



دار الفكر
لطباعة والتوزيع والنشر
دمشق - سوريا



المعهد العالمي للفكر الإسلامي

سلسلة الرسائل الجامعية رقم (٣٥)

قواعد المقادير عن الإمام الشاطبي عرضًا ودراسة وتحليلًا

إعداد

الدكتور عبد الرحمن إبراهيم الكيلاني

الدكتور

عبد الرحمن إبراهيم زيد الكيلاني

قواعد المقادص

عند الإمام الشاطبي

عرضًا ودراسة وتحليلًا

دار الفكير
دمشق - سوريا



المعهد العالمي
للفكر الإسلامي



عبد الرحمن إبراهيم زيد الكيلاني

دكتوراه في الشريعة (الدراسات الإسلامية)

-مواليد الأردن م ١٩٧٠

-أستاذ مساعد في قسم الفقه وأصوله بكلية الشريعة (جامعة مؤتة).

-له عدد من البحوث والدراسات في الفقه وأصوله منها:

العام ونخسيصه بين الشاطبي والأصوليين.

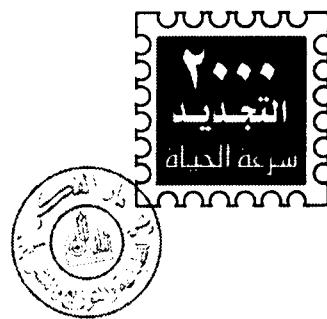
حجية القاعدة الفقهية.

فرض الكفاية وأثره في بناء المجتمع المدني (بالاشراك).

مبدأ الاستحسان وتطبيقاته الطبية المعاصرة.

معالم المقاصد في فقه الشيخ محمد رشيد رضا.

الرقم الاصطلاحي : ١٣٧٣ ، ٠١١
الرقم الدولي : 2- ISBN: 1-57547-791-
الرقم الموضوعي : ٢٥٠
الموضوع : الفقه الإسلامي وأصوله
العنوان : قواعد المفاصد عند الإمام الشاطبي
التأليف : د. عبد الرحمن إبراهيم زيد الكيلاني
الصف التصويري : دار الفكر - دمشق
التنفيذ الطباعي : مطبعة سيكتور - بيروت
عدد الصفحات : ٤٨٨ ص
قياس الصفحة : ٢٥ × ١٧ سم
عدد النسخ : ١٥٠٠ نسخة



ينبع طبع هذا الكتاب أو جزء منه بكل طرق الطبع
والتصوير والنقل والترجمة والتسجيل المرئي
والسموع والخاسبي 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: iiitj@index.com.jo
<http://www.iiit.org>

ودار الفكر بدمشق
برامكة مقابل مركز الانطلاق الموحد
ص. ب: (٩٦٢) دمشق - سوريا
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

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

• المبحث الثالث: القواعد المقاصدية المبينة لأقسام المصالح، من حيث أهميتها، وقوة أثرها في تحقيق هذه المصالح.....	١٦٤
• المبحث الرابع: القواعد المقاصدية المتعلقة بـ مكملات المراتب الثلاث	١٨٦
• المبحث الخامس: القواعد المقاصدية المنظمة للعلاقة بين المراتب الثلاث (الضروريات وال حاجيات والتحسينات).....	٢٠٥
• المبحث السادس: مجالات النظر في علل الأحكام وفق ما تقرره القواعد المقاصدية.....	٢٣٣
• المبحث السابع: القواعد المقاصدية التي تلزم المحتجد 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
الفصل الثالث: القواعد المقاصدية المتعلقة بـ مآلات الأفعال ومقاصد المكلفين	٣٥٤
• المبحث الأول: القواعد التي تلزم المحتجد 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، و مآلات أفعالهم في الحكم على تصرفاتهم.....	٤٢٣
الخاتمة والتوصيات	٤٦٣
فهرس المصادر والمراجع	٤٦٩

تصدیرو

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

فمنذ نحو قرن من الزمن كان علامة المقاصد الكبير الشيخ (محمد الطاهر بن عاشور) يدرس مقاصد الشريعة مادة مستقلة، رعى 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 ومكارها).

و قبل 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، ذكر منها: السعودية والمغرب والجزائر وموريتانيا ومالزريا 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 الشاطئي" لصاحب هذا التقديم، توالت الكتابات والمؤلفات والإصدارات في قضايا مقاصد الشريعة والفكر المقصادي، ونوقشت عشرات الرسائل والأطروحات في هذا المجال.

وكل هذا إنما يعكس مدى الوعي بأهمية القضية، ومدى الفراغ العلمي في هذا الباب، ومدى الاحتياجات العلمية والفكيرية 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، تمثل 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 الحالية نافذة مهيبة متفوقة لا يزاحمها ولا يدانبها 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 بالفقاول الكبير المتوفى سنة ٣٦٥ هـ.

— "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 تغنى بمجرد عناوينها، وتبين أن إظهار مناقب الإسلام ومحاسن شريعته من خلال بيان مزاياها وأسرارها وكمالاتها كان شاغلاً شاغلاً لكتاب الأئمة والنظرار. 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 الشاسحة، التي يتحقق من خلالها هذا المهد.

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

(١) أليس الصبح بقريب، ص ٢٠٠.

فمن ذلك: آفة العكوف والوقوف عند الطواهر والمحروف، قال القاضي (ابن العربي): "اتباع الطواهر على وجهه هدم للشرعية، حسبما بيانه في غير ما موضع"^(١) وعند تفسير قوله تعالى ﴿وَاسْأَلُوهُمْ عَنِ الْقَرْيَةِ الَّتِي كَانَتْ حَاضِرَةً الْبَحْرِ إِذْ يَغْدُونَ فِي السَّبَّتِ إِذْ تَأْتِيهِمْ حِيتَانُهُمْ يَوْمَ سَيْتِهِمْ شُرَّعاً وَيَوْمَ لَا يَسْبِطُونَ لَا تَأْتِيهِمْ 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 الشرعية"^(٢).

ومن ذلك، ما ذهب إليه (الشاطبي) من أن أسباب الابداع في الدين "راجعة في التحصل إلى وجه واحد: وهو الجهل بمقاصد الشرعية"^(٣). وأن "زلة العالم أكثر ما تكون عند الغفلة عن اعتبار مقاصد الشرع..."^(٤). ولذلك نصّ، رحمه الله، على القاعدة العامة، وهي: "من لم يتتفقه في مقاصد الشرع فهمها على غير وجهها"^(٥).

ومن ذلك أيضاً. ما يقع فيه كثير من الفقهاء من تحزيء، وتفكيك لأحكام الشرعية وأدلتها، في غيبة لأي رؤية عامة، أو نظرية شاملة، تستحضر جملة أحكام الشرعية ومقاصدها وكلياتها، فيتم فهم الحكم الواحد، أو الاجتهاد فيه، أو في تزيله، وكأنه لا صلة له ولا تأثير له بباقي الأحكام وأصولها ومقاصدها. ولهذا نجد شيخ المقاصد - (أبا إسحاق الشاطبي) - يُيدي ويعيد في هذه القضية، ويلجح على ضرورة الجموع في النظر بين جزئيات الشرعية وكلياتها، وأن "من أخذ بالجزئي معرضًا عن كليه فهو مخطئ، كذلك من أخذ بالكلي معرضًا عن جزئيه"^(٦). ولذلك فشأن الراسخين؛ تصور الشرعية

(١) أحكام القرآن ٢٩/١.

(٢) أحكام القرآن ٢٩٨/٢-٢٣١.

(٣) الاعتصام ١٨٢/٢.

(٤) المواقفات ١٧٠/٤.

(٥) الاعتصام ١٧٥/٢.

(٦) المواقفات ٨/٣.

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

٣- إغناء الفكر الإسلامي المعاصر وترسيمه وتسويقه. 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 الإنتاجيات والمعالجات الإسلامية لهذه المجالات والقضايا، تصنف عادة ضمن مسمى (الفكر الإسلامي). ولعل اسم (المعهد العالمي للفكر الإسلامي) وما يحمل 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 ونمّت كمّاً وكيفاً، وتم اعتمادها واستثمارها في المجالات والقضايا ذات الطبيعة الفكرية والتنظيرية، ستتشكل فتحاً مبيناً للفكر الإسلامي، لتعزيز إسلاميته، وتقوية مرجعيته، وتسديد مساراته وتحقيق الانسجام بينها، مع الرفع من قدرته التنافسية والإبداعية.

وحتى لا تحول مقاصد الشريعة والدراسات المقاصدية إلى وسيلة تمييع، وأداة هدم للأحكام والتواكب 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 متکاملة ومتينة، ليصبح (علم المقاصد) علمًا منضبطاً وضابطاً لغيره.

وهذا البحث الذي يخرجه اليوم (المعهد العالمي للفكر الإسلامي) وهو: (قواعد المقاصد عند الإمام الشاطبي)، هو لبنة متازة في هذا الطريق؛ فهو من زاوية تناوله ومعالجته لمقاصد الشريعة قد جعل منها علمًا واضحًا مضبوطاً، وقواعد حكمية ضابطة؛

فليست مقاصد الشريعة - كما يتزاءى لكثير من المواة - مجرد نظريات طليقة وعموميات مرسلة، ومبادئ فضفاضة، بل هي - كما يجعلى هذا البحث - قواعد علمية لها أدلةها ومسالكها، ولها فروعها وتطبيقاتها ولها إرثاً لها ومتضيّاتها.

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 عامّة، ما لو تواصلت الأبحاث في كشفه وتنقيحه وتنسيقه وإخراجه، لكان كفيلاً وكافياً لوضع حد لما يتوهّم من مطاطية وميوعة وسيّان في التعامل مع مقاصد الشريعة وإعمالها وامتثالها..

شكراً للباحث عمله الحميد المفيد.. وهنئاً للمعهد ولقارئه بهذا البحث القيم الرائد.

أحمد الريسوني

الرباط ٢١ حرم ١٤٢٠ هـ/مايو ١٩٩٩ م

تقديم

الحمد لله رب العالمين، والصلوة والسلام على سيد الأنبياء والمرسلين، سيدنا محمد وعلى آله وصحابته 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، الكلبي منها والجزئي بالحكم والمصالح والمعانى التي تكفل سعادة الإنسان في عاجله وآجله، ودنياه وآخرته.

• تولى واعماله تقييمات حقيقة مقصورة بصيغة سير ملخص مسماها شستر تجربة، حتى بين

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

ومثل هذا السنن العام الذي مضى عليه الشارع في تشريعه واستقر حقيقة ثابتة لا تقبل النقض، يعكس مقولية الشريعة الإسلامية، ويدعو المحتمدين إلى تبيّن 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 واستقرارها.

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

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

وإن من مظاهر الإبداع والتجديد التي أضافها الإمام (الشاطئي) إلى علم المقاصد، إيراده لكثير من القواعد العامة التي تعرُّف عن معانٍ تشريعية مقصدية، أي إنه صاغ المقاصد على شكل قواعد، بحيث تشكل المعامِل 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 حلّى حقيقة هذا العلم، وزاده بياناً وإظهاراً.

وإن دراسة مقاصد الشريعة، من خلال كتاب المواقف، على شكل قواعد محددة، هي أوعى لحفظ هذه المقاصد، وأدعى إلى تميزها؛ 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 لغایات 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^{*}، وإرافتها بأدلةها التي تنھض بمحاجتها، والت disillusion her. بالأمثلة التطبيقية، التي تنزل بهذه القواعد من أفقيها 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 بشروء عظيمة من القواعد المقصدية التي تعينه في عملية الاجتهاد، وتبيان 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 المقصدية بذلك قد ساعدت على تفهم نصوص الشريعة على وجهها الصحيح الذي أراده الشارع وابتغاه، دون إفراط أو تفريط في فهم النصوص الشرعية.

* آررت أن أصنف القواعد بأنها مقاصدية، بوصفها تعبّر عن أكثر من مقصد شرعي، وأن أصنف القاعدة بأنها المقصدية بالإفراد لا الجماع، بوصفها تعبّر عن مقصد شرعي واحد.

رابعاً: تبين هذه الدراسة مدى إمكانية الاستفادة من هذه القواعد في تبيّن الحكم الشرعي في الكثير من الواقع والموازل، 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 (الشاطي) من قواعد، ومدى اعتبارهم لها، الأمر الذي يفتح الباب لدراسة القواعد المقصدية دراسة مقارنة، تظهر فيها موقع الاختلاف والاتفاق بين (الشاطي) والأصوليين.

سابعاً: كذلك فإن من شأن هذا البحث أن يزيدنا اطلاعاً على فكر الإمام (الشاطي)، وملامح المنهج الذي خطّه في كتاب المرافقات، ومدى استفادته من جهود السابقين، وموقع التجديد والابتكار التي أضافها (الشاطي) 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 المقصدية التي ساقها الإمام (الشاطي)، وكل من القواعد الأصولية والفقهية، ومدى الارتباط والاتصال بين هذه القواعد، وموطن الالتفاء والاختلاف بينها إن وجد.

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

الجهود السابقة:

لقد بحث الكثير من المعاصرین 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 يُبيّن حقيقة المقاصد وأقسامها، العامة التي لا تقتصر على باب دون باب، والخاصة التي تختص بأبواب محددة.

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

و (نظرية المقاصد عند الإمام الشاطئي) للأستاذ (أحمد الريسوبي)، إذ عرض تصوراً عاماً لما قدّمه الإمام (الشاطئي) في كتاب المواقف، وجلى الكثير من الحقائق التي كان الإمام (الشاطئي)، قصّب 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 الرحيلي)، 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 أنسابها وأقسامها، وعنابة الصحابة والتابعين والمجتهدين من بعدهم بهذه المقاصد. وهو بحث منشور في العدد الأول من مجلة الشريعة والقانون، الصادرة عن جامعة الإمارات العربية المتحدة.

و كتاب (الشاطئي ومقاصد الشريعة) للدكتور (هادي العبيدي) والذي ركز على حياة (الشاطئي) وجهوده الإصلاحية في مجال العقيدة والتربية والفكر.

ولم أحد في هذه الدراسات كلها من عرض القواعد المقاصدية الشاطئية عَرْضاً يرافقه الدراسة والتحليل والتأصيل، وبيان مدى إمكانية الاستفادة منها في الاجتهد المعاصر.

على أن الأستاذ (أحمد الريسوني) كان أبرز من اهتم بفكرة قواعد المقادص، في كتابه (نظريّة المقادص عند الإمام الشاطي)، حيث سرد ما يزيد عن الخمسين قاعدة مقصودية، ذكرها الإمام (الشاطي) في كتاب المواقفات، غير أن الأستاذ (الريسوني) لم يستوعب جميع تلك القواعد؛ إذ إن القواعد المقصودية لا تقتصر على تلك التي نص عليها (الشاطي) صراحة، وإنما تتناول أيضاً ما أشار إليه (الشاطي) 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 والتعميل و موقف السابقين منها، وإمكانية الاحتياج بها، وكيفية الاستفادة منها في توجيه الأدلة وفهم النصوص الشرعية، وإزالة التعارض بينها إن وجد.

علاوة على ذلك كله، فقد خلت تلك الدراسات المعاصرة، من بيان كثير من المعاني التي عبرت عنها القواعد المقصودية، خاصة تلك التي توضح صلة مراتب المقادص الثلاث: (الضروريات وال حاجيات والتحسينيات) ببعضها، ومفهوم المكمّلات التي تلتتحق بأذیال هذه المراتب، وأثر ذلك في الفروع والجزئيات.

وغيرها من المعاني الأخرى التي تحدّدها القواعد المقصودية الشاطبية.

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

المهنية في البحث:

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

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

أولاً: دراسة كتاب المواقف بأجزائه الأربع دراسة متأنية، واستقراء القواعد التي يتحقق فيها معنى القاعدة المقصدية، على وفق ما أحدهه من معنى لمصطلح القاعدة المقصدية.

ثانياً: عرض تلك القواعد، من خلال موضوعها الذي يمكن أن تدرج 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 وستصرف بعض عبارات الإمام (الشاطبي) على نحو يزيدها بياناً دون الإخلال بقوة التركيب، وسلامة العبارة، وسأشير إلى ذلك التصرف في موضعه.

رابعاً: بيان موقف الأصوليين والفقهاء من تلك القواعد، ومدى استفادتها (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 المحتهد في ضرورة تمثل تلك القواعد والعناية بها.

سادساً: تصنيف قواعد المقاصد من خلال موضوعاتها الأساسية، التي يمكن أن تدرج تحتها، وما يمكن أن تتضمنه تلك القواعد من مواضيع فرعية، تبتعد عن الموضوع الأساسي الذي تدرج 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 الالتحاج بها في مقام الاستدلال، ومدى التقصير الذي يقع به المحتهد في حال غياب تلك القواعد الكلية عن اجتهاده ونظره في الفروع.

وغيّ عن القول: إنه يلزم في سبيل ذلك كله، الرجوع إلى الكتب القدمة والحديثة، ذات الصلة بموضوع المقادير 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 المقصودية، وتزيد من واقعيتها وحيويتها. وقد قسمت البحث إلى بابين: أعرض في الباب الأول منه، مفهوم القاعدة المقصودية ومكانتها في التشريع، وإمكانية الاستدلال بها. وفي الباب الثاني: أعرض تلك القواعد المقصودية، مشفوعة بأدلتها وآراء الأصوليين بها وأمثلتها.

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

تعريف بالإمام الشاطبي:

هو الإمام العلامة المحقق الحافظ الخليل المحتهد أبو إسحاق إبراهيم بن موسى بن محمد التخمي الغرناطي، الشهير بالشاطبي.

ولد بغرناطة، ويقدر تاريخ ولادته بـ (٧٢٠^١هـ)، 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 درس في حلقاته كتاب سيبويه، وألفية ابن مالك، وأبو سعيد بن لب توفي (٧٨٢هـ)، مفتى غرناطة وخطيب جامعها. وأبو عبد الله المقري توفي (٧٥٩هـ)، صاحب كتاب القواعد، وغيرهم كثير من علماء غرناطة والأندلس.^(٢).

تولى الإمام الشاطبي خطبة التدریس بغرناطة، وتحرجت على يديه ثلاثة من العلماء، كما أسندت إليه خطبة الخطابة والإمامية.

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

(٢) التبكري: نيل الابتهاج ٤٨/١ - 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 ب موضوع مقاصد الشريعة، وكتاب (الاعتراض) خصصه لبيان معنى البدعة ومسائلها وخطرها. وكتاب (الإفادات والإنسادات) وهو كتاب يختص بالحاضرات والمذاكرات المشتملة على فوائد علمية من فنون مختلفة.

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

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

الباب الأول

بيان

مفهوم القاعدة المقصدية ومرتبتها

الفصل الأول

حقيقة القاعدة المقصدية

المبحث الأول: معنى القاعدة لغة واصطلاحاً

المطلب الأول: تحديد المعنى اللغوي للقاعدة

المتابع لمعنى القاعدة لغة، يجد كتب اللغة مجتمعة على أنّ معنى القاعدة هو: أصل الأُس، أو الأساس^(١).

وشهادت 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: ﴿فَقَدْ مَكَرَ الظَّيْنَ مِنْ قَبْلِهِمْ فَأَتَى اللَّهُ بُنْيَانَهُمْ مِنَ الْقَوَاعِدِ﴾ [الحل: ١٦]. فالقواعد هي أساسين البيت، وأساسه الذي يعمده^(٣).

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

(١) الربيدي: ناج العروس: ٦٠/٩، ابن منظور: لسان العرب مع ١٢٨/٣، والجوهرى: الصحاح ٢/٥٢٥.

(٢) انظر الطبرى: جامع البيان ٥٧/٣، والفراء: معانى القرآن ٧٩/١، والبن عطية: الحمر الوجيز ٤٨٧/١، والرمذري: الكشاف ١/١٨٧، والأصفهانى: مفردات ألفاظ القرآن ٦٧٨.

(٣) الرمخشى: الكثاف ٢/٦٠٢.

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

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

على أنه ينبغي أن أشير إلى أن هذا الأساس قد يكون مادياً، كما في "قواعد البيت" و"قواعد المهردج"، 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 - عرّفها (الجرجاني) بأنها: قضية كلية منطبقه على جميع جزئياتها^(١).

٢ - عرّفها (الكافوي): قضية كلية، من حيث اشتتمالها بالقوة على أحكام جزئيات موضوعها، واستخراجها تقريراً^(٢).

٣ - وعرفها (الطوфи): القضايا الكلية، التي تعرف بالنظر في قضايا جزئية^(٣).

٤ - وعرفها (التفازاني): ما تعرف منها أحكام الجرئيات المدرجة تحت موضوعاتها، إما على سبيل القطع أو على سبيل الظن^(٤).

٥ - عرّفها (المقرّي): كل كلي هو أخص من الأصل وسائر المعاني العقلية العامة، وأعم من العقود وجملة الضوابط الفقهية الخاصة^(٥).

(١) الجرجاني : التعريفات (١٧١).

(٢) الكافوي: الكليات (٧٢٨).

(٣) الطوфи: شرح مختصر الروضة ١٢٠/١.

(٤) التفازاني: على شرح العضد ٢٢/١.

(٥) المقرّي: القواعد ٢١٢/١.

- ٦ - وعرفها (السبكي): أمر كلي ينطبق على جزئيات كثيرة، تفهم أحکامها منها^(١).
- ٧ - عرفها (الحموي): حكم أكثر لا كلي، ينطبق على أكثر جزئياته لتعرف أحکامها^(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 ومناطها.

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

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

وهذا ما يعبر عنه الأصوليون بـ"مناط القاعدة"^(٤)، وهو ما يتبعي 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 تخلّي سمات القاعدة وخصائصها، علاوة على بيانها لحقيقةها.

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

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

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

(٤) الشاطبي: المواقفات ٩٠-٨٩/٣ .

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 آكد، كان شمول القاعدة وحكمها على تلك الفروع أقرب إلى القطعية.

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

ثالثاً: أما تعريف (الحموي)^(٢) ووصفه للقاعدة بأنها: "حكم أكثرى لا كلى"، فمتأتاه هو ملاحظة ما يرد على القواعد الفقهية عادة من استثناءات تخرج بعض أفراد القاعدة منها، لظروف مختلفة 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 كلى".

فلمّا لاحظ (الحموي) عدم اطّراد القاعدة الفقهية، وورود كثير من المستثنيات عليها وصفها بالأكثريّة. 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 لغويًا أو رياضياً، أو غيرها من أنواع العلوم وضروبه.

(٢) هو أحمد بن محمد الحموي الحنفي، كان عمدة في الفقه والأصول. قصده طلاب العلم للاستفادة منه، من مصنفاته: "عمر عيون البصائر شرح الأشيه والنظائر" و "حاشية الدرر والغرر في الفقه". توفي سنة ١٤٠٩هـ. انظر المراغي: الفتح المبين /٣١١٠.

رابعاً: بعض التعريفات ذكرت بأن القاعدة "حكم" كتعريف (الحموي) و(التفازاني)^(١)، وبعضها عرّفتها بأنها "قضية": (الجرجاني) و(الكافوبي)^(٢) و(الطوفى)، وآخرها عرفوها بأنها "أمر" كـ(السبكي).

فالذين عرّفوا بأنها "قضية" وـ"أمر" لا حظوا أن القاعدة ليست هي ذات الحكم، وإنما هي مشتملة على الحكم، ووسيلة للتعبير عنه.

ومن عرّفها بأنها "حكم"، لاحظ أن القاعدة هي ذات الحكم؛ ولعلهم 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 كلي تدرج تحته جزئيات كثيرة، تفهم أحکامها منها.

وهو تعريف قريب من تعريف الإمام (السبكي) السابق. ولقد اخترت أن أعيّر 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، وليس هي عينه.

ووصف الحكم بالكلية؛ ذلك أن من سمات القاعدة أن تكون كليلة. وورود بعض المستثنias على بعض القواعد الفقهية لا يقبح في كلية القواعد الأخرى، ولا يقبح أيضاً كلية القواعد الفقهية لا يقبح 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) التفازاني: التلويح على التوضيح ١/٢٠.

