تقريرها إلى دور نية المكلف وباعثه في التأثير على حكم التصرفات.

والقاعدة التالية أكثر تحديداً وتخصيصاً من هذه القاعدة.

(١) الموافقات ٢/٣٣٠ بتصرف.

(٢) المصدر نفسه ١/٢١١.

(٣) انظر الدردير: الشرح الكبير ١/٩٥، والآبي: جواهر الإكليل ١/١٥٠، والقراقي: الأمنية ١٠٢، والذخيرة ٢٤٤.

• القاعدة الثانية: "كل من ابتغى في تكاليف الشريعة غير ما شرعت له، فقد ناقض الشريعة، وكل من ناقضها فعمله في المناقضة باطل، فمن ابتغى في التكاليف ما لم تشرع له فعمله باطل"^(١).

أولاً: الشرح والبيان:

تعتبر هذه القاعدة أوضح دلالة وأكثر تحديداً من القاعدة السابقة في إظهار أثر المناقضة بين قصد الشارع وقصد المكلف؛ إذ إن القاعدة السابقة بينت بشكل عام أن لمقاصد المكلفين من تصرفاتهم أثراً في تحديد الحكم الشرعي لتلك التصرفات، وأن لباعث المكلف ونيته دوراً في تكييف الحكم الشرعي دون إظهار للأثر المحدد في حالة وقوع المناقضة بين قصد المكلف وقصد المكلف من أصل مشروعية التصرف.

أمّا هذه القاعدة فحددت بشكل ظاهر أثر هذه المناقضة بوصف الفعل المشروع أصلاً، والذي قصد به المكلف أمراً غير مشروع بالبطلان والنقض، وهذا ما لم تحدده القاعدة السابقة.

وبحال القاعدة وفق ما يفهم من كلام الإمام (الشاطبي) هو الأفعال المشروعة التي يعلم المكلف موافقتها للشرع^(٢)، فسيتعملها بغية تحقيق مقصد غير مشروع.

(١) الموافقات ٢/٣٣٣.

(٢) فيخرج بذلك الفعل المشروع الذي لا يعلم المكلف موافقته للشرع ويقصد به أمراً غير مشروع: كواطئ زوجته يظن أنها أجنبية، وشارب العصير يظنه خمراً، وتارك الصلاة يعتقد أنها باقية في ذمته، وكان قد أوقعها وبرئ منها في الحقيقة. فهذا الضرب قد حصل منه العصيان في القصد، والموافقة في العمل الذي لم يقصد به الموافقة، ولذلك قال فيه الشاطبي: "بأنه آثم من جهة حق الله، غير آثم من جهة حق آدمي"، لأن شارب العصير لم يذهب عقله، وواطئ زوجته لم يختلط نسب من خلق من مائه، ولا لحق المرأة بسبب هذا الوطاء معرة، وتارك الصلاة لم تفته مصلحة الصلاة، فمن هذه الجهة كان غير آثم في حق آدمي، غير أنه لما قصد انتهاك حرمة الأمر والنهي، وصادف قصده فعلاً مشروعاً، على غير علم منه، اعتبر آثماً في حق الله سبحانه، نظراً لاحتوائه على أمره، وقصده لمخالفته.

انظر "الموافقات" ٢/٣٣٧-٣٣٩. وهذه الصورة خارجة عن مجال القاعدة، إذ إن مجالها في الفعل المشروع الذي يعلم صاحبه الموافقة، ويقصد المخالفة، أما الفعل الذي لا يعلم صاحبه الموافقة، وبجسبه مخالفاً ويقصد المخالفة أيضاً، فخارج عن ميدان القاعدة ومجالها.

ومما يزيد هذه القاعدة بياناً بعض الأمثلة التي يتحقق فيها مناطها، إذ بالمثال يتضح الحال:

أ - فالنطق بالشهادتين والصلاة وغيرهما من العبادات، إنما شرعت للتقرب بها إلى الله تعالى والرجوع إليه، وإفراده بالتعظيم والإجلال، فإذا عمل بذلك على قصد نيل حظ من حظوظ الدنيا من دفع أو نفع: كالناطق بالشهادتين قاصداً لإحراز دمه وماله، أو المصلي رياء الناس ليحمد، وينال بذلك رتبة في الدنيا، فهذا العمل ليس من المشروع في شيء لأن المصلحة التي شرع لأجلها لم تحصل، ولأن المكلف قد ناقض قصد الشارع في تغيبه لما يناقض قصده ويكافح إرادته من أصل تشريع الحكم^(١).

ب - كذلك الزكاة، فإنّ المقصود بمشروعيتها رفع رذيلة الشح ومصلحة إرفاق المساكين، وإحياء النفوس المعرضة للتلف، فمن وهب في آخر الحول ماله هروباً من وجوب الزكاة عليه، ثم إذا كان في حوله آخر أو قبل ذلك استوهبه، فهذا العمل تقوية لوصف الشح وإمداد له، ورفع لمصلحة إرفاق المساكين، فهذه الهبة ليست هي الهبة التي ندب الشرع إليها لأن الهبة إرفاق وإحسان للموهوب له، وتوسيع عليه غنياً كان أو فقيراً، وجلب لمودته وموالاته، وهذه الهبة على الضد من ذلك، ولو كانت على المشروع من التملك الحقيقي لكان ذلك موافقاً لمصلحة الإرفاق والتوسعة، ورفعاً لرذيلة الشح، فلم يكن هروباً من الزكاة، فلما كان قصد الواهب في هذه الصورة على الضد من ذلك، وما كان قصده التملك وإنما كان قصده هدم القصد الشرعي، كان باطلاً لذلك^(٢).

ج - من طلق امرأته في مرض موته طلاقاً قاصداً بذلك حرمانها من الميراث، ومتوسلاً بالفعل المشروع بأصله، وهو الطلاق هنا، في سبيل تحقيق غاية غير مشروعة يعتبر مناقضاً لقصد الشارع؛ ذلك أن الطلاق قد شرع لإنهاء الحياة الزوجية بعد تعذر استمرارها على الوجه المشروع، الذي تتحقق به السكنينة والرحمة، ولما كانت الحياة

(١) الموافقات ٢/٣٨٥، بتصرف يسير.

(٢) المصدر نفسه بتصرف يسير.

منتهية ضرورةً بحكم مرض موته كان طلاقه في هذا الظرف قرينة على قصده المناقض لقصد الشارع من أصل مشروعية الطلاق، وليس له غاية إلا الفرار من الميراث.

هذه بعض أمثلة هذه القاعدة، تعكس المناقضة بين قصد الشارع وقصد المكلف، وتظهر صوراً من سعي المكلفين لمصادمة المصلحة التي شرع الفعل من أجلها.

هذا وإن مظاهر المناقضة بين قصد الشارع وقصد المكلف تقع في عدة وقائع وجزئيات. ففي العبادات تقع هذه المناقضة إذا كان قصد المكلف الزيادة؛ بحيث يجعل العبادة مطية لتحصيل أغراضه الذاتية الدنيوية، أو كان بدافع الهوى والشهوة^(١). وفي المعاملات، إذا استعمل الفعل لمصلحة غير مشروعة؛ كالواهب ماله قبل الحول، والمطلق زوجته طلاقاً باتاً في مرض الموت، والمتعسف في استعمال حقه في البناء قصداً للإضرار بالناس أو لمجرد العبث، والمتزوج المطلقة ثلاثاً ليحلها لزوجها الأول، فهذه كلها تتحقق فيها مقاصد غير مشروعة لمنافاتها للمصلحة التي شرع الفعل من أجلها.

وأكثر ما تتحقق هذه القاعدة ويظهر مناطها جلياً واضحاً في صورة التحايل الممنوع، وقد أفردت لها قاعدة مستقلة سيأتي ذكرها فيما هو آت من قواعد.

وفي جميع هذه الصور يحكم على عمل المكلف بالبطلان في الدنيا والآخرة، أما في الدنيا فبعدم اعتباره مجزئاً، ولا مبرئاً للذمة، ولا مسقطاً للقضاء إن كان العمل عبادة، وبعدم حصول فوائده وآثاره الشرعية من حصول الأملاك، أو استباحة الفروج، أو الانتفاع بالمطلوب إن كان العمل من العاديات.

وأما بطلانها في الآخرة: فبعدم ترتب آثار العمل من الثواب والأجر، بل يلحق صاحبها الإثم والوزر لفساد باعته ومقصده^(٢).

ثانياً: موقف الأصوليين والفقهاء من هذه القاعدة:

لا خلاف بين أي من الأصوليين والفقهاء من أنه: إذا ثبتت مناقضة المكلف لقصد الشارع، وظهر ما يشير إلى هذه المناقضة صراحة، فإن عمل المكلف باطل ومهدر ولا

(١) د. عمر الأشقر: مقاصد المكلفين ٤١٣-٤٨٥.

(٢) الموافقات ١/٢٩٢.

يترتب عليه أي أثر شرعي؛ إذ المعدوم شرعاً كالمعدوم حساً. غير أن الخلاف جار بينهم في أنه هل يكتفى بفساد القصد للحكم على التصرف بالبطلان، أو لا بد أن يظهر ذاك الفساد لتعبير عنه الإرادة الظاهرة؟

ثمة مدرستان تمثلان اتجاهين:

- المدرسة الأولى: ويمثلها الحنفية والشافعية الذي لا يعتبرون القصد وحده كافياً للحكم على التصرف بالبطلان، وإنما لا بد أن يظهر ما يفيد فساد ذاك القصد في صلب التصرف المشروع بأصله ليحكم عليه بالبطلان.

وإلى هذه الوجهة أرشدت عباراتهم، ومن ذلك:

ما قاله الحنفية في بيع العنب لم يتخذه خمراً: "ولا بأس ببيع العصير ممن يعلم أنه يتخذه خمراً لأن المعصية لا تقام بعينه، بل بعد تغييره"^(١).

فالعصير حلال بيعه كبيع ما سواه من الأشياء الحلال، وليس على بائعها الكشف عما يفعله فيها، حتى لو علم أنه يتخذها خمراً لا يؤثر ذلك في العقد ما دام بقي في طي الكتمان^(٢)، "ذلك أن الباعث، وإن كان غير مشروع، فإنه لم يذكر في صلب العقد فلا يعتد به"^(٣).

كذلك ما قالوه في نكاح التحليل: "أما لو نويها، ولم يقلوا به، فلا عبرة به، ويكون الرجل مأجوراً لقصده الإصلاح"^(٤) كون هذا القصد الفاسد بقي دفيناً غير مصرح به. أما إن ظهرت إرادة التحليل في صلب العقد؛ فللحنفية ثلاثة آراء^(٥): (فأبو حنيفة) يقول بكراهة العقد تحريماً، مع الحكم بصحة العقد؛ لأن العقد لا تبطله الشروط الفاسدة.

(١) المرغيناني: الهداية ٩٤/٤، وابن عابدين: رد المختار ٢٩٥/٥.

(٢) على أنه يكره هذا البيع كونه إعانة على المعصية.

(٣) السنهوري: الوسيط في مصادر الحق في الفقه الإسلامي ٦٢/٣.

(٤) ابن الهمام: فتح القدير ٣٤/٤.

(٥) ابن عابدين: رد المختار ٥٥٥، ٥٥٤/٣.

وعند (أبي يوسف) هو عقد باطل؛ لأنه زواج مؤقت يخالف حكمة الشارع في ديمومة هذا العقد واستمراره.

وعند (محمد): هو عقد صحيح، غير أنه لا يحلّ الزوجة لزوجها الأول عقاباً له؛ لأنه استعجل طلاقها من الثاني، ومن استعجل شيئاً قبل أوانه عوقب بحرمانه.

ومن ذلك أيضاً ما قالوه في بيع مال الزكاة فراراً من أدائها: "لو باع مال الزكاة قبل الحول صح ولم تجب عليه"^(١).

كذلك الأمر عند تتبع عبارات الشافعية؛ إذ تشير إلى ذات الاعتبار، منها: ما قاله الإمام (الشافعي) رضي الله عنه: "أصل ما أذهب إليه أن كل عقد كان صحيحاً في الظاهر، لم أبطله بتهمة ولا بعادة بين المتبايعين، وأجزته بصحة الظاهر، وأكره لهما النية، إذا كانت النية إذا أظهرت تفسد البيع"^(٢).

وظاهر من عبارة الإمام (الشافعي)، أنه لا يعتد بالبواعث الخفية في إبطال العقد، ويكتفي بإثم مرتكب صاحب ذلك المقصد، ما لم يظهر قصده في صلب العقد صراحة أو بقرينة، فإنه يفسد العقد عندئذ في حالة ظهوره: كأن يقول: بعتك هذا العنب لتصنع منه خمراً، فإنه عندئذ يعتبر بيعاً باطلاً.

ومن هذا أيضاً ما قاله الشافعية فيمن طلق امرأته فراراً من الإرث نفذ طلاقه ولم ترثه في الجديد^(٣).

وكل هذا يرشد إلى عدم اعتبار المقصد الباطل وحده سبباً في إبطال التصرف، وإنما لا بد أن يقترن به ما يرشد إليه، إما بالتصريح أو بقيام القرينة القوية.

ومثال القرينة: أن يكون محل العقد نفسه لا يحتمل إلا ذاك المقصد الفاسد، وهذا المعنى هو ما أشار إليه (الكاساني) في بيانه لحكم بيع القرد، إذ قال: "والصحيح أنه لا

(١) ابن نجيم: الأشباه ١٥٨ و ٤٠٤.

(٢) الشافعي: الأم ٦٥/٣.

(٣) الشريبي: مغني المحتاج ٢٩٤/٣، والكوهجي: زاد المحتاج ٣٧٨/٣.

يجوز بيعه لأنه لا يشتري للانتفاع بجلده عادة، بل للهو به، وهو حرام، فكان هذا البيع الحرام للحرام^(١).

فطبيعة العقود عليه نهضت قرينة قوية على فساد القصد وعدم مشروعيتها، فكان القصد الفاسد بانضمام تلك القرينة إليه حرياً بالتأثير على العقد والحكم عليه بالبطلان. هذه المدرسة هي المدرسة الأولى التي لا تولي للمقاصد وحدها أهمية في الحكم على التصرفات.

- المدرسة الثانية: ويمثلها المالكية والحنابلة، الذين يعتبرون الباعث المناقض لقصد الشارع ذا تأثير على التصرف المشروع بأصله. ومن ذلك: حكمهم ببطلان نكاح التحليل، سواء شرط ذلك في العقد أم لم يشرط، اعتباراً لنية المحلل الفاسدة والمناقضة لقصد الشارع من أصل تشريع النكاح^(٢).

وبيانهم ببطلان بيع العنب لعاصر الخمر إذا علم البائع ما يؤول إليه المبيع، وأنه وسيلة يقصد بها الحرام، أو قامت قرينة ترشد إلى ذلك الاستعمال غير المشروع.

ومن ذلك أيضاً ما قاله الإمام (ابن تيمية)^(٣)، و(الشوكاني)^(٤)، و(الشاطبي)^(٥)، من أن الإرجاع الشرعي المعتبر للمطلقة هو الذي يقصد به ما قصده الشارع؛ أي "إرادة الإصلاح"، وهو ما أشار إليه قوله سبحانه وتعالى: ﴿وَبُعُولَتُهُنَّ أَحَقُّ بِرَدِّهِنَّ فِي ذَلِكَ إِنْ أَرَادُوا إِصْلَاحًا﴾ [البقرة: ٢٢٨].

فإذا أرجع الزوج مطلقته إلى عصمته في فترة العدة بقصد الإضرار بزوجه أن يدفعها إلى المخالعة مثلاً، أو ليظيل عليها مدة العدة فإن الرجعة تعتبر باطلة، كونها صدرت عن باعث غير مشروع مناقض لمقصود الشارع. والله تعالى يقول: ﴿وَلَا

(١) بدائع الصنائع ١٤٣/٥.

(٢) الصاوي: الحاشية على الشرح الصغير ٢٠/٣، والبهوتي: كشف القناع ٩٠/٥، ابن القيم: إعلام الموقعين ١٥٦/٣.