(٢) هو أبو البقاء أيوب بن موسى الحسيني الكفوبي الحنفي، ولد في كفا (بالقرم)، ونشأ فيها وتفقه. عين قاضياً في الأستانة، ثم في القدس. من مصنفاته: "الكليلات"، وـ"شرح بردية البوصري". توفي في القدس سنة ٤٥١ هـ. انظر الرازي: الأعلام ١/٣٨٣، وكحالة: معجم المؤلفين ٣/٣٦٩.

(٣) الندوبي: 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: تفهم 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 محدداً 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 كليلة، في نصوص موجزة دستورية، تتضمن أحكاماً تشريعية عامة في الحوادث التي تدخل تحت موضوعاتها"^(١).

- (علي الندوي)، والذي عرفها 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 كافية، تستعمل بالقوة على الأحكام الشرعية العملية، للحوادث التي تدخل تحت موضوعاتها"^(١).

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

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

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

ومن تطبيقاتها: ^(٥) تحرير أحد الأجراة على الطاعات، كالأذان والإمامية، وتعليم القرآن والفقه. رغم أن أحد الأجراة على الطاعات مفسدة، ولكن جوز ذلك؛ لدفع مفسدة أعظم، تتمثل في عدم وجود من يقوم بهذه الطاعات، نظراً لانشغاله بأسباب اكتسابه.

ومنها: تحرير السكوت على المنكرات، إذا كان يتطلب 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 النظائر ٨٤، وابن نجيم: الأشباه والنظائر ٨٥، والحموي: غمز عيون البصائر ١/٢٧٦.

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

(٥) الشيخ أحمد الزرقاع: القواعد الفقهية ١٤٧.

إلى غير ذلك من القواعد الفقهية، التي تعبّر عن أحکام کلية يندرج تحتها الكثير من الجزئيات.

ويمكن أن أضيف إلى ما سبق من تعريف للقاعدة الفقهية: ما يعبر به عن حكم شرعی کلي (أو أغلبي) تندرج تحته فروع فقهية كثيرة. وجميع هذه التعريفات آيلة كما قلت لمعنى واحد.

المطلب الثاني: القاعدة الأصولية ومدلولها:

يمكن تعريف القاعدة الأصولية بأنها: قضية کلية، يتوصّل بها الفقيه إلى استنباط الأحكام الشرعية من أدلةها التفصيلية^(١).

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

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

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

(١) استندت هذا التعريف من بيان علماء أصول الفقه للمعنى اللقني لعلم الأصول حيث يبيّنون بأنه: "العلم بالقواعد، التي يتوصّل بها إلى استنباط الأحكام الشرعية من أدلةها التفصيلية، وكيفية الاستدلال بها وحال المستفيد" انظر العطار: الحاشية على شرح المحتلي ٤٤/١، والطوفي: شرح مختصر الروضة ١٢/١، والزركشي: البحر الخبيط ٢٦/١، وأبن الت罕ار: شرح الكوكب المنير ٤٤/١، والكلوذاني: التمهيد ٥/١، والأمدي: الأحكام ٨/١، وأبو النور زهير: أصول الفقه ٧/١.

(٢) هذا ظاهر قول الإمام الشافعی، ورأى متقدمي أصول الإمام مالک، ورجحه ابن الحاجب والطوفی والفتوجی. انظر الجوینی: البرهان ١/٢٦٣، والشیرازی: التبصرة ٣٨، والفتھر الرزاکی: المحسول ١٣٩، والطوفی: شرح مختصر الروضة ٢/٣٧٠، والفتوجی: شرح الكوكب المنیر ٥٦/٣.

(٣) البخاری: الصحيح ٥٥٧٠، ومسلم: الصحيح ١٩٧١، ١٥٦١/٣، وأبو داود: السنن ٢٨١٢، والنسانی: السنن ٤/٧٢، والترمذی: السنن ١٥١١).

ومن تلك القواعد الإصولية أيضاً: "النهي يقتضي الفور والدوم"^(١).

فيتخرج عليها الكثير من النصوص التي وردت بصيغة النهي، من مثل قوله تعالى: ﴿هُوَلَا تَنْكِحُوا الْمُشْرِكَاتِ حَتَّىٰ يُؤْمِنْنَ﴾ [البقرة: ٢٢١]. حيث إن النهي عن نكاح المشرکات يفيد وجوب الفورية في الكف عن مثل هذه العلاقة، والدوم والاستمرار في البعد عنها، إذ لا يتحقق الامتثال إلا بالديومة والاستمرارية في الابتعاد عن النهي عنها.

وقوله تعالى: ﴿هُوَلَا تَقْرُبُوا الزَّنْيَ﴾ [الإسراء: ٣٢]. ففترعيًا 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: ﴿هُوَلَا تَنْكِحُوا الْمُشْرِكَاتِ حَتَّىٰ يُؤْمِنْنَ﴾ [البقرة: ٢٢١]. فلفظ المشرکات لفظ عام، يشمل كل مشرکة؛ كتابية كانت أو غير كتابية. وهذا العموم مخصوص بقوله سبحانه: ﴿الْيَوْمَ أُحِلَّ لَكُمُ الطَّيَّابَاتُ وَطَعَامُ الَّذِينَ أَوْتُرُوا الْكِتَابَ حِلٌّ لَكُمْ وَطَعَامُكُمْ حِلٌّ لَهُمْ وَالْمُحْصَنَاتُ مِنَ الْمُؤْمِنَاتِ وَالْمُحْصَنَاتُ مِنَ الَّذِينَ أَوْتُوا الْكِتَابَ﴾ [المائدة: ٥٥]. حيث يخرج من المشرکات الكتابيات المحسنات، 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 تحمل الصدقة لغني، ولا لذى مرة سوى"^(٣). فهذا الحديث بظاهره يفيد أن الزكاة لا يصح إخراجها لأي غني، من غير

(١) أبو بعلی: العدة ٤٢٨/٢، وابن اللحام: القواعد والقواعد الأصولية ١٩١، وابن آل تیمیة: المسودة ٨١، وأمير بادشاه: تيسیر التحریر ١/٣٧٦.

(٢) الجوینی: البرهان ١١٩٣/٢، والرازی: المحسول ٣/١٠٤، وأبو بعلی: العدة ٦١٥/٢، والشوکانی: إرشاد متقدماً في النزول والعام متاخرأ عنه. انظر الحصانص: الفصول ١/٢٨٥.

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

النفاثات إلى حاله أو مهنته، فما دام قد تحقق به وصف الغنى، فإن الحكم يشمله. ومثل هذا العموم غير مقصود للشارع، بدليل ما جاء في قوله تعالى: ﴿إِنَّمَا الصَّدَقَاتُ لِلْفُقَرَاءِ وَالْمَسَاكِينِ وَالْعَالِمِينَ عَلَيْهَا وَالْمُؤْلَفَةُ قُلُوبُهُمْ﴾ [التوبه: ٩٦].

إذ أرشدت هذه الآية إلى تخصيص الحديث السابق في بعض أفراده، 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 كثیر، هي التي يرجع إليها الفقيه في استنباط الأحكام الشرعية من أدلةها الفضلىة، بحيث تبني عليها المسائل الجزئية.

المطلب الثالث: الفرق بين القاعدة الفقهية والقاعدة الأصولية:

من خلال ما سبق، من بيان مدلول القاعدة الفقهية والقاعدة الأصولية، وبين لنا أن كلا القاعدتين تشتراطان في كونهما قضية كلية، ينطبق حكمها العام على جميع أفرادها، وترجح عليها الفروع والجزئيات الفقهية.

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

أولاً: الاختلاف من حيث الحقيقة:

تحتختلف حقيقة القاعدة الفقهية من حيث إن القاعدة الفقهية في حقيقتها بيان الحكم شرعاً كلياً، تتفرع عنه الكثير من الأحكام الجزئية التي ترتبط بالكلي بتحقق مناطه فيها.

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

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

فالقاعدة الفقهية تعبير عن أحكام شرعية كليلة، والقواعد الأصولية بيان لأحكام استدلالية كليلة، يتوصل من خلالها إلى الكشف عن الأحكام الشرعية كليّها أو جزئيّها.

فمثلاً: القواعد الفقهية: "الأمور بمقاصدها"، و"الضرر يزال"، و"المشقة بحلب التيسير"، و"العادة محكمة"، و"اليقين لا يزول بالشك"؛ تعبير عن أحكام فقهية كليلة، تدرج تحتها الكثير من الجزئيات التي يتحقق فيها معنى الكلي العام.

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

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

ثانياً: الاختلاف من حيث المصدر:

إن مصدر القاعدة الأصولية مختلف 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 شرعاً سواء أكان من الكتاب أم السنة، كما في قاعدة: "الضرورات تبيح المحظورات"، فإنها مستفادة من قوله سبحانه: ﴿فَمَنِ اضطُرَّ غَيْرَ بَاغِرٍ وَلَا عَادٍ فَلَا إِنْسَمْ عَلَيْهِ﴾ [القرآن: ٢/١٧٢] وقاعدة: "الضرر يزال"، فإنها مستفادة من قوله صلى الله عليه وسلم: "لا ضرر ولا ضرار"^(٢)، وقاعدة: "العادة محكمة"، فإنها مأحوذة من مجموعة دلالات النصوص الواردة في مسائل

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

(٢) رواه أبو محمد ١/٢١٣، وأبي ماجة ٤/٢٣٤٠، والدارقطني ٤/٢٢٨، ومالك ٢/٧٤٥.

فرعية كقوله تعالى: ﴿وَلَهُنَّ مِثْلُ الَّذِي عَلَيْهِنَّ بِالْمَعْرُوفِ﴾ [البقرة: ٢٢٨]، و قوله تعالى: ﴿وَعَلَى الْمَوْلُودِ لَهُ رِزْقُهُنَّ وَكِسْوَتُهُنَّ بِالْمَعْرُوفِ﴾ [البقرة: ٢٢٣]. وقاعدة: "الأمور بمقاصدها" المستفادة من قوله صلى الله عليه وسلم: "إما الأعمال بالنيات" ^(١). وبعض القواعد الفقهية استفيدة بالاستناد إلى قواعد أصوليه مقررة، مثل قاعدة: "من استعجل شيئاً قبل أو انه عوقب بحرمانه" ^(٢) إذ إنها مستندة إلى قاعدة سد الذرائع. وقاعدة: "الاجتهاد لا ينقص بعنه" ^(٣)، فلقد استفادها العلماء من إجماع الصحابة.

وبعض القواعد استفيدة من مجموعة من الفروع والجزئيات، التي تتحد في أصل مناطها ومضمونها، فيصاغ هذا المضمون الذي يتنظم 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 البديل" ^(٥).

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

ثالثاً: الاختلاف من حيث الأسبقيـة:

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 (٢٠١)، والترمذى (١٦٤٧)، وابن ماجة (٤٢٧)، والنسائي /١٥٨-٦٠.

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

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

(٤) السيوطي: الأشيهاء ١١٧، وابن نجيم: ١٢٠، والزرقاء: القراءع ١٩٧.

(٥) علي حيدر: شرح المخلة 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 يتعدى الكشف عن الحكم الشرعي للوقائع الجزئية دون معرفة القاعدة الأصولية؛ التي تساعده الفقيه على تبيان هذا الحكم من دليله التفصيلي.

وهذا على خلاف القاعدة الفقهية؛ حيث لا تتوقف معرفة الواقع 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 الواقعية 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 الاطراد والعموم:

القاعدة الأصولية أكثر اطراداً 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 بالاطراد 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 الواقعية والجزئية، ما لم تعضد بدليل آخر يسندها.

وهذا ما نقله (الحموي) عن (ابن نحيم): "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: "فحكم الشرع ما لم يقفوا على نقل صريح لا يحکمون بمجرد الاستناد إلى واحدة من هذه القواعد"^(١).

"فالقاعدة الفقهية لا تصلح أن تكون دليلاً، اللهم إلا إذا كان بعض القواعد صفة أخرى، وهي كونها معبرة عن دليل أصولي أو كونها نصاً تشرعيًا ثابتاً مستقلاً مثل لا ضرر ولا ضرار"^(٢)، أو: "الخراج بالضمان"^(٣)، أو "البينة على المدعى واليمين على من أنكر"^(٤)، فحيثند 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 والكافية 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 يلحاً إليها دون تردد أو وجّل في استنباط الحكم الشرعي من دليله التفصيلي، فالقواعد الأصولية ليست مجرد قواعد استئناسية، 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 الحكم ١٠/١.

(٢) تقدم تعرّيفه.

(٣) أخرجه أحمد ٦١٦٠، وأبو داود (٣٥١٠)، والترمذى (١٢٨٥)، وابن حبان (٤٩٢٧). قال فيه الشیع شعيب الأرناؤوط: حديث حسن لغيره، انظر ابن حبان: الصحيح ١١/٢٩٨.

(٤) ورد بهذا اللفظ في سنن البيهقي: السنن ١٠/٢٥٣، وبلفظ: "ولكن البينة على المدعى" في مسلم: الصحيح ١١/٢٣٢١، وابن ماجة: السنن (٢٣٢١).

(٥) الندوى: القواعد الفقهية ٢٩٥.

(٦) انظر أيضًا الندوى: القواعد الفقهية ٥٨-٥٩، البرهانى: سد الذرائع ١٥٤-١٦٢.

(٧) الزرقاء: شرح القواعد الفقهية ٤٣.

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

المطلب الرابع: بيان المصطلحات ذات الصلة:

(النظرية الفقهية والضابط الفقهى)

إن استكمال البحث في بيان معنى القاعدة يتطلب إظهار المقصود بمصطلحي النظرية الفقهية، والضابط الفقهى. وأبدأ أولاً ببيان معنى النظرية الفقهية، وجوهر الفرق بينها وبين القاعدة الفقهية، لأنّه يتعلّق بذلك إلى الضابط الفقهى.

تعرّف النظرية الفقهية بأنّها: "التصور المجرد لموضوع فقهى عام، يتناول بحث أركانه وشروطه، والقواعد العامة الضابطة للأحكام الفرعية المتعلقة بذلك الموضوع الفقهى العام"^(٢).

ومن ذلك مثلاً: نظرية العقد، ونظرية الملكية، ونظرية الإثبات، ونظرية الباعث، ونظرية التعسّف في استعمال الحق، وكل هذه النظريات موضوعات فقهية عامة، تتضمّن 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 تتضمّن حكمًا فقهياً واحداً ينسحب على جميع الموضوع الذي تتضمّنه النظرية، وإنما يشمل عدة أحكام مختلفة، يجمعها موضوع واحد هو موضوع النظرية، وهذا بخلاف القاعدة الفقهية، التي تتضمّن حكمًا واحداً يجري على جميع الجزئيات التي يتحقق فيها مناطق القاعدة^(٣).

(١) الزرقاع: شرح الموارد 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 المقرى ١٠٩/١.

فنظريّة الإثبات في الشريعة الإسلامية، تتناول أحکاماً مختلفة لوقائع كثيرة، بخلاف قاعدة: "المشقة تحلب التيسير"، والتي تكشف عن حكم واحد لكل واقعة يكون فيها جهد المكلّف غير معتاد، فيستلزم التسهيل والتحفيض عليه، عملاً بحكم القاعدة.

- ٢- إن النظرية وإن كانت تشابه القاعدة في أن كليهما يتضمن قضية كلية وعامة، إلا أنّهما 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؛ فنظريّة التعسُّف مثلاً، تختلف جنباتها الكبير من القواعد الفقهية، كقاعدة: "الضرر يزال"، و"درء المفاسد مقدم على جلب المصالح"، وإذا تعارضت مفاسدتان روعي أعظمهما بارتكاب أحدهما، إلى غير ذلك من القواعد الفقهية التي لها صلة وثيقى بنظرية التعسُّف^(١).

غير أن القاعدة الفقهية قد تكون أعمّ 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 تتناوله، 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 تغيير الأحكام بتغيير الأزمان"، أو "العادة محكمة"، أو "المشقة تحلب التيسير"، فهي من العموم الكلية، بحيث يمكن أن تكون مواضيع لنظرية العرف في الشريعة الإسلامية، ونظرية رفع الحرج^(٣).

(١) انظر في ذلك الأستاذ الدكتور فتحي الدربي: التعسُّف في استعمال الحق ٢٢٧-٢٢٨.

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

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

ثانياً: الفرق بين القاعدة الفقهية والضابط الفقهى:

الضابط الفقهى هو: أصل فقهى 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 لصاحب عليه، وقعت المعاشرة بينهما.^(٢)

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

- إذا علق طلاقها بما يمكن الاطلاع عليه، وإذا ادعته وأنكر لم يقبل إلا ببينة، 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، وللما لاحظ 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 نبه إليه غير واحد من العلماء الذين بحثوا في موضوع القواعد؛ حيث يبنوا أن الميزة الأساسية للضوابط، اختصاصها بباب من أبواب الفقه، وهذا ما ذكره (السبكي) بقوله: "والغالب فيما اختص بباب، وقدد به نظم صور متشابهة أن يسمى ضابطاً".^(٦)

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

(٢) الندوى: القواعد والضوابط المستخرجة من تحرير الحصيري . ٣٣٣.

(٣) المصدر نفسه . ٣٩٠.

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

(٥) المصدر نفسه . ٣٣٦/٢.

(٦) السبكي: الأشباه والنظائر . ١١/١.

وما صرخ 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 منها، 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"الأمور 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، واحتصر بيدان واحد من مواضعه، وهذا واضح من الضوابط الفقهية السابقة.

(١) ابن نجيم: الأشيه والنظائر ١٩٢.

(٢) البناي: حاشية البناي على شرح المعلى على جمع الجواعع ٢٩٠ / ٢

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 معانٍ^(١) منها:

استقامة الطريق، وشاهده قوله تعالى: ﴿وَعَلَى اللَّهِ قَصْدُ السَّبِيلِ﴾ [النحل: ٩٦]، أي: على الله تبين الطريق المستقيم، والدعاء إليه بالحجج والبراهين الواضحة.

ومن المعاني أيضاً: العدل، ومنه قوله الشاعر:

على الحكم المأني يوماً إذا قضى قضيته، لا يجور ويقصد
أي: ينبغي أن يقصد، وذلك بالحكم بالعدل.

والقصد أيضاً: الاعتماد والأم، قصده يقصده قصداً، أي سار تجاهه ونحوه، وهذا المعنى متداول كثيراً في الكلام، وهو المستعمل في كلام الفقهاء والأصوليين، مثل قوله: "المقاصد تغير أحكام التصرفات"^(٢)، و"المقاصد معتبرة في التصرفات"^(٣)، ويعونون به ما تغييه المكلف بياطنه، وسار تجاهه، ونحوه، بحيث مثل إرادته الباطنة.

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

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

(٣) الشاطبي: المواقفات ٣٢٣/٢.

المطلب الثاني: المقاصد اصطلاحاً:

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

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

وقول الإمام (الشاطئي): "إن الشارع قصد بالتشريع إقامة المصالح الأخروية والدنوية".^(٤) وظاهر من هذه الاستعمالات جميعها أنها ليست تحديداً للمعنى الاصطلاحي للمقاصد، وإنما هي بيان لوجه المصالح التي تتحققها الأحكام وتقييمها، فهي لم تخرج بذلك عن نطاق المعنى اللغوي للقصد؛ معنى الغاية التي يسار تجاهها. ولقد أولى الباحثون المعاصرة العناية في تحديد المعنى الاصطلاحي للمقاصد.

يعرف الشيخ (الطاهر بن عاشور) مقاصد الشريعة: "المعانى والحكم الملحوظة للشارع في جميع أحوال التشريع أو معظمها، بحيث لا تختص ملاحظتها، بالكون في نوع خاص من أحكام الشريعة، فيدخل في هذا أو صاف 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 بحيم: الأشباه، ٨.

(٢) الغزالى: المستصفى ١/٢٨٧.

(٣) الأمدي: الأحكام ٣/٢٧١.

(٤) الشاطئي: المواقفات ٢/٣٧.

(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، ومحدداً بألفاظ محدودة، تصور حقيقة المعرف.

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

ويعرف 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 بباب دون باب، وهو ما عنده 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 يتحقق بكل حكم عملي، المقصود من أصل تشريعيه، وهو ما عنده بقوله (والأسرار التي وضعها الشارع عند كل حكم من أحكامها). مثل المقاصد التي راعاها في أحكام الأسرة، كأحكام آصرة النكاح، وإحکام آصرة القرابة، وإحکام آصرة المصاهرة، إلى غير ذلك من المقاصد الجزئية المرعية في بعض الأحكام أو طائفتها ^(٢).

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

فالدكتور (العالم) يعرف المقاصد، بأنها المصالح، سواءً كانت دنيوية أم آخرية، 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 ومكارها .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 والحفظ 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 واستمراريه، وإحکام هذه الرابطة المقدسة، وقصده من تشريع الهبات بتطهير النفس من الشح، وترسيخ معاني الأخوة في نفوس المسلمين.

والذى اقتضى شمول لفظ المعاني، للمقاصد الجزئية والكلية، أن هذا اللفظ قد حلّى بأى الاستغرافية، فاقتضى ذلك الشمول والاستيعاب، لجميع المعاني التي اتجهت إليها إرادة الشارع، كليها وجزئها.

ثانياً: قوله: "التي اتجهت إرادة الشارع إلى تحقيقها" هو ما استفادته 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، فوُظفت بهذه العبارة المعنى اللغوي الأصلي، خدمة للمعنى الشرعي المراد.

ثالثاً: وقولي: "عن طريق أحكامه" بيان أن الأحكام شرعت وسائل لإقامة هذه المقاصد، وطرق لتجسيدها في الواقع، وأن الأحكام هي وسائل لتحقيق غايات مرسومة لها شرعاً، وليس هي غايات في حد ذاتها، وهذا ما ألمح إليه الإمام (الشاطبي) بقوله: "أن 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 بتحریم الزنى، وإيجاب الحد على الزانى، 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 صرّح به الطوفى بقوله: "والحكمة غاية الحكم المطلوبة بشرعيه"^(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 الأمدي: الإحکام ٢٠٢/٣، ٣٧٣/٣، والرازى: المحصل ٥/١٣٣، والزرکشى: البحر المحيط ٥/١٣٤، وابن النجاش: شرح الكوكب المنير ٤/٤٠-٤١.

(٢) الطوفى: شرح مختصر الروضة ٣/٢٨٦.

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

(٤) أحمد الريسوني: نظرية المقاصد عند الإمام الشاطئي . 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 معندين:

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 حل الاستمتع، فإن هذه جميعها أوصاف ظاهرة غير خفية بحيث يمكن تبيينها والتثبت من تحقّقها.

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

أما تلك الأوصاف مناسبة فمعناها: أن من شأن ترتيب الحكم عليها أن تقضي 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 وعدماً. كالسرقة التي توجب حكم قطع اليد، والزنى الذي يوجب حكم الرجم، إن كان محسناً، أو الجلد إن كان بكرأً، 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 الشلي: تعليم الأحكام ١١٢-١٢٦.

(٢) انظر تعريف العلة: معنى الوصف الظاهر، الأمدي: الأحكام ٢٠٢/٣، والرازي: المحصول ١٢٧/٥، وأمير بادشاه: تيسير التحرير ٣٠٢/٣، والسمرقندى: ميزان الأصول ٨٣٣/٢، والفتوى: شرح الكوكب المنير ٤/٣٩.

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

هذا هو المعنى الأول للعلة.

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

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

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

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

(١) الشاطبي: المواقفات ٢٦٥ / ١

(٢) ذكر الدكتور مصطفى شلي: أن لفظ العلة في لسان أهل الاصطلاح يطلق 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، تعليل الأحكام ١٣. والحقيقة أن المعنى الأول والثاني، آيلان 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 الخيط في أصول الفقه"، و"البرهان في علوم القرآن"، و"النشرور في القواعد الفقهية"، توفي سنة ٧٩٤ هـ. انظر: ابن العماد الحنبلي: شذرات الذهب ٦/٣٣٥.

((هل العلة حقيقة في الوصف المترجم عن الحكم، بمحاز في الحكم أو العكس؟ لأن الحكم هي المقصودة اعتبراً، والملاحظ بالحقيقة إنما هو معناها، وتوسط الوصف المقصود لأجلها)).^(١)

فهو يبين أن العلة تطلق على كلا المعنين، وإن كان أحدهما يطلق عليه لفظ العلة حقيقة والآخر بمحازاً، ولا يتخذ (الزركشي) موقفاً في تحديد أي المعنى هو الحقيقى، وأيهما المحازي.

ولكل المعنين للعلة علاقة وثيقى بالمقصد، أما على معنى الحكم، 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 شرعى، ومفضية إلى ذلك المقصد عند ترتيب الحكم عليها. فباتت بذلك وسيلة إقامة المقصد الشرعى 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 الشرعى ومصطلح المناسبة:

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

(١) الزركشي: البحر المحيط ١٣٤/٥.

(٢) انظر الآمدي: الإحکام ٢٣٩/٣، والخلی: شرح جمع الجوامع ٢/٢٧٨، والزرکشی: البحر المحيط ٥/١٣٣، وابن التھار: شرح الكوکب المنیر ٤/٤٤، وخالف في ذلك الفخر الرازی فلم يسلم بكون المناسبة شرطاً للعلة المعتبرة، "المحصول" ٥/٢٧٧.

للأصوليين في بيان حقيقة المناسب عبارات متعددة، تتفق جميعها على أن المناسب 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 عنده (الغزالى) 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 الرجر والردع لمن اقترف مثل هذه الجريمة، فتحتتحقق بذلك حفظ النفوس وصونها. كذلك تحريم الخمر فإنه مناسب، لعلة الإسکار فيه؛ إذ الإسکار ضياع للعقل، والعقل ملاك أمر الدين والدنيا، بقاوئه مقصود، وتفويته مفسدة، فحرم لما فيه من الإفضاء إلى المفسدة.

والمعنى فإنه وصف مناسب لإيجاب الزكاة لما في ذلك من مصلحة مواساة الفقراء، ودفع ضرر الفقر عنهم. وإقامة الحد فإنه مناسب لفعل الزنى؛ إذ في ذلك حفظ للأنساب من الاختلاط، وصيانة للأعراض من مفسدة التعدي والتلوث.

فهذه العلل جميعها مناسبة لأحكامها؛ ذلك أنه يتوقع غالباً حصول مصلحة عقيبة 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: المحصل ١٧٥/٥، والأمدي: الأحكام ٢٧٠/٣، والزرκشي: البحر المحيط ٢٠٦/٥، والفتقراني: التلويح على التوضيح ٦٩/٢، والطوفي: شرح مختصر الروضة ٢٨٤/٣، والفتوجي: شرح الكوكب المنير ١٥٣/٤.

(٢) الغزالى: شفاء الغليل ١٤٦.

(٣) انظر المصادر السابقة.

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

إذاً تبيّنت 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 للمقصود الشرعي، مؤدياً إلى تحقيق المصالح أو تكميلها، أو دفع المفاسد أو تقليلها، كان وصفاً مناسباً حرّياً أن يتعلّق الحكم الشرعي به.

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

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

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

فظهرت بذلك العلاقة بين المناسبة والمقصود، وأن المناسبة ليست هي ذات المقصود، وإنما هي وسيلة أو دليل للتحقق من إفشاء الحكم إلى مقصده، وميزان لاختبار الوصف، وتبيّن مدى صلاحيته ليكون علة يبني الحكم عليها.

ولذلك يقول الإمام (الغزالى): "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 العلل لأحكامها، فما كان مقيماً لهذه المقاصد، محققاً لها، صلح أن يكون علة يرتبط الحكم بها، وما لا فلا.

(١) الزركشي: البحر المحيط .٢٠٦/٥

(٢) الغزالى: شفاء الغليل .١٥٩

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

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

المبحث الخامس: حقيقة القاعدة المقصدية وفائدها

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 أحد المراد بهذا المصطلح المركب (القاعدة المقصدية).

من خلال استقرائي لهذه القواعد في كتاب المواقف، ودراستي لحققتها، ووقوفي على أدলتها، يمكن أن أضع التعريف التالي بياناً ل Maheria القاعدة المقصدية، هي: "ما يعبّر به عن معنى عام، مستفاد من أدلة الشريعة المختلفة، اتجهت إرادة الشارع إلى إقامته من خلال ما بني عليه من أحکام".

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

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

(١) الشاطبي: المواقفات .١٢١/٢

(٢) المصدر نفسه ١٢٤/٢

(٣) المصدر نفسه .١٥٦/٢

* آثرت أن أصف القواعد بأنها مقاصدية، بوصفها تعبر عن أكثر من مقصود شرعي، وأن أصف القاعدة بأنها المقصدية بالإفراد لا الجموع، بوصفها تعبر عن مقصود شرعي واحد.

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

وهناك قواعد مقاصدية تتعلّق بالمصلحة والمفسدة من مثل:

- وضع الشرائع إنما هو لصالح العباد في العاجل والآجل معاً^(١).
- المفسدة إذا كانت هي الغالبة بالنظر إلى المصلحة في حكم الاعتياد فرفعها هو المقصود شرعاً، وأجله وقع التهي^(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 لقصده في تشريعها^(٤).
- تفاوت درجات الأمر حسب تفاوت درجات المأمور به، ضرورياً كان أو حاجياً أو تحسيناً^(٥).
- العمل بالظواهر على تسيع وتغافل، بعيد 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) المواقف 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 الشاطئي بالشرح والبيان والتفصيل والتأصيل، وسيأتي في مباحث قادمة استعراض كلٍّ 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: تسمم هذه القواعد بالكلية، أي أنها ليست مختصة بباب دون باب، أو حال دون حال، ولا زمان دون زمان، ولا يشخص 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 والفتواه، وعرفنا قصداً الشارع له من خلال تصفح كثيرٍ من الجزيئات والأدلة، التي نهضت بذلك المعنى العام.

فالقاعدة المقصدية: "النظر في المال معتبر شرعاً"^(١)، قاعدة تعبر عن معنى عام نهضت به أدلة كثيرة من مثل: قوله تعالى: ﴿فِيهَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا كُتُبَ عَلَيْكُمُ الصِّيَامُ كَمَا كُتُبَ عَلَى الَّذِينَ مِنْ قَبْلِكُمْ لَعَلَّكُمْ تَتَّقَوْنَ﴾ [آل عمران: ٣٤]. وقوله تعالى: ﴿وَلَكُمْ فِي الْفَحَاضِ حَيَاةٌ يَا أُولَئِي الْأَلْبَابِ﴾ [آل عمران: ١٧٩]. وقوله تعالى: ﴿وَلَا تَسْأُلُوا الَّذِينَ يَدْعُونَ مِنْ دُونِ اللَّهِ فَيَسْبُوا اللَّهَ عَذْنًا بِغَيْرِ عِلْمٍ﴾ [آل عمران: ١٠٨].

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: ووصفى هذه المعاني بأنها عامّة؛ لإخراج المعاني الخاصة، والمقاصد الجزئية، التي ترتبط بالأحكام الجزئية، إذ إنَّ هذه المعاني الخاصة ليست هي موضوع القاعدة

المقصدية، ومثال هذه المعاني الخاصة: المعاني المقصودة من النكاح، إذ هو مشروع للتناسل، والسكن والازدواج، والتعاون على المصالح الدنيوية والأخروية، من: الاستمتاع بالحلال، والنظر إلى ما خلق الله من الحasan في النساء، والتحمل بمال المرأة، أو قيامها عليه وعلى أولاده منها، أو من غيرها أو إخواته^(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 عبرت عنه القاعدة المقصدية، من خلال تصفح الكثير من الجزئيات والأدلة الشرعية، التي تقرّر هذا المعنى وتفصي إليه.

والإمام (الشاطي) يبيّن في كتابه المواقفات: 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 موقع المعنى، حتى يحصل منه في الذهن أمر كليٌّ عام، فيحرى بمجرى العموم المستفاد من الصيغ^(٢).

ومقصود (الشاطي) بعموم الصيغ: الصيغة اللفظية التي يُبيّن الأصوليون إفادتها للاستغراف والشمول، بحيث تتناول جميع الأفراد التي يتحقق فيها معناها من مثل لفظ: كل^(٣) وجميع^(٤)، وصيغ المفرد والجمع المعرفان بأجل الاستغرافية^(٥)، والجمع والمفرد المضافان إلى معرفة^(٦)، إلى غير ذلك من صيغ العموم.

(١) الشاطي: المواقفات ٢/٣٩٦-٣٩٧.

(٢) المصدر نفسه ٣/٢٩٨.

(٣) انظر العلائي: تلقيح الفهوم في صيغ العموم من (٢٠١)، والفتواحي: شرح الكوكب المنير ٣/١٢٢، والسرخسي: الأصول ١/١٥٧.

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

(٥) العلائي: تلقيح الفهوم في صيغ العموم من (٣٧٠)، والسمرقندى: ميزان الأصول ١/٣٩٥، والزركشي: البحر الخيط ٢/٨٦.

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

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

وهذا هو النوع الأول من العموم، وهو عموم الصيغ.

أما النوع الثاني: فهو عموم المعاني، وهذه القواعد المقصدية هي من النوع الثاني من العموم، فإذا كان العموم الأول هو عموم لفظي، فإن الثاني هو عموم معنوي، ومقصود (الشاطبي). ب الواقع المعنى: متعلقات الأحكام من الواقع الجزئية المتعددة التي اختلف 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، وال حاجيات، والتحسيينات، فيقول: "و دليل ذلك - أي اعتبار هذه المراتب - استقراء الشريعة، والنظر في أدلة الكلية والجزئية، وما انطوت عليه من هذه الأمور العامة، على حد الاستقرار المعنوي الذي لا يثبت بدليل خاص، بل بأدلة مضارب بعضها إلى بعض، مختلفة الأغراض، بحيث يتنظم من جموعها أمر واحد يجتمع عليه تلك الأدلة".

وقولـي في هذا الأصل المعنـوي: إنه اتجـهـت إرـادـةـ الشـارـعـ إـلـىـ إـقـامـتـهـ عـنـ طـرـيقـ أحـكـامـهـ، بـيـانـ أـنـ الـأـحـكـامـ هـيـ وـسـيـلـةـ لـلـحـفـاظـ عـلـىـ هـذـاـ الـمـعـنـيـ الـذـيـ تـوـجـهـتـ إـرـادـةـ الشـارـعـ إـلـيـهـ، أـقـولـ يـظـهـرـ هـذـاـ الـاـرـتـبـاطـ فـيـمـاـ سـاقـهـ إـلـاـمـ (ـالـشـاطـبـيـ)ـ مـنـ قـوـاعـدـ مـقـصـدـيـةـ، وـأـرـدـفـهـاـ بـأـحـكـامـ تـفـيدـ تـحـقـيقـ مـعـانـيـ هـذـاـ الـقـوـاعـدـ، مـنـ ذـلـكـ مـثـلاـ:

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

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

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

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

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

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

ولا تدخل في القواعد المقصدية، 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: المواقفات ٣٢٣/٢.

(٢) المواقفات ١٢٢/٣، ٣٩٣.

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 المسبيّات^(٢).

فهذه القواعد تتعلق بكيفية تحديد مقصد الشارع، وهو موضوع اعنى به الشاطي وعقد له مبحثاً مستقلاً^(٣)، وسبب عدم دخولها في القواعد المقصادية أنها لا تعبر عن معنى عام توجهت إراده الشارع إلى إقامته، وإنما هي قواعد تظهر كيفية الوقوف على تلك المعاني، وليس هي المعانى ذاتها، فبات الفرق بينها وبين القواعد التي أنا بقصد بحثها، كالفرق بين الوسيلة وغايتها.

كما يستثنى من هذه القواعد، القواعد التي لا تتعلق بمقاصد الشريعة، ولا بالمعانى الكلية، التي توجهت إرادة الشارع لإقامتها عن طريق أحکامه.

ذلك أن الإمام (الشاطي) قد ساق قواعد أخرى غير القواعد المقصادية، من مثل:

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

- العموميات حاربة 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) المواقفات ٤١٠/٢ بتصريف.

(٢) المصدر نفسه ١٩٤/١.

(٣) المصدر نفسه ٤١٤-٣٩١/٢.

(٤) المصدر نفسه ٥٩-٥٨/٤.

(٥) المصدر نفسه ٢٧١/٣ بتصريف.

(٦) المواقفات ٨٦/٣ بتصريف.

(٧) المصدر نفسه ٣٢٨/٣.

(٨) المصدر نفسه ٨٧/١.

فهذه القواعد الأصولية وغيرها كثير، لا تعبّر 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 والمكرر، فمثل هذه القاعدة ليست هي محل البحث والدراسة في هذه الرسالة.

المطلب الثاني: فائدة القواعد المقصدية:

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

أولاً: إن هذه القواعد المقصدية تثري المجتهد، من حيث إنها تضع له العالم والصور، التي يترسمها الشارع ويتغيرها من تشريعه، ف تكون هذه القواعد راسخة في ذهن المجتهد عميقاً 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 معلم الاجتهاد، والتي يصرح بها الإمام (الشاطبي) فيقول: "العمل بالظواهر على تبع وتفاعل، 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 يتنافي 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 الحال

كذلك، ان يبت المجتهد الحكم عن عله 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 يبت الحكم عن مقاصده، والمصالح التي جاء لإنشائها أو المحافظة عليها، كما أنه لا يصح أن يحکم بمحض المصالح، مهملًاً قواعد اللغة ومدلولها الأصلي، وما وضعت له الألفاظ وفق أصل وضعها^(١).

فأمّنت هذه القواعد بذلك وسيلة لضبط الاجتهاد بالرأي وتقويه وتصحيح مساره.

ثانيًا: كذلك فإن هذه القواعد تجسد الضوابط للمبادئ والقرارات الفقهية العامة، كمبدأ رفع الحرج، ومبدأ النظر في مالات الأفعال، ومن ذلك مثلاً: القاعدة المقصدية التي ساقها الإمام الشاطئي 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 المال الذي يلزم عادة عن هذه المشقة غير المعتادة. وهو الفساد الديني أو الدنيوي.

وليس المقام هنا مقام بيان هذه القاعدة ولغيرها من القواعد الأخرى، التي تحمل في طياتها وشروطها 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) المواقفات ٢/١٥٦.

ثالثاً: تكشف لنا هذه القواعد المقصدية عن النسق الذي تسير عليه الأحكام الشرعية، من حيث ارتباط الجزئيات بالكليات، وأن الجزئيات معتبرة في إقامة هذه الكليات الثابتة للمحافظة عليها. ولعل ما يزيد هذا النسق التشريعي وضوحاً وبياناً، القواعد التي ساقها الإمام (الشاطبي) في معرض بيانه للضروريات وال حاجيات 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 حاجة، والثالث: أن تكون تحسينية"^(١)، ثم بين الإمام (الشاطبي) أن هذه المراتب الثلاث، ليست على وزان واحد. ويسوق وقواعد تصرح بذلك فيقول: "المقادص الضرورية في الشريعة أصل للحجارة والتحسينية"^(٢). كذلك: الأوامر المتعلقة بالأمور الضرورية، ليست كالأوامر المتعلقة بالأمور الحاجية والتحسينية"^(٣).

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

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

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

(١) المواقفات .٨/٢

(٢) المصدر نفسه .١٦/٢

(٣) المصدر نفسه .٢٠٩/٣

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

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

خامساً: تؤكد هذه القواعد مبدأ نفي العبهية في التشريع الإسلامي، وتنظر - قولاً وعملاً - من خلال المعاني التي تضممتها كل قاعدة، أن هذه الشريعة من حلال أحكامها مغایة بغاية، ومرتبطة بهدف ومقصد عظيم، ولا بد من بيان هذه المعاني وتحليلتها ليتحقق في الواقع والتطبيق قوله تعالى: ﴿فَحَسِبْتُمْ أَنَّمَا خَلَقْنَاكُمْ عَبَّا﴾ [المؤمنون: ٢٣].

سادساً: وكما تضبط هذه القواعد الاجتهاد بالرأي، من حيث إمداد المجتهد بقواعد تحدد له معالم فهم النص، كذلك 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 أجراها، ولو أن يقصد العمل الذي يعظم أجراه لعظم مشقتة، من حيث هو عمل".

نجد أن هذه القاعدة، جاءت لتضبط تصرفات المكلفين وقصدهم ودوافعهم الذاتية، حتى تكون أفعالهم موافقة لقصد 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 (الزرκشي) يقول: "إن ضبط الأمور المتشرة المتعددة في القوانين المتحدة، هو أوعى لحفظها وأدعى لضبطها"^(١).

وبذلك، فإن علم المقاصد بهذه القواعد يكون محدد المعالم، واضح الأمارات، بين الملائم، يسهل على المجتهد أن يقف عليه من حلال هذه القواعد الكلية التي يعبر كل منها عن معنى مقصود شرعاً.

(١) الزركشي: المشور في القواعد ٦٥/٦٦.

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

ولهذا، عندما عد 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: البرهان ٩١٣/٢

(٢) المواقفات ٤/١٠٥-١٠٦

المبحث السادس: طبيعة القاعدة المقصدية

بعد أن انتهيت في المبحث السابق من تحديد حقيقة القاعدة المقصدية، أعقدُ في هذا المبحث دراسة لتبين نوعية هذه القاعدة، وأقصدُ بتنوعيتها: بيان من أي القواعد هي؟ أمن الأصولية أم من الفقهية؟ أم هي لون جديد من أنواع القواعد مستقل في مفهومه، وحقيقة 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 الوقف والفرق بين القاعدة المقصدية والفقهية:

كنت قد بيّنت فيما تقدّم من بحث، أن القاعدة الفقهية قضية كلية تعبّر عن حكم عام، يتعرّف بها أحکام الجزریات، التي يتحقّق فيها مناط هذا الحكم العام. وأوسعت ذلك بياناً وشرعاً في مقامه.

وهذه السمة الكلية التي تتصف بها القاعدة الفقهية بمحدها متحققة في القاعدة المقصدية، بل هي إحدى أهم خصائصها، ولا غرو في ذلك؛ لأن من سمات القاعدة كقاعدة، أن تكون كلية في تناولها للجزریات الداخلية تحت موضوعها، وإلا لم تستحق وصفها بالقاعدة. ويقصد بالكلية كما أسلفت فيما تقدّم: 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 الواقع والمستحدثات، وفق ما أراده

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

فالغاية النهاية 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 ترول 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 المخاور التالية:

أولاً: من حيث الحقيقة:

فحقيقة القاعدة المقصدية تختلف عن حقيقة القاعدة الفقهية، وبين ذلك أن القاعدة الفقهية بيان لحكم شرعي كلي، تتفرع عنه كثير من الأحكام الجزئية التي يتحقق فيها مناط ذاك 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 العتاد يكون سبباً للتسهيل على المكلف، ولا تلتفت هذه القاعدة إلى مقصد التخفيف على المكلف، كما لا تعبّر عن غاية هذا الحكم الكلي وحكمته، بينما نجد القواعد المقصدية التي ساقها الإمام الشاطبي زاخراً ببيان غاية التيسير على المكلف. نجد هذا واضحاً جلياً في القواعد المقصدية التي حلّها الإمام الشاطبي في معرض بيانه

(١) الزركشي: المشور من القواعد ١٧٣/٣، والسبكي: الأشباه والنظائر ٤٨/١، والسيوطى: الأشباه والنظائر ٧٦، وابن نجيم: الأشباه والنظائر ٧٥.

(٢) الشاطبي: المواقفات ٢/١٠٧.

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

الخرج مرفوع لسبعين:

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 حكمتها وغايتها، ولا يكتفي بما قرره الفقهاء من أحكام كليلة أو جزئية، بل يضيف إليها ويربطها بمقصدها لتكون أدعي إلى التطبيق والامتثال من قبل الملطف.

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 تضافت على أنه لا يجوز الاستناد إلى ما تقتضيه القاعدة الفقهية فقط، كدليل يستتبع منه الحكم، أو لحكم يفي به الفقيه، ولذلك يقول (الحموي): "إنه لا يجوز الفتوى بما تقتضيه القواعد والضوابط، لأنها ليست كليلة بل أغلبية"^(٣).

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

وهذا بخلاف القاعدة المقصدية التي يبين الإمام (الشاطبي) مكانها ومرتبتها في الاستدلال، في أكثر من موقع في كتابه المواقف، 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) المواقفات ٣٤١/١.

(٢) المصدر نفسه ١٣٦/٢، ١٣٧، بتصرف.

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

(٤) درر الحكم شرح مجلة الأحكام ١٠/١.

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

والثاني: استقراء موقع المعنى، حتى يحصل منه في الذهن أمر كلي عام، فيجري في الحكم بجري العموم المستفاد من الصيغ^(١).

وهذا الطريق الثاني الذي يعتمد الاستقراء أسلوباً لاقتناص هذه المعانى، هو الطريق الذى 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 موقع الأحكام حيث يقول: "فيجري في الحكم بجري العموم المستفاد من الصيغ". أي إن المعنى العام كالنص العام سواءً 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 المحتهد يستغني بهذا المعنى عن النصوص الخاصة في خصوص النازلة التي تقع، حيث يقول: "إنه إذا تقررت عند المحتهد- أي اعتبار عموم المعنى - ثم استقرأ معنى عاماً من أدلة خاصة، واطرد له ذلك المعنى، لم يفتقر بعد ذلك إلى دليل خاص على خصوص نازلة تعن. بل يحكم عليها، وإن كانت خاصة، بالدخول تحت عموم المعنى المستقرى، من غير اعتبار بقياس أو غيره، إذا صار ما استقرى من عموم المعنى، كالنصوص بصيغة عامة، فكيف يحتاج مع ذلك إلى صيغة خاصة بطلوبه"^(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) المواقفات ٢٩٨/٣.

(٢) المصدر نفسه ٣٠٤/٣.

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

وقدّمة: "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 المصحّح 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، مقدمة على القاعدة الفقهية، لأن الغايات مقدمة على الوسائل، والقاعدة الفقهية تعبر عادةً عن حكم، والقاعدة المقصدية تعبر عن غاية. وإن القواعد الفقهية ذاتها لتنص بصرامة على أن: "مراجعة المقاصد مقدمة على غاية الوسائل أبداً"^(٥).

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

(٢) أخرجه أحمد ٨٠٦ و ١١٦، وأبو داود (٣٥١٠)، والترمذى (١٢٨٥)، والنسائي ٧-٢٥٤، والبيهقي ٢٥٥-٢٥٤، والبيهقي ٢٢١٥.

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

(٤) أخرجه مسلم (١٧١٠) (٤٥)، والنسائي ٤٤/٥، وأبو داود (٣٠٨٥)، وابن ماجة (٢٦٧٣)، والترمذى (١٣٧٧)، وللنظر في الحديث: "العجماء جرحها جبار، البتر جبار، المعدن جبار، وفي الركن الحمس". والمعجماء هي البهيمة، سبت جباراً لأنها لا تكلم، والجبار هو المدر، 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 للعمباء، وإنما لصاحبها الذي أوطأها الناس.

(٥) المقرى: القواعد ٢٣٠/١، والقرآن: الفروق ٢/٣٢.

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

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 قسمان:

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

- وقسم آخر من القواعد الفقهية: هو موضع اختلاف ونظر بين الفقهاء، فبعضهم اعتبرها وبني عليها، وفرع 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 فهلكت، 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: المثلور ١/٣٠٩، والسيوطى: الأشيهار ١٢١، وابن نحيم: الأشيهار ١٢٤.

(٢) السبكي: الأشيهار ١/١٠٥، والسيوطى: الأشيهار ٨٧، ابن نحيم: الأشيهار ٩٠، والمقرى: القواعد ٤٤٣/٢، الونشريسى: إيضاح المسالك ٢١٩.