(٣) المرادوي: الإصناف ١٥/٩.

(٤) نيل الأوطار ٢٦٨/٦.

(٥) الموافقات ٣٨٧/٢.

تُمْسِكُوهُنَّ ضِرَاراً لِّتَعْتَدُوا ﴿٢﴾ [البقرة: ٢٣١/٢]. والنهي يفيد فساد المنهي عنه، وعلى ذلك فإنها تبني على عدتها السابقة ولا تستأنف عدة جديدة.

هذان هما الاتجاهان الرئيسان اللذان يصوران مدى قوة القصد وتأثيره على التصرف. وبناءً على ذلك يمكن القول بأن القاعدة المقصدية: "من ابتغى في الشريعة ما لم تشرع فعله باطل" هي محل اتفاق بين كلا المدرستين في حال الإفصاح عن ذلك المقصد الباطل في صلب التصرف، أو قيام قرينة قوية ترشد إليه كأن تكون طبيعة المعقود عليه لا تحتل إلا قصد المناقضة.

وهي محل اختلاف بينهم في حال عدم التصريح بذلك المقصد الفاسد؛ أو فقدان القرينة القوية التي ترشد إليه. ولعل مما يؤكد هذا الفهم ما ساقه متأخرو الشافعية من قواعد عامة تتفق في مدلولها ومعناها مع القاعدة المقصدية: "من ابتغى في تكاليف الشريعة ما لم تشرع فعله باطل".

فالإمام (العز) يصرح ويقول: "كل تصرف تقاعد عن تحصيل مقصوده فهو باطل"^(١). وما قاله (السبكي): "كل عقد تقاعد عنه مقصوده بطل من أصله"^(٢).

ورغم أنهم لم يذكروا من أمثلة هذه القواعد الأفعال المشروعة في أصلها ويقصد بها أمر ممنوع، إلا أن عموم القاعدة تتسع لتشمل تلك التصرفات؛ كونها تقاعدت عن تحقيق مقصودها الشرعي وصارت مطية للوصول إلى ضد ذلك المقصود، فكانت حرية بأن توصف بالبطلان، "معاملةً بنقيض المقصود"^(٣).

ثالثاً: أدلة القاعدة:

إن الإمام (الشاطبي) حين صاغ هذه القاعدة، جعلها مؤلفة من مقدمتين صغرى وكبرى، ثم ذكر النتيجة.

(١) قواعد الأحكام ١٢١/٢.

(٢) الأشباه والنظائر ١٥٩/١.

(٣) الونشريسي: إيضاح المسالك ٣١٦.

أما المقدمة الصغرى: كل من ابتغى في تكاليف الشريعة غير ما شرعت له فقد ناقض الشريعة. والمقدمة الكبرى: وكل من ناقضها فعمله في المناقضة باطل. والنتيجة: فمن ابتغى في التكاليف ما لم تشرع له فعمله باطل.

وحين ساق الأدلة ساقها لإثبات المقدمة الصغرى دون الكبرى، ولذا قال في الكبرى: "أما أن العمل المناقض باطل فظاهر، فإن المشروعات إنما وضعت لتحصيل المصالح ودرء المفاسد، فإذا خولفت لم يكن في تلك الأفعال التي خولفت جلب مصلحة ولا درء مفسدة"^(١)، فاكتمى بهذا الإيجاز لإثبات المقدمة الكبرى، ثم قال: "وأما أن من ابتغى في الشريعة ما لم توضع له فهو مناقض لها، فالدليل عليه من أوجه:

الدليل الأول:

أن الأفعال والتروك، من حيث هي أفعال أو تروك متماثلة عقلاً بالنسبة إلى ما يقصد بها؛ إذ لا تحسين للعقل ولا تقييح، فإذا جاء الشارع بتعيين أحد المتماثلين للمصلحة، وتعيين الآخر للمفسدة فقد بين الوجه الذي منه تحصل المصلحة فأمر به أو أذن فيه. وبين الوجه الذي به تحصل المفسدة، فنهى عنه رحمة بالعباد. فإذا قصد المكلف عين ما قصده الشارع بالإذن، فقد قصد وجه المصلحة على أتم وجوهه، فهو جدير بأن تحصل له.

وإن قصد غير ما قصده الشارع؛ وذلك إنما يكون في الغالب لتوهم أن المصلحة فيما قصد، لأن العاقل لا يقصد وجه المفسدة كفاحاً، فقد جعل مقصد الشارع مهمل الاعتبار، وما أهمل الشارع مقصوداً معتبراً، وذلك مضادة للشريعة ظاهرة"^(٢).

والملاحظ في هذا الدليل أنه رغم وروده لإثبات المقدمة الصغرى إلا أنه ألصق في إثبات الكبرى، إذ هو دليل على أن العمل المناقض للمشروعات باطل، ولذا كان تعقيب الشيخ (عبد الله دراز) على هذا الدليل: "فهذا الكلام في الدليل الأول مرتبط

(١) الموافقات ٢/٣٣٣.

(٢) المصدر نفسه ٢/٣٣٤.

ارتباطاً تاماً ببيان المقدمة الكبرى، وليس بنا حاجة إليه في الاستدلال على المقدمة الصغرى، ويكفي في الدليل الأول أن يقول: لأنه إذا قصد المكلف غير ما قصد الشارع فقد جعل ما قصده الشارع مهمل الاعتبار^(١).

الدليل الثاني:

أن حاصل هذا القصد يرجع إلى ما رآه الشارع حسناً، فهو عند هذا القاصد ليس بحسن، وما لم يره الشارع حسناً فهو عنده حسن، وهذه مضادة أيضاً.

الدليل الثالث:

أن الله تعالى يقول: ﴿وَمَنْ يُشَاقِقِ الرَّسُولَ مِنْ بَعْدِ مَا تَبَيَّنَ لَهُ الْهُدَىٰ وَيَتَّبِعْ غَيْرَ سَبِيلِ الْمُؤْمِنِينَ نُوَلِّهِ مَا تَوَلَّىٰ﴾ [النساء: ٤/١١٥]. ووجه الدلالة في هذه الآية - كما بين (الشاطبي) - أن الآخذ في خلاف مأخذ الشارع، من حيث القصد إلى تحصيل المصلحة أو درء المفسدة، مشاققة ظاهرة.

الدليل الرابع:

أن الآخذ بالمشروع من حيث لم يقصد به الشارع ذلك القصد، آخذ في غير المشروع حقيقة؛ لأن الشارع إنما شرعه لأمر معلوم بالفرض، فإذا أخذ بالقصد إلى غير ذلك الأمر المعلوم، فلم يأت بذلك المشروع أصلاً، وإذا لم يأت به ناقض الشارع في ذلك الآخذ، في حين صار كالفاعل لغير ما أمر، والتارك لما أمر به، أي هذه مناقضة ظاهرة توجب البطلان.

الدليل الخامس:

أن المكلف إنما كلف بالأعمال من جهة قصد الشارع بها في الأمر والنهي، فإذا قصد بها غير ذلك كانت بفرض القاصد وسائل لما قصد، لا مقاصد؛ إذ لم يقصد بها قصد الشارع، فتكون مقصودة، بل قصد قصداً آخر جعل الفعل أو الترك وسيلة له،

فصار ما هو عند الشارع مقصود وسيلةً عنده، وما كان شأنه هذا نقض لإبرام الشارع وهدم لما بناه.

و(الشاطبي) في هذا الدليل يشابه قول الإمام (ابن تيمية)، وهو يبين أدلة بطلان نكاح التحليل حيث يقول ما نصّه:

"لأن النكاح قصد ما يناقض قصد النكاح لأنه قصد أن يكون نكاحه لها وسيلة إلى ردها إلى الأول، والشيء إذا فعل لغيره كان المقصود بالحقيقة هو ذلك لا إياه، فيكون المقصود بنكاحها أن تكون منكوحة للغير لا أن تكون منكوحة له، إذ الجمع بينهما منافي، وهو لم يقصد أن تكون منكوحة له بحال، حتى يقال قصد أن تكون منكوحة له في وقت آخر"^(١).

الدليل السادس:

أن هذا القاصد مستهزئ بآيات الله لأن من آيات الله أحكامه التي شرعها، وقد قال بعد ذكر أحكام شرعها: ﴿وَلَا تَتَّخِذُوا آيَاتِ اللَّهِ هُزُوًا﴾ [البقرة: ٢٣١/٢]. والمراد أن لا يقصد بها غير ما شرعت لأجله^(٢).

رابعاً: الاعتراضات ودفعها:

يسوق الإمام (الشاطبي) ثلاثة اعتراضات على هذه القاعدة، - كعادته - تُفيد مجموعها بادئ الأمر أن القصد الفاسد والمناقض لقصد الشارع لا أثر له في إبطال التصرف، وفق ما تشير إليه القاعدة.

- الاعتراض الأول: أن الشارع قد اعتبر نكاح الهازل وطلاقه رغم أنه قاصد غير ما قصده الشارع بلفظ النكاح والطلاق، فلم يحكم على التصرف بالبطلان، رغم بطلان القصد وأمّحائه^(٣)

(١) مجموع فتاوى ابن تيمية ٢٣١/٢.

(٢) الموافقات ٣٣٥/٢.

(٣) المصدر نفسه ٣٣٦/٢.

- الاعتراض الثاني: "أن المكره عند الحنفية تنعقد تصرفاته شرعاً، فيما لا يحتمل الفسخ بالإقامة، كما تنعقد حالة الاختيار: كالنكاح، والطلاق، والعتق، واليمين، والنذر، وما يحتمل الإقالة ينعقد كذلك، ولكن موقوفاً على اختيار المكلف ورضاه"^(١).

ومراد (الشاطبي) بهذا الاعتراض أن قصد المكره باطل؛ ذلك أنه فاقد الإختيار، ورغم فساد قصده حكم الحنفية على تصرفاته بالانعقاد على تفصيل عندهم.

- الاعتراض الثالث: "أن الحيل في رفع وجوب الزكاة، وتحليل المرأة لمطلقها ثلاثاً مقصود به خلاف ما قصده الشارع مع أنها عند القائل بها صحيحة"^(٢).

خامساً: دفع الاعتراضات:

أما الاعتراض الأول: فقد سبق بيان وجهه وردّه في القاعدة السابقة، فلا نكره هنا.

وأما الاعتراض الثاني: فأجاب عنه الإمام (الشاطبي) بأن مسائل الإكراه إنما قيل بانعقادها شرعاً بناءً على أنها مقصودة للشارع، بأدلة قررها الحنفية"^(٣).

ولعله مما يفيد هنا أن نقف على حقيقة موقف الحنفية في المسألة: إذ ميّز الحنفية بين نوعين من التصرفات الإنشائية^(٤).

أ- تصرفات لا تقبل الرفع بعد انعقادها ولا الإقالة، فهي ملزمة بعد انعقادها ولا يجوز الردّ فيها حتى لو وقعت تحت الإكراه، وذلك كالنكاح، والطلاق، والرجعة، والعتاق، والنذر.

(١) الموافقات .

(٢) المصدر نفسه ٢/٣٣٦.

(٣) المصدر نفسه .

(٤) قلت: الإنشائية، ذلك أن الحنفية قسموا التصرفات التي يقع عليها الإكراه إلى قسمين: تصرفات إخبارية ويعنون بها: الإقرارات والتي تتضمن إخبار الشخص بحق عليه، أو الاعتراف به، كأن يكره ليقرب بحق من الحقوق، كإكراهه على الإقرار بمبلغ من المال الآخر، أو إقراره بصلح، أو طلاق، أو عتاق، فمثل هذا الإقرار الواقع تحت وطأة الإكراه إقرار باطل، عند الحنفية وعند غيرهم من الفقهاء، وليس هو محل الخلاف. انظر الكاساني: بدائع الصنائع ٧/١٨١-١٨٢، وقاضي زاده: تكملة فتح القدير ٨/١٧٨.

ب - والنوع الثاني من التصرفات الإنشائية: هي التي تقبل الرفع بعد انعقادها، وتجوز فيها الإقالة: كالبيع، والإجارة، والهبة، والصلح، والكفالة، وإبراء الذمة من الدين، والشفعة، وغير ذلك من التصرفات التي تقبل الإقالة والرفع بعد ثبوتها.

فهذه التصرفات الإنشائية تعتبر فاسدة لا باطلة؛ بمعنى أن العقد منعقد وتترتب عليه آثاره إذ تم القبض غير أنه قابل للفسخ لانعدام الرضا فيه، وقابل للتصحيح بحيث يصبح لازماً إن أجازته الطرف المكره ورضي به^(١).

وإن الحنفية إذ قالوا بهذا الرأي فإنما قالوه بناءً على ما ثبت عندهم من أدلة شرعية تفيد مجموعها- وفق ما ظهر لهم- قصد الشارع إلى إيقاع تلك التصرفات واعتبار الإكراه لا أثر له في التصرفات الإنشائية غير القابلة للفسخ.

واعتباره- أي الإكراه- وفق ما تفيد الأدلة الشرعية مفسداً للعقد لا مبطلاً له في التصرفات القابلة للفسخ.

ومن هذه الأدلة فيما كان غير قابل للفسخ:

من الكتاب: عموم الآيات التي تقضي بنفاذ هذه التصرفات من غير تخصيص ولا تقييد، من مثل قوله تعالى: ﴿فَإِنْ طَلَّقَهَا فَلَا تَحِلُّ لَهُ مِنْ بَعْدِ﴾ [البقرة: ٢٣٠]. وقوله: ﴿فَطَلَّقُوهُنَّ لِئَیَّتِهِنَّ﴾ [الطلاق: ١/٦٥]. مما يفيد وقوع هذا الطلاق إذا صدر من عاقل مميز، ولو بالإكراه عملاً بعموم الآيات^(٢).

ومن السنة: ما روي أن رجلاً جعلت امرأته سكيناً على حلقه وقالت: طلقني ثلاثاً أو لأذبحنك، فناشدها الله تعالى فأبت فطلقها ثلاثاً، ثم أتى النبي، صلى الله عليه وسلم، فذكر له ذلك فقال: "لا قيلولة في الطلاق"^(٣)، أي لا رجوع فيه إذا صدر.

(١) وحالف في ذلك الإمام زفر وقال: إن تصرفات المكره موقوفة لا فاسدة، أي أن العقد منعقد وصحيح لكنه موقوف على إجازة المكره. الكاساني: بدائع الصنائع ١٨١/٧-١٨٢، والسرخسي: المبسوط ٦٤/٢٤.

(٢) السرخسي: المبسوط ٦٤/٢٤، والكاساني: بدائع الصنائع ١٨١/٧.

(٣) الزيلعي: نصب الراية ٢٢٢/٣، وابن حزم: المحلى ٢٠٣/١٠، وبين ضعفه، وسقوطه.

وما روي أنه، صلى الله عليه وسلم قال: "كل الطلاق جائز إلا طلاق المعتوه والمغلوب على عقله"^(١).

ومن القياس: أنه كما وقع طلاق الهازل وترتبت عليه آثاره رغم عدم رضاه، فكذلك ينبغي أن يقع طلاق المكره؛ إذ ليس الرضا شرطاً لوقوع الطلاق^(٢).

وقد ناقش جمهور الفقهاء أدلة الحنفية مبينين ضعفها من جهة ومن جهة أخرى عدم صلاحيتها لمعارضة النصوص الصريحة التي تحكم بفساد تصرفات المكره، وإن كانت غير قابلة للفسخ، فالنصوص العامة لا تنهض دليلاً أمام النصوص الخاصة، من مثل قوله صلى الله عليه وسلم: "لا طلاق ولا عتاق في إغلاق"^(٣)، وفسر الإغلاق بالإكراه.

أما الاستدلال بالقياس على نكاح الهازل وطلاقه فهو قياس فاسد لوجود الفرق بين الاثنين؛ ذلك أن الهازل قصد اللفظ عن رضا واختيار، وإن لم يقصد أثر ذاك اللفظ. بخلاف المكره الذي لم يقصد اللفظ إلا تحت ضغط وتهديد^(٤).

أما الأدلة التي استدلووا بها على فساد التصرفات القابلة للفسخ دون بطلانها ووقعت تحت الإكراه فمنها:

استدلالهم بعموم النصوص من الكتاب والسنة التي وردت في انعقاد العقود على الإطلاق، كقوله تعالى: ﴿وَأَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ﴾ [البقرة: ٢/٢٧٥]. إذ إن الأصل هو انعقاد تصرف المكره، لتحقق ركنه وهو الإيجاب والقبول، ولم يتأخر سوى الرضا وهو شرط لصحة التصرف لا ركن فيه، فيكون تصرفاً مشروعاً بأصله، غير مشروع بوصفه^{(٥)(٦)}.

(١) أخرجه الترمذي (١٩٩١) وقال: هذا حديث لا نعرفه مرفوعاً إلا من حديث عطاء بن عجلان، وهو ضعيف ذاهب الحديث، سنن الترمذي ٤٨٧/٣.

(٢) الكاساني: بدائع الصنائع ١٨٢/٧.

(٣) أخرجه أبو داود (١٢٩٣)، وابن ماجه (٢٠٤٦)، والحاكم ١٩٨/٢.

(٤) انظر القرطبي: الجامع لأحكام القرآن ١٠/١٨٤.

(٥) قاضي زادة: تكملة فتح القدير ١٦٥/٨-١٦٦، والخوارزمي: الكفاية على الهداية ١٦٦/٨، والزيلعي: تبيين الحقائق ١٨٢/٥.

(٦) وعورضت هذه الأدلة بأدلة أخرى تشترط الرضا في المعاملات، حتى تكون معتبرة يترتب عليها آثارها كقوله تعالى: ﴿لَا تَأْكُلُوا أَمْوَالِكُمْ بَيْنَكُمْ بِالْبَاطِلِ إِلَّا أَنْ تَكُونَ تِجَارَةً عَنْ تَرَاضٍ مِنْكُمْ﴾ [النساء: ٤/٢٩]، انظر الدردير: الشرح الكبير ٦/٣، والنووي: المجموع ١٦١/٩.

فالحنفية إذ قالوا بوقوع طلاق المكره وعتقه وفساد التصرفات القابلة للفسخ دون بطلانها، قالوا ذلك بناءً على الأدلة التي ظهرت لهم، وفهموا منها أن إيقاع هذه التصرفات رغم وجود عنصر الإكراه فيها مقصود للشارع.

وعلى هذا فهم لم يروا في تصحيح تصرفات المكره مناقضة لقصد الشارع، وإنما تحقيق لذلك المقصد وفق ما أرشدت إليه الأدلة التي استندوا إليها.

وبذلك لا يكونون بتصحيحهم لبعض تصرفات المكره مخالفين لمعنى قاعدة: "من ابتغى في التكاليف ما لم تشرع له فقصده باطل". وهذا ما عناه (الشاطبي) بقوله في دفع اعتراض من احتج بقول الحنفية: "والجواب أن مسائل الإكراه إنما قيل بانعقادها شرعاً بناءً على أنها مقصودة للشارع، بأدلة قررها الحنفية ولا يصح أن يقر أحد بكون العمل غير مقصود للشارع على ذلك الوجه ثم يصححه؛ لأن تصحيحه إنما هو بالدليل الشرعي، والأدلة الشرعية أقرب إلى تفهم مقصود الشارع من كل شيء"^(١).

فالخلاف إذن في تحقيق مناط القاعدة لا في حجيتها.

• القاعدة الثالثة: "الحيل الباطلة هي ما هدم أصلاً شرعياً"^(٢).

أولاً: بيان معنى القاعدة:

هذه القاعدة امتداد وتطبيق للقاعدة السابقة؛ إذ تظهر أهم صور اتخاذ الأعمال المشروعة لتحقيق مقاصد غير مشروعة، وتبين كيفية مناقضة قصد الشارع من خلال ما شرع وأباح.

ذلك أن التحيل: "هو جعل الأفعال، المقصود بها في الشرع معان، وسائل إلى قلب تلك الأحكام"^(٣).

كالواهب ماله فراراً من الحول أو الزكاة، والمتزوج البائنة بينونة كبرى بقصد إحلالها لزوجها، والممسك زوجته بقصد المضارة، والمطلق زوجته طلاقاً باتاً في مرض الموت.

(١) الموافقات ٢/٣٣٦.

(٢) الموافقات ٢/٣٨٧.

(٣) المصدر نفسه ٢/٣٧٩.

فالتَّحِيلُ إذن ينطوي على باعث غير مشروع يستهدف هدم مقصد شرعي، سواء أكان ذلك التحيل بإظهار فعل لغير مقصوده الذي شرع له، أم إظهار قول لغير مقصوده الذي وضع له^(١).

وهذا ما حدا بـ(ابن القيم) إلى القول: "التَّحِيلُ سعي لإبطال مقصود الشارع"^(٢).
والتَّحِيلُ في عمله يرتكب محظورين^(٣).

الأول: أنه يقلب أحكام الأفعال بعضها إلى بعض في ظاهر الأمر؛ إذ يجعل الفعل المحرَّم في ظاهر الأمر جائزاً.

والثاني: أنه يجعل الأفعال، المقصود بها في الشرع معان - أي حكم ومقاصد - وسائل إلى قلب تلك الأحكام وينحرف بالأحكام عن غايتها.

واستعمال التَّحِيلِ لتلك الوسائل المشروعة، في سبيل تحقيقه غاية ممنوعة، هو هدم لغاية الحكم ومقصده، فإذا كانت الغاية قد سقطت فمن باب أولى أن تسقط الوسيلة؛ لأن الوسائل مرتبطة بغاياتها ارتباطاً لا ينفك شرعاً، إذ تعينت في حكم الشرع لغايتها. "فإذا سقطت المقاصد سقطت الوسائل"^(٤).

ثانياً: أقسام الحيل:

لقد أشار الإمام (الشاطبي) إلى أن الحيل التي ذمها الشارع ونهى عنها هي ما هدم أصلاً شرعياً وناقض مصلحة مشروعة، فإذا فرض أن الحيلة لا تهدم أصلاً شرعياً ولا تناقض مصلحة شهد الشرع باعتبارها فهي غير داخلية بالنهي ولا هي باطلة، وبناءً على ذلك تنقسم الحيلة إلى أقسام ثلاثة^(٥).

(١) انظر ابن القيم: إعلام الموقعين ١٦٢/٣.

(٢) المصدر نفسه ١٨٢/٣.

(٣) الموافقات ٣٧٩/٢.

(٤) قواعد الأحكام ١٠٧/١.

(٥) الموافقات ٣٨٩/٢.

الأول: لا خلاف في بطلانه، وهي ما جزم بهدهما لمقصد الشارع من الوسيلة المشروعة؛ كحيل المنافقين والمرائين.

الثاني: لا خلاف في جوازه، كالنطق بكلمة الكفر إكراهاً عليها، من غير اعتقاد لمقتضاها، وهذا مأذون به شرعاً بالنص لحفظ مقصد ضروري: ﴿إِلَّا مَنْ أَكْرَهَ وَقَلْبُهُ مُطْمَئِنٌّ بِالْإِيمَانِ﴾ [النحل: ١٠٦/١٦].

الثالث: هو محل الإشكال والغموض؛ إذ إنه لم يتبين بدليل واضح قطعي إلحاقه بالقسم الأول ولا بالثاني، ولا تبيين فيه للشارع مقصد يتفق على أنه مقصوده، كما لم يظهر أن الفعل سيؤول إلى خلاف المصلحة التي وضعت لها الشريعة^(١).

ومراد الإمام (الشاطبي) بها التقسيم أن يشير إلى أن من قال بمشروعية بعض الحيل؛ كقول الشافعية بصحة طلاق المتوتة في مرض الموت^(٢)، وقول الحنفية والشافعية بجواز نكاح التحليل ما دام لم يظهر في العقد ما يشترط التأقيت^(٣)، وقول الشافعية بجواز بيع العينة^(٤)، فهم لم يلحظوا في هذه المسائل هدماً لمقصد الشارع؛ كونها من القسم الثالث الذي هو محل الإشكال والغموض وبناءً على ما ظهر لهم، من أدلة ترشد- وفق ما فهموه منها- إلى أن مقصد الشارع لا يهدم. يمثل هذه الأحكام؛ ذلك أن علة بطلان التصرف تتمثل في تحقق المناقضة بين قصد الشارع من أصل التصرف، وقصد المكلف من ذاك التصرف، فإذا ظهر أن المكلف لم يخالف قصد الشارع بناءً على ما ثبت للمجتهد، فإن المناقضة حينئذ ترتفع^(٥).

(١) هذا تقسيم الإمام الشاطبي للحيل، وللإمام ابن القيم تقسيم آخر باعتبار مشروعية الوسيلة والمقصد، وهي تنقسم إلى أربعة أقسام.

- أ - أن تكون الوسيلة محرمة في نفسها ويقصد بها المحرم، وحكمها المنع.
ب - أن تكون الوسيلة مباحة في نفسها ويقصد بها المحرم، وحكمها المنع أيضاً.
ج - أن تكون الوسيلة موضوعة للإفضاء إلى المشروع، كالإقرار والبيع، فيستعملها التحيل للوصول إلى الحرام.
د - أن يقصد بالحيلة أخذ حق أو دفع باطل. إعلام الموقعين ٤١٣/٣.

(٢) الشريبي: مغني المحتاج ٢٩٤/٣، والكوهجي: زاد المحتاج ٣٧٨/٣.

(٣) ابن الهمام: فتح القدير ٣٤/٤، والشريبي: مغني المحتاج ١٨٢/٣.

(٤) الشافعي: الأم ٦٥/٣.

(٥) الموافقات ٣٨٨/٢.

وكان (الشاطبي) بذلك يود أن يرسي مفهوماً عاماً مفاده أن جميع الفقهاء والمجتهدين متفقون على بطلان التصرف إذا ثبت أنه هادم للمقصد الشرعي. ولكن الخلاف هو في تحديد هذا المقصد الذي أراده الشارع وفي تبين مدى تأثير الفعل على مقصد الشارع منه، فبات الخلاف إذن في تحقق مناط القاعدة، لا في أصل الاحتجاج بها، ولعله مما يؤيد هذا الفهم ما قاله (ابن الهمام) في وجه صحة نكاح المحلل، إذ قال: "لما سماه الشارع محلاً دل على صحة النكاح؛ لأن المحلل هو الميثب للحل، فلو كان فاسداً لما سماه محلاً"^(١)

فاستفادوا من لفظ (المحلل) دلالة إشارة على انعقاد هذا العقد رغم فساد قصود أصحابه؛ إذ لا يكون محلاً لولا اعتبار العقد الذي أبرمه وترتب آثاره عليه، مما يدل على أن فساد القصد لا يكفي وحده لإبطال العقد.

فاستفيد من لفظ (المحلل)، الإشارة إلى أن الشارع قاصد إلى إيقاع هذا العقد قضاءً، وإن حكم بحرمته ديانة.

كذلك الأمر في بيع العينة، فإن الشافعية إذ قالوا: بجواز هذا البيع إنما بنوا هذا الحكم بناءً على ما ظهر لهم من الأدلة، وما فهموه من ظاهر النصوص التي ترشد إلى مشروعية تلك المعاملة، ومن هذه الأدلة التي استندوا إليها:

ما رواه أبو سعيد الخدري وأبو هريرة، رضي الله عنهما، أن رسول الله صلى الله عليه وسلم، استعمل رجلاً على خيبر، فجاءه بتمر جنيب - وهو نوع جيد من التمر - فقال رسول الله، صلى الله عليه وسلم: "أكلت تمر خيبر هكذا؟"، قال: لا والله يا رسول الله! إنا لنأخذ الصاع من هذا بالصاعين، والصاعين بالثلاثة. فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم: "لا تفعل، يع الجُمع بالدرهم، ثم ابتع بالدرهم جنيباً"^(٢).

ووجه الدلالة: أنه، صلى الله عليه وسلم، قال له: يع التمر الرديء بالدرهم واشتر بها تمرًا جيداً، دون أن يفصل بين أن يشتري التمر الجيد من المشتري الأول أو من

(١) ابن الهمام: فتح القدير ٣٤/٤، والعيني: البناء على الهداية ٣٣٩/٢، والخللي: ملقى الأنجر ٢٧٨.

(٢) أخرجه البخاري (٢٢٠١) و (٢٢٠٢)، ومسلم (١٥٩٣) (٩٥)، والجمع: هو نوع رديء من التمر.

غيره، فدل ذلك على أنه لا فرق^(١). كذلك فإن هذا البيع الوارد في الحديث، هو بيع صاع بصاعين، وتوسط بينهما عقد الدراهم فأبيح^(٢).

ورغم أن هذا الاستدلال قد ردّ بوجهين^(٣).

الأول: أنه ليس في الحديث ما يدل على أن العقد الثاني كان مع البائع الأول، كما في بيع العينة؛ والذي يشترط فيه أن يكون المشتري ثانياً هو البائع أولاً، فالحديث مطلق إذن، والمطلق يحتمل التقييد بأدنى دليل. فالحديث في غير محل الدعوى.

الثاني: كما أن الحديث الوارد عن رسول الله صلى الله عليه وسلم يرشد إلى أنه حصل التقابض بين البائع والمشتري في العقد الأول، وهذا ما لا يتحقق في بيع العينة الذي يكون الثمن الأول فيه مؤجلاً أقول: رغم هذا الرد القوي على استدلال الشافعية إلا أنهم قد فهموا من الحديث ما يشير إلى جواز بيع العينة.

وهكذا تصب هذه الاستدلالات مع قول الإمام (الشاطبي) من أن الخلاف، وإن بدا في بعض المسائل الجزئية بادئ الأمر، فهو اختلاف في تحقيق مناط القاعدة، لا في أصل اعتبارها والاعتداد بها؛ إذ يستبعد على أحد من العلماء أن يقول بمشروعية فعل يتحقق فيه هدم مقصد الشارع.

ثالثاً: رأي الباحث في هذا التوجيه من قِبَل الإمام الشاطبي:

من خلال توجيه الإمام (الشاطبي) للآراء الفقهية التي قالت بمشروعية بعض صور التحايل يلاحظ أن هذا التوجيه كان مركزاً لإظهار أن منشأ الخلاف هو في تعيين المقصد الشرعي؛ ذلك أن من قال بجواز بعض صور التحايل لم يظهر له المقصد الشرعي الأصلي من الفعل، مثلما ظهر لمن قال ببطلان تلك التصرفات، وهذا واضح في توجيه (الشاطبي) لرأي من قال بصحة نكاح التحليل، إذ قال: "فنكاح المحلل تحيل لإرجاع

(١) الشافعي: الأم ٢/٢٠١، والنووي: شرح صحيح مسلم ١١/٢٤.

(٢) القراني: الفروق ٣/٢٦٨.

(٣) انظر العسقلاني: فتح الباري ٤/٤٠٠، وابن القيم: إعلام الموقعين ٣/٢٢٢.

الزوجة إلى مطلقها الأول بحيلة توافق في الظاهر قول الله تبارك وتعالى: ﴿فَإِنْ طَلَّقَهَا فَلَا تَحِلُّ لَهُ مِنْ بَعْدُ حَتَّى تَنْكِحَ زَوْجًا غَيْرَهُ﴾ [البقرة: ٢/٢٣٠]. فقد نكحت المرأة هذا المحلل فكان رجوعها إلى الأول بعد التطليق موافقاً، ونصوص الشارع مفهومة لمقاصده، بل هي أول ما يتلقى منه فهم المقاصد الشرعية.

وقوله صلى الله عليه وسلم: "لا حتى تذوق عسيلته ويذوق عسيلتك"^(١) ظاهر أن المقصود في النكاح الثاني ذوق العسيلة، وقد حصل في المحلل^(٢).