(٣) علي حيدر: شرح المحلة ٧٨/١، وأحمد الزرقان: شرح القواعد ٣٦٣.

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

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)

- **الواحد، الاجتهاد أو الإصابة؟**^(٦)

- **نوادر الصور، هل يعطى لها حكم نفسها أو حكم غالبيتها؟**^(٧)

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

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

(١) الشربيني الخطيب: مغني الحاج ٢٨٦/٢، والكونوهي: زاد الحاج ٣١٢/٢، 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 المغرب عند فتاوى علماء إفريقيا والمغرب"، و"إيضاح المسالك في قواعد الإمام مالك". توفي سنة ٩١٤هـ، بفاس. انظر أحمد بابا التبكري: نيل الابتهاج بتطرير الديبايج ١٣٦/١.

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

(٤) الونشريسي: إيضاح المسالك ١٤٢.

(٥) المصدر نفسه ١٤٩.

(٦) المصدر نفسه ١٥١.

(٧) المصدر نفسه ٢٥٦.

(٨) المواقفات: الشاطبي ٣٠٤/٣.

وإذا ما وجدنا أن بعض الفقهاء يخالفون 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 تتحقق 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 المال معتبر مقصود 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 لكثرتها 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 القراءات الفقهية تعتبر عند التحقيق قواعد مقاصدية، كقاعدة: "درء المفاسد مقدم على جلب المصالح"، وقاعدة: "إذا تعارضت مفسدتان قدمت أعظمهما بارتكاب أخفهما"، والقواعد التي توجب إزالة الضرر ورفعه مثل: "لا ضرر ولا ضرار". وهذه 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 وتنهض بها، الأمر الذي يجعلها في رتبة العموم المعنوي، الذي تمتاز به القاعدة المقصدية.

(١) الموقنات ٣٠٥/٢

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

المطلب الثاني: بيان الوفق والفرق 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 الوفق والفرق بين القاعدة المقصدية والقاعدة الأصولية التي اعتبرت الأصوليون ببيانها وتفصيلها في أمهات الكتب الأصولية.

وأبدأ أولاً بالوفق، لأننتقل بعده إلى الفرق إن وجد.

أولاً: الوفق بين القاعدة الأصولية والقاعدة المقصدية:

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

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

فالقواعد الأصولية: "الأمر للوجوب إذ كان مجرداً عن القرينة"^(١)، والأمر 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 القاعدين لا يقوم الاستباط والاجتهاد إلا بهما، إذ إن المجهد لا بد أن يكون محيطاً بالقواعد المقصدية، إحاطته بالقواعد الأصولية المعهودة. فلا يصح أن يطبق المجهد القواعد الأصولية المتعلقة بالأمر والنهي مثلاً، دون أن يتلفت إلى المقصد والغاية من هذا الأمر، أو ذاك النهي. ولذلك يقول الإمام (الجوبي): "ومن لم

(١) هذا رأي جمهور الأصوليين من أرباب المذاهب الأربع، انظر "الجوبي" ٢١٦/١، والشيرازي: التبصرة ٢٦، والسرخسي: الأصول ١٤/١، وأآل تيمية: المسودة ١٣، والفتورجي: شرح الكوكب المنير ٣٩/٣.

(٢) سبق 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 الشاطئي بوجوب استصحاب هذه القواعد المقصدية والالتفات إلى المعاني والحكم التي تستهدفها القاعدة المقصدية، فيقول: "لابد من الالتفات إلى معاني الأمر لا إلى مجرد"^(٢).

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

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 ركين: 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 الحدق في اللغة العربية، أدرجو في هذا الفن ما تمس إليه حاجة الاستنباط بطريق مباشر مما قرره أئمة اللغة، حتى إنك لتزى هذا النوع من القواعد هو غالب ما صنف في أصول الفقه"^(٤).

ثم يضيف: "ولكتهم 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) الجوبين: البرهان ٢٩٥/١.

(٢) الشاطئي: المواقفات ١٤٩/٣.

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

(٤) المصدر نفسه ٥/١.

(٥) المصدر نفسه ٦/١.

- إذن لا بد أن تسير القواعد المقاصدية جنباً إلى جنب مع القواعد الأصولية، حتى يكون الحكم الشرعي موافقاً لإرادة الشارع، محققاً لغايته، مجسداً هدفه 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 المعانى التشريعية التي ترشد إليها القاعدة المقاصدية، متمسكاً بظواهر القواعد الأصولية التي درج العلماء على بيانها وذكرها في أمهات الكتب الأصولية.

ثانياً: الفرق بين القاعدة المقاصدية والقاعدة الأصولية:

لقد ظهر لي من خلال دراستي للقواعد المقاصدية، أن هناك عدة محاور من شأنها أن تظهر الفرق بين القاعدة المقاصدية 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 الاستباط والاستخراج للأحكام الشرعية من أدلةها 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 بين في جُلّ القواعد الأصولية مثل: "النهي يقتضي الفور والدوام"^(١)، "والنهي المطلق يُفيد التحرير"^(٢).

فالمجتهد إذا أخذ هذه القواعد الأصولية ليطبقها على النصوص؛ كقوله تعالى: ﴿وَلَا تَقْتُلُو أَنفُسَكُم﴾ [النساء: ٤/٢٩]. وقوله: ﴿وَلَا تَقْرُبُوا الزِّنَى﴾ [الإسراء: ١٧/٣٢]. وقوله: ﴿لَا تَأْكُلُوا أَمْوَالَكُمْ يَبْيَنُّكُمْ بِالْبَاطِلِ﴾ [النساء: ٤/٢٩].

(١) سلفت الإشارة إلى هذه القاعدة.

(٢) الغزالى: المستصفى ١/٤١٨، وأبو بعلى: العدة ٢/٤٢٦، والفتورحي: شرح الكوكب المنير ٣/٧٨، والشوكانى: إرشاد الفحول ٩/١٠٩.

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

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

أما القاعدة المقصدية فإنها وإن كانت ركيزاً من ركناً من عملية الاستنباط، كما بيّنت آنفًا، فإنها سبقت أصلًاً لبيان هذه الحكم، والمقداد والغايات التي يستهدفها التشريع الإسلامي من خلال أحكامه. فإذا كانت القاعدة الأصولية وسيلة لتبين الحكم الشرعي، الذي خطّب به الله تعالى المكلفين، فإن القاعدة المقصدية هي التي تكشف عن الغاية الكلية أو الجزئية التي ترسمها الشارع من وراء تشريعه، فأضحت القاعدة المقصدية بذلك وسيلة للكشف عن الحكم الشرعي، والحكمة التشريعية، لا الحكم فقط، كما هو الحال في جل القواعد الأصولية.

وهذا الملحوظ، هو ما أشار إليه الشیخ 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 تمكّن العارف بها من انتزاع الفروع منها"^(١).

ثم يقول بأنه لا يسلم من ذلك إلا بعض المباحث في أصول الفقه، وهي نزرة قليلة: "ومن وراء ذلك خبایا في بعض مسائل أصول الفقه، أو في مغمور أبوابها المهجورة عند المدارسة، ترسّب في أواخر كتب الأصول، لا يصل إليها المؤلفون إلا عن سامة، ولا المتعلمون إلا الذين رزقوا الصبر على الإدامة، وهذه هي مباحث المناسبة والإحاللة في مسالك العلة، ومبحث المصالح المرسلة ومبحث التواتر..."^(٢).

(١) الطاهر بن عاشور: مقدمة التشريعية ٦.

(٢) المصدر نفسه ٦.

على أن المعاني التي أشار إليها الأصوليون في بحثهم للمناسبة، والمصالح المرسلة، وغيرها من المباحث القليلة التي عبروا من خلالها عن معانٍ تشريعية، تدرج عند التحقيق، ضمن القواعد المقصدية التي بينها الإمام (الشاطبي) وذكراها. وهي أكثر لصوصاً وأعظم صلة بالقواعد المقصدية التي نحن بصدده دراستها وبعثتها، 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 تطبيقه، 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 يتبين السبب في كون بعض الأوامر أكثر إلزاماً وطلباً، من بعض الأوامر الأخرى. وأظهر الحكم، في كون بعض التواهي أكثر زجراً وطلباً لل濂ف عنها، وأن هذا عائد إلى ما يترب على تلك الأفعال من مصلحة أو مفسدة. فكلما كانت مصلحة الفعل أعظم، كان الطلب أكدر، وكلما كانت المفسدة أعظم، كان النهي أشد، إجراء الحكم على قدر الدليل.

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

(١) المواقفات ٢٤٥/٢.

(٢) الزركشي: البحر الحيط ٣٠/١، والفتوجي: شرح الكوكب المنير ٣٢/١.

ثالثاً: من حيث المصدر:

يصرح الإمام (القرافي): بأن جل القواعد الأصولية، مأخوذة من مقتضيات اللغة العربية، وكيفية دلالتها على المعاني من خلال الألفاظ، فيقول: "أصول 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 للحرم، والصيغة الخاصة للعلوم، ونحو ذلك. وما خرج عن هذا النمط إلا كون القياس حجة، وخبر الواحد، وصفات المجتهدين.

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

وهذا ما نطق 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 المصدية، فهي ليست مستمدة من دلالات الألفاظ بحسب أصل وضعها اللغوي، ولا هي مقتنتصة من مبادئ علم الكلام والمنطق، وإنما هي مستمدّة ابتداءً من تصفّح جزئيات الشريعة وكلياتها، والنظر في المعاني التشريعية التي راعاها الشارع وتواхها، ولهذا كانت من قبيل العلوم المعنوي. فجزئيات الشريعة وكلياتها هي التي نهضت بالقاعدة المصدية إلى رتبة الدليل العام المستقل.

رابعاً: أما المحور الرابع الذي يجلّي الفرق بين القاعدة المصدية 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) القرافي: الفروق ٢٠١/١.

(٢) الأمدي: الأحكام ٧/١، وانظر أيضًا الفتورجي: شرح الكوكب المنير ٤٨/١، والزركشي: البحر الخبيط ٢٩-٢٨/١.

من ذلك مثلاً: اختلافهم في حجية مفهوم المخالففة: والذي يعني دلالة اللفظ على ثبوت نقىض حكم المنطوق به للمسكوت عنه، لاتفاق قيد معتبر مقصود شرعاً^(١).

فمفهوم المخالففة، حجة معتبرة عند جمهور الأصوليين، وبخلاف 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 أفراده، حيث يقول الحنفية بقطيعة دلالة العام على أفراده ما لم يخصص^(٥).

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

أما القاعدة المقصدية، التي تعبّر عن معانٍ 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 الدربي: المذاهب الأصولية ٤٠٣، وانظر أيضاً الجوبين: البرهان ٤٩٩/١، والغزالى: المستصفى ١٩١/٢، والقرافى: شرح تقييع الفصول ٥٣، والشوكاني: إرشاد الفحول ١٧٩.

(٢) السرخسي: الأصول ٢٥٦-٢٥٧، وابن نظام الدين: فوائق الرحموت ٤١٤/١، وارجع إلى أثر الاختلاف في هذه القاعدة الأصولية إلى مصطفى الخن: أثر الاختلاف في القواعد الأصولية في اختلاف الفقهاء ١٨٤.

(٣) الشيرازي: التبصرة ١١٣/٢، والرازي: المحصل ٥٢، والغزالى: المستصفى ٩/٢ والسرخسي: الأصول ٢٦/١، وابن عبد الشكور: مسلم الثبوت ٣٨٧/١.

(٤) القرافى: شرح تقييع الفصول ١٢٨، وأآل تيمية: المسودة ٢٥-٢٤، والفتورى: شرح الكوكب المنير ٤٩/٣.

السرخسي: الأصول ١٣٢/١، والسرقندى: الميزان ٤١١/١.

(٥) الجوبين: البرهان ٤٠٧/١ و ٤٠٨، والزركشى: البحر الحبطة ٢٦/٣، والشيرازي: التبصرة ١١٩، والقرافى: شرع تقييع الفصول ٢٠٨، والفتورى: شرح الكوكب المنير ١١٤/٣.

وعلى هذا: فإن القاعدة المقصدية ضرب جديد من القواعد، مختلف في حقيقته ومصدره، ومرتبته، عن كلا القاعدتين الأصولية والفقهية. 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 والتفریع.

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 متمنكاً 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 المحتهد إلى الحكم الشرعي الذي أراده الشارع وابتغاه.

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

الفصل الثاني

أقسام القاعدة المقصدية ومكانتها 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 استقرائي للقواعد المقصدية في كتاب المواقف بأجزائه الأربع، وجدت أن هناك وجوهاً متعددة يمكن أن تكون أساساً لتمييز أقسام القواعد المقصدية، وهذه الوجوه من الاعتبارات، التي استطعت أن أقف عليها وأسجلها لتكون معاً للتوزيع والتقييم، هي:

أولاً: الموضوع الذي تتضمنه القاعدة المقصدية وتعبر عنه، فالقاعدة تختلف باختلاف موضوعها المباشر، الذي سيقت 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 تنفرع عنه، وبعضها الآخر أخص، بحيث يتفرع عن قاعدة أوسع، أو يندرج فيها.

ثالثاً: الدليل الذي ينهض بحجية القاعدة و يجعلها قاعدة ملزمة، فبما لا خلاف الأدلة، تختلف القواعد المؤسسة عليها.

رابعاً: صاحب القصد، ذلك أن القواعد المقصدية، منها ما جاء ليحدد قصد الشارع من التشريع، ومنها ما سبق ليوحه 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 الأربع مطلبًا 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 يتنظمها جميعها، والمتمثل في الغاية التشريعية التي توجهت إرادة الشارع لاقامتها عن طريق أحکامه، والمعانی العامة التي استهدفتها الشارع من تشريعه، أقول: هذه القواعد وإن كانت متفرقة 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 وكلياتها، المتمثل في جلب المصالح ودرء المفاسد، ومن هذه القواعد على سبيل المثال لا الحصر.

- "وضع الشرائع إنما هي لمصالح العباد في العاجل والأجل معاً"^(١).
- "الأمر في المصالح مطرد مطلقاً في كليات الشريعة وجزئياتها"^(٢).
- "التکلیف کله إما لدرء المفاسد أو جلب 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 عظم المصلحة أو المفسدة الناشئة عنها"^(٥).

فهذه القواعد وغيرها، تبيّن الأساس الذي قامت عليه أحکام الشريعة.

قواعد 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).

قواعد أخرى تبيّن أقسام المصلحة، إذ إن المصالح ليست على درجة واحدة من حيث تأكّد طلبها، وتحتم وجودها، ولذا تظهر هذه القواعد درجات المصالح. وأن منها ما هو ضروري، وأخر حاجي، وثالث تحسيني، وتضع حدّاً لكل مرتبة من هذه المراتب الثلاث، ومن هذه القواعد:

(١) الشاطبي: المواقفات 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 تخر مصالح الدنيا على استقامة، بل على فساد وتهارج وفوت حياة^(١).
 - "ال حاجيات": هي المفترض إليها للتوسيعة ورفع الضيق والحرج، دون أن يبلغ فقدانها مبلغ الفساد العام والضرر الفادح^(٢).
 - "التحسينيات": هي الأخذ بما يليق من محسن العادات، وتجنب الأحوال المدناسات 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 لل حاجيات والتحسينيات"^(٤).
- "كل حاجي وتحسيني إنما هو خادم للأصل الضروري ومؤسس به، ومحسن لصورته الخاص"^(٥).
- "إن مجموعة الحاجيات والتحسينيات، ينتهي أن يكون كل واحد منها 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 المحتجد في الالتفات إلى المعنى المصلحي الذي سبق الحكم من أجله، وإلى وظيفته في تفهم معاني الأحكام وحكمها، مثل:
- "لابد من الالتفات إلى معاني الأمر لا إلى مجرد"^(٧).

(١) الشاطبي: المواقفات 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 تبع وتغافل 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 تناول موضوع رفع الحرج:

وهناك قواعد مقاصدية تدور في فلك موضوع رفع الحرج، وما ينبع عنه من قضايا وتفريعات والكشف عن معايير المشقة التي تستوجب التسهيل والتحفيض والتيسير، والرابط بين مبدأ رفع الحرج وبين قصد المكلفين. نجد هذه المعلم واضحة حين نعم النظر في القواعد التالية:

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

- "الشريعة حارية في التكليف بمقتضاهما على الطريق الوسط الأعدل، الآخذ من الطرفين بقسط لا ميل فيه، الداخل تحت كسب العبد من غير مشقة عليه ولا الخلل"^(٣).

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

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

(١) المواقفات ١٥٤/٣.

(٢) المصدر نفسه ١٢٢/٢.

(٣) المصدر نفسه ١٦٢/٢.

(٤) المصدر نفسه ١٥٦/٣.

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

على ذلك فإن المشاق المعتادة التي تكون ملزمة 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: "القصد إلى المشقة باطل، لأن مخالف لقصد الشارع، وأن الله لم يجعل تعذيب النفوس سبباً للتقارب إليه، ولا لنيل ما عنده"^(٢). ومثل: "ليس للمكلف أن يقصد المشقة لعظم أجره، لكن له أن يقصد العمل الذي يعظم أجره، لعظيم مشقته من حيث هو عمل"^(٣).

فظاهر 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 والباحث الآية.

(١) المواقف: ٢٢٧/٢، ١٥٢/٢.

(٢) المصدر نفسه ١٣٩/٢، ١٣٤.

(٣) المصدر نفسه ١٢٨/٢.

ثالثاً: قواعد تتعلق بآلات الأفعال ومقاصد المكلفين:

كذلك فإني وجدت بعد التتبع والدراسة، أن بعض القواعد ينتظمها موضوع مقاصد المكلفين وآلات تصرفاتهم، والقواعد في هذا الموضوع كثيرة: منها قواعد تتعلق بوجوب النظر إلى المال وضرورة اعتباره نظراً لمراعاة الشارع له، من ذلك: "النظر في المال معتبر مقصود شرعاً"^(١) ينبغي على المحتهدين أن ينظروا إلى مسبيات الأحكام وأسبابها لما يترب على ذلك من الأحكام الشرعية"^(٢). وقواعد أخرى تتعلق بتوجيهه 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، والتكميل 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، سواءً كان 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 ابتعى في التكاليف الشرعية غير ما شرعت له فقد ناقض الشرعية"^(٦).

(١) المواقفات ٤/١٩٤.

(٢) المواقفات ١/٢٣٥.

(٣) المصدر نفسه ٢/٢٢١.

(٤) المصدر نفسه ٢/٢٢٣.

(٥) المصدر نفسه ١/٢٣٥.

(٦) المصدر نفسه ٢/٣٣٣.

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

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

هذه هي الموضوعات الأساسية التي تناولها القواعد المقصدية 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 ومباحته المستقلة، فإن آياً من هذه الموضوعات ليس مبتوراً عن غيره من الموضوعات الأخرى، والتي سيقت القواعد المقصدية لتفصيلها وتأصيلها. فموضوع المصلحة والمفسدة من الشمول والسعنة بحيث يمكن أن يندرج تحته موضوعاً مالات الأفعال، ورفع الحرج؛ إذ إن رفع الحرج ما كان إلا تحقيقاً لمصالح العباد، ودفعاً للمفسدة عنهم.

وكذلك فإن موضوع مالات 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 المحتهد أن الحكم الأصلي ما عاد يتحقق في مآلاته مصلحته المقصودة، نظراً لما احتف به من قرائن وواقع، وجب أن يراعي ذاك 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 عبرت عنها القواعد المقصدية

(١) المواقفات ٢٧٥/١.

(٢) المصدر نفسه ٢٤٩/٢.

(٣) المواقفات ٢٤٨/٢ تنص ف.

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

وكما يرتبط كل من موضوعي رفع الحرج ومتالات الأفعال بموضوع المصلحة، فإن كلاً من موضوع رفع الحرج ومتالات الأفعال يتصل بالآخر أيضاً. ولقد عكست القواعد المقصدية هذه الصلة، من ذلك مثلاً: القاعدة التي ساقها (الشاطي) 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 (الشاطي) على المشقة بأنها مشقة من خلال مألاها و نتيجتها؛ وهو ما يلحق بسيبها من فساد ديني أو دنيوي.

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

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

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

المطلب الثاني: القاعدة المقصدية من حيث الكلية والعموم:

القاعدة المقصدية، 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 مقصدية أخرى تتفرع عنها، وتتبثق.

(١) المواقفات ٢٣٢/٢.

(٢) المصدر نفسه ١٥٦/٢.

(٣) المصدر نفسه ١٢٨/٢.

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

وببيان 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)، تبيّن ابتناء الشريعة على أساس جلب المصالح ودرء المفاسد في الكليات والجزئيات، وتعتبر ان أصولاً لغيرهما من القواعد الأخرى التي تبثق 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 وال حاجيات والتحسينيات تعتبر أصولاً لغيرها من القواعد الأخرى، إذ إن هذه المراتب الثلاث هي من الشمول والاتساع بحيث تصلح لاستيعاب غيرها من القواعد المقصدية.

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

كذلك الأمر عندما نلتفت إلى القواعد المقصدية التي تتعلق بغايات المكلفين وما لات تصرفاتهم، حيث نجد عند التحقيق والتدقيق، أن هناك قواعد أكثر كلية وعموماً من غيرها من القواعد مثل: "إن الأعمال بالنيات، والمقاصد معترفة في التصرفات من العادات والعادات"^(٤).

(١) المواقفات ٥٤/٢.

(٢) المصدر نفسه ٥٤/٢.

(٣) المصدر نفسه ٧/٣.

(٤) المصدر نفسه ٣٢٣/٢.

فهذه القاعدة التي تبين أن للقصد الذي توجه إليه إرادة المكلف اعتباراً وأثراً في الاعتداد 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، والأّ يقصد خلاف 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 تفرع على الأصل العام، الذي يشترط التوافق والتاليف بين قصد المكلف من التصرف، مع قصد الشارع من التشريع.

وهذا الملاحظ ذاته - أي نوع العموم في القاعدة - بحده وبشكل واضح وجلي في القواعد الموضوعة 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) المواقفات ٢٣١/٢.

(٢) المصدر نفسه ٢٧٥/١.

(٣) المصدر نفسه ١٨٩/١.

(٤) المصدر نفسه ١٢١/٢.

(٥) المصدر نفسه ١٥٦/٢.

"إذا كانت من المشاق المعتادة. فالشارع، وإن كان لا يقصد وقوعها، فليس بقادص 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 أجراها، وله أن يقصد العمل الذي يعظم أجره لعظم مشقتة من حيث هو عمل"^(٢).

وهكذا نجد: أن العموم في القواعد المقصدية عموماً:

عموم أعم، وعموم أخص ينبع 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 المقصدية هو صاحب القصد؛ ذلك أنه بالنظر في قواعد المقصود نجد أن بعض القواعد جاءت تبياناً لقصد الشارع من التشريع، وبعضها الآخر جاء توجيهها 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) المواقفات ١٥٦/٢.

(٢) المصدر نفسه ١٢٨/٢.

ويظهر هذا بِيُّنَّا في القواعد المقصدية، ففي معرض بيان قصد الشارع، جاءَ كثير من القواعد، مثل:

"المقصود العامة للتبعد هي الانقياد لأوامر الله تعالى، وإفراده بالخضوع والتعظيم لخلاله والتوجه إليه"^(١).

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

- "وضعت الشريعة على أن تكون أهواء العباد تابعة لمقصود الشارع فيها، وقد وسَّع الله على العباد في شهواتهم وتعصمتهم 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 ينافيها أو يكافحها صراحة.

ومن القواعد التي جاءت توجيهًا للمكلف في قصده وباعته:

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

(١) المرافقات .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 .١٢٤-١٢٣/٢.

(٧) المصدر نفسه .٢٤٩/١.

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

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

فكـل هذه القوـاد حـاءت توجـيـهاً لـقـصـدـ المـكـلـفـ وإـصـلـاحـاً لـبـاعـشـهـ؛ حتـىـ لاـ يـؤـثـرـ فـسـادـ القـصـدـ عـلـىـ صـحـةـ التـصـرـفـ، وـحتـىـ يـكـونـ موـافـقاًـ لـإـرـادـةـ الشـارـعـ فـيـ الـظـاهـرـ وـالـبـاطـنـ.