ورغم عمق هذا البيان (الشاطبي) ودقة تحليله لرأي المخالفين، غير أن ما يراه الباحث هنا أن منشأ الخلاف ليس مرده إلى الاختلاف في تعيين مقصد الشارع، بدليل أن الجميع متفق أن التحليل إذا صرح بمقصده غير المشروع أثر ذلك على العقد، كونه يخالف حكمته ومقصده، ولولا تبين المقصد الشرعي للفعل لما قالوا ببطلان كل شرط أو عقد يخالف حكمة مشروعيته.

ومنشأ الخلاف يرجع - فيما ظهر لي - إلى أثر مقاصد المكلفين وحدها على تصرفاتهم، وهو ما أشرت إليه في القاعدة السابقة، فالجميع متفق على أن القصد غير المشروع إذا ظهر في صلب العقد أثر في العقد، وأنه إذا قامت القرينة القوية على عدم مشروعية ذلك الباعث أدخلت الحلل على التصرف أيضاً. ولكن إن بقي ذلك الباعث في طي الكتمان فلا يورث أي تأثير على صحة العقد، وإن كان يلحقه الإثم الأخرى. ومن هنا قالوا: بأن من باع ماله الزكوي قبل الحول فراراً من الزكاة يصح،

(١) أخرجه البخاري (٥٢٦٥) من حديث عائشة رضي الله عنها: قالت: "طلق رجل امرأته فتزوجت زوجاً غيره فطلقها، وكانت معه مثل الهدية فلم تصل منه إلى شيء تريده، فلم يلبث أن طلقها، فأنت النبي صلى الله عليه وسلم فقالت: يا رسول الله إن زوجي طلقني، وإني تزوجت زوجاً غيره فدخل بي ولم أكن معه إلا مثل الهدية فلم يقربني إلا هنة واحدة لم يصل مني إلى شيء، فأحل لزوجي الأول؟ فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم: "لا تحلين لزوجك الأول حتى يذوق الآخر عسيلتك وتذوق عسيلته".

وإن كان مكروهاً^(١)، ولو أساء عشرة زوجته حتى افتدت بالخلع نفذ في الصحيح^(٢)، ولو طلقها في مرض موته فراراً من الميراث نفذ ولم ترثه^(٣).

وهذا كله راجع إلى عدم الاعتداد بالبائع وحده، ما لم يظهر ويعلن في صلب العقد، أو تقوم قرينة قوية عليه.

رابعاً: قواعد مقاصدية أخرى تتفق ومضمون هذه القاعدة:

هذا ويمكن أن تندرج تحت قاعدة منع التحيل المحرم، قواعد أخرى ذكرها الإمام (الشاطبي) تأكيداً لمعنى منع التحيل، الذي يهدم مقصداً شرعياً كلياً، أو مصلحة جزئية معتبرة.

فمن هذه القواعد: "إن كان فعل الشرط أو تركه قصداً لإسقاط حكم الاقتضاء في السبب أن لا يترتب عليه أثره، فهذا عمل غير صحيح، وسعي باطل"^(٤).

ومثال هذه القاعدة: طلاق المرأة في مرض الموت بقصد حرمانها من الميراث؛ فإنه إسقاط لشرط الميراث وهو استمرار الحياة الزوجية، فهذا سعي باطل إذ ترث المرأة رغم وقوع الطلاق، معاملة للمطلق بنقيض مقصوده.

وقاعدة أخرى: "لا يجوز للمكلف أن يقصد المانع من جهة كونه مسقطاً لحكم السبب"^(٥). ويمثل عليه: بمن يهب ماله هبة صورية لتكون الهبة مانعاً من وجوب المطالبة بالزكاة، فهو لم يقصد الهبة حقيقة، وإنما قصده الهروب من إلزامه بحكم الزكاة.

وواضح من هاتين القاعدتين كيف يربط الإمام (الشاطبي) بين الشرط والمانع من جهة، وبين قصود المكلفين من جهة أخرى؛ ليبين أن الشروط والموانع وإن كانت من الأحكام الوضعية، فقد يتعلق به الخطاب التكليفي إذا استعملت في سبيل نقض مقصد شرعي كلي أو جزئي.

(١) ابن نجيم: الأشباه والنظائر ١٥٨.

(٢) الزركشي: المشور ١٨٤/٣.

(٣) الكوهجي: زاد المحتاج ٣٧٨/٣.

(٤) الموافقات ٢٧٥/١.

(٥) المصدر نفسه ٢٨٨/١-٢٨٩.

ويشابه هاتين القاعدتين اللتين تتفرعان عن قاعدة منع التحيل القاعدة التي ذكرها (ابن رجب): "من أتى بسبب يفيد الملك أو الحل، أو يسقط الواجبات على وجه محرم وكان مما تدعو إليه النفوس، ألغى ذلك السبب وصار وجوده كالعدم، ولم يترتب عليه أحكامه"^(١).

ويمثل عليه: بالواهب ماله فراراً من الزكاة، والمطلق في مرض موته فراراً من الإرث. والبطلان الذي يترتب على التصرف المناقض لقصد الشارع هو بطلان العمل في الدنيا والآخرة. أما في الدنيا فبعدم اعتباره مجزئاً ولا ميرثاً للذمة، ولا مسقطاً للقضاء إن كان العمل عبادة، وعدم حصول فوائده شرعاً، ولا ترتب آثاره من حصول أملاك أو استباحة فروج، أو انتفاع بالمطلوب، إن كان العمل من العاديات. وأما في الآخرة: فبعدم ترتب آثار العمل من الثواب والأجر بل يعتبر مأزوراً أثماً، لفساد باعته ومقصده^(٢).

• القاعدة الرابعة: " كل فعل مأذون فيه يصبح غير مأذون فيه، إذ آل إلى مفسدة غالبية أو أكثرية، سواء أقصد الممارس للفعل ذلك المآل أم لم يقصده"^(٣).

أولاً: بيان القاعدة:

إذا كانت القواعد السابقة تبين أثر المناقضة بين مقصد المكلف من العمل المشروع بأصله ومقصد الشارع من تشريع ذلك العمل، فإن هذه القاعدة تظهر أثر هذه المناقضة في حال وقوعها بين مآل الفعل وبين مقصد الشارع من ذلك الفعل. وهو معيار مادي صرف؛ كونه يعتبر مناقضة نتيجة التصرف المادي لمقصد الشارع، بقطع النظر عن القصد أو الباعث، فالمعيار مائل في النتيجة الواقعة أو المتوقعة بقطع النظر عن قصد المكلف.

(١) ابن رجب: القواعد ٢٢٩-٢٣٠.

(٢) الموافقات ٢٩٢/١-٢٩٥.

(٣) المصدر نفسه ٣٤٨/٢، وانظر أيضاً أستاذاي الدكتور فتحي الدريني: نظرية التعسف ١٩٠-١٩٨.

هذا والإمام (الشاطبي) لم يذكر هذه القاعدة بالصيغة ذاتها التي بينتها آنفاً، وإنما ذكر وجوهاً لكيفية تصرف المكلفين في حقوقهم وحررياتهم المأذون فيها، وحكم كل وجه من تلك الوجوه. ومن بين الوجوه التي ذكرها:

- أن لا يقصد من ممارسة الفعل المأذون فيه الإضرار بأحد، ولا يلحقه من منعه من ذلك الفعل ضرر، ويكون أداؤه إلى المفسدة قطعياً في حكم العادة، كحفر البئر خلف باب الدار في الظلام؛ بحيث يقع الداخل فيه بلا بد، فيمنع من ذاك الفعل، وإذا فعل ضمن ما يترتب على فعله من ضرر^(١).

- أن لا يقصد الإضرار بأحد ولا يلحقه من ممارسة حقه الإضرار به، ويكون إفضاؤه إلى المفسدة نادراً، كحفر بئر في موضع لا يؤدي غالباً إلى وقوع أحد فيه، فالحكم في هذه الحالة، أن يبقى الفعل على أصل الإذن؛ لأن المصلحة إذا كانت غالبية، فلا اعتبار بالنذور في انحرافها؛ إذ لا توجد في العادة مصلحة عرية عن المفسدة^(٢).

- أن يكون أداؤه لحقه المأذون فيه مسبباً ووقوع مفسدة ظنية، فيجري الظن مجرى العلم، ويمنع من فعله، ولا يلتفت إلى أصل الإذن أو الإباحة^(٣).

وقصد (الشاطبي) في وقوع المفسدة على سبيل الظن، أي غالباً^(٤)، ويمثل لها بيع العنب لمن يصنع الخمر، وبيع السلاح من أهل الحرب؛ إذ تؤدي هذه المعاملات إلى مفاسد في الغالب.

(١) على أن الإمام الشاطبي قبل تقريره لهذا الحكم بين أن هذا الوجه يتنازع نظران: نظر من حيث كونه قاصداً لما يجوز أن يقصد شرعاً من غير إضرار بأحد، فهو من هذه الجهة جائز لا محذور. ونظر من حيث كونه عالماً بلزوم مضرة الآخرين لهذا العمل المقصود، مع عدم استضراره بتركه، فإنه من هذه الجهة مظنة لقصد الإضرار. وعلى كلا التقديرين: فتوجيه لذلك الفعل على ذلك الوجه مع العلم بالمضرة لا بد فيه من أحد أمرين: إما تقصير في النظر بالمأمور به، وذلك ممنوع، وإما قصد إلى نفس الإضرار وهو ممنوع أيضاً، فيلزم أن يكون ممنوعاً من ذلك الفعل. الموافقات ٢/٣٥٧-٣٥٨.

(٢) الموافقات ٢/٣٥٨.

(٣) المصدر نفسه ٢/٣٥٦-٣٥٩.

(٤) الموافقات ٢/٣٦١-٣٦٤.

- ما يكون أداؤه إلى المفسدة كثيراً لا غالباً ولا نادراً، فهذا موضع نظر والتباس، ومثاله بيع العينة، فمن الفقهاء من غلب جانب الإذن، ولم يلتفت إلى الكثرة، كالإمام (الشافعي).

ومنهم من أقام الكثرة مقام الغلبة وبنى عليها الحكم في المنع من التصرفات، وهو رأي الإمام (مالك) ودليله في ذلك: أنه كما اعتبرت المظنة، وإن صح تخلف بعض الوقائع، فكذلك تعتبر الكثرة لأنها مجال القصد^(١).

كذلك فإن الشريعة مبنية على الاحتياط، والأخذ بالحزم والتحرز مما عسى أن يكون طريقاً إلى مفسدة، والاحتياط واجب في تقرير أحكام الشرع، وحمل الناس على الصلاح^(٢).

وإنّ هذه الوجوه الأربعة التي ذكرها الإمام (الشاطبي)^(٣) أرشدت إلى القاعدة التي صدرت بها البحث؛ إذ هذه الوجوه باستثناء الوجه الثاني تشترك فيما يلي:

أ - أن ممارس الفعل المأذون فيه، لم يقصد الإضرار بالآخرين في جميع تلك الوجوه، وهذا ما حدا بي أن أقول في القاعدة: "قصد المكلف ذاك المال أم لم يقصده".

ب - كما تشترك هذه الوجوه في لزوم المفسدة عنها، والتي تغلب جانب المصلحة المقصودة من أصل الفعل.

ج - كما تشترك أيضاً في الحكم وهو المنع من ذاك التصرف قبل ابتدائه درءاً لأسباب المناقضة، عملاً بالدور الوقائي الذي تضطلع به الشريعة؛ إذ تمنع المفسدة قبل وقوعها إذا كان يغلب على الظن وقوعها.

فمن هذه المحاور التي تشكل مجموعها القاسم المشترك بين الوجوه التي ذكرها (الشاطبي)، صيغت القاعدة على وفق ما بينت آنفاً.

هذا والفرق بين تلك الوجوه هو في قوة الإفضاء إلى المفسدة :

(١) الموافقات ٢/٣٦٤.

(٢) المصدر نفسه ٢/٣٦٤.

(٣) وهي واقعة ضمن وجوه ثمانية يقع ترتيبها من الخامس إلى الثامن. انظر الموافقات ٣٤٨-٣٤٩.

فبعضها يفضي إليها قطعاً وحكمه المنع . وآخر يفضي إليها نادراً وحكمه الجواز؛ لأن النادر لا حكم له في الشرع.

وفعل يفضي إلى المفسدة الراجحة غالباً، وحكمه المنع أيضاً؛ إذ الغالب في حكم القطعي الوقوع.

ووجه يفضي إلى تلك المفسدة كثيراً، وحكمه المنع عند الإمام (مالك) احتياطاً؛ لدرء المفسد قريبة الوقوع من الغالب، والقريب من الشيء يأخذ حكمه.

وبناءً على قوة الإفضاء، كان ما ذكرته: "إذ آل الفعل المشروع إلى مفسدة قطعية أو غالبية أو أكثرية" لإخراج المفسدة النادرة التي لا يتحقق فيها الكثرة ولا الغلبة.

ثانياً: الإمام القرافي يشير إلى هذه القاعدة:

على أن الإمام (القرافي) أشار إلى المعنى الذي بينه (الشاطبي)، في تقسيم (القرافي) لأحكام الذرائع، إلى الفساد، وما يسدّ وما لا يسدّ منها، حيث قال: "إن الذريعة ثلاثة أقسام"^(١):

ما أجمع المجتهدون على سدّه، ومنها ما أجمعوا على عدم سدّه، ومنها ما اختلفوا فيه.

فالمجمع على عدم سدّه، كالمنع من زراعة العنب خشية الخمر، والتجاور في البيوت خشية الزنى، فلم يمنع شيء من ذلك، ولو كان وسيلة للمحرم لندرة الوقوع، والمجمع على سدّه: كالمنع من سب الأصنام عند من يعلم أنه يسب الله تعالى حينئذ، وكحفر الآبار في طرق المسلمين إذا علم وقوعهم فيها أو ظن ذلك، وإلقاء السم في أطعمتهم إذا علم أو ظن أنهم يأكلونها فيهلكون. والمختلف فيه: كالنظر إلى المرأة؛ لأنه ذريعة إلى الزنى، والحديث معها، وبيع الآجال عند مالك"^(٢).

(١) الفروق ٣/١٦٦.

(٢) الفروق ٣/١٦٦.

فالإمام (القرافي) إذ قسّم هذا التقسيم للذرائع المفضية إلى المفساد فهو يشير إلى سبب إجماعهم على سدّها في بعض المواقع، وإلى فتحها في مواقع أخرى، وإلى اختلافهم في مسائل يعسر إضافتها إلى النوع الأول أو الثاني.

أما اتفاقهم على سدّها: فحيث تكون قوة إفضائها إلى المفسدة، قطعية أو ظنية غالبية.

وأما اتفاقهم على عدم سدها وإبقائها على أصل الإذن والمشروعية: فهو في حال كون وقوع تلك المفسدة نادراً؛ لأن المصلحة التي ستفوت أعظم بكثير من المفسدة التي ستمنع.

وأما اختلافهم: فهو منحصر في حال كون الوقوع في المفسدة كثيراً لا غالباً ولا قطعاً، وهو ما مثل عليه ببيع الآجال أي البيوع التي تفضي إلى ربا النسئئة.

ثالثاً: الأدلة على وجوب اعتبار الكثير غير الغالب بمنزلة الغالب في استدعائه منع الوسيلة المشروعة.

ويقوم الإمام (الشاطبي) الأدلة على وجوب إنزال الوسيلة المشروعة بأصلها وتؤدي إلى مآل ممنوع كثيراً، منزلة الوسيلة المؤدية إلى مآل ممنوع غالباً. ويؤيد هذا مجموعة من الأدلة:

أ - حرّم رسول الله صلى الله عليه وسلم الخلوة بالمرأة الأجنبية، بقوله: "ألا لا يخلون رجل بامرأة، فإن ثالثهما الشيطان"^(١). ووجه الدلالة: أن الوقوع في مفسدة الزنى نتيجة الخلوة كثير غير غالب، إلا أن رسول الله صلى الله عليه وسلم أقامه مقام الغالب في استدعاء حكم المنع.

ب - نهى صلى الله عليه وسلم عن بناء المساجد على القبور، بقوله: "لا تتخذوا قبور أنبيائكم مساجد"^(٢).

(١) أخرجه ابن حبان (٥٥٨٦)، وابن ماجه، وانظر قريباً من هذا اللفظ عند البخاري (٣٠٠٦) ومسلم (١٣٤١).

(٢) أخرجه البخاري (٤٣٧)، ومسلم (٥٣٠)، وأبو داود (٣٢٢٧)، والنسائي (٩٥/٤ - ٩٦).

وذلك خشية الوقوع في مفسدة التوجه إليها بالتعظيم والعبادة والصلاة، وهذه مفسدة أكثرية، تؤول إلى مفسدة تمس العقيدة..

ج - نهيه صلى الله عليه وسلم عن بيع وسلف^(١). وصورة المسألة: أن يقرض البائع المشتري ألفاً، ثم يشتري منه سلعة بأكثر من قيمتها^(٢). ويبيّن (ابن القيم) كيف تؤول هذه المعاملة إلى الربا، فقال: "فلأنه إذا أقرضه مئة إلى سنة، ثم باعه ما يساوي خمسين بمئة، فقد جعل هذا البيع ذريعة إلى الزيادة في القرض الذي موجه رد المثل"^(٣) وهي مفسدة أكثرية.

د- نهيه صلى الله عليه وسلم عن تقدم صيام شهر رمضان بيوم أو يومين^(٤). وقد بيّن (ابن حجر) كيف يؤول تقدم الصيام على رمضان بيوم أو يومين إلى مآل ممنوع، فقال: "لأن الحكم علق بالرؤية، فمن تقدمه بيوم أو يومين فقد حاول الطعن في ذلك الحكم"^(٥).

والوقوع في هذا المآل ليس مقطوعاً به ولا هو أغلبي، ورغم ذلك منع الشارع الوسائل المؤدية إليه، مما يرشد إلى اعتباره للكثرة، وإقامتها مقام الغلبة.

وهذه الشواهد وغيرها تعكس الدور الوقائي الذي تضطلع به هذه القاعدة، من حيث منع كل الوسائل المؤدية إلى مآل ممنوع، وإنزال المفسدة الكثيرة مقام الغلبة، وهي دلالة على إحكام حسم أي وسيلة تؤدي إلى مفسدة في المآل، تغلب أصل المصلحة التي شرع الفعل من أجلها، ولا يلتفت إلى القصد أو الباعث الذي حفز

(١) أخرجه أحمد: المسند ١٧٨/٢-١٧٩، وأبو داود: السنن ٣/٧٦٩-٧٧٥، (٣٥٠٤)، والترمذي: السنن (١٢٣٤)، والنسائي ٧/٢٨٨.

(٢) وقيل إن معنى الحديث: أي لا يجل بيع مع شرط قرض؛ كأن يقول له: بعك هذه الدابة على أن تسلفني ألفاً. انظر السيوطي: شرح على سنن النسائي ٧/٢٨٨.

(٣) ابن القيم: شرح سنن أبي داود ٩/٤٠٧.

(٤) ورد ذلك في حديث أبي هريرة رضي الله عنه: لا تقدموا بين يدي رمضان، بيوم أو يومين، إلا رجلاً كان يصوم صياماً فليصمه" أخرجه البخاري ٤/١٢٨ (١٩١٤)، ومسلم (١٠٨٢).

(٥) فتح الباري ٤/١٢٨.

المكلف على إنشاء ذاك التصرف، وإنما ينظر إلى ما يفضي إليه عمله من مآل ممنوع، غالباً كان أو كثيراً.

على أن إنشاء المكلف لذاك العمل، رغم علمه بمفسدة مآلاته الكثيرة، أو الغالبة، أمانة على قصده لذاك المآل الممنوع؛ لأن القصد من الأمور الباطنة التي لا يطلع عليها في نفسها، وإنما يعرف بالقرائن والأمارات التي تفيد غلبة الظن.

ولعل هذا ما لاحظته الأستاذ (أبو إسحاق الإسفراييني) حيث خالف الشافعية في حكم بيع العينة، مبيناً أن هذا البيع إذا صار عادة للبائع صار البيع الثاني كالمشروط في الأول، فيبطلان جميعاً^(١).

فاعتياد البائع على إجراء هذا العقد قرينة تغلب الظن على قصده غير المشروع، فممنوع هذا البيع حتى لا يكون المشروع وسيلة إلى المحرم. وما أباحه الله تعالى لا يكون وسيلة إلى ما حرمه، وإلا لوقع التناقض في الشريعة.

نخلص من ذلك كله: إلى أن المظنة تنزل منزلة المننة، وعدم الاطلاع على القصد لا يمنع من الاحتكام إلى القرائن الخارجية؛ كغلبة المفسدة المتوقعة من ذاك الفعل، أو كثرتها، عملاً بالحيلة وحسماً لوسائل الفساد بقدر الإمكان، وإحكاماً لمغاليق الضرر ومنعاً لأسبابه.

(١) النووي: روضة الطالبين ٤١٧/٣.

الخاتمة والتوصيات

بعد أن انتهيت في الفصول السابقة من عرض قواعد المقاصد وتحليلها، فإنني أضع في هذه الخاتمة أهم النتائج والتوصيات التي وقفت عليها من خلال بحثي هذا:

أولاً: للقواعد المقاصدية تميّز واستقلال عن كل من القواعد الأصولية والفقهية، من حيث: الحقيقة، والحجية، والمضمون، ومدى الاتفاق والاختلاف عليها؛ إذ إن مفهوم القاعدة المقصدية يختص بتلك التي تعبر عن معنى تشريعي عام مستفاد من أدلة الشريعة المختلفة اتجهت إرادة الشارع إلى إقامتها من خلال الأحكام.

ولا ينفي هذا التميّز للقواعد المقصدية أن تجمع بعض القواعد وصفاً مقصدياً وفقهياً، أو مقصدياً وأصولياً في آن واحد.

ثانياً: القواعد المقاصدية وإن كانت تختلف عن كل من القاعدة الأصولية والفقهية حجية ومضموناً، فإنها كلها تلتقي في غاية واحدة، وهي: إسعاف المجتهد بالقواعد العامة التي يتحتم عليه مراعاتها والإحاطة بها عند بيانه للأحكام، وتقف هذه القواعد جنباً إلى جنب لإثراء المجتهد بمجموعة كبيرة من الأدلة، التي تعينه عند النظر والاستدلال والترجيح بين المصالح في حال تعارضها.

ثالثاً: منشأ الزلل في بعض الاجتهادات المعاصرة يعود إلى عدم مراعاة الكليات التشريعية عند دراسة النصوص، والاكتفاء بتحكيم القواعد الأصولية لاستفادة الحكم، دون أن يقرن بذلك نظر إلى المعاني التشريعية العامة التي تعتبر قطب رحى الشريعة، فلا يصح إذن دراسة الجزئيات بمعزل عن الكليات التي توجه تلك الجزئيات.

رابعاً: اعتمد السابقون من العلماء كثيراً من القواعد المقاصدية في سبيل بيان الحكم الشرعي، واعتبروا تلك القواعد بمثابة أدلة مستقلة، يمكن أن يستند عليها لتأييد الحكم، وبدت هذه النظرة واضحة في القواعد المقاصدية المتعلقة بالمصلحة والمفسدة، والنظر إلى المآل، وقواعد رفع الحرج.

خامساً: قيام الشريعة على أساس جلب المصالح ودفع المفاصد مبدأ مقرر معتبر، لا تنحصر الأدلة التي تنهض به وتفضي إليه، وكليات الشريعة وجزئياتها ترشد إلى هذا المعنى وتدل عليه.

سادساً: لوسائل حفظ مقاصد الشريعة من جانبي الوجود والعدم، أثر بيّن في استيعاب بعض القضايا المعاصرة التي يظهر فيها التأثير على الضروريات الخمس: (الدين والنفس والنسل والعقل والمال)، سواء أكان ذلك التأثير سلباً أم إيجاباً، ويتحدد الحكم المناسب لتلك الوقائع الطارئة على ضوء نوع التأثير الذي يصيب هذه المقاصد.

سابعاً: إن لارتباط الكبيرة والصغيرة بمفهوم المصلحة والمفسدة دوراً في توسيع نطاق الكبائر؛ بحيث لا تقتصر على تلك التي ورد بها النص، وإنما تتعدى ذلك لتشمل كل فعل تزيد مفسدته مفسدة الكبائر المنصوص عليها أو تساويها. وتتناول جميع المعاصي ذات المفاصد العظيمة، سواء أكان مجالها أخلاقياً أم اجتماعياً أم سياسياً أم اقتصادياً.

ثامناً: لا ينحصر مجال مرتبة الحاجيات على المسائل التي ذكرها الفقهاء، والتي تيسر على الإنسان وجوده المادي في الحياة، وإنما تتناول أيضاً العناصر المعنوية للشخصية الإنسانية، من مثل: الكرامة، وحرية الرأي، والمساواة، ذلك أن انعدام مثل هذه العناصر مظنة لإيقاع الإنسان في الحرج الشديد أو ترتيب مشقة بالغة غير معتادة تصبح الحياة معها عبئاً ثقیلاً لا يطاق.

تاسعاً: ترتبط مراتب المقاصد الثلاث: الضروريات والحاجيات والتحسينيات ببعضها برباط وثيق، ولا تقوم المصالح الضرورية حق القيام إلا بالحفاظ على المرتبتين

الأخرتين: الحاجة والتحسينية، وإن الإخلال بالمصالح الحاجية أو التحسينية بإطلاق آيل إلى الإخلال بالمصالح الضرورية بوجهٍ ما.

ولذا لا بد من الحفاظ على جميع أقسام المصالح إذا تحققت فيها الشروط المعتبرة بقطع النظر عن نوعها: ضرورياً كان أو حاجياً أو تحسينياً؛ لأن الإخلال بأيٍّ من هذه المراتب مؤد إلى الإخلال بغيره من المراتب الأخرى، عاجلاً أم آجلاً.

عاشراً: إن من مظاهر رعاية الشريعة الإسلامية للمصلحة أنها لم تكتف بتقرير مراتب المصالح الثلاث: الضروريات والحاجيات والتحسينيات، وإنما ألحقت بكل مرتبة من هذه المراتب مكمّلات توثق إقامة المصلحة في الواقع والوجود، وتؤكد حكمتها واعتبارها، حيث إن فوات المصالح المكمّلة يضعف من قوة المصالح المكمّلة.

الحادية عشرة: أرشدت القواعد المقاصدية إلى بعض قواعد الموازنة بين المصالح؛ بحيث إذا تعارضت مصلحة ضرورية مع مصلحة حاجية قدّمت الضرورية، أو مصلحة حاجية مع تحسينية قدّمت التحسينية.

كذلك إذا تعارضت مصلحة مكمّلة مع مصلحة مكمّلة قدمت المكمّلة، عملاً بسنن الشارع في تقديم المصالح الأولى اعتباراً على المصالح الأدنى.

الثانية عشرة: ظهر من خلال البحث: أن الأصل في أحكام الشريعة كلها المعقولة، سواء أكانت من قبيل العبادات أم من قبيل المعاملات والعادات، وخفاء بعض الحكم والمعاني الخاصة لا يعود إلى موضوع ذلك الحكم عبادياً أو عادياً، وإنما يعود إلى طبيعة الفعل ذاته من كونه مما استأثر الله إخفاء حكمته عن الناس.

وإن ارتباط الأحكام بمعان معقولة ومدركة يشكل بدوره حافزاً للمكلفين على امتثال هذه الأحكام؛ نظراً لتكوينها قناعات بجدوى هذا التشريع وفائدته، وتنفي هذه المعقولة صبغة التحكم والتسلط عن هذه الأحكام؛ إذ مقصود الشارع أن يكون المكلف عبداً لله اختياراً كما هو عبد له اضطراراً.

الثالثة عشرة: تتابعت القواعد التي تشكل حقائق مطردة، على تأكيد: أن الشارع لم يقصد إلى التكليف بالشاق والإعنت فيه، وإنما ينجم عن بعض التكليف من مشاق معتادة، فمقصود الشارع من التكليف بها ما يلزم عنها من المصالح العائدة على المكلفين، لا تلك المشاق المصاحبة لأصل التكليف، وإذا ظهر في أول الأمر التكليف بما لا يدخل تحت قدرة المكلف، فذلك راجع عند التحقيق إلى سوابق ذلك الفعل أو لواحقه أو قرائنه.

الرابعة عشرة: تبين من خلال البحث، العلاقة والصلة بين الاستحسان كمنهج أصولي معتبر، وبين رفع الحرج كمبدأ كلي مقرر، وأن القواعد المقاصدية تكشف عن هذه العلاقة بين المناهج الأصولية والمبادئ الكلية، وتظهر أن مراعاة تلك المبادئ، التي اطردت أصولاً ثابتة، تحتم اعتبار منهج الاستحسان، وبناء الأحكام عليه؛ لأن كل أصل أدى القول بحمله على عمومته إلى الحرج، فهو غير جارٍ على استقامة ولا اطراد.

الخامسة عشرة: كما تضمنت القواعد المقاصدية ضوابط بعض المبادئ العامة، من مثل: تعبيرها عن ضوابط المصلحة المعتبرة شرعاً، وأنها المصلحة التي تقيم الحياة الدنيا من أجل الأخرى، لا المصالح التي تقام من حيث أهواء النفوس.

كما عبرت عن ضوابط الحرج الذي توجهت إرادة الشارع إلى رفعه، وأنه الحرج الذي يخرج عن معتاد المكلفين ومألوفهم، كما بينت القواعد المقاصدية مظاهر الاختلاف بين المشقة المعتادة وغير المعتادة، عملاً لضبط المشقة بقدر الإمكان، وحتى لا يبقى الحرج والمشقة تعبيراً فضفاضاً سياباً.

السادسة عشرة: أكد البحث أهمية النظر إلى مآل الفعل، وما يترتب عليه من مصالح ومفاسد، ودور ذلك المآل في تكييف الحكم الشرعي، كما أظهرت إدراك الأصوليين والفقهاء لهذا المعنى، من خلال ما أصّلوه من قواعد كسد الذريعة، والاستحسان، ومنع التحيل، ومراعاة الخلاف، والتي تراعي هذا المبدأ العام وتلتفت إليه، إضافة إلى الفروع الكثيرة التي تبنى على هذه القواعد العامة. والتي يلحظ فيها معنى النظر إلى المآل.

السابعة عشرة: تبين من خلال البحث: أن الشارع قد وضع من الوسائل والآليات ما يكفل الحفاظ على مقاصده في الخلق، وكان من ضمن هذه الآليات اشتراط وجوب التوافق بين مقصد الشارع، ومقصد المكلف؛ بحيث يكون قصد المكلف من العمل موافقاً لقصد الشارع من التكليف، وألاً يقصد خلاف ما قصد.

وازدادت مظاهر الحرص على قصد الشارع من خلال القواعد التي تكشف عن الحكم الشرعي المترتب في حال مناقضة قصد المكلف لقصد الشارع، وأن كل فعل يتغى به غير ما قصد الشارع، فحكمه البطلان.

الثامنة عشرة: كما ثبت لي من خلال البحث تأثر الإمام (الشاطبي) بسابقه من الأصوليين والفقهاء، خاصة الإمام (الجويني) و (الغزالي) و (العز بن عبد السلام) و (المقري) و (القرافي)، إذ استفاد (الشاطبي) من المعاني التي قررها هؤلاء الأئمة الأعلام في كتبهم، وأضاف إليها، لإتمام بناء علم المقاصد.

وأخيراً: فإنني أدعو إلى مزيد من البحث والدراسة للكشف عن قواعد مقاصدية جديدة من خلال دراسة كتب السابقين، الذين اعتنوا بموضوع المقاصد: ككتاب الفروق (للقرافي)، وقواعد الأحكام (للعز بن عبد السلام) وكتب الإمامين المحددين: (ابن تيمية) و(ابن القيم)، وقبل ذلك ما قدمه الإمام (الجويني) و (الغزالي) في كتبهما المختلفة.