وبـذـلـكـ فإنـناـ نـلـاحـظـ الـبـعـدـ الـواقـعـيـ لـهـذـهـ القـوـادـ، فـحتـىـ لاـ تـقـىـ القـوـادـ المـبـيـنةـ لـقـصـدـ الشـارـعـ مـحـلـقـةـ فـيـ سـمـاءـ التـنـظـيرـ الـبعـيدـ عـنـ الـوـاقـعـ رـبـطـ بـجـانـبـهـ الـعـمـلـيـ عـنـ طـرـيقـ الـقـوـادـ الـتـيـ تـوـجـهـ قـصـدـ المـكـلـفـ. إـذـ إـنـ الـمـحـافـظـةـ عـلـىـ مـقـاصـدـ التـشـرـيعـ لـاـ تـتـائـيـ إـلـاـ بـماـ أـشـارـ إـلـيـهـ الـإـمامـ (الـشـاطـيـ)ـ مـنـ آـلـيـاتـ تـحـقـقـ ذـلـكـ، وـتـنـتـمـ هـذـهـ الـمـحـافـظـةـ بـأـنـ يـتـوـجـهـ المـكـلـفـ فـيـ قـصـدـهـ إـلـىـ تـحـقـيقـ قـصـدـ الشـارـعـ فـيـ كـلـ حـكـمـ عـمـلـيـ لـيـتمـ التـطـابـقـ بـيـنـهـمـ بـأـقـصـىـ جـهـدـ مـسـطـاعـ، فـلـاـ يـنـبـوـ قـصـدـ المـكـلـفـ عـنـ قـصـدـ الشـارـعـ.

وـفـيـ هـذـهـ تـفـعـيلـ لـمـقـاصـدـ الشـرـيعـةـ، مـنـ حـيـثـ إـنـزـالـهـاـ مـنـ أـقـفـهـاـ النـظـريـ إـلـىـ جـانـبـهـ الـعـمـلـيـ فـيـ الـوـاقـعـ وـالـحـيـاةـ عـنـ طـرـيقـ أـفـعـالـ الـمـكـلـفـينـ وـمـقـاصـدـهـمـ، ليـكـونـ المـكـلـفـ بـعـدـ تـحـقـيقـ هـذـاـ تـوـافـقـ عـبـدـاًـ لـهـ اـخـتـيـارـاًـ كـمـاـ هـوـ عـبـدـ لـهـ اـضـطـرـارـاًـ.

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

لم يفرد الإمام (الشاطي) 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) المواقفات / ٢٠١.

(٢) المصدر نفسه / ٢٨٢.

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

ومن خلال الاستقراء لهذه القواعد، استطاعت أن أقف على الأدلة، التي يعتمد她的 الإمام (الشاطبي) في حجية القاعدة المقصدية وهي كالتالي:

أولاً: الاستقراء.

ثانياً: الإجماع.

ثالثاً: قاعدة شرعية قد تقررت صحتها.

رابعاً: الدليل العقلي الذي يعتمد المنطق التشريعي.

ونظهر هذه الأدلة بشكل واضح إذا وقفنا عند كل منها، لنرى كيف يجعلها الإمام (الشاطبي) أساساً لبناء القاعدة وتشييدها.

فدليل الاستقراء، والذي يقوم على تبع الجزئيات، وتصفح الفروع، للخروج منها "يعنى عام ينطظمها جميعها" يعتمد الإمام (الشاطبي) كثيراً في إثبات القواعد المقصدية، 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، والجاجية، والتحسينية. ويقول: "ودليل ذلك استقراء الشرعية، والنظر في أدلتها الجرئية والكلية، وما انتوت عليه من هذه الأمور العامة على حد الاستقراء المعنوي الذي لا يثبت بدليل خاص، بل بأدلة مضاف بعضها إلى بعض مختلفة الأغراض، بحيث ينطظم من جموعها أمر واحد يتحتم 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) المواقفات 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: الحِكْمَ.

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 الظهور، وإن أمكنت النظافة بغيره. وأن التيمم، ولن يست في 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 أداته أيضاً الاستقراء، حيث يقول الإمام (الشاطبي): "إِنَّا وَجَدْنَا الشَّارِعَ قَاصِدًا لِمُصَالِحِ الْعِبَادِ، وَالْأَحْكَامُ الْعَادِيَةُ تَدْوِرُ مَعَهَا حِيثِمَا دَارَتْ، فَتَرَى الشَّيْءَ الْوَاحِدَ يَمْنَعُ فِي حَالٍ لَا تَكُونُ فِيهِ مُصَلَّحةٌ، إِذَا كَانَ فِيهِ مُصَلَّحةٌ جَازَ؛ كَالدِّرْهَمِ بِجَنْسِهِ إِلَى أَجْلِ يَمْتَنَعُ فِي الْمَبَايِعَةِ، وَيَحْزُزُ فِي الْقَرْضِ، وَيَبْعَثُ الرُّطْبَ بِالْيَابِسِ، يَمْتَنَعُ حِيثُ يَكُونُ مُجْرِدُ غُرْرٍ، وَرِبَا، مِنْ غَيْرِ مُصَلَّحةٍ، وَيَحْزُزُ إِذَا كَانَ مُصَلَّحةٌ رَاجِحَةً، وَلَمْ يَنْجُدْ هَذَا فِي بَابِ الْعِبَادَاتِ مَفْهُومًا كَمَا فَهَمْنَاهُ فِي الْعِادَاتِ".

وقال تعالى: ﴿وَرَأَكُمْ فِي الْقِصَاصِ حَيَاةً يَا أُولَئِي الْأَلْبَابِ﴾ [آل عمران: ١٧٩]، وقال: ﴿وَلَا تَأْكُلُوا أَمْوَالَكُمْ بَيْنَكُمْ بِالْبَاطِلِ﴾ [آل عمران: ١٨٨]، وقال: ﴿إِنَّمَا يُرِيدُ الشَّيْطَانُ أَنْ يُوقِعَ بَيْنَكُمُ الْعَدَاوَةَ وَالْبَعْضَاءَ فِي الْخَمْرِ وَالْمَيْسِرِ﴾ [آل عمران: ٥٩].. إلى غير ذلك مما لا

(١) المواقفات ٢٠٠/٢.

(٢) المصدر نفسه ٢٠١-٢٠٠/٢.

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

وموارد الاستقراء، التي يعتمد عليها الإمام (الشاطبي) في سبيل التهوض 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 بمحمومها إلى ملاحظة المعاني والحكم المقصودة في الأحكام العادلة. ومن هذه القواعد أيضاً: "من مقصود الشارع في الأعمال دوام المكلف عليها"^(٢).

فالإمام (الشاطبي) يعمد إلى استقراء جملة من النصوص القرآنية والبوبية التي تدل على هذا المعنى، منها قوله تعالى: ﴿إِلَّا الْمُصَلِّينَ، الَّذِينَ هُمْ عَلَىٰ صَلَاتِهِمْ دَائِمُونَ﴾ [المراج: ٢٢-٢٣]. وقوله تعالى: ﴿وَأَقِيمُوا الصَّلَاةَ وَأَتُوا الزَّكَاةَ﴾ [البقرة: ٤٢]. وفسرت الإقامة بمعنى المداومة.

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

وسينأتي عند دراسة القواعد تفصيلاً ما يؤكّد 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) المواقفات ٣٠٥/٢.

(٢) المصدر نفسه ٢٤٣/٢.

(٣) أخرجه أحمد ١٨٩٦، والبخاري (١٩٧٠)، ومسلم (٧٨٢)، وأبي حيان (٣٥٣).

(٤) المواقفات ١٢١/٢.

فإلا جماع من ضمن القواعد التي تنهض بحجية 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 أجراها، وله أن يقصد العمل الذي يعظم أجراه لعظم مشقتة، من حيث هو عمل"^(٢).

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

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

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

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

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

حيث استدل الإمام (الشاطبي) على حجية 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 منهاجاً عنه بإطلاق، بل يكون مأموراً به من حيث المصلحة، ومنهاجاً عنه من حيث المفسدة، ومعلوم قطعاً أن الأمر ليس كذلك"^(٦).

(١) المواقفات 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 يحيل أن يتوجه الأمر والنهي معاً على ذات الفعل، ولو كانت المصالح المرجوة أو المفاسد المغلوبة ملتفتاً إليها شرعاً لاقتضى ذلك أن يتوجه الخطاب بالأمر والخطاب بالنهي إلى ذات الفعل الواحد في آن معاً. ولا شك أن هذا حال، إذ لا إمكان لورود الأمر والنهي عن ذات الفعل في وقت واحد، والحال لا يشرع.

كذلك فإن الدليل الثاني يقوم على المنطق العقلي: "لأن المصالح والمفاسد 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 المرجوة على فرض اعتبارها. وبذلك يكون المكلف متزدداً بين "أفعل" و"لاتفعل" 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 سندًا مكيناً للقواعد المقصدية. ولعل ما سيأتي من قواعد مفصلة ومبينة، مصحوبة بأدلتها التي نهضت بها، سيلقي مزيداً من الضوء على أدلة القواعد المقصدية، وكيفية الوصول إليها.

هذه هي أقسام القواعد المقصدية وفق الاعتبارات المختلفة.

وسائج في بحثي هذا على اعتماد الموضوع أساساً في تقسيم هذه القواعد وبختها؛ لأن ذلك أدعى إلى عرضها على وفق نسق واحد بحيث تجمع بين كل طائفة منها وحدة واحدة تمثل في الموضوع الذي ينظمها جميعها.

المبحث الثاني: مكانة القاعدة المقصدية في التشريع، ومدى صلاحيّة 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 تتبؤها القاعدة المقصدية في التشريع. وظاهر لي من خلال البحث في كتاب المواقفات أن هذه المرتبة أو المكانة تتجلّى 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، ويصرّح بذلك فيقول:

"فمن الواجب اعتبار تلك الجزئيات بهذه الكليات عند إجراء الأدلة الخاصة من الكتاب والسنة والإجماع والقياس، فمحال أن تكون الجزئيات مستغنّة عن كلياتها، فمن أحد بنص في جزئي معرضاً عن كليّه فقد أخطأ، وكما أن من أحد بالجزئي معرضاً عن كليّه فقد أخطأ، كذلك من أحد بالكليّ معرضاً 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 التفات أو عناء بالكليات، والتي تعتبر محور الجزئيات وقطب راحها، فلا ريب أنه سيخرج بأحكام تكون مجافية لحكمة الشريعة وروح التشريع.

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

ما ورد عن الإمام (أبي حنيفة) رحمة الله ورضي الله عنه، من أن القتل بالمثلقل، 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 بمحى السلاح، كالمحدد من الخشب والنار، لأن العمد هو القصد، ولا يوقف عليه إلا بدليله، وهو استعمال الآلة القاتلة^(١).

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

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

"لا قرود إلا بالسيف"^{(٤) (٥)}.

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

(١) قاضي زاده: تكلمة فتح الدير/٩، ١٢٨/٩، والحرارزمي: الكنية على المدابة ١٢٩/٩.

(٢) انظر الريلigi: نصب الراية ٤/٢٣٣.

(٣) رواه أحمد ٤/٢٧٥.

(٤) ابن ماجة: السنن ٢٦٦٧.

(٥) وقد حكم الريلigi بضعف هذين الحديثين، الريلigi: نصب الراية ٤/٣٤١.

(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 المقصدية الكلية. وي بيان ذلك: أن من الكليات المقررة في الشريعة وجوب النظر في المال والالتفات إلى نتائج الأفعال، وهو ما عبر عنه (الشاطبي) بقوله: "والنظر في المال معتبر مقصود شرعاً"^(٢).

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

لقد أشار الإمام (الجويني) إلى هذا المعنى، في معرض بياني للمال المتوقع في حال القول بعدم القصاص بالمثلث، حيث قال:

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

(١) السرخسي: المبسوط .١٢٢/٢٦

(٢) المواقفات .١٩٤

(٣) هذا ما نقله الرازي في "المحصول" ٥/١٦٢، عن الإمام الجويني. وقد وردت عبارات للإمام الجويني في البرهان تؤدي إلى هذا المعنى ذاته، ولكن ليس بنفس الوضوح والظهور منها: قوله: "وبالجملة الدم معصوم بالقصاص، ومسألة المثلث يهدم حكم الشرع فيه" البرهان ٢/١٥١، وقوله أيضاً: "فكان نفي القصاص بالقتل بها - أي بالمثلث - مضاداً لحكمة الشريعة في القصاص، ويناقض الحكمة المرعية في العصمة". البرهان ٢/١٢٠٩.

إظهار منه لفسدة المال الموقع، والذي يتمثل في تعريض النفس الإنسانية للإهدار، بينما الشريعة تسعى إلى حفظها وصياتها، فكان هذا القول مناقضاً لقصد الشارع بذلك.

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

ومن هنا كان رأي الشافعية والحنابلة أن القتل بالمثلث الذي يقتل عادة، أو كان في مقتل أو في مرض أو حر أو برد شديدين أو والي 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 خطأ أو مفسدة، حيث قالوا: بأن القتل بالمثلث يعتبر قتلاً عمداً، سواءً كان هذا المثلث مما يقتل غالباً أم لا، ما دام الفعل عدواً، نظراً منهم إلى المال^(٢).

فالمالكية يتفقون مع الشافعية والحنابلة في أن القتل بالمثلث يوجب القصاص، غير أنهم يختلفون معهم في عدم اشتراط كون المثلث مما يقتل غالباً، بل يكفي عندهم أن يكون أدلة إلى القتل ما دام هذا القتل عدواً.

وهم بذلك يلتفتون إلى الحافظة على النفس الإنسانية، بجسم كل ذريعة من شأنها أن تهدد هذا المقصود الضروري.

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

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

(٢) الدسوقي: الحاشية على الشرح الكبير ٤/٢٤٢، وأحمد المحتر الشستقطبي: مواهب الخليل من أدلة خليل ٤/٢٧١، والدردير: الشرح الصغير ٤/٣٣٩.

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

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

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

- 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 من 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 وظاهر هذا واضحًا في:

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

(١) المواقفات ٨/٣.

(٢) أخرجه من حديث أبي هريرة: البخاري (١٣٩٩)، ومسلم (٣٤) (٢١)، وأبو داود (١٥٥٦)، والنسائي (٤/٥)، والتزمي (٢٦٠٩)، وابن ماجة (٣٩٢٧).

(٣) ابن عابدين: الحاشية ٣/٢٩٦، والدسقري: الحاشية على الشرح الكبير ٤/٣٠٦، والغزالى: شفاء الغليل ٢٢١، والبهوتى: كشاف القناع ٦/١٧٧.

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

(٥) شفاء الغليل ٢٢١، والمستصفى ١/٢٩٨.

(٦) البهوتى: كشاف القناع ٦/١٧٧.

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 (الغزالى) الحديث الوارد في تحقيق عصمة النفس ب مجرد النطق بالشهادتين تفسيرًا لا يؤدي إلى الإخلال بأصل حفظ الدين.

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

لقد فسر الإمام (الغزالى) الحديث على وجه لا يعرض الكلى إلى الإهانة أو النقض، فحمل الحديث الذي يفيد عصمة دم كل من يقول لا إله إلا الله، حمله على أهل الملل الذي يتذمرون عليهم حقيقة، وهذا ما لا يتحقق في الزنديق الذي يتستر بالشهادة للاستمرار على اخراجه ودينه.

ولذلك يتبناه الإمام (الغزالى) إلى هذا الملحوظ في موضع آخر فيقول: "إنما كلمة الشهادة تسقط القتل في اليهود والنصارى، لأنهم يعتقدون ترك دينهم بالنطق بكلمة الشهادة، والزنديق يرى التقبة عين الزندقة، فهذا لو قضينا به فحاصله استعمال مصلحة في تحصيص 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: "إِنَّ اللَّهَ كَانَ حَفْظَ أَصْحَابِنَا - صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ - بِكُونِهِ ثَبَّتْهُمْ أَنْ يَفْسِدُوهُمُ الْمُنَافِقُونَ، أَوْ يَفْسِدُوا

(١) شفاء الغليل . ٢٢٢

(٢) المستصفى . ٢٩٨/٢

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

هذا كله يدلنا على المهج التوفيقى بين الكليات والجزئيات فى التطبيق، بحيث إن الفقهاء لاحظوا أن الجزئي لا بد أن يسير دائمًا فى ركب الكلى ولا ينقضه أو يؤدي إلى إهداره، وأن الجزئيات لابد أن تفسر دائمًا على نحو تكون متوافقة مع الكليات.

٢- ويتجلّى الاسترشاد بالقواعد المقصودية أيضًا عند النظر في الجزئيات في توجيهه العلماء لمسألة تضمين الصناع، حيث نجد أن عمادهم في ذلك بعض القواعد المقصودية القطعية التي تصافرت 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 تعدّ منه أو تقصير في حفظه، وعلى من أدعى تقصير الأمين أو تعديه أن يقيّم البينة على ذلك.

ورغم ذلك أفتى كثير من علماء الصحابة بضمّان الصناع إذا ادعوا هلاك ما استلموه من أممّة الغير لإصلاحها، ما لم يقيّموا البينة على أن ما هلك أو تلف بأيديهم لم يكن بسبب تعدّ من جانبهما أو تقصير^(٢).

ودليلهم في ذلك يبيّنه 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 الناس ضرورة إلى الصناع، لأنه ليس كل أحد يحسن أن يحيط ثوبه، أو يقتصره، أو يطرزه، أو يصبغه. فلو قلنا: القول قول الصناع في ضياع الأموال لتسرعاً إلى دعوى ذلك وللحق أرباب السلع ضرر لأنهم بين أمرین:

- إما أن يدفعوا إليهم المتعاق فلا يؤمن فيهم ما ذكرنا.

- أو لا بدّ من فيضّر بهم.

(١) القرطبي، التفسير /١٢٠٠.

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

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

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

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

- ثانياً: النظر في المال، من حيث التفاته إلى الضرر الذي سيلحق بأرباب السلع، حيث يدعى 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 يدعوا تلفها من غير بينة ولا إثبات، سيدفع الناس إلى عدم دفع السلع إلى الصناع، وفي هذا حرج بين وإضرار ظاهر بهم، وهو ما نبه إليه (الباجي) بقوله: "أو لا يدفعون فيضرُّ 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 ويكتشفون على هداها عن أحکام الشريعة في الواقع والمستجدات، ولا يكتفون بالأدلة الجزئية وحدها للكشف عن الحكم الشرعي.

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

(١) الباجي: المتنقى ٧١/٦.

(٢) المستنصفي ١/٣١٢، وابن نحيم: الأشباه ٨٧، والزرقاء: شرح القواعد ٤٣.

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 عزوجل، وحقاً لصاحب النفس، فقدم ذلك على فوات أداء الصوم دون أصله"^(٢).

فالإمام (العز) ينظر إلى المسألة نظرة كافية يستند فيها على ما تقرر من مبادئ وأصول تتضمن ابتناء الشريعة على أساس المصالح، وأن المصلحة تكون أكثر تأكداً وتحقيقاً 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. عيزان الأغلب من المصلحة والمفسدة هو الذي أملأ هذا الحكم الذي بينه (العز)، وهي نظرة تعتمد مقاصد الشريعة كما هو ظاهر واضح.

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

وهو نظر كلي للمسألة راعى فيه الفقهاء مقاصد الشريعة، إذ إن الامتناع عن فرض مثل هذه الضرائب سيعرض الدولة الإسلامية للخطر، وبهذا يهدى مقصود الدين والنفس والمال بالفساد والفناء، وهذا ما عبر عنه (الغزالى) بقوله: "إن لم يفعل الإمام ذلك تبدد الجند، وانخلع النظام، وبطلت الشوكة، وسقطت أبهة الإسلام، وتعرضت ديارنا لهجوم

(١) قواعد الأحكام .٥٧/١

(٢) المصدر نفسه.

(٣) الغيثاني .٢٧٧

(٤) شفاء الغليل ،٢٣٧، والمستصنfi .٣٠٤/١

(٥) الاعتراض .١٢٢-١٢١/٢

الكافر واستيلائهم. ولو ترك الأمر كذلك فلا ينقضي إلا قدر يسير، وتصير أموال المسلمين طعمة للكفار، وأحسادهم دربة للرماح، وهدفًا للنبال، ويثير بين الخلق من التغالب والتواصب ما تضيّع 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 حزائن الدولة لخطر الاصطدام والاحتشاد من قبل أعدائها، وحفظ المال الذي يتعرض للاتهاب والاستلاب في حال غياب السلطة القوية القادرة على توفير الأمن وإقامته.

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

ـ فهذه الأمثلة وغيرها كثيرـ سينأتي ذكره من خلال بيان القواعد المقصودية تفصيلاًـ يكشف عن المنهج الذي كان يترسمه الأئمة المحتهدون في فقههم واجتهادهم.

ـ وحري بالباحثين في عصرنا هذا، أن يترسّموا ذات المنهج، وألا تعزل النصوص الجزئية عن كلياتها العامة، ففهمهم فهماً مبتوراً يؤدي إلى الإخلال بتلك الكليات.

ـ لقد فهم بعض المحدثين من حديث رسول الله صلى الله عليه وسلم: "كسر عظم الميت ككسره عظام الحي"^(٣)، ما يدل على حرمة الاستفادة منأعضاء الميت والانتفاع بها للبقاء 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 حيان (٣١٦٧) وأبو داود (٣٢٠٨) وابن ماجة (١٦١٦).

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

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

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

ومثل هذا المعنى لا يتحقق في حال الانتفاع بأعضاء الميت للمحافظة على حياة الحي، إذ ليس المقصود بنقل عضوه إيداعه ولا نقض حرمته ولا الانتهاص 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 تعبّر 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 مفاسدتان روعي أحدهما ضرراً بارتكاب أحدهما"، "واختيار أهون الشررين"، 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 من شق بطن الأم الميتة حفاظاً على حرمتها.

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

(١) الطحاوي: شرح مشكل الآثار . ٣١٠/٣ .

(٢) ابن نحيم: الأشباه والنظائر، ٨٨، والفتاوی الهندية ٥/٣٦٠، والنبوی: المجموع ٥/٣٠١ .

الحديث، برأي الذين احتجوا بظاهره أيضاً في إيجاب القصاص على من جرح ميناً 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 يتبه إلى الشاطبي بقوله: "إذا ثبت في الشريعة قاعدة كليلة 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 يتخلل الكلي فتختلف مصلحته المقصودة بالتشريع"^(٢).

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

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

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

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

(٢) المواقفات ٦١/٢

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

قلنا: هذه المصلحة غير معمول بها عندنا، وليس لأنّا لا نرى اتباع المصالح ولكن لأنّها 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 الجنائية تثبت بالحججة، وإذا انتفت الحاجة انتفت الجنائية، وإذا انتفت الجنائية استحالّت العقوبة.

فكان في المصير إليه ضرب آخر من الفساد، فإن المأمور بالسرقة قد يكون بريئاً عن الجنائية، فالمتهم على ضربه تقوية لحق عصمه من نفسه ناجزاً لأمر موهم، يرجع حاصله إلى التشوّف إلى تأكيد عصمة المال. فإن كانت مصلحة ذي المال في ضربه، رجاء أن يكون هو الجاني، فمصلحة المأمور 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 (الغزالى) لا

(١) الذي قرره الإمام مالك في المدونة في مسألة انتزاع الإقرار بالتهديد أو الضرب، قال سحنون: قلت: أرأيت إن أقر بشيء من الخدود بعد التهديد أو القيد أو الوعيد أو السجن أو الضرب، أيقام عليه الخدأم لا في قول الإمام مالك؟ قال: أبي - ابن القاسم - قال مالك: من أقر بعد التهديد أقيل؛ فالوعيد والقيد والسجن والضرب تهديد كله، وأرى أن يقال. "المدونة" /٤٤٦. هذا ما ذكره الإمام مالك في انتزاع الاعتراف بالضرب، وأن الإقرار لا يعتمد به، فقدت وسيلة العمل 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 المحاكم 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 ٤٤٦/٤: "إلا إذا التهمة. فيؤخذ بإقراره حالة الإكراه عند سحنون على المعتمد، وبه الحكم إن ثبت أنه متهم عند المحاكم". اهـ. وهذا من باب سياسة التشريع تفعيلاً للمصلحة العامة. انظر رأي المالكية بالتفصيل:

- الدردير: الشرح الكبير وعليه حاشية الدسوقي ٤٤٥/٤.