فإن مثل هذه الدراسات، التي تميل إلى ضبط علم المقاصد من خلال قواعد محددة، تقدم لوناً جديداً من الدراسة في علم المقاصد بشكل عام، وأذكر بما نقلته عن (الزرکشي) في أهمية ضبط العلوم بقواعد محددة، إذ قال: "فإن ضبط الأمور المنتشرة المتعددة في القوانين المتحدة أوعى لحفظها وأدعى لضبطها"^(١).

وأسأل الله أن أكون قد وفقت في عرض هذه القواعد وتحليلها ودراستها دراسة مقارنة، وأن أكون قد حققت المطلوب، ووقفت على المقصود من البحث.

والحمد لله رب العالمين

(١) الزرکشي: المنشور في القواعد ٦٥/١.

فهرس المصادر والمراجع

أولاً: التفسير وعلوم القرآن

- الأصفهاني: الراغب الحسين بن محمد ت(٤٢٥هـ)، مفردات ألفاظ القرآن، تحقيق صفوان داودي، ط١، الدار الشامية، ١٤١٢هـ - ١٩٩٢م.
- الثعالبي: عبد الرحمن بن محمد بن مخلوف، الجواهر الحسان في تفسير القرآن، منشورات مؤسسة الأعلمي، بيروت.
- الجصاص: أبو بكر بن علي الرازي، أحكام القرآن، تحقيق محمد الصادق قمحاوي، دار المصحف - القاهرة
- ابن الجوزي: جمال الدين أبو الفرج عبد الرحمن بن الجوزي، ت(٥٩٧هـ)، نزهة الأعين الناظر في علم الوجوه والنظائر، تحقيق محمد عبد الكريم الراضي، ط٣، مؤسسة الرسالة، بيروت.
- أبو حيان: أبو عبد الله محمد بن يوسف بن علي الأندلسي الغرناطي، ت(٧٥٤هـ)، البحر المحيط، ط١، مطبعة السعادة، مصر، ١٣٢٨هـ.
- الزمخشري: محمود بن عمر ت(٥٣٨هـ)، الكشاف عن حقائق غوامض التنزيل وعيون الأقاويل في وجوه التأويل، تحقيق: مصطفى حسين أحمد، ط١، مطبعة الاستقامة، القاهرة، ١٣٦٥هـ - ١٩٤٨م.
- الشوكاني: محمد بن علي بن محمد ت(١٢٥٠هـ)، فتح القدير الجامع بين فني الرواية والدراية من علم التفسير، ط٢، مكتبة مصطفى البايي الحلبي، ١٣٨٣هـ - ١٩٦٤م.

- الطبري: أبو جعفر محمد بن جرير ت(٣١٠هـ)، جامع البيان عن تأويل آي القرآن، تحقيق أحمد ومحمود محمد شاكر، دار المعارف، مصر.
- ابن عاشور: محمد الطاهر، تفسير التحرير والتنوير، الدار التونسية للنشر، تونس، ١٩٨٤م.
- ابن عطية: أبو محمد عبد الحق، المحرر الوجيز في تفسير الكتاب العزيز، تحقيق: عبد الله الأنصاري والسيد عبد العال إبراهيم، ط١، قطر، ١٤٠٩هـ - ١٩٨٨م.
- الفراء: أبو زكريا بن زياد، ت(٢٠٧هـ)، معاني القرآن، ط١، عالم الكتب، بيروت، ١٩٨٠م.
- ابن قتيبة: أبو عبد الله محمد بن مسلم ت(٢٧٦هـ)، تأويل مشكل القرآن، ط٢، المكتبة العلمية، بيروت ١٩٨١م.
- القرطبي: أبو عبد الله محمد بن أحمد الأنصاري ت(٦٧١هـ)، الجامع لأحكام القرآن، مؤسسة مناهل العرفان.
- ابن كثير: أبو الفداء إسماعيل بن كثير القرشي الدمشقي، ت(٧٧٤هـ)، تفسير القرآن العظيم، دار المعرفة، ١٤٠٠هـ - ١٩٨٠م.
- الماوردي: أبو الحسن علي بن حبيب، ت(٤٥٠هـ)، النكت والعيون، حققه خضر محمد خضر، راجعه د. عبد الستار أبو غدة. ط١، الكويت، ١٤٠٢هـ - ١٩٨٢م.
- الواحدي: أبو الحسن علي بن أحمد، ت(٤٦٨هـ)، أسباب النزول، ط١، دار الفكر، بيروت، ١٤٠٩هـ - ١٩٨٨م.

ثانياً: السنة النبوية وشروحها

- ابن أبي شيبه: عبد الله بن محمد بن إبراهيم الكوفي ت(٢٣٥هـ)، المصنف في الأحاديث والآثار، تحقيق عامر الأعظمي، الدار السلفية.
- ابن الأثير: مجد الدين أبو السعادات المبارك بن محمد الجزري ت(٦٠٦هـ)، النهاية في غريب الحديث والأثر، تحقيق محمود محمد الطناحي، دار إحياء الكتب العربية، بيروت.

- أحمد بن مسند أحمد بن حنبل، دار صادر، بيروت.
حنبل:
- الباجي أبو الوليد سليمان بن خلف، المنتقى شرح موطأ الإمام مالك، مطبعة السعادة، مصر.
- البخاري: محمد بن إسماعيل، الصحيح، تحقيق عبد العزيز بن باز، المطبعة السلفية، ومعه فتح الباري لابن حجر.
- البيهقي: أبو بكر أحمد بن الحسين بن علي، ت(٤٥٨هـ)، كتاب السنن الكبرى، ط ١، دار المعرفة، ١٣٤٤هـ.
- ابن حبان: محمد، ت(٣٥٤هـ)، الصحيح، حققه شعيب الأرناؤوط ط ١، مؤسسة
- الحاكم: أبو عبد الله الحاكم النيسابوري، المستدرک علی الصحیحین، وبذيله التلخیص للحافظ الذهبي، مكتبة المطبوعات الإسلامية، حلب.
- ابن حجر: أحمد بن علي العسقلاني، ت(٨٥٢هـ)، فتح الباري بشرح صحيح الإمام أبي عبد الله محمد بن إسماعيل البخاري، المطبعة السلفية، ١٣٨٢هـ، حققه عبد العزيز عبد الله بن باز.
- ابن خزيمة: أبو بكر محمد بن إسحاق النيسابوري ت(٣١١هـ)، الصحيح، تحقيق وتعليق الدكتور محمد مصطفى الأعظمي، ط ١، المكتب الإسلامي، بيروت، ١٣٩٥هـ - ١٩٧٥م.
- الدار قطني: علي بن عمر ت(٣٨٥هـ)، السنن، دار المحاسن للطباعة، حققه عبد هاشم يماني المدني، بذيله التعليق المغني على الدارقطني، القاهرة.
- أبو داود: سليمان بن الأشعث السجستاني الأزدي، ت(٢٧٥هـ)، السنن، ط ١، دار الحديث، ١٣٨٨هـ - ١٩٦٩م، ومعه كتاب معالم السنن للخطابي.
- ابن دقيق: محمد بن علي القشيري، ت(٧٠٢هـ)، إحكام الأحكام شرح عمدة الأحكام، المطبعة السلفية، القاهرة، ١٣٧٣هـ.

- ابن رجب: زين الدين أبو الفرج عبد الرحمن بن شهاب الدين الحنبلي، ت(٧٩٥هـ)، جامع العلوم والحكم، تحقيق شعيب الأرنؤوط وإبراهيم باجس، ط١، مؤسسة الرسالة، ١٤١١هـ - ١٩٩١م.
- الزيلعي: جمال الدين أبو محمد عبد الله بن يوسف، ت(٧٦٢هـ)، نصب الراية لأحاديث الهداية، ط٢، المكتبة الإسلامية، ١٣٩٣هـ - ١٩٧٣م.
- الشواني: محمد بن علي بن محمد، نيل الأوطار شرح منتقى الأخبار من أحاديث سيد الأخيار، ط٢، شركة ومطبعة مصطفى البابي الحلبي، ١٣٧١هـ - ١٩٥٢م.
- الصنعاني: محمد بن إسماعيل، سبل السلام، ط٢، شركة ومطبعة مصطفى البابي الحلبي، ١٣٦٩هـ - ١٩٥٠م.
- الطحاوي: أبو جعفر أحمد بن محمد بن محمد بن سلامة، ت(٣٢١هـ)، شرح مشكل الآثار، حققه شعيب الأرنؤوط، ط١، مؤسسة الرسالة، ١٤١٥هـ - ١٩٩٤م.
- الطبراني: أبو القاسم سليمان بن أحمد ت(٣٦٠هـ)، المعجم الكبير، تحقيق حمدي السلفي، ط٢، وزارة الأوقاف والشؤون الدينية، العراق.
- ابن عبد البر: أبو عمر يوسف بن عبد الله القرطبي ت(٤٦٣هـ)، التمهيد لما في الموطأ من المعاني والأسانيد، وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، المغرب.
- عبد الرزاق: أبو بكر بن همام الصنعاني، المصنف، تحقيق حبيب الأعظمي ط١، المجلس العلمي، ١٣٩٠هـ، ١٩٧٠م.
- الغماري: أبو الفيض أحمد بن محمد بن محمد بن الصديق الغماري الحسيني، ت(١٣٨٠هـ)، الهداية في تخريج أحاديث البداية، حققه يوسف عبد الرحمن المرعشلي، ط١، عالم الكتب، ١٤٠٧هـ، ١٩٨٧م.
- ابن ماجة: أبو عبد الله محمد بن يزيد القزويني ت(٢٧٥هـ)، سنن ابن ماجة، مطبعة عيس البابي الحلبي، تحقيق وتعليق محمد فؤاد عبد الباقي.
- مالك بن أنس: الموطأ، تحقيق محمد فؤاد عبد الباقي، دار إحياء التراث العربي، بيروت - لبنان.
- مسلم: أبو الحسين بن الحجاج القشيري، الصحيح، دار إحياء التراث العربي، تحقيق محمد فؤاد عبد الباقي.

- المناوي: محمد عبد الرؤوف، فيض القدير شرح الجامع الصغير، ط٢، دار المعرفة للطباعة والنشر، بيروت - لبنان ١٣٩١هـ - ١٩٨٢م.
- المنذري: عبد العظيم بن عبد القوي، ت(٦٥٦هـ)، الترغيب والترهيب من الحديث الشريف، ضبط وتعليق مصطفى عمارة، قطر.
- النووي: يحيى بن زكريا، شرح صحيح مسلم، المطبعة المصرية ومكتبتها.
- الهيثمي: نور الدين علي بن أبي بكر ت(٨٠٧هـ)، مجمع الزوائد ومنبع الفوائد، ط٣، دار الكتاب العربي، ١٤٠٢هـ - ١٩٨٢م.

ثالثاً: أصول الفقه والدراسات الأصولية

- آل تيمية: عبد السلام عبد الحلیم أحمد، المسودة في أصول الفقه، حققه محمد محيي الدين عبد الحميد، مطبعة المدني، مصر.
- الآمدي: سيف الدين أبو الحسن علي بن أبي علي بن محمد، الإحكام في أصول الأحكام، ط١، مؤسسة النور، ١٣٨٨هـ.
- الإسنوي: جمال الدين أبو محمد عبد الرحيم بن الحسن ت(٧٧٢هـ)، التمهيد في تخريج الفروع على الأصول، تحقيق د. محمد حسن هيتو، ط٤، مؤسسة الرسالة، ١٤٠٧هـ، ١٩٨٧م.
- أمير بادشاه: محمد أمين الحسيني الحنفي، تيسير التحرير، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان.
- ابن أمير الحاج: أبو عبد الله شمس الدين محمد بن محمد ت(٨٧٩هـ)، التقرير والتحجير، ط١، المطبعة الأميرية، بولاق - مصر - ١٣١٦هـ.
- البخاري: عبد العزيز بن أحمد بن محمد ت(٧٣٠هـ)، كشف الأسرار، دار الكتاب العربي، بيروت، ١٩٧٤م.
- ابن بدران: عبد القادر أحمد بن مصطفى الدومي الدمشقي، نزهة الخاطر العاطر شرح كتاب روضة الناظر وجنة المناظر لابن قدامة، دار الكتب العلمية، بيروت.
- وله: المدخل إلى مذهب الإمام أحمد، تحقيق د. عبد الله التركي، ط٢، مؤسسة الرسالة، ١٤٠١هـ - ١٩٨١م.

- البرهاني محمد هشام، سد الذرائع في الشريعة الإسلامية، ط١، مطبعة الريحاني، ١٤٠٦هـ - ١٩٨٥م.
- البوطي: محمد سعيد رمضان، ضوابط المصلحة في الشريعة الإسلامية، ط٤، مؤسسة الرسالة، ١٤٠٢هـ - ١٩٨٢م.
- البيانوني: محمد أبو الفتح، الحكم التكليفي في الشريعة الإسلامية، ط١، دار القلم، ١٤٠٩هـ - ١٩٨٨م.
- التركي عبد الله بن عبد المحسن، أصول مذهب الإمام أحمد دراسة أصولية مقارنة، ط٣، مؤسسة الرسالة، ١٤١٠هـ - ١٩٩٠م.
- التفتازاني: سعد الدين مسعود بن عمر، ت(٧٩٢هـ)، التلويح على التوضيح على التنقيح (لصدر الشريعة)، دار الكتب العلمية، بيروت.
- وله الحاشية على شرح العضد الإيجي لمختصر المنتهى، طبع مع الشرح والمختصر، من نشر مكتبة الكليات الأزهرية، عام ١٣٩٣هـ.
- الجصاص: أحمد بن علي الرازي، ت(٣٧٠هـ)، أصول الفقه المسمى الفصول في الأصول، تحقيق عجيل جاسم النشمي، ط١، ١٤٠٥هـ - ١٩٨٥م.
- الجويني: أبو المعالي عبد الملك بن عبد الله بن يوسف، ت(٤٧٨هـ)، البرهان في أصول الفقه، تحقيق د. عبد العظيم ذيب، ط١، قطر، ١٣٩٩م.
- الحسيني: إسماعيل، نظرية المقاصد عند الإمام الطاهر بن عاشور، ط١، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ١٤١٦هـ - ١٩٩٥م.
- ابن حزم: أبو محمد علي بن حزم الأندلسي، الإحكام في أصول الأحكام، تحقيق الشيخ أحمد شاكر، مطبعة الإمام، مصر.
- الحن: مصطفى سعيد، أثر الاختلاف في القواعد الأصولية في اختلاف الفقهاء، ط٣، مؤسسة الرسالة، ١٤٠٢هـ - ١٩٨٥م.
- دراز: الشيخ عبد الله، شرح جليل على كتاب الموافقات، مطبوع مع كتاب الموافقات للإمام الشاطبي.