- الدردير: الشرح الصغير وعليه حاشية الصاوي ٤٤٦/٤، والشنتقطي: مواهب الجليل ٤٣٦/٤.

(٢) شفاء الغليل ٢٣٠.

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

وهذا ما نبه إليه بقوله: "وليس لأنّا لا نرى اتباع المصالح ولكن لأنّها 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 الإهانة، وفي ضرب المتهم من غير ثبت وبجرد الوهم نقض لهذا القصد الشرعي الثابت، وهو ما ذكره بقوله: "إن الأموال والآنفوس معصومة، وعصمتها تقتضي الصون عن الضياع، وإن من عصمة النفوس أن لا يعاقب إلا جان"^(١).

كذلك فإن في ضرب المتهم - ولم تثبت جنائيته - فتح لباب الفساد، والشارع قاصد إلى سد أبواب الفساد سداً شاملًا محكمًا لا فتحها.

لقد عبر الإمام (الغزالى) عن هذا المعنى المقصادي بقوله في ضرب المتهم: "وفيه مادة الفساد، وفتح لباب الدعوى على كل من يضرر المرء عليه حقداً، ولو أعطى الناس بدعواهم، لادعى 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 المقصدية الأخرى التي توسيع ضرب المتهم. لذا وجدنا الإمام (الغزالى) يقول في نهاية مناقشته لهذه المسألة: "وعلى الجملة هذه المسألة هي محل اجتهداد، ولستنا نحكم ببطلان مذهب (مالك) - رحمة الله - على القطع، فإذا وقع النظر في تعارض المصالح كان قريباً من النظر في تعارض الأقيسة المؤثرة التي ذكرناها"^(٣).

(١) شفاء العليل ٢٢٩.

(٢) المصدر نفسه ٢٣٠.

(٣) المصدر نفسه ٢٣٤.

هذا ما قرره الإمام (الغزالى) 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 يتعدى 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 إهادارها، إذ إن إهادار الكلي آيل إلى إهادار مصلحة جزئاته 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 معناها وحكمها. وهذا من باب تخصيص القاعدة بالقاعدة، لا من باب نقض الكلي بجزئية.

ولعل المثال الذي بناه يفي في إظهار هذه الحقيقة، وهو ما يعنيه الإمام (الشاطبي) بقوله: "إن تختلف 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 كلٍ آخر"^(٢).

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

"فالكلى إذن لا ينخرم بجزئي ما، والجزئي محكم عليه بالكتلى"^(٣).

(١) الشاطبي: الاعتصام / ٢٠١.

(٢) الشاطبي: المواقف / ٢٦١.

(٣) المصدر نفسه / ٣١٢.

المخور الثاني: هذه القواعد لا تقبل النسخ كما لا تقبل القرض:
وكما أن هذه القواعد لا تنقض بأحاديث الجرئيات فكذلك هي من المكانة وقوة الرسوخ والإحکام بحيث لا يمكن أن يرد عليها نسخ.

يقول الإمام الشاطئي في معرض بيانه لمكانة القواعد المتعلقة بالضروريات وال حاجيات والتحسينيات: "القواعد الكلية من الضروريات وال حاجيات 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، فذاك لا يكون إلا بوجه آخر من الحفظ"^(١).

والإمام الشاطئي، وإن كان قد خص بالذكر قواعد الضروريات وال حاجيات 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 الغالية عند مناظرها بالمفسدة في حكم الاعتياض فهي المقصودة شرعاً ولتحصيلها وقع الطلب على العباد"^(٣)، "قصد الشارع من المكلف أن يكون

(١) المواقفات 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 العبادة المكلف عليها"^(٢).

ومردة إحكام هذه الكليات - ومن ضمنها قواعد المقاصد كما بينت - أنها تتصل بمعانٍ أبدية لا يمكن أن تتعرض للنَسْخ 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 وأموالهم وعقولهم من الخطر أو التفريط أو العداون، إلى غير ذلك من الكليات الشرعية "التي تتصل بمعانٍ أبدية دلت بمحارب الأمم على ضرورتها الحيوية لكل جيل، والنزول عند مقتضياتها، لأنها مقومات الحياة الإنسانية الفاضلة"^(٣)

لذلك يقول الإمام (الشاطبي) منبئاً إلى منشاً لإحكام 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 المقصدية، راجع إلى ضرورتها في حياتها، بحيث لا تستقيم الحياة الإنسانية إلا بها، وهذا 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 القراءد المقاصدية ومكانتها وأهميتها. أما صلاحيتها في مقام الاجتهاد والاستدلال فهو ما سأجده في المطلب التالي.

(١) المواقفات ٢٣١/٢.

(٢) المصدر نفسه ٢٤٢/٢.

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

(٤) المواقفات ٣٨/١ و ٢٥٥/٢.

(٥) المصدر نفسه ١١٧/٣.

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

لم يكتف الإمام (الشاطي) بإيراد هذه القواعد وذكرها دون تبنيه منه إلى مقام هذه القواعد ومرتبتها، فأردف القواعد المقصدية بقواعد أخرى تظهر مرتبتها وصلاحيتها للاحتاج بها، ومن ذلك قوله: "كل أصل شرعي لم يشهد له نص معين، وكان ملائماً لنصرفات الشرع، وأمحوذَا معناه من أدله فهو صحيح يبني عليه، ويرجع إليه إذا كان ذلك الأصل قد صار مجموع أدله مقطوعاً به"^(١).

لقد أظهر الإمام (الشاطي) بهذه القاعدة المرتبة التي ترتفق إليها القاعدة المقصدية في مقام الاجتهاد، حيث يبين أن الأصول الشرعية التي استفدت من استقراء جزئيات متعددة يجمعها موضوع عام وحكم كلي، فهي أصول صحيحة. وتبَّأ إلى وظيفة هذا الأصل الكلي بقوله: "يبني عليه، ويرجع إليه".

أي أنه صالح لأن تبني على كل منها الواقع المستجددة التي تدرج في موضوعها وحكمها الكلي، بحيث يستفاد من معاني هذه الأصول الكلية لإيجاد أحكام هذه النوازل والمستجدات.

إن الإمام (الشاطي) يرتفق بهذه القواعد المقصدية، التي هي من قبيل "العموم المعنوي" وفق ما سبق تقريره، يرتفق 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. ويبيّن ذلك فيقول: "ثم استقرى معنى عاماً من أدلة خاصة، واطرد له ذلك المعنى، لم يفتقر بعد ذلك إلى دليل خاص على خصوص نازلة تون، 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) الشاطي: المواقفات ٣٩/١

(٢) الشاطي: المواقفات ٣٠٤/٣

ويظهر من ذلك أن حجية القاعدة المقصدية وصلاحيتها 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 اتجهادات الأئمة الأعلام ليرشد إلى اعتبارهم لهذه القواعد واعتدادهم بها،
للكشف عن الحكم الشرعي المناسب للواقع 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 صرَّح جمهور الفقهاء: أن الجماعة يقتلون بالواحد^(٢) وكان مما احتجوا به بالإضافة إلى قول الصحابي والقياس الاستدلالي 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 للأنفس عن القتل، فلو علم الأعداء أنهم بالمجتمع يسقط القصاص عنهم لقتلوا عدوهم في جماعتهم، فحكمنا بإيجاب القصاص عليهم ردعًا للأعداء، وحسماً لهذا الداء"^(٣)

فخوفاً من صيورة النفس الإنسانية عرضة للإهانة مالاً، حكموا بقتل الجماعة بالواحد، وهذا ما يؤكده (ابن قدامة) بقوله: "ولأن القصاص -أي للجماعة- لو سقط

(١) الموافقات / ٣٢٠

(٢) على تفصيل بينهم، فالملكية: يقولون بقتل الجماعة بالواحد إذا اشتراكوا 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 الحاجي لقتل الحاجي عليه، فلا يقتل من اشتراك في قتله بضرب سوط أو مناولة سيف. وفي رواية للإمام أحمد: أن الجماعة إذا اشتراكوا في قتل إنسان امتنع القصاص فلا يقتل منهم أحد، وإنما تؤخذ الدية منهم. انظر ابن عبد البر: الكتاب/٢٠٩٨، والقاضي عبد الوهاب: الأشراف في مسائل الخلاف/١٨٣، والكتاباني: بدائع الصنائع/٢٣٨، والشريبي: معنى الاحتاج/٤، ١٢٦، ٩/المغبة، قدماء ابن.

(٣) ابن العباس: أحكام القرآن/٦٢٤.

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

وتأسيساً على هذا النظر المقصادي الثاقب، قرر الإمام (الغزالى) أن الأيدي تقطع باليد الواحدة أيضاً فقال: "الأيدي تقطع باليد الواحدة كما تقتل النفوس بالنفس، حسماً لذريعة التوصل إلى الإهدار بالتعاون اليسير الهين على أحدان الفساد وأقران السوء"^(٢).

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

بـ- ومن هذه المسائل التي ترشد إلى اعتماد المختهدين على القواعد المقصدية للاستدلال بها أن المالكية نصوا على أن الأصل في شهادة الصبيان بعضهم على بعض مقبولة، رغم أن الأصل في شهادة غير البالغين، أنها لا يعتد ولا يحکم بها.

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

(١) ابن قدامة: المغني ٣٦٧/٩.

(٢) شفاء الغليل ١٦٣.

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

- ٢ - أن لا يشتهر بالكذب.
- ٤ - أن يكون متعددًا، أي إثنا فاكثراً.
- ٦ - أن يكون مميزاً.
- ٨ - أن لا يكون قريباً للمشهود له.
- ١٠ - أن لا ينفرقاً بعد اجتماعهم.
- ١١ - أن لا يحضر معهم كبير وقت القتل أو المحرج.

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

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

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

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

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

ويؤكد هذا المعنى الإمام (الباجي)^(٢) بقوله: "والدليل على ما ذهب إليه (علي) ومن تابعه، وما احتاج به شيوخنا 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 والحرج، فلو لم يقبل بينهم إلا الكبار وأهل العدل لأدى ذلك إلى هدر دمائهم وجرائمهم. فقبلت شهادتهم بينهم على الوجه الذي يقع على الصحة في غالب الحال"^(٣).

فظاهر 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.

فظهور بذلك مكانة القواعد المقصدية وأثرها في توجيه الأدلة، والكشف عن الأحكام الشرعية، وسيبدو ذلك بشكل آكد عند دراسة هذه القواعد مفصلة. فإلى تلك القواعد تفصيلاً، على وفق الموضوع العام الذي تتناوله.

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

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

(٣) الباجي: المتنقى ٥/٢٢٩.

(٤) مصطفى الشلبي: تعليل الأحكام ٣٦٨.

الباب الثاني

**عرض ودراسة قواعد
المقصاد 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 المقاصدية ومكانتها وطبيعتها وأقسامها واعتمدت - كما أشرت من قبل - من خلال الموضوع الذي تناوله هذه القواعد، آتي في هذا الفصل لدراسة هذه القواعد دراسة مفصلة أتناول فيه كل قاعدة على حدة، مظهراً أدلتها التي تنهض بمحاجتها، ورأي الأصوليين و موقفهم منها، وما يتفرع على^(١) تلك القاعدة من فروع ومسائل.

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

(١) تفرع عليه: نبني.

المبحث الأول

العلاقة بين قصد الشارع وإقامة المصالح

القاعدة الأولى: "وضع الشرائع إنما هو لمصالح العباد في العاجل والأجل معًا"^(١).

أولاً: شرح القاعدة وبيان معناها:

تعرف المصلحة بأنها: "جلب نفع أو دفع ضرر"^(٢) وبين الإمام (الرازي) بأن هذه المنفعة 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 يتبه إلىه (الشاطبي) بقوله: "أعني بالمصالح ما يرجع إلى قيام حياة الإنسان و تمام عيته، و نيله ما تقتضيه أوصافه الشهوانية العقلية على الإطلاق، حتى يكون منعمًا على الإطلاق"^(٤).

قوله: "ما تقتضيه أوصافه الشهوانية إشارة إلى الجانب المادي للمصلحة و قوله: ما تقتضيه أوصافه العقلية" تبيه إلى الجانب المعنوي للمصلحة أيضًا.

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

(١) الشاطبي: المواقفات ٦/٢.

(٢) الطوفى: شرح مختصر الروضة ٢٠٤/٣.

(٣) الرازي: المحسول ١٥٨/٥.

(٤) المواقفات ٢٥/٢.

وهذه المصلحة التي تقييمها الشريعة لا تعرف الحدود ولا الحواجز فتشمل الحياة الأخرى، كما تشمل الحياة الدنيا سواء بسواء؛ أما مصلحة الإنسان في الحياة الدنيا: فإن يعيش الإنسان منعمًا يحفظ عليه دينه ونفسه ونسله وعقله وماله. أما مصلحته في الأخرى فهوzer بالرضا والنعيم والنجاة من الجسران المبين.

وإقامة الشريعة الإسلامية للمصلحتين الدنيوية والأخروية خصيصة من خصائص المصلحة في التشريع الإسلامي، إذ لا توقف 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 نطقت عبارات الأصوليين من قبل الإمام الشاطبي بذات المعنى الذي أشار إليه الشاطبي. وهذا ما صرخ به العز بن عبد السلام بقوله: "التكاليف كلها راجعة إلى مصالح العباد في دنياهم وآخرتهم"^(٢)، وهو تأكيد على المفهوم المزدوج للمصلحة الدنيوي والأخروي.

كما ذكر ابتناء الشريعة على جلب المصالح ودفع المفاسد كثيراً من الأصوليين، منهم الإمام ابن تيمية حيث قال: "إن الشريعة جاءت بتحصيل المصالح وتكليلها، وتعطيل المفاسد وتقليلها، وأنها ترجح خير الخيرين وشر الشررين، وتحصيل أعظم المصلحتين، بتغريب أدناهما، وتدفع أعظم المفسدتين باحتمال أدناهما"^(٣).

وما ذكره الإمام القرافي أيضاً حيث بين ذاك الاقتران الدائم والمصاحبة الازمة بين أحكام الشريعة وبين المصلحة بقوله: "فإن أوامر الشرع تتبع المصالح الحالمة أو الراجحة، ونواهيه تتبع المفاسد الحالمة أو الراجحة"^(٤).

(١) أ.د. محمد سعيد البوطي: ضوابط المصلحة .٢١

(٢) العز: قواعد الأحكام .٦٢/٢

(٣) ابن تيمية: مجموع الفتاوى .٤٨/٢٠

(٤) القرافي: الفروق .١٣٢/٢

بل إن الإمام (الأمدي) يقرر إجماع الأئمة على تعليل الشريعة بجلب المصالح ودفع المفاسد فيقول: "ومما الإجماع فهو: أن أئمة الفقه مجتمعة على أن أحكام الله لا تخلو من حكمة مقصودة، وإن اختلفوا في كون ذلك بطريق الوجوب كما قال المعتزلة، أو بحكم الاتفاق والواقع من غير وجوب، كقول أصحابنا"^(١).

ومثل هذا الإجماع نقله (الطوفى) أيضاً: "ومما الإجماع فقد أجمع، إلا من لا يعتقد به من جامدي الظاهرية، على تعليل الأحكام بالمصالح ودرء المفاسد"^(٢)

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

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 أنا استقرينا من الشريعة أنها وضعت لصالح العباد استقراءً لا ينazuع فيه الرازي ولا غيره"^(٣).

وبالرجوع إلى ما قاله (الرازي) في الحصول يظهر أنه لا يخالف هذه القاعدة بل يقررها 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 العقلاة، فتعين الأول، فثبتت أنه تعالى إنما شرع الأحكام لصالح العباد".

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

(١) الأحكام في أصول الأحكام ٢٨٥/٣.

(٢) الطوفى: شرح حديث: "لا ضرر ولا ضرار"، ملحق بكتاب المصلحة في الشريعة الإسلامية، ونجم الدين الطوفى: د. مصطفى زيد ٢٢.

(٣) الشاطبي: المواقفات ٦/٢.

(٤) الرازي: الحصول ٥/١٧٣.

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

كان العلم بمحضه هذا مقتضاً 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 بعبارته 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 والختم كما قالت المعتزلة فالله سبحانه إذ يقيم مصالح العباد بأحكامه، فإنما يقيمها على جهة التفضيل، لا الختم والإلزام، يعني أنه لا يجب على الله سبحانه مراعاة المصالح في أحكامه وهذه مسألة جرى الخلاف الواسع فيها بين المعتزلة والأشاعرة، وأليلة في متهاها إلى مسألة التحسين والتقييّع العقليين^(٢).

وإن منهج الإمام الذي التزم بدراسة القواعد المقصادية التي ساقها، ليحتم على الآخرون 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 التفضيل والمننة، ومحل مجده 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 الظاهيرية في ذلك وهو ما ألمح إليه (الطوفى) من مخالفة الظاهرية لهذا الأصل، وهو ما عنده بقوله: "فقد أجمع العلماء، إلا من لا يعتقد به من جامدي الظاهرية، على تعليل الأحكام بالمصالح ودرء المفاسد"^(٤).

بالرجوع إلى ما قرره الظاهيرية في هذه المسألة نجد أنهم ينكرون أصل التعليل جملة وتفصيلاً، وبالنظر في الأدلة التي استندوا إليها في دحض حجج الخصم يظهر لنا أنهم يحملون جهور الأصوليين ما لم يقولوه، ويلزموهم بما لم يلتزموا.

(١) الفخر الرازي: المحصل ٥/١٧٩.

(٢) انظر في مسألة التحسين والتقييّع، البوطي: ضوابط المصلحة ٨٨، والريسوبي: نظرية المقصاد عند الإمام الشاطئي ٤١.

(٣) المواقفات ١/٤٢.

(٤) تقدم عزوته.

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

وينطلق من هذا التعريف للعلة لينكر على الجمهور قوفهم بتعليق الشريعة، حيث إنها وفق هذا المدلول الذي حده (ابن حزم) توجب أن يكون تعلييل الشريعة أمراً ضرورياً واجباً على الله سبحانه، وتعالى الله عن ذلك علوًّا كبيراً.

ويقول مستدركاً على الأصوليين في قوفهم بتعليق: "فيخرج - أي من يقول بتعليق الشريعة وأحكامها - إلى ما لا يحمل اعتقاده من أن الشرائع شرعاها الله لعلل أو جبت عليه أن يشرعها"^(٢).

ولا ريب أن (ابن حزم) بهذا القول قد ألزم الأصوليين ما لم يتزموه، 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 الإحرار، والثلج علة التبريد، وليس هي العلة الشرعية التي قصدها جمهور الأصوليين، بل إن دراسة المسألة عند الأصوليين ترشدنا إلى تأكيدهم الدائم على استبعاد أن يكون القول بتعليق 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 تعلييل الشريعة تنزيه الله تعالى، فالجميع يتفق معه على هذا المفهوم.

(١) ابن حزم: الأحكام ١١٢٨/٨.

(٢) المصدر نفسه.

(٣) شفاء الغليل ٢١-٢٠.

(٤) الفخر الرازي: المحصول ٥/١٢٧، والزركشي: البحر المحيط ٥/١١٢.

و (ابن حزم) الذي ينكر على الأصوليين أن تكون أحكام الشريعة قد شرعت لعلة، لما يترتب على ذلك من محظور وفق المعنى الذي حدده لمصطلح العلة، بمحنة 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 متنف في السبب، ولهذا يقول (ابن حزم): "ولسنا ننكر أن يكون الله تعالى جعل الأشياء سبباً لبعض ما شرع من الشرائع، بل نقر بذلك ونثبته حيث جاء به النص"^(٢).

وعلى ذلك فإنه لا ينكر أن يكون الحكم قد شرع لسبب، ولكن يتشرط في السبب أن يكون منصوصاً عليه، حتى يحكم عليه بالسببية، ولهذا يقول في موضع آخر: "واعلم أن الأسباب كلها منفية عن أفعال الله تعالى كلها وعن أحكامه، حاشا ما نصَّ 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 بين المحظور الذي ينبغي على القول بها.

وشرط آخر: أن يكون ذلك السبب قد علمت سببيته من النصوص نفسها، أي إن السبب لا يكون سبباً إلا إذا نصَّ على أنه سبب. فإذا أنزلنا هذا الكلام على مسألتنا، وجدنا أن (ابن حزم) ملزم بالقول بتعليق الشريعة بجلب المصلحة ودفع المفسدة، وكونه لا يسمى ذلك تعليلاً، فقد يسميه تسبيباً وفق المعنى الذي ساقه لمصطلح السبب، ولا مشاحة في الاصطلاح والعبارة للمعنى لا للمباني.

(١) الأحكام 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 المفاسد. 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 موضع متعدد نصاً صريحاً. ومن ذلك:

أ - قوله سبحانه: ﴿وَمَا أَرْسَلْنَاكَ إِلَّا رَحْمَةً لِّلْعَالَمِينَ﴾ [آل عمران: ٢١]. لقد بيّن، والمتمثل في رحمة العالمين، ولقد جاءت الرحمة في الآية لتنفيذ العموم؛ أي رحمة في الدنيا ورحمة في الآخرة، قال (الشوكتاني) في تفسيره لهذه الآية: "أي ما أرسلناك لعلة 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 المفاسد.

فعدت إقامة المصالح ومنع المفاسد من مقتضيات الرحمة ولو ازماها، بحيث لا تتحقق واقعاً إلا بهما. ونلحظ 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، وهذا استعملت صيغة العموم "العالمين" لتنفيذ استغراف المرسل إليهم وعمومهم، فهي رسالة تقيم مصلحة الإنسانية قاطبة في جميع أحوالها وأزمانها، وأفرادها.

ب - قوله تعالى: ﴿وَمِنَ النَّاسِ مَنْ يُعْجِلُكَ قَوْلُهُ فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَيُشَهِّدُ اللَّهَ عَلَى مَا فِي قَلْبِهِ وَهُوَ أَلَّا يُحِسِّنُ، وَإِذَا تَوَلَّ سَعَى فِي الْأَرْضِ لِيُفْسِدَ فِيهَا وَيُهَلِّكَ الْحَرَثَ

والنَّسُلْ وَاللَّهُ لَا يُحِبُّ الْفَسَادَ» [البقرة: ٢٠٤-٢٠٥]. إن هذه الآية تدل على اعتبار الشريعة للمصالح من وجهين اثنين:

الوجه الأول: أن الله نهى على الأقوام الذي يسعون في الأرض فساداً بإهلاك الحرج؛ وهو الزرع، وإهلاك النسل وهو أطفال الحيوان في هذه الآية، "وهو كناية عن إفسادهم لما فيه قوام أحوال الناس وصلاحهم"^(١).

ونعيه سبحانه على المفسدين دلالة على أنه يتطلب 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 الْفَسَادَ» 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.

جـ- قوله تعالى: «وَلَقَدْ كَرِمَ مَنْ بَنَى آدَمَ» [الإسراء: ١٧/٢٠]. لقد أظهر (الفخر الرازي) وجه الدلالة في هذه الآية على رعاية المصالح ودرء المفاسد، فقال: "ومن كرم أحداً ثم سعى في تحصيل مطلوبية كان ذلك السعي ملائماً لأفعال العقلاة، مستحسناً، فإذا ذُنِنَ 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.

دـ- الآيات التي جاءت في معرض التعليل لتفاصيل الأحكام من مثل قوله تعالى: «يُرِيدُ اللَّهُ بِكُمُ الْيُسْرَ وَلَا يُرِيدُ بِكُمُ الْعُسْرَ» [البقرة: ٢/١٨٥]. وقوله: «وَمَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ» [آل عمران: ٢٢/٧٨]. فهذه دلالة على قصد الشارع مصلحة العباد، ولو لا ذاك لما يسر عليهم، ولما رفع الحرج والعن特 عنهم.

(١) الطاهر بن عاشور: التحرير التسوير ٢/٢٧٠.

(٢) الرازي: المحصل ٥/١٧٤.

إضافة إلى الأحاديث التي تؤكد هذا المعنى وتوثقه قوله صلى الله عليه وسلم: "بعثت بالحنيفة السمعة"^(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 المواقف، ولذا فإن (الشاطبي) قال في ذكره لأدلة هذا الأصل: "المعتمد إنما هو أنا استقرينا من الشريعة أنها وضعت لمصالح العباد، وذكر أدلة هذا الاستقراء التي أفضت إلى هذا الأصل المعنوي العام، منها:

قوله تعالى ﴿رَسُّلًا مُبَشِّرِينَ وَمُنذِرِينَ لَعَلَّ يَكُونُ لِلنَّاسِ عَلَى اللَّهِ حُجَّةً بَعْدَ الرُّسُلِ﴾ [النساء: ١٦٥]، وقوله ﴿وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنْسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ﴾ [الذاريات: ٥٦]، وقوله: ﴿الَّذِي خَلَقَ الْمَوْتَ وَالْحَيَاةَ لِيَلْوُكُمْ أَيْكُمْ أَحْسَنُ عَمَلًا﴾ [الملك: ٦٧].

إضافة إلى تعليل تفاصيل الأحكام، كقوله بعد آية الوضوء: ﴿مَا يُرِيدُ اللَّهُ لِيَحْعَلَ عَلَيْكُمْ مِنْ حَرَجٍ وَلَكُمْ يُرِيدُ لِيُطَهِّرُكُمْ وَلَيُتُسِّمَ بِعَمَّتَهُ عَلَيْكُمْ﴾ [المائدah: ٥٦]. وقوله في الصيام ﴿كُتِبَ عَلَيْكُمُ الصِّيَامُ كَمَا كُتِبَ عَلَى الَّذِينَ مِنْ قَبْلِكُمْ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ﴾ [البقرة: ١٨٣] . وقوله في الصلاة: ﴿إِنَّ الصَّلَاةَ تَنْهَىٰ عَنِ الْفَحْشَاءِ وَالْمُنْكَرِ﴾

[العنكبوت: ٤٥/٢٩] ..

إلى غير ذلك من الأدلة الكلية والجزئية التي يسوقها الإمام (الشاطبي) من نصوص الشريعة المختلفة، والتي تدل على غاية الشارع من إزالة الشريعة، في إقامة مصالح العباد ودفع الفساد عنهم في عاجلهم وآجلهم^(٤).

(١) رواه أحمد /٥٢٦٦، وذكره البخاري معلقاً: "أحب الدين إلى الله الحنيفة السمعة"، كتاب الإبان، باب (٢٩).

(٢) تقدم تخرجه.

(٣) أخرجه البخاري (٣٩)، والنسائي /٨، ١٢١، ١٢٢، والبيهقي في السنن /٣، ١٨، وأبي حيان (٣٥٢).

(٤) المواقفات ٢/٧.

ثالثاً: القواعد المقاصدية التي تتفق مع هذه القاعدة في المعنى ذاته:

لقد عَبَرَ الإمام الشاطئي عن هذا الأصل بعبارات أخرى صاغها على شكل قواعد تتفق في مضمونها مع ما سبق بيانه وهي:

- ١ - "التكليف كله إما لدرء المفاسد، وإما بحلب المصالح، أو لهما معاً، فالداخل تحته مقتضى لما وضعت له"^(١).
 - ٢ - "إن الأعمال الشرعية غير مقصودة لأنفسها، وإنما قصد بها أمور أخرى هي معاناتها، وهي المصالح التي شرعت لأجلها"^(٢).
 - ٣ - خلق الدنيا مبني على بذل النعم للعباد ليتناولوها وليشكروا الله عليهما، فيحازبهم في الدار الآخرة، وهذا القصدان من أظهر مقاصد الشريعة"^(٣).
 - ٤ - "الأسباب المتنوعة أسباب للمفاسد لا للمصالح، كما أن الأسباب المشروعة أسباب للمصالح لا للمفاسد"^(٤).

ومقصود الإمام (الشاطبي) بالأسباب، وفق ما يbedo 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، وإنحصار الباطل على أي وجه

(١) الموافقات ٥٤/٢

٣٨٥/٢) المصدر نفسه (٢)

٣٢١/٢ المصدر نفسه (٣)

(٤) المصدر نفسه ٢٣٧/١

(٥) ومقصود الإمام الشاطئي بالأسباب هنا أعم من المعنى الذي حدده لمصطلح السبب في موقع آخر حيث قال: "فاما السبب فالمراد به ما وضع شرعاً لحكم، لحكمة يقتضيها ذلك الحكم" ويمثل بالأسباب، فإنه سبب لوجوب الزكاة، والزوال فإنه سبب لوجوب الصلوة، والعقد أسباب إباحة الانتفاع وانتقال الأملاك" ٢٦٥/١.

يقابل مصطلح العلة عند الأصوليين، أما السبب في القاعدة المقصدية التي ذكرها، فمقصود الشاطئي فيه كل فعل أمر به الشرع أو نهى عنه. فالسبب المقابل للعلة هو حكم وضعى لا يتعلق به تكليف، كالنصاب للزكاة، إذ ليس المكافى مخاطباً بان يوجد النصاب، بل إذا وجد النصاب كان سبباً في وجوب الزكاة. بخلاف السبب في هذه القاعدة فإنه فعل يتعلق به خطاب تكليفي، فإن 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 أولياً، 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 فمثلاها: الأنكحة الفاسد، كنكاح المتعة فإنها ممنوعة، وإن أدت إلى إلحاق الولد وثبوت الميراث والمهر.

والغصب سبب منوع للمفسدة اللاحقة بالمحضوب منه، وإن أدى إلى مصلحة الملك عند تغير المضطهود 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 المثل الذي مضى عليه الشارع في أحکامه من خلال ارتباط المصلحة بالطاعة، والمفسدة بالمعصية. فكلما عظمت المصلحة الناشئة عن الفعل كان الأجر عليه أعظم، وكلما عظمت المفسدة المرتبة على العمل كان الإثم عليه أكبر.

ولاريب أن ربط الطاعة بالمصلحة والمعصية بالمفسدة هو بيان لمدى حرص الشارع على جلب المصالح ودرء المفاسد، فوضع من التشريع ما يكفل إقامة هذا الأساس. وببيان ذلك:

(١) المواقفات / ٢٣٨.

(٢) المصدر نفسه / ٢٩٨.

أن الشارع الحكيم لم يكتف بأن يعلم المكلف بأن في فعله للمامور مصلحة له، وفي اقترافه للمنتهيات مفسدة تلحقه، وإنما ربط المصلحة بالطاعة لتكون الطاعة حافزة على القيام بالفعل الصالح، وربط المفسدة بالمعصية لتكون المعصية رادعه 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 والأكميل، وانقسمت المعاصي إلى الكبير والأكبر لانقسام مفاسدها إلى الرذيل والأرذل"^(٢).

فالأساس الذي بنيت عليه التفرقة بين الطاعات والمعاصي هو مقدار ما تتحققه تلك الطاعة من مصلحة، ومقدار ما تتحققه 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 المرتبة على الفعل أكبر كان الأمر بتحصيل هذا الفعل أكد لعظم الأثر والمال. وكلما كانت المفسدة الناجمة عن الفعل أعظم، كان النهي عن ذاك الفعل أشد لعظم الأثر أيضاً.

فالأجور تختلف باختلاف المصالح، والسيئات تختلف باختلاف المفاسد.

وتأسيساً على هذه القاعدة بين الإمام (الشاطبي) اختلاف الطاعات بعضها عن بعض كنتيجة لازمة لاختلاف المصالح المرتبة عليها، إذ ليست كلها على وزان واحد

(١) قواعد الأحكام ٢٤١/١.

(٢) المصدر نفسه ١٩١/١.

من حيث شدة الطلب وتأكيده، ولذا فإن (الشاطئي) 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".

المكمّلات ليست في رتبة المكمّلات نظراً لدنو مصلحة المكمل عن مصلحة المكمل. والقسم الأول من المصالح والذي يتربّى 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 بالتكامل والحفظ. وإنني خشية التكرار أرجو البحث في موضوع المكمّلات والمكمّلات إلى حين الوصول إليه، إذ إن لهذا الموضوع مبحثاً مستقلاً تظهر فيه حقيقة كل من المكمل والمكمل، وصلتهما ببعضهما.

ثانياً: ما يتصل بهذه القاعدة من القواعد:

يؤكد الإمام (الشاطئي) ويقرر: "أنه إذا كانت الطاعة أو المخالفه تنتج من المصالح أو المفاسد أمراً كلياً ضروريأً كانت الطاعة لاحقة بأركان الدين، والمعصية كبيرة من كبائر الذنوب، وإن لم تنتج إلا أمراً جزئياً، فطاعة لاحقة بالتواافق واللوائح الفضليه، والمعصية صغيرة من الصغار" ^(٢).

ولذلك يمكن القول: "إن الكبائر والصغراء 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 الصغار.

ومثل هذا التحديد لمشأ التمييز بين الكبيرة والصغراء هو أوسع مدلولاً وأكثر استيعاباً من الحد الذي وضعه جمهور العلماء في التمييز بين الكبيرة والصغراء حيث قالوا:

(١) المواقفات ٢٩٩/٢.

(٢) المواقفات ٢٩٩/٢.

(٣) المصدر نفسه ٢١٣/١.

"إن الكبيرة هي: ما يترتب عليها حد 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 تقيد كونها كبائر من حلال إعلامها بما يترتب عليها من وعيد أو عقاب، ذلك أن الحد في الدنيا والوعيد في الآخرة، من الأمور المختصة ببيان الشارع.

أما بالنسبة للمفهوم الذي وضعه (الشاطبي) لكل من الكبيرة والصغرى 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 مفاسد 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 مقتفيها بالعقاب والوعيد.

ومن ذلك مثلاً:

١- التقاعد عن وقاية الأفراد من الإصابة بالأمراض الخطيرة التي تفتك بهم، وتدمير مجتمعاتهم، كمرض (الإيدز) مثلاً، فهذا التقاعد هو من الكبائر؛ إذ إن التراخي عن

(١) هذا هو رأي الجمهور كما ذكرت، وهناك أبووال أخرى في تحديد الكبيرة والصغرى، منها:

- ١- أنها سبعة فقط، وما عدتها صغيرة.
- ٢- ما انقضت الشرائع على تحريمها فهو كبيرة.
- ٣- أنها أقرب إلى السبعين.
- ٤- لا يعلم لها أصل، وأن الكبائر قد أحفظت كليلة القدر.

انظر محمد بن أبي العز: شرح العقيدة الطحاوية ٥٢٥/١، والقرطبي: الجامع لأحكام القرآن ١٥٩/٥، والعماري: 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. والتقادع عن القيام بهذه المسؤولية كبيرة من الكبائر، نظراً لما تستلزم من مفسدة تمس النفس الإنسانية، وتهددها بالفناء والدمار.

٢- تدمير الأسرة بالطلاق التعسفي دون سبب معقول هو من الكبائر؛ نظراً لما يترب عليه من مفسدة تصيب الزوجة والأبناء؛ ذلك أن الطلاق في الأصل قد شرع لتحقيق المصلحة وحين يتعدى 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 تترجم 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، وتنمية لاقتصاده، وتوسيعاً لأطماعه. فهذه كلها من الكبائر نظراً لما يترب 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: "إذاً أمدناهم بما يكون لهم قوة، صار هذا نقيض ما أمر الله به في قوله: ﴿وَأَعِدُوا لَهُم مَا اسْتَطَعْتُم مِنْ قُوَّةٍ﴾، وصار معونة على دماء المسلمين"^(٣).

(١) د. محمد هيثم الحياط: معلومات أساسية حول مرض الإيدز وسبل الوقاية منه .٧.

(٢) انظر الكاساني: بداع الصناع ١١٢/٣، وأ.د. أحمد الكبيسي: فلسفة نظام الأسرة في الإسلام ٢٠٣، وأ.د. نور الدين عز: بعض الحالات .٣٨

(٣) المازري: شرح التقين ١٦٨: مخطوط دار الكتب بتونس، ترجمة عن محمد أبو الأجهان: فتاوى الإمام الشاطبي ١٤٦.

حتى إنه منع بيع الشمع لأهل الحرب لما عسى أن ينتفعوا به في السفر للإضرار بال المسلمين.

وهكذا يظهر أن الميزان الذي يعتمد الإمام الشاطبي للحكم على الأفعال الخمرة بكل ذنب عظيم الشارع التوعد عليه بالعقاب وشده، أو عظم ضرره في الوجود فهو كبيرة، وما عداه صغيرة^(١)، فهو لا يحتمكم في معرفة الكبيرة إلى مجرد الوعيد والعقاب، بل ينظر أيضاً إلى الضرر الكبير الذي ينجم عن ذلك الفعل في حياة الناس وواقعهم الحكيم المناسب.

ومن تتبه إلى هذه الحقيقة أيضاً الإمام القرطبي، إذ قال في بيان مفهوم الكبيرة: "فكل ذنب عظيم الشارع التوعد عليه بالعقاب وشده، أو عظم ضرره في الوجود فهو كبيرة، وما عداه صغيرة"^(٢)، فهو لا يحتمكم في معرفة الكبيرة إلى مجرد الوعيد والعقاب، بل ينظر أيضاً إلى الضرر الكبير الذي ينجم عن ذلك الفعل في حياة الناس وواقعهم حيث يهدد مصالحهم الحيوية الأساسية.

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 الرِّبَا، والتَّوْلِي يوم الزَّحف، وقدف المحسنات الغافلات المؤمنات".

أو نظرنا إلى الأفعال التي أتبعت بوعيد في الآخرة أو حد في الدنيا كشرب الخمر، وقطع الطريق، وارتكاب الزنى، وجدناها جميعها أفعالاً تنجم عنها المفاسد 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 يعززه أن يدللي أهل الرأي والخبرة والاختصاص بآرائهم العلمية، حيث إن الحكم

(١) القرطبي، التفسير ١٦١/٥.

(٢) أخرجه مسلم (١٤٥)، وأبو داود (٢٨٧٤)، وابن حبان (٥٥٦١).

الشرعى الذى يعبر عنه الفقيه إنما يكون مبنياً على مدى إلمامه ومعرفته بقدر المفاسد الناشئة عن الفعل، ويرجع تقدير المفاسد والأضرار إلى أهل الاختصاص في كل علم، فيستشار رجال الطب إذا كانت القضية طبية، ورجال الأمن إذا كانت أمنية، وأهل السياسة إذا كانت سياسية... فلا بد من الرجوع إلى أهل الخبرة في مجال اختصاصهم درايتهم، وهذا يفتح باباً واسعاً لتساند علوم الشريعة مع العلوم الأخرى في سبيل إسعاد الإنسان وضبط حياته وإقامة مصالحة.

القاعدة الثالثة: "الأوامر والنواهي من جهة اللفظ على تساو في دلالة الاقتضاء، وإنما الاختلاف بين ما هو أمر وجوب أو ندب وما هو نهيٌ 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 تبع وتغافل، بعيد عن مقصود الشرائع^(٢).

وهذا الدليل الذي يسوقه الإمام (الشاطبي) لتأييد قاعدة أخرى هو في حد ذاته قاعدة مستقلة تدور في فلك القاعدة الأولى التي صدرت بها بمحضها؛ من أن الشريعة قائمة على أساس جلب المصالح ودفع المفاسد.

إذ إن هذه القاعدة تكشف لنا عن أساس التمييز بين الأحكام التكليفية الخمسة: الواجب، والمندوب، والمحرم، والمكره، والماباح، وعن السبب الباعث على جعل الفعل واجباً أو مندوباً أو محظياً أو مباحاً.

فقوة الطلب للفعل تتحدد بناءً على الآثار المرتبة عليه؛ ذلك أن الأحكام - كما سبقت الإشارة - إنما هي وسائل تشريعية عملية للإफفاء إلى المصالح، وفي ذلك يقول

(١) الشاطبي: المواقفات ١٥٣/٣.

(٢) المصدر نفسه ١٥٤/٣.

(فتحي الدربي): "كلما ازدادت المصلحة الكلية نفعاً ازداد أمر الشارع حكمها 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.

تبعد 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 الجرم أو لا.

فإن كان اقتضاه الفعل مع الجرم، وهو بالقطع المقتضي للوعيد على الترك؛ فهو الإيجاب، نحو قوله تعالى: ﴿وَأَقِيمُوا الصَّلَاةَ وَأَتُوا الرِّزْكَاهُ﴾ [البقرة: ٤٣] .

وإن لم يكن اقتضاه الفعل مع الجرم فهو الندب، نحو قوله تعالى: ﴿وَأَشْهُدُوا إِذَا تَبَاعِتُمْ﴾ [البقرة: ٢٨٢] ، وقوله تعالى ﴿فَإِذَا دَفَعْتُمْ إِلَيْهِمْ أُمُوْلَهُمْ فَأَشْهُدُوا عَلَيْهِمْ﴾ [آل عمران: ٦] .

فإن ورد الخطاب باقتضاه الترك، فإما مع الجرم المقتضي للوعيد على الفعل وهو التحرير، مثل قوله تعالى: ﴿لَا تَأْكُلُوا الرِّبَاحَ﴾ [آل عمران: ١٣٠] . وقوله تعالى: ﴿وَلَا تَقْرَبُوا الزَّنْبَ﴾ [الإسراء: ١٧] .

أولاً: مع الجرم وهو الكراهة، كقوله عليه الصلاة والسلام: "إذا توضاً أحدكم فأحسن وضوءه ثم خرج عامداً إلى المسجد فلا يشبك بين أصابعه فإنه في صلاة" ^(٣) .

وإن ورد الخطاب بالتخمير فهو الإباحة.

(١) فتحي الدربي: جريدة اللواء الأردنية عدد (١١٦٢-١١٦١).

(٢) انظر ذلك الغزالى: المستصنى /٦٥ ابن نظام الدين: فوائق الرحمن /١١١، والشوكانى: إرشاد الفحول /٦٠، وابن السحار: شرح الكوكب المبرى /٣٤٠، والطوفى: شرح مختصر الروضة /١٢٦.

(٣) أخرجه أحمد ٤١/٤، وأبو داود (٥٦٢)، والتزمى (٣٨٦)، والحاكم /٢٠٦، وصححه وافقه الذهبي.

وهكذا نجد أن تمييز الأصوليين بين الأحكام الخمسة قائم على أساس جرم الطلب فعلاً أو تركاً^(١)، ولم يلتفتوا إلى الغاية التي من أجلها كان الطلب جازماً أو غير جازم. غير أن بعض الأصوليين، كالأمام (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 المفاسد"^(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 المقادسية، التي هي أصلق معانٍ التشريع وغاياته الكلية، وبين ما يقرره الأصوليون من قواعد هي أصدق 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 المندوبات على بعض الواجبات، ومن ذلك: إنتظار الميسر بالدين واجب، وإبراؤه منه مندوب إليه وهو أعظم أجرًا من الإنتظار، لقوله تعالى: ﴿هُوَأَنْ تَصَدِّقُوا خَيْرٌ لَكُمْ﴾ [البقرة: ٢٨٠]. فجعله أفضل من الإنتظار، وكذلك ورد في السنة الجمع بين الصلاتين للظلم 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 (القرافي) والتي يرى فيها أن الشارع في بعض الواقع قد قدم المنذوب 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 وقلته كثرة المصالح وقلتها^(٢).

ويظهر رجحان مصلحة المنذوب على مصلحة الواجب من خلال المثالين السابقين: " يجعل إبراء المدين أفضل من إنتظاره، لأن مصلحة الإبراء أكبر من مصلحة الإنتظار لاشتمال الإبراء على الواجب الذي هو الإنتظار، فمن أبرئ مما عليه فقد حصل له الإنتظار 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 لتأدوا صلاة العشاء، وهذا الضرر يندفع بأحد أمرين: إما بتفويت فضيلة الجماعة بأن يخرجوا الآن ويصلوا في بيوتهم أخذاداً، وإما بأن يصلوا الآن الصلاتين على سبيل الجمع، فنفوت مصلحة الوقت.

وتأخير الصلاة إلى وقتها واجب، فضاع الواجب بالجمع، فلو حفظ هذا الواجب ضاع المنذوب الذي هو فضيلة الجماعة فقد تعارض واجب ومنذوب في دفع هذه الضرورة عن المكلف، فقدم المنذوب على الواجب فحصل، وترك الواجب فذهب^(٤).

ويختتم الإمام (القرافي) قوله في بيان سبب تقديم المنذوب على الواجب: "إنا حيث قلنا: إن الواجب يقدم على المنذوب، والمنذوب لا يقدم على الواجب، حيث كانت

(١) القرافي: 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).

وكأني بالإمام (القرافي) يعود بالمسألة إلى أصلها، ويرجع بالأحكام إلى الأصل الذي قامت عليه، وأن التباين بينها مردّه 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 الواقع يصبح أكثر مصلحة، فيقدم عليه، عملاً بهذه القاعدة.

القاعدة الرابعة: إن المصلحة إذا كانت هي الغالبة عند مناظرتها مع المفسدة في حكم الاعتياد، 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 موقع الوجود، ومقصود (الشاطبي) موقع 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 موقع الوجود: فإن المصالح الدنيوية لا يمكن بحسب العادة الجارية في هذه الحياة أن تتجزء عن المفسدة، فهي لا تخلص كونها مصالح محضة؛ ذلك أن تحصيل المصالح مشوب بتكليف ومشاق، لا بد أن تقرن بتحصيل المصلحة، أو تسقبها أو تلحقها، فإن مصلحة الأكل والشرب واللبس والسكنى والركوب

(١) الفروق ٢٦/٢.

(٢) انظر المواقفات ٢٥/٢.

والنکاح وغير ذلك لا يمكن أن تناول إلا بالكدر والتعب. والكدر والتعب مفاسد، إلا أن المصالح لا يمكن أن تقوم إلا بها^(١).

كذلك إذا نظرنا إلى المفاسد الدينية، وهي ليست بمفاسد محضة من حيث موقع الوجود، فما من مفسدة إلا وترتبط بها أو تسبقها أو تلحقها مصلحة ما.

فمفاسدة الخمرتمثلة في ضياع العقول تصاحبها مصلحة الانتشاء، إلا أنها مصلحة مرجوحة في مقابلتها مع المفسدة الراجحة، ولذلك قال سبحانه وتعالى: ﴿فُلْ فيهمَا إِثْمٌ كَبِيرٌ وَمَنَافِعُ لِلنَّاسِ وَإِثْمُهُمَا أَكْبَرُ مِنْ نَفْعِهِمَا﴾ [البقرة: ٢١٩/٢].

فثبت 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 وإن شائه، وإلى الغالب منهمما يتوجه قصد الشارع وإرادته.

المصلحة إذا كانت هي الغالبة عند مناظرها مع المفسدة في حكم الاعتبار، 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 ملحة شرعاً، وكأنها في حكم العدم، إذ لا يتوجه إليها البتة: لا الحكم الشرعي ولا القصد الشرعي. فإذا كانت المصالح الدينية مشوبة بالمفاسد عادة، فإن المصالح الشرعية غير مشوبة بالمفاسد أبداً لا قليلاً ولا كثيراً، لأن الحقيقة الشرعية

(١) انظر المراجعات ٢٧/٢.

(٢) قواعد الأحكام ٥/١.

قد أقامت الحكم للغالب، وأهملت الجهة المغلوبة عرفاً وકأنها 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 الواقع الواحدة، وأن الحكم يتبع الغالب منها مصلحة كان أو مفسدة.