- الدريبي: الدكتور فتحي، المناهج الأصولية في الاجتهاد بالرأي في التشريع الإسلامي، ط٢، الشركة المتحدة للتوزيع، ١٤٠٥هـ - ١٩٨٥م.
- الذهب: حسين، مآلات الأفعال، رسالة ماجستير، الجامعة الأردنية، عمان، الأردن، ١٤١٤هـ - ١٩٩٤م.
- الرازي: فخر الدين محمد بن عمر بن الحسين، ت(٦٠٦هـ)، المحصول في علم أصول الفقه، ط٢، مؤسسة الرسالة، ١٤١٢هـ - ١٩٩٢م، تحقيق د. طه جابر فياض العلواني.
- الربيعه: الدكتور عبد العزيز بن عبد الرحمن بن علي، السبب عند الأصوليين، جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، ١٣٩٩هـ - ١٩٨٠م. وله المانع عند الأصوليين، ط٢، مكتبة المعارف، الرياض، ١٤٠٧هـ - ١٩٨٧م.
- الريسوني: أحمد، نظرية المقاصد عند الإمام الشاطبي، ط٢، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ١٤١٢هـ - ١٩٩٢م.
- الزحيلي: د. وهبة، الوسيط في أصول الفقه الإسلامي، جامعة دمشق، ١٤٠٦ - ١٤٠٧هـ، ١٩٨٦ - ١٩٨٧م.
- الزرقاء: الشيخ مصطفى، الاستصلاح والمصالح المرسله في الشريعة الإسلامية وأصول فقهاها، ط١، ١٩٨٨م.
- الزركشي: بدر الدين محمد بن بهار بن عبد الله، ت(٧٩٤هـ)، البحر المحيط، ط١، الكويت، ١٤٠٩هـ - ١٩٨٨م.
- الزنجاني: شهاب الدين محمود ت(٦٥٦هـ)، تخریج الفروع على الأصول، تحقيق محمد أديب الصالح، ط١، مطبعة جامعة دمشق، ١٣٨٢هـ - ١٩٦٢م.
- أبو زهرة: الشيخ محمد، مالك: حياته وفقهه، ط٢، مكتبة الأنجلو المصرية.
- زهير: أبو النور، أصول الفقه، جامعة الأزهر، كلية الشريعة، مطبعة دار التأليف، مصر.
- زيد: د. مصطفى، نظرية المصلحة في الشريعة الإسلامية ونجم الدين الطوفي، ط٢، دار الفكر الإسلامي.

- السبكي: علي بن عبد الكافي وولده تاج الدين عبد الوهاب، الإبهاج شرح المنهاج، ط١، دار الكتب العلمية، بيروت.
- ابن السبكي: تاج الدين، عبد الوهاب بن علي ت(٧٧١هـ)، جمع الجوامع، مطبعة مصطفى محمد، مصر، سنة ١٣٥٨هـ.
- السرخسي: أبو بكر محمد بن أحمد ت(٤٩٠هـ)، أصول السرخسي، دار المعرفة، ١٣٩٣هـ - ١٩٧٣.
- السعدي: د. عبد الحكيم، مباحث العلة في القياس عند الأصوليين، ط١، مطبعة دار البشائر، بيروت، ١٤٠٦هـ - ١٩٨٦م.
- السمرقندي: علاء الدين شمس النظر أبو بكر محمد بن أحمد، ميزان الأصول في نتائج العقول في أصول الفقه، تحقيق د. عبد الله عبد الرحمن السعدي، ط١، لجنة إحياء التراث العربي الإسلامي، ١٤٠٧هـ - ١٩٨٧م.
- الشاطبي: إبراهيم بن موسى اللخمي الغرناطي المالكي، ت(٧٩٠هـ)، الموافقات في أصول الشريعة، ط٢، دار المعرفة، ١٣٩٥هـ - ١٩٧٥م.
- الشافعي: محمد بن علي بن إدريس ت(٢٠٤هـ)، الرسالة، تحقيق أحمد شاکر.
- شلي: محمد مصطفى، تعليل الأحكام، مطبعة الأزهر، ١٩٤٧م.
- الشوكاني: محمد بن علي ت(١٢٥٥هـ)، إرشاد الفحول إلى تحقيق الحق من علم الأصول، دار المعرفة، بيروت.
- الطوفي: نجم الدين أبو الربيع سليمان بن عبد القوي بن عبد الكريم بن سعد، شرح مختصر الروضة، تحقيق د. عبد الله التركي، ط١، مؤسسة الرسالة، ١٤٠٧هـ - ١٩٨٧م.
- ابن عاشور: محمد الطاهر، مقاصد الشريعة الإسلامية، ط١، الشركة التونسية للتوزيع، ١٩٧٩م.
- العالم: د. يوسف حامد، المقاصد العامة للشريعة الإسلامية، ط١، ١٤١٢هـ - ١٩٩١م.
- ابن عبد الشكور: محب الدين، مسلم الثبوت بهامش المصطفى، دار الفكر، بيروت.

- العبيدي: الدكتور حمادي، الشاطبي ومقاصد الشريعة، ط ٢، دار قتيبة، بيروت، ١٤١٢هـ - ١٩٩٢م.
- العطار: حسن العطار، الحاشية على جمع الجوامع وبهامشه تقرير الشيخ عبد الرحمن الشربيني، دار الكتب العلمية، بيروت - لبنان.
- ابن عقيل: أبو الوفاء، الواضح في أصول الفقه، مخطوط، من مكتب التحقيق، دار البشير.
- العلاتي: خليل بن كيكليدي، ت(٧٦١هـ)، تلقيح الفهوم في تنقيح صيغ العموم، تحقيق د. عبد الله بن محمد الشيخ، ط ١، ١٤٠٣هـ - ١٩٨٣م.
- الغزالي: أبو حامد محمد بن محمد ت(٥٠٥هـ)، شفاء الغليل، تحقيق د. حمد الكبيسي، إحياء التراث الإسلامي (العراق)، ١٣٩٠هـ - ١٩٧٠م.
- وله المستصفي من علم الأصول، دار صادر، ومعه فواتح الرحموت بشرح مسلم الثبوت، لابن نظام الدين.
- وله المنحول من تعليقات الأصول، تحقيق د. محمد حسن هيتو، ط ٢، دار الفكر، بيروت.
- الفاسي: علال، مقاصد الشريعة ومكارمها، نشرة مكتبة الوحدة العربية، الدار البيضاء.
- الفيروزآبادي: أبو إسحاق إبراهيم بن علي بن يوسف ت(٤٧٦هـ)، التبصرة من أصول الفقه، ط ١، دار الفكر، ١٤٠٣هـ - ١٩٨٣م.
- القرافي: شهاب الدين أحمد بن إدريس ت(٦٨٤هـ)، الذخيرة، ط ٢، وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، ١٤٠٢هـ - ١٩٨٢م.
- وله شرح تنقيح الفصول في اختصار المحصول في الأصول، ط ١، دار الفكر، ١٣٩٣هـ - ١٩٧٣م.
- وله العقد المنظوم في المخصوص والعموم، ١٤٠٤هـ - ١٩٨٤م. تحقيق أحمد الختم عبد الله، رسالة دكتوراة، جامعة م القرى، مكة المكرمة، ١٤٠٤هـ - ١٩٨٤م.

- الكلوذاني: محفوظ بن أحمد بن الحسن أبو الخطاب، ت(٥١٠هـ)، التمهيدي في أصول الفقه، تحقيق مفيد محمد أبو عمشة، ط١، دار المدني.
- الكيلاني: عبد الرحمن إبراهيم زيد، العام وتخصيصه بين الشاطبي والأصوليين، رسالة ماجستير، الجامعة الأردنية، عمان - الأردن.
- ابن اللحام: علي بن عباس البعلبي الحنبلي، ت(٨٠٣هـ)، القواعد الأصولية، حققه محمد حامد الفقي، ط١، دار الكتب العلمية، ١٤٠٣هـ - ١٩٨٣م.
- ابن النجار: محمد بن أحمد بن عبد العزيز بن علي الفتوح الحنبلي، ت(٩٧٢هـ)، شرح الكوكب المنير في أصول الفقه، تحقيق د. محمد الزحيلي ود. نزيه حماد. ط١، جامعة الملك عبد العزيز، ١٤٠٠هـ - ١٩٨٠م.
- المحلي: جلال الدين محمد بن أحمد المحلي ت(٨٦٤هـ)، شرح جمع الجوامع لابن السبكي ومعه حاشية البناني على جمع الجوامع، مطبعة مصطفى محمد، مصر، ١٣٥٨هـ.
- النملة: د. عبد الكريم، الرخص الشرعية وإثباتها بالقياس، ط١، مكتبة الرشد، الرياض، ١٤١٠هـ - ١٩٩٠م.

رابعاً: الكتب الفقهية

- الآبي: صالح عبد السميع المالكي، جواهر الإكليل شرح متن خليل، دار الفكر، بيروت.
- أبو الأجنان: محمد، فتاوى الإمام الشاطبي، ط٢، مطبعة الكواكب، تونس، ١٩٨٥م.
- الأشقر: عمر سليمان، مقاصد المكلفين فيما يتعبد به لرب العالمين أو ((النيات في العبادات))، ط٢، مكتبة الفلاح، ١٤٠١هـ - ١٩٨١م.
- البكري: محمد بن سليمان، الاستغناء في الفرق والاستثناء، تحقيق سعود التبيتي، ط١، معهد البحوث العلمية وإحياء التراث، مكة المكرمة، ١٤٠٨هـ - ١٩٨٨م.
- البهوتي: منصور بن يونس بن إدريس، ت(١٠٥١هـ)، كشف القناع على متن الإقناع، المملكة العربية السعودية.
- وله شرح منتهى الإرادات، المدينة المنورة، المكتبة السلفية.

- التتائي: أبو عبد الله محمد بن إبراهيم، ت(٩٤٢هـ)، تنوير المقالة في حل ألفاظ الرسالة، تحقيق الدكتور محمد عايش شبير، ط١، ١٤٠٩هـ - ١٩٨٨م.
- ابن تيمية: تقي الدين أحمد، مجموع الفتاوى، مكتبة المعارف، الرباط.
- ابن جزى: محمود بن أحمد الغرناطي المالكي، قوانين الأحكام الشرعية ومسائل الفروق الفقهية، دار العلم للملايين، بيروت.
- الجويني: أبو المعالي عبد الملك بن عبد الله ت(٤٨٧هـ)، الغياثي غياث الأمم في التباث الظلم، تحقيق عبد العظيم ديب، ط٢، ١٤٠١هـ.
- الحلبي: إبراهيم بن محمد بن إبراهيم ت(٩٥٦هـ)، ملتقى الأبحر، تحقيق وهي سليمان غاوجي الألباني، ط١، مؤسسة الرسالة، ١٤٠٩هـ - ١٩٨٩م.
- ابن حزم: أبو محمد علي بن أحمد ت(٤٥٦هـ)، المحلى، المطبعة المنيرية، مصر، ١٣٥٢م.
- حسن القاف: الإمتاع والاستقصاء لأدلة تحريم نقل الأعضاء، ط١، جمعية عمال المطابع التعاونية، عمان - الأردن، ١٤٠٩هـ - ١٩٨٩م.
- حيدر: علي، درر الحكام شرح مجلة الأحكام، مطبعة العباسية، ١٣٤٣هـ - ١٩٢٥م.
- الخوارزمي: جلال الدين، الكفاية على الهداية، مطبوع مع فتح القدير، الطبعة اليمينية، مصر.
- الدردير: أبو البركات أحمد بن محمد بن أحمد، الشرح الكبير ومعه حاشية الدسوقي وتقريرات الشيخ عايش، دار الفكر، بيروت.
- وله الشرح الصغير على أقرب المسالك إلى مذهب الإمام مالك، حققه د. مصطفى كمال وصفي، دار المعارف بمصر، ١٣٩٣هـ.
- الدريني: د. محمد فتحي الدريني، بحوث مقارنة في الفقه الإسلامي وأصوله، ط٢، مؤسسة الرسالة، ١٤١٤هـ - ١٩٩٤م.
- الدسوقي: شمس الدين محمد عرفة، حاشية الدسوقي على الشرح الكبير، دار الفكر، بيروت.

- ابن رشد(الجد): أبو الوليد محمد بن أحمد ت(٥٢٠هـ)، مقدمات ابن رشد، دار صادر، بيروت.
- ابن رشد (الحفيد): محمد بن أحمد بن محمد، ت(٥٩٥هـ)، بداية المجتهد ونهاية المقتصد، ط١، دار المعرفة، ١٤٠٢هـ - ١٩٨٢م.
- الزيلعي: فخر الدين عثمان بن علي الحنفي، تبين الحقائق شرح كنز الدقائق، ط٢، دار المعرفة.
- السرخسي: أبو بكر محمد بن أحمد، المبسوط، ط٢، دار المعرفة، بيروت.
- السنهوري: د.عبد الرزاق، مصادر الحق في الفقه الإسلامي، ط١، جامعة الدول العربية، معهد البحوث والدراسات العربية، ١٩٦٧م.
- شبير: د.محمد، المعاملات المالية المعاصرة في الفقه الإسلامي، ط١، دار النفائس، عمان - الأردن، ١٤١٦هـ - ١٩٩٦م.
- الشربيني: محمد الخطيب، مغني المحتاج إلى معرفة معاني ألفاظ المنهاج، مصطفى البابي الحلبي، ١٣٧٧هـ - ١٩٥٨م.
- الشنقيطي: أحمد بن أحمد المختار الجكني، مواهب الجليل من أدلة خليل، إدارة إحياء التراث الإسلامي، قطر، ١٤٠٣هـ - ١٩٨٣.
- الصابوني: د.عبد الرحمن، نظام الأسرة وحل مشكلاتها في ضوء الإسلام، دار الفكر، بيروت، ١٩٦٨م.
- الصاوي: أحمد بن محمد، الحاشية على الشرح الصغير، دار المعارف، مصر.
- الضرير: د.الصادق محمد الأمين، الغرر وأثره في العقود في الفقه الإسلامي، ط١١، ١٣٨٦هـ - ١٩٦٧م.
- ابن عابدين: محمد الأمين بن عبد الغني بن عمر، ت(٢٥٢هـ)، رد المختار على الدرر المختار، دار إحياء التراث العربي. وله مجموعة رسائل، دار سعادات.
- عز: د.نور الدين، أبغض الحلال، ط٢، مؤسسة الرسالة، بيروت، ١٤٠٣هـ - ١٩٨٣م.
- ابن عبد البر: أبو عمر يوسف بن عبد الله بن محمد بن عبد البر القرطبي، الكافي من فقه أهل المدينة، تحقيق د.محمد الموريتاني. ط١، مكتبة الرياض الحديثة، ١٣٩٨هـ - ١٩٧٨م.

- عبد الوهاب: القاضي عبد الوهاب بن نصر البغدادي، ت(٤٣٣هـ)، الإشراف على مسائل الخلاف، مطبعة الإدارة.
- عودة: الأستاذ عبد القادر، التشريع الجنائي في الإسلام مقارناً بالقانون الوضعي، ط٢، مطبعة المدني، مصر، ١٩٥٢م.
- أبو عيد: د. عارف، الإمام أبو داود الظاهري وأثره في الفقه الإسلامي، ط١، دار الأرقم، الكويت، ١٤٠٤هـ - ١٩٨٤م.
- العيني: أبو محمد محمود بن أحمد، البناية على الهداية، ط١، دار الفكر، ١٤٠٠هـ - ١٩٨٠م.
- الغماري: أبو الفضل عبد الله بن الصديق، القول الجزل فيما لا يعذر فيه الجهل، ط١، دار الكتب، ١٤١١هـ - ١٩٩٠م.
- القرافي: شهاب الدين، الأمنية في إدراك النية، تحقيق د. عبد الله إبراهيم صلاح، جمعية الدعوة الإسلامية، ليبيا.
- القرافي: الإحكام في تمييز الفتاوى عن الأحكام، مكتبة المطبوعات الإسلامية، حلب - سوريا، ١٩٦٧م.
- قاضي زادة: شمس الدين أحمد، تكملة فتح القدير، المطبعة الميمنية، مصر.
- ابن قدامة: أبو محمد موفق الدين عبد الله بن أحمد المقدسي، (٦٢٠هـ)، المغني، ومعه الشرح الكبير، دار الفكر.
- القفال: سيف الدين أبو بكر محمد بن محمد بن أحمد الشاشي، حلية العلماء في معرفة مذاهب الفقهاء، تحقيق د. ياسين أحمد إبراهيم درادكة، ط١، مكتبة الرسالة الحديثة ١٩٨٨م.
- قليوبي وعميرة: أحمد بن أحمد بن سلامة القليوبي ت(١٠٦٦هـ)، وأحمد البرلسي الملقب وعميرة، ت(٩٥٧هـ)، حاشيتان على شرح المحلى لنهاج الطالبين، دار الفكر، بيروت.
- القنوجي: أبو الطيب الصديق بن حسن البخاري، الروضة الندية شرح الدرر البهية، ط١، دار إحياء التراث، قطر.

- ابن القيم: شمس الدين أبو عبد الله محمد بن أبي بكر ت(٧٥١هـ)، إعلام الموقعين عن رب العالمين، تحقيق طه عبد الرؤوف سعيد، مكتبة الكليات الأزهرية، ١٣٨٨هـ - ١٩٦٨م.
- الكاساني: الإمام علاء الدين أبو بكر بن مسعود، ت(٥٨٧هـ)، بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع، ط١، مطبعة الجمالية، ١٣٢٨هـ - ١٩١٠م.
- الكبيسي: د.أحمد، فلسفة نظام الأسرة في الإسلام، ط٢، مطبعة الحوادث، بغداد، ١٤١٠هـ - ١٩٩٠م.
- الكشناوي - أبو بكر بن حسن، أسهل المدارك شرح إرشاد المسالك في فقه إمام الأئمة مالك، ط١، دار الفكر.
- الكوهجي: عبد الله بن الشيخ حسن، زاد المحتاج بشرح المنهاج، ط٣، إدارة إحياء المحتاج بشرح المنهاج، ط٣، إدارة إحياء التراث الإسلامي (قطر)، ١٤٠٧هـ - ١٩٨٧م.
- الإمام مالك: المدونة الكبرى برواية سحنون عن عبد الرحمن بن القاسم، مطبعة السعادة، مصر، ١٣٢٣هـ.
- مجموعة من الفتاوى الهندية، ط٣، المطبعة الأميرية، بولاق، مصر، ١٣١٠هـ. العلماء:
- محمد إبراهيم: محمد، الحيل الفقهيّة في المعاملات الماليّة، الدار العربيّة للكتاب، ١٩٨٣م.
- المرادوي: علاء الدين أبو الحسن بن سليمان، الإنصاف في معرفة الراجح من الخلاف، تحقيق محمد حامد الفقي، ط١، وزارة الشؤون الدينية، الرياض ١٣٤٧هـ - ١٩٥٥م.
- المصري: د.رفيق، الميسر والقمار، ط١، دار القلم، دمشق، ١٤١٣هـ - ١٩٩٣م.
- ابن مفلح: أبو إسحاق برهان الدين إبراهيم بن محمد بن عبد الله بن محمد، ت(٨٨٤هـ)، المبدع في شرح المقنع، المكتب الإسلامي، بيروت.

- ابن المنذر: محمد بن إبراهيم النيسابوري، ت(٣١٨هـ)، الإجماع، ط٢، رئاسة المحاكم الشرعية والشؤون الدينية، قطر، ١٤٠٨هـ - ١٩٨٧م.
- الموصلي: عبد الله بن محمود بن مودود، الاختيار لتعليل المختار، دار المعرفة، بيروت.
- الميداني: عبد الغني الغنيمي، اللباب شرح الكتاب، دار الكتاب العربي، بيروت.
- ابن نجيم: زين الدين بن إبراهيم الحنفي ت(٩٧٠هـ)، البحر الرائق شرح كنز الدقائق، ط٢، دار المعرفة، بيروت.
- النووي: يحيى بن شرف، ت(٦٧٦هـ)، روضة الطالبين، ط١، المكتبة الإسلامية، بيروت. وله المجموع شرح المهذب، دار الفكر، بيروت.
- ابن الهمام: كمال الدين محمد بن عبد الواحد بن عبد الحميد بن مسعود، ت(٨٦١هـ)، فتح القدير شرح الهداية، مطبعة مصطفى البابي الحلبي.
- وزارة الأوقاف: الموسوعة الفقهية، ط٢، الكويت، ١٤٠٤هـ - ١٩٨٣م.

خامساً: النظريات والقواعد الفقهية

- الباحسين: د. يعقوب عبد الوهاب، رفع الحرج في الشريعة الإسلامية، جامعة الأزهر، مصر.
- ابن تيمية: تقي الدين أحمد، ت(٧٢٨هـ)، القواعد النورانية الفقهية، ط٢، مكتبة المعارف، ١٤٠٤هـ - ١٩٨٣م. تحقيق محمد حامد الفقي.
- الحصري: جمال الدين، ت(٦٣٦هـ)، القواعد والضوابط المستخلصة من التحرير، شرح الجامع الكبير للإمام محمد بن الحسن الشيباني، ت(١٨٩هـ)، ط١، ١٤١١هـ - ١٩٩١م. جمع وتحرير علي الندوي.
- الحموي: أحمد بن محمد الحنفي، غمز عيون البصائر شرح الأشباه والنظائر، ط١، دار الكتب العلمية، ١٤٠٥هـ - ١٩٨٥م.
- ابن حميد: د. صالح بن عبد الله، رفع الحرج في الشريعة الإسلامية ضوابطه وتطبيقاته، ط١، جامعة أم القرى، ١٤٠٣م.

- الدريبي: د. فتحي عبد القادر، النظريات الفقهية، جامعة دمشق، ١٤٠٢هـ - ١٩٨٢م. وله خصائص التشريع الإسلامي في السياسة والحكم، ط١، مؤسسة الرسالة، ١٤٠٢هـ - ١٩٨٢م.
- وله نظرية التعسف في استعمال الحق في الفقه الإسلامي، ط١، مؤسسة الرسالة، ١٤٠٢هـ - ١٩٨٨م.
- ابن رجب: أبو الفرج عبد الرحمن، القواعد في الفقه الإسلامي، دار المعرفة، بيروت.
- الرحوني: محمد الشريف، الرخص الفقهية من القرآن والسنة النبوية، ط٢، المغرب.
- الزحيلي: د. وهبة، نظرية الضرورة الشرعية، ط٤، ١٩٨٥م، مؤسسة الرسالة، بيروت.
- الزرقاء: الشيخ أحمد، شرح القواعد الفقهية، ط٢، دار الغرب الإسلامي، ١٤٠٣هـ - ١٩٨٣م.
- الزرقاء: الشيخ مصطفى، المدخل الفقهي العام، ط٨، مطبعة الحياة، دمشق، ١٣٨٣هـ - ١٩٦٤م.
- الزركشي: بدر الدين محمد بن بهادر الشافعي، ت(٧٩٤هـ)، المنشور في القواعد، ط١، مؤسسة الخليج، ١٤٠٢هـ - ١٩٨٢م.
- السبكي: الإمام تاج الدين عبد الوهاب بن علي بن عبد الكافي، ت(٧٧١هـ)، الأشباه والنظائر، حققه عادل أحمد عبد الموجود علي محمد عوض، ط١، دار الكتب العلمية، ١٤١١هـ - ١٩٩١م.
- أبو سنة: د. أحمد، النظريات العامة للمعاملات في الشريعة الإسلامية، مطبعة دار التأليف، مصر، ١٣٨٦هـ - ١٩٦٧م.
- أبو سليمان: د. عبد الوهاب، الضرورة والحاجة وأثرها في التشريع الإسلامي، مركز البحث العلمي وإحياء التراث، مكة المكرمة، الكتاب السادس والعشرون.
- السيوطي: جلال الدين عبد الرحمن، ت(٩١١هـ)، الأشباه والنظائر في قواعد وفروع فقه الشافعية، ط١، دار الكتب العلمية، ١٣٩٩هـ - ١٩٧٩م.

- العبيدي: مجيد علي محمد، دراسة قواعد ابن رجب الحنبلي، رسالة ماجستير، بغداد، العراق، ١٤١٤هـ - ١٩٩٣م.
- عطية: جمال الدين، التنظير الفقهي، ط١، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ١٤٠٧هـ - ١٩٨٧م.
- القرافي: شهاب الدين أبو العباس أحمد بن إدريس بن عبد الرحمن الصنهاجي، أنوار البروق على أنواع الفروق، عالم الكتب، ومعه أدرار الشروق على أنواع الفروق لابن الشاط. الفروق لابن الشاط.
- الكيلاني: د. عبد الله إبراهيم، الباعث وأثره في العقود والتصرفات، وزارة الأوقاف، عمان - الأردن، ١٩٩٠م.
- المالكي: محمد علي المكي، تهذيب الفروق والقواعد السنية في الأسرار الفقهية، مطبوع على حاشية الفروق، عالم الكتب، بيروت.
- المقرئ: أبو عبد الله محمد بن محمد بن أحمد، ت(٧٦٨هـ)، القواعد، جامعة أم القرى، تحقيق أحمد بن عبد الله بن حميد.
- ابن نجيم: زين العابدين بن إبراهيم، ت(٩٧٠هـ)، الأشباه والنظائر على مذهب أبي حنيفة النعمان، دار الكتب العلمية، ١٤٠٥هـ - ١٩٨٥م.
- الندوي: علي أحمد، القواعد الفقهية، ط١، دار القلم، ١٤٠٦هـ - ١٩٨٦م. قدم لها العلامة الجليل مصطفى الزرقاء.
- ابن الوكيل: محمد بن عمر بن مكي بن عبد الصمد بن المرحل أبو عبد الله صدر الدين، ت(٧١٦هـ)، الأشباه والنظائر، حققه د. عادل بن عبد الله الشويخ، ط١، مكتبة الرشد للنشر والتوزيع، ١٤٠٣هـ - ١٩٩٣م.
- الونشريسي: أبو العباس أحمد بن يحيى، إيضاح المسالك إلى قواعد الإمام مالك، صندوق إحياء التراث الإسلامي، حققه أحمد بوطاهر الخطابي. المغرب، ١٤٠٠هـ - ١٩٨٠م.
- ياسين: د. محمد نعيم، مذكرة في القواعد الفقهية، مخطوط.

سادساً: كتب المعاجم والمصطلحات

- الجرجاني: علي بن محمد، التعريفات، ط ٣، دار الكتب العلمية، ١٤٠٨هـ - ١٩٨٨م.
- الجوهري: إسماعيل بن حماد، الصحاح، تحقيق أحمد عبد الغفور عطار، ط ٢، ١٤٠٢هـ - ١٩٨٢م.
- حماد: د. نزيه، معجم المصطلحات الاقتصادية، ط ١، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ١٩٩٣م.
- الزبيدي: محمد مرتضي، ت (١٢٠٥هـ)، تاج العروس من شرح جواهر القاموس، القاهرة، ١٣٠٦ - ١٣٠٧هـ.
- الزمخشري: جار الله أبو القاسم محمود بن عمر، ت (٥٣٨هـ)، أساس البلاغة، دار صادر، ١٣٨٥هـ - ١٩٦٥م.
- الفيروز آبادي: مجد الدين محمد بن يعقوب، ت (٨١٧هـ)، القاموس المحيط، ط ١، الرسالة، ١٤٠٦هـ - ١٩٨٧م.
- قلعتهجي: محمد رواس، معجم لغة الفقهاء، ط ١، دار النفائس، ١٤٠٥هـ - ١٩٨٥م.
- القنوي: قاسم بن عبد الله، ت (٩٨٧هـ)، أنيس الفقهاء في تعريف الألفاظ المتداولة بين الفقهاء، تحقيق الدكتور عبد الرزاق الكبسي، ط ٢، دار الوفاء - جدة، ١٤٠٧هـ - ١٩٨٧م.
- الكفوي: أبو البقاء أيوب بن موسى الحسيني، ت (١٠٩٤هـ)، الكليات، ط ٢، دار الرسالة، ١٤١٣هـ - ١٩٩٣م.
- ابن منظور: أبو الفضل جمال الدين محمد بن مكرم، ت (١١٧هـ)، لسان العرب، دار لسان العرب، بيروت.

سابعاً: التراجم والطبقات

- التبتكي: أحمد بابا، ت (١٠٦٣هـ)، نيل الابتهاج بتطريز الدياتاج، ط ١، كلية الدعوة الإسلامية، ليبيا.
- ابن خلكان: أحمد بن محمد، ت (٨٦١هـ)، وفيات الأعيان وأنباء الزمان، بيروت، ١٩٧٨م.

- الذهبي: شمس الدين محمد بن أحمد بن عثمان، ت(٧٤٨هـ)، سير أعلام النبلاء، ط١، مؤسسة الرسالة، تحقيق الشيخ شعيب الأرنؤوط، ط١٤٠١هـ - ١٩٨١م.
- ابن رجب: ذيل طبقات الحنابلة، القاهرة، ١٩٥٢م.
- الزركلي: خير الدين، الأعلام، ط٣، دار العلم للملايين.
- السبكي: عبد الوهاب بن علي، ت(٧٧١هـ)، طبقات الشافعية الكبرى، تحقيق عبد الفتاح الحلو ومحمود الطناجي، القاهرة، ١٩٦٤ - ١٩٧٦م.
- ابن العماد: عبد الحي الحنبلي، ت(١٠٨٩هـ)، من أخبار شذرات الذهب من ذهب، القاهرة، ١٣٥٠هـ.
- كحالة: عمر رضا، معجم المؤلفين، دار إحياء التراث، بيروت.
- المراغي: عبد الله بن مصطفى، الفتح المبين في طبقات الأصوليين، بيروت، ١٩٧٤م.
- ابن أبي يعلى: محمد بن محمد الفراء، ت(٥٢٦هـ)، طبقات الحنابلة، تحقيق محمد حامد الفقي، القاهرة.

ثامناً: العقيدة والأخلاق الإسلامية والمنطق

- ابن أبي العز: علي بن علي الدمشقي، ت(٧٢٢هـ)، شرح العقيدة الطحاوية، تحقيق د. عبد الله التركي، والشيخ شعيب الأرنؤوط، ط١، مؤسسة الرسالة، ١٤٠٨هـ - ١٩٨٧م.
- الغزالي: أبو حامد، إحياء علوم الدين، مطبعة لجنة نشر الثقافة الإسلامية. وبهامشه تخریج أحاديث الإحياء للحافظ العراقي.
- حبنكة: عبد الرحمن، ضوابط المعرفة وأصول الاستدلال والمنظرة، ط٣، دار القلم، دمشق، ١٩٨٨م.
- الشاطبي: الاعتصام، تحقيق الشيخ محمد رشيد رضا، المكتبة التجارية الكبرى، مصر.

- الغماري: أبو الفضل عبد الله، تنوير البصيرة ببيان علامات الكبيرة، ط٢، عالم الكتب، ١٤٠٦هـ - ١٩٨٦م.
- المحاسبي: الحارث بن أسد، الرعاية لحقوق الله، دار الكتب الحديثة، القاهرة.

تاسعاً: الدوريات والندوات

- أحمد صفي الدين: حقيقة الغرر المحرم في التشريع، أضواء الشريعة، جامعة الإمام محمد بن سعود، مجلة العدد (١١)، ١٤٠٠هـ، الرياض.
- د. خليفة بابكر الحسن: فلسفة مقاصد التشريع في الفقه الإسلامي، مجلة الشريعة والقانون، العدد الأول، جامعة الإمارات العربية، ١٤٠٧هـ - ١٩٨٧م.
- د. حسين محمود حسين: القواعد الأصولية وأثرها في حكم الربا، مجلة الشريعة والقانون، العدد الأول، ١٩٨٧م.
- صالح الفوزان عبد الله: التبصير بتحريم أنواع التصوير، مجلة كلية أصول الدين، العدد الثاني، جامعة محمد سعود.
- جمعية العفاف: ندوة الفحص الطبي قبل الزواج، من منظور طبي وشرعي، وقائع الندوة التي نظمتها جمعية العفاف الخيرية، في المركز الثقافي الملكي في ٣ ربيع أول ١٤١٥هـ، ١٠ آب، ١٩٩٤م.
- د. محمد هيثم الخياط: معلومات أساسية حول الإيدز وسبل الوقاية منه، بحث مقدم لندوة المنظمة الإسلامية للعلوم الطبية، البحرين، ١٤١٤هـ - ١٩٩٣م.
- د. محمد الزحيلي: مقاصد الشريعة، بحث منشور في مجلة الشريعة والدراسات الإسلامية، جامعة أم القرى، العدد السادس، ١٤٠٣هـ.
- د. فتحي الدريني: صحيفة اللواء، عدد ١١٦١ - ١١٦٢، مفهوم العدل في الشريعة الإسلامية.