والإمام (العز) يصرح بهذا المعنى فيقول: "إن المصالح الحالمة عزيزة الوجود، فإن المأكل والمشارب والملابس والمناكح والراكب لا تحصل إلا بنصب مقتن بها، أو سابق أو لاحق"^(١).

فكلام (العز) هنا في النظر إلى المصالح من جهة موقع الوجود، حيث يندر أن تخلص المصالح الدنيوية من المفاسد ولا بد أن يشوبها شيء من المفسدة بوجهه من الوجه. 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 قربة 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 الالزمة عن القربة المأمور بها ليست هي المقصودة من الحكم، وإنما المقصود بها - أي القربة - المصلحة التي ترتب عليها.

و (الشاطبي) يزيد الأمر وضوحاً وبياناً فيقول فيه: "إذا كان كذلك - أي حال المصالح من اختلاطها بالمفاسد، وحال المفاسد من امتزاجها بالصالح - فالصالح والمفاسد الراجعة إلى الدنيا إنما تفهم على مقتضى الغالب؛ فإذا كان الغالب جهة المصلحة فهي المصلحة المقصودة عرفاً، وإذا غلت 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 غلت جهة المفسدة فمهروب عنه ويقال إنه مفسدة^(١).

ثالثاً: أدلة القاعدة:

يقيم الإمام (الشاطبي) الدليل على أن المغلوب من المصالح أو المفاسد في حكم الاعتراض، 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 الاعتراض 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 معًا، والجهتان غير منفكتين، لما تقدم من أن المصالح والمفاسد غير متضمنة، فلا بد من إيقاع الفعل أو عدم إيقاعه في توارد الأمر والنهي معًا، فقد قيل له (افعل) و(لاتفعل) لفعل واحد في الواقع، وهو عين تكليف ما لا يطاق^(٢).

رابعاً: أثر هذه القاعدة في رد بعض الدعوات المعاصرة:

إن هذه القاعدة المقاصدية 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) المواقفات ٢٨/٢

(٢) انظر هذه الشبهة وتفنيدها حسين محمد حسين: القواعد الأصولية وأثرها في حكم الربا ١٦٥ - مجلة الشريعة والقانون - 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 المحدثين إلى حل القروض الربوية الإنتاجية التي يفترضها الموسرون ويوظفونها في مشاريع إنتاجية، وشبهتهم في ذلك: أن المصلحة التي ترتب على هذه القروض الربوية عظيمة: وتتمثل 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 المفاسد، تُقْنَد هذه الدعوى.

وبيان ذلك: أن هذه المصالح - إن اعتبرت - فهي مرجوحة أمام عظم المفاسد التي ترتب 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 المقتض، فيعود الضرر على المجتمع عامة.

ب - أن ارتفاع أسعار السلع قد يؤدي إلى قلة الطلب فيؤدي إلى كساد السلع، فيلجم المنتج إذ ذاك إلى الاستغناء عن بعض العمال في سبيل تحفيض حسانته، فتنشأ ظاهرة البطالة أو تزيد، 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 تترجم عن ربا القروض حتى لو كان في الحالات الإنتاجية، وهي عند مقابلتها مع المصلحة المزعومة التي يستند إليها دعاه إباحة هذه القروض تعتبر راجحة على تلك المصالح المزوممة، 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 تفنن شبهة قد ترد على ما تقدم بيانه من قواعد تقرر ابتناء الأحكام على ما يحقق مصالح العباد في العاجل والأجل، ومفاد هذه الشبهة: أن الحكم الشرعي قد يتحقق في بعض الأحيان ولا تتحقق معه مصلحته المقصودة منه شرعاً، فهل يكون ذلك خارجاً للأصل العام الذي بنيت عليه الشريعة؟ ولذلك أمثلة^(٢): إن العقوبات مشروعة للازدجاج، ومع ذلك قد يجد من يعاقب فلا يزدجر عما عوقب عليه. والقصر في السفر مشروع للتخفيف للحوق المشقة، والملك المترفة لا مشقة عليه، والقصر في حقه مشروع.

القرض أجيزة على خلاف القياس للحاجة^(٣) والرفق بالحتاج، وقد يقع مع عدم الحاجة.

فتخلط هذه الجزئيات عن مقتضى المصلحة التي شرع الحكم من أجلها لا يقدح في أصل المصلحة، إذ الحكم للكثير الغالب لا للقليل النادر.

(١) المواقف ٥٢/٢.

(٢) سيأتي بيان مخالفة القرض للقياس في المباحث الآتية.

(٣) المواقف ٥٣/٢ - ٤.

ثانياً: الأدلة:

أولاً: إن الأمر الكلبي إذا ثبت فتختلف بعض الجزئيات عن مقتضى الكلبي لا يخرجه عن كونه كلياً، إذ إن الجزئيات المتخلفة عن مقتضى الكلبي لا تقوى على معارضة الكلبي الثابت، ذلك أن هذه الجزئيات المتخلفة لا تشكل كلياً عاماً.

ثانياً: قد يكون تختلف الجزئيات عن مقتضى الكلبي، لِحِكْمَةٍ خارجة عن مقتضى الكلبي، فلا تكون تلك الجزئيات داخلة تحته أصلاً أو تكون داخلة تحت الكلبي، لكن لم يظهر دخول تلك الجزئيات في ذاك الكلبي.

ومثال ذلك: أنه قد تترتب المصلحة فيأخذ الملك المترفه برخصة المسافر بأن تلحقه الماشية، ولكن لا تكون ظاهرة لحفائها. وفي العقوبات التي لم يزدجر صاحبها قد تكون مصلحة أيضاً، إذ إن المصلحة ليست الا زدجار فقط بل ثم أمر آخر، وهو كونها كفارة لصاحبها؛ لأن الحدود كفارات لأهلها، وإن كانت زجراً أيضاً على إيقاع المفاسد، إذ إن فهم حِكْمة للحِكْمَة لا يعني أن لا تكون ثمة حكمة أخرى لم تعلم.

وهكذا فإن الإمام (الشاطبي) يفنن بهذه القاعدة، أي شبهة قد ترد إلى الأصل العام، الذي عبر عنه (الشاطبي) بأن الشريعة قد وضعت لصالح العباد في العاجل والآجل.

من هذا كله أخلص إلى أهمية هذه القواعد المقادسية التي تكشف عن مسار الشارع وستنه، في إقامة الحكم الشرعي على وفق المصلحة والعدل، وتغير جميعها عن الوحدة الموضوعية التي تنتظم أحکام 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 معتمداً 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 البحث هذه القواعد مع الدراسة والتحليل.

القاعدة الأولى: "المصالح المختلبة شرعاً والمقاصد المستدفعة إنما تعتبر من حيث تقام الحياة الدنيا للحياة الأخرى، لا من حيث أهواء النفوس في جلب مصالحها العادلة أو درء مفاسدها العادلة".

أولاً: بيان معنى القاعدة:

في هذه القاعدة المقاصدية، يكشف الإمام (الشاطبي) عن ذاتية وطبيعة المصلحة المعتبرة شرعاً، والتي تستحق أن توصف بأنها مصلحة حقيقة أو مفسدة حقيقة.

ويبين أن المرجع والملاذ في ذلك إنما هو خطاب الشارع، لا محض العقول، وبمرد 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 أوامرها ونواهيه، غير مكافحة له أو مصادمة لضمونه 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 حاضرة بذلك إلى عوامل الهوى وتأثيرات الشهوة، بدلاً من أن تكون محكمة بالنصوص الشرعية الظاهرة.

و (الشاطبي) إذ يظهر هذه القاعدة التي تحدد مفهوم المصلحة الشرعية المزدوجة كما أسلفت، فهو يرسي شرطاً من شروط المصلحة حتى تكون معتبرة تبني عليها الأحكام. ومضمون هذا الشرط: أن تكون المصلحة موافقة لأوامر الله ونواهيه لا مصادمة لها، ذلك أن مخالفته المصلحة للأوامر والنواهي، يخرج المصلحة عن كونها مقيمة للحياة الدنيا من أجل الأخرى، ويعزل المصلحة تماماً عن ابتعاد رضوان الله تعالى والذي يعتبر جزءاً جوهرياً في مضمون المصلحة.

وكما تكشف هذه القاعدة عن أهم شروط المصلحة لتكون معتبرة معتمداً بها، فهي تبين أيضاً أن مشروعية جميع أحكام العباد تعود إلى قدر مشترك من التبعد، سواء أكانت تلك الأحكام مما يتعلق بعبادتهم أصلاً، أم كانت مما يتعلق بمعايشهم 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).

فالمفاسد والمصالح مشروعة أو منوعة لإقامة الحياة الدنيا على نحو يوصل إلى مرضاعة 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 ليغير 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 المعتبرة، بل هم يتقدون معه تمام الاتفاق ويقررون ذات المعنى الذي قرره من خلال تقسيم الأصوليين للمصلحة إلى أقسام ثلاثة^(٢):

- المصلحة المعتبرة.

- والمصلحة الملغاة.

- والمصلحة المرسلة.

فالصلحة المعتبرة، ويعبر عنها أيضاً بالنسبة المعتبر، فهي ما ورد من الشرع ما يدل على اعتبارها، سواءً أكان اعتبارها بورود نص أو إجماع، أم بترتيب الحكم على وفقها. وأمثلته كثيرة، منها:

- الحكم بحرمة شحم الخنزير انتفاعاً واستعمالاً لورود ما يدل على اعتبار ذلك من الشرع بتحريم لحمه المنصوص عليه بالكتاب: ﴿حُرِّمَتْ عَلَيْكُمُ الْمَيْتَةُ وَالدَّمُ وَلَحْمُ الْخِنْزِيرِ...﴾ [المائدة: ٣٥].

- إقامة القصاص على القاتل بالمثلقل عدواً مصلحة معتبرة، لورود النص في استدعاء القتل العمد بالمثلقل 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 الغزالى: شفاء الغليل، ٢١٠، والأمدي: الإحكام/٣، ٢٨٢، والفرخر الرازي: الحصول على حكم العقوبة، والزرکشي: البحر العظيم/٣، ٢١٥-٢١٤، والطوفى: شرح مختصر الروضة/٣، ٢٠٥.

(٣) أخرجه البخارى (٦٨٧٧)، ومسلم (١٦٧٢)، وأبو داود (٥٤٢٩) وابن ماجة (٢٦٦٦)، والبيهقي ٢٤/٨، وابن حبان (٥٩٩٢). والأوضاع: حُلُّ من الدراهم الصتحاج.

- تقديم الابن في ولاية النكاح على الأشقاء مصلحة معتبرة لورود الإجماع على تقديم الابن على الأخ في ولاية الإرث^(١).

• أما الملاعنة من المصالح فهي: ما شهد الشرع ببطلانها بإيراد نص يبطلها، أو انعقد الإجماع على خلافها، ومثال ذلك: القول بتوريث الأخت ميراثاً يساوي ميراث أخيها نظراً لتساويهما في الأحوة. وهذه المصلحة ملاعنة لقوله سبحانه: ﴿يُوصِّيكُمُ اللَّهُ فِي أُولَادِكُمْ لِلذَّكَرِ مِثْلُ حَظِّ الْأُنْثَيْنِ﴾ [النساء: ٤١].

ويمثل على ذلك أيضاً بفتوى (بخي بن يحيى بن كثير الليبي)^(٢) فيما افتى به الأمير عبد الرحمن بن الحكم الأموي)، وقد أفترض موقعة حاربة في نهار رمضان بموجب صوم شهرين متتابعين كفارة الإفطار في نهار رمضان، ووجه إلغاء هذه المصلحة أن لا صيام شهرين، فإن لم يملأ إعتصاق رقبة كان عليه الصيام فيكون بذلك موخراً ما قدمه الشرع^(٣).

• أما المصلحة المرسلة 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 لفسدة إزهاق الأرواح، وصيانة للأنفس من الإهدار^(٤).

(١) ابن المنذر: الإجماع ٦٨.

(٢) هو بخي بن يحيى الليبي الأندلسي القرطبي المالكي، عالم الأندلس وفقيرهما، حتى قيل فيه: إنه إمام وقته وواحد بلده، توفي سنة (٢٢٤) هـ. انظر ترجمته: ابن حلكان: وفيات الأعيان ١٤٣/٦، والذهبي: سير أعلام النبلاء ٥١٩/١٠.

(٣) لما سئل الليبي عن وجہ قوله، ولم يفت الأمير ابن الحكم بالإعتصاق؟ قال: "لو فتحنا له هذا الباب لسهل عليه أن يطأ كل يوم، وبعثت رقبة، فحملته على أصعب الأمر لشألا يعود". غير أن هذه المصلحة التي أراد الليبي تحقيقها يزجر الأمير عن الصيام متاخرة في الاعتبار عن المصلحة التي أراد الشارع إقامتها بعثق العبيد، فتقديم الشارع العتق على الصوم دليل على أن تشوف الشارع لإعتصاق الرقاب، أعظم من قصده لزجر المفتر.

(٤) الشيخ مصطفى الررقاء: الاستصلاح ٥١.

وتنظيم سجلات ومحاضر للقضاء تدون فيها وقائع المحاكمات والشهادات والأحكام للتوثيق، وصيانة الحقوق ومنع التلاعب في الإثبات^(١). فتح المدارس والجامعات ودور العلم المختلفة، وإقامة ممؤسسات 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 تندرج ضمن الحفاظ على مقاصد الشريعة الكلية وفق ما سيأتي بيانه.

فتقسّيم الأصوليين إذن للمصلحة إلى معيبة وملغاة ومرسلة دليل على التوافق بينهم وبين الإمام (الشاطبي) في اشتراط أن تكون المصلحة منضبطة بميزان الشرع وحده.

ثالثاً: قواعد مقاصدية أخرى تعبّر عن المعنى ذاته:

لقد ساق الإمام (الشاطبي) قواعد أخرى ترشد إلى ذات المعنى الذي ساقه في القاعدة المقصودية سالفـة 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؛ لأنّه لا بد للعمل من حامل يحمل عليه وداع يدعوه إليه".

فهذه القواعد تؤدي إلى المعنى ذاته الذي أرشدت إليه القاعدة المقصودية، وتفسير المقصود بإقامة الحياة الدنيا من أجل الأخرى، وتصرفُ النظر العقلي المحسّن أو داعية الهوى من أن يكون هو الميزان في تقدير المصلحة.

(١) الشيخ مصطفى الزرقاوي: 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 ثبت أن المصلحة ليست خاضعة لتأثيرات الهوى والشهوة وإنما لأمر الشارع، فيقول: "والدليل على ذلك أمران:

- أحدهما: أن الشريعة إنما جاءت لتخرج المكلفين عن دواعي أهوائهم حتى يكونوا عباداً لله اختياراً، كما هم عباد الله اضطراراً، وهذا المعنى لا يتحقق مع جعل الشريعة تابعة لأهواء النفوس".

ومقصود بعبادة الله اختياراً: أي بمحض اختيارهم وبإخلاص وبحرد وتعقل. أما عبادته اضطراراً: أي بحكم الخلق والإنسان إذ لم يولدوا على الأرض بمحض إرادتهم، بل رغمأ 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 أَتَبَعَ الْحَقُّ أَهْوَاءَهُمْ لَفَسَدَتِ السَّمَاوَاتُ وَالْأَرْضُ وَمَنْ فِيهِنَّ﴾ [المونون: ٢٢-٢١]. وقوله تعالى: ﴿لَا فَمَنْ كَانَ عَلَىٰ بَيْنَهُ مِنْ رَبِّهِ كَمَنْ زِينَ لَهُ سُوءُ عَمَلِهِ وَاتَّبَعُوا أَهْوَاءَهُمْ﴾ [محمد: ٤٧-٤٦]. وقوله تعالى: ﴿وَمَمَّا مَنْ حَافَ مَقَامَ رَبِّهِ وَنَهَى النَّفْسَ عَنِ الْهَوَى، فَإِنَّ الْجَنَّةَ هِيَ الْمَأْوَى﴾ [النازعات: 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 الدينية مشوبة بالمضار والمفاسد عادة والمضار محفوفة 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 ملحة 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 إماتتها"^(١).

(١) المواقفات ٣٩/٢، بتصرف يسر.

- الدليل الثالث: "أن المنافع والمضار، عامتها أن تكون إضافية لا حقيقة، 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 لذيداً طيباً لا كريهاً ولا مرأ، 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 مختلف 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 استباب أمر المصالح إلا بالرجوع إلى أمر منضبط، ولا يتحقق هذا الانضباط بتحكيم ميزان الأهواء نظراً لاحتلاله والاختلاف.

خامساً: أثر هذه القاعدة في رد بعض الدعوات الزائفة:

إن هذه القاعدة مع ما انضم إليها من قواعد أخرى تقضي إلى ذات معناها، وتبيّن لحرية بتنفيذ كثير من الدعوات الزائفة التي تناقض إحكام الشريعة صراحة، والتي تستند في زيفها إلى شبهة تحقيق المصلحة، ومن هذه الدعوات:

أ - الدعوة إلى منع التزاحيص لبيع الخمور وشرائها وتقديمها وترويجها بدعيّ 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) المواقف ٤٠ يتصرف بسير.

(٢) المصدر نفسه ٤٠/٢.

حرمتها: **﴿إِنَّمَا الْحَمْرُ وَالْمَيْسِرُ وَالْأَنْصَابُ وَالْأَزْلَامُ رِجْسٌ مِّنْ عَمَلِ الشَّيْطَانِ فَاجْتَنِبُوهُ﴾** [المائدة: ٥٩].

ولعن رسول الله صلى الله عليه وسلم في الخمر عشرة: عاشرها واعتصرها، وشاربها، وحاملها والمحمولة إليه، وساقيها، وبائعها وأكل ثمنها، والمشتري لها، والمشترأ له^(١).

إضافة إلى أن هذه المصالح المزعومة لا تقوى على معارضه المفاسد العظيمة التي تنشأ عنها والتمثلة في اغتيال العقول، وإفساد الشباب، وانتشار الإدمان، وإهلاك النفس. فعدت هذه المصالح غير معيبة لكافحتها صراحة للنصوص الحكمة.

بـ- إن هذه القواعد أثراً بيناً في رد كثير من الأعراف والعادات التي تسربت إلى بلاد المسلمين، اتباعاً للهوى أو التقليد الأعمى دون تعقل أو تمحيص، وتوهماً من دعاتها أنها تحقق مصلحة اجتماعية أو سياسية أو اقتصادية، ومن ذلك مثلاً:

١- خروج المرأة متبرجة 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 غدر حluck^(٢)، إذ يدخل المشتري لورقة اليانصيب في المسابقة، وهو متعدد بين الغنم والغرم، بحيث إذا ربح بعض المشاركون خسر الآخرون، وما أشبه اليانصيب في أيامنا هذه، بالصورة التي أجمع الفقهاء على حرمتها فيما لو تسابق شخصان على أن السابق منهمما يأخذ من الآخر مقداراً من المال، حيث أجمع الفقهاء على أن هذه المعاملة، قمار محض، نظراً لتردد كل من المتسابقين بين أن يغنم أو يغرم^(٣).

فمثل هذه الأعراف الفاسدة لا تستند أساساً إلى مصلحة جدية معقولة وذلك لتعارضها مع نصوص الكتاب الكريم أو السنة الثابتة فتهاجر بها المصلحة الأخروية التي هي مرضاة الله.

(١) رواه الترمذى (١٢٩٥)، وابن ماجة (٣٣٨٠).

(٢) انظر د. الصديق العزيز: الغرر وأثره في العقود، ٦٢٧، ود. رفيق المصري: الميسر والقمار، ٢٠.

(٣) ابن قدامة: المغني، ١١/١٣٥.

أخلص من ذلك كله إلى الفرق الواضح بين المصلحة القائمة على أوامر الشرع والمصلحة المترهنة 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 النسبة في الأهواء، ومع الإضافة أو النسبة لاتنتم الضوابط أو المعايير المحددة ولا تقام الشرائع على مثل هذا الاضطراب.

• القاعدة الثانية: "كل أصل شرعي تخلف جريانه على وفق الأصول الثابتة فلا يطرد، وليس بأصل يعتمد عليه ولا قاعدة يستند إليها"^(١).

أولاً: معنى القاعدة:

ذكر الإمام (الشاطبي) هذه القاعدة ضمن القواعد التي صدر بها كتاب المواقف 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 أيّ أصل يبني عليه لا بد أن يكون مستندًا للأصول الثابتة، ويقتضي هذا أن المصلحة حتى تكون معتبرة وبينى عليها، لا بد أن تكون منسجمة ومتغوفقة مع هذه الأصول.

وهذه الأصول تشمل: الكتاب والسنة والإجماع والقياس المعتبر، كما تشمل مقاصد الشريعة الخمسة، وكل معنى ثبت كونه أصلاً ثابتاً كمبداً 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):

"إما يسُوغ تعليق الأحكام بمصالح يراها شبيهة بالمصالح المعتبرة وفافاً، وبالمصالح المستندة إلى أحكام ثابتة الأصول، قارة في الشريعة"^(١).

ويقول أيضاً: "المقبول من المصالح المرسلة ما يلتفت إلى الأصول وبضاهي معانيها"^(٢). ومقصوده بضاهي الأصول مشابهتها بحيث تكون المصلحة المرسلة مندرجة في مقتهاها تحت معنى عام أو مقصود كلي جاءت الشريعة لاقامته.

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 المرسلة محل الاجتهداد.

ويفصل الإمام (الغزالى) ذلك بعد أن يبين أن معنى المصلحة هو: "الحافظة على مقصود الشرع، ومقصود الشرع من الخلق خمسة، وهو: أن يحفظ عليهم دينهم ونفسهم وعقلهم ونسلهم، وما لهم. 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 والسنّة والإجماع، فكل مصلحة لا ترجع إلى حفظ مقصود فهم من الكتاب والسنّة والإجماع، وكانت من المصالح الغريبة التي لا تلائم تصرفات الشرع فهي باطلة مطروحة، ومن صار إليها"^(٤) فقد شرّع، وكل مصلحة رجعت إلى حفظ مقصود شرعي علم كونه مقصوداً بالكتاب والسنّة الإجماع فليس خارجاً عن هذه الأصول لكنه لا يسمى قياساً بل مصلحة مرسلة"^(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) الغزالى: المستصفى ١/٢٨٧.

(٤) انتهاء إليها واعتمدتها.

(٥) الغزالى: 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 المنتهي في ذلك إن لم يكن بشكل خاص بحيث يتناول عين الواقعية الجزئية فبشكل عام؛ بحيث تدرج ضمن مقاصد الشريعة العامة، وأهدافها الكلية لا تجافيها 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 يصدقها العقل، وقطمئن إليها النفوس"^(١). ولو لم يكن في العقل القدرة على التمييز بين المصالح والمفاسد لما كان بإمكانه التصديق أو التكذيب، ولكن في العقل السليم المكتنة 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 متبعاً، 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 متبعاً، لأن انفلات العقل من قيود الشرع يصيره هوى محضاً.

(١) المواقفات ٣١٥/٢

(٢) المصدر نفسه ٨٧/٦

المبحث الثالث

القواعد المقاصدية المبنية لأقسام المصالح، من حيث أهميتها، وقوتها أثرها في تحقيق هذه المصالح

بيت فيما سبق، أن الأوامر والنواهي ليست على وزان واحد من حيث شدة الطلب في تفزيذها، وتأكد وجوب امتثالها، نظراً إلى مدى قوى أثر الفعل في المحكوم فيه في تحقيق المصلحة، فكلما كان تحقيق الفعل للمصلحة أكبر كان الطلب لذاك الفعل وجوبه وأكده، وكلما كانت المفسدة أعظم كان وجوب الكف أكد، فلا اختلاف في طبيعة المصالح وأنواعها أثر في اختلاف نوعية الأحكام إيجاباً أو سلباً، إجراء 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 تعدد 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 المقصودية:

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 المبين"^(١).

أولاً: بيان هذه القاعدة:

هذه القاعدة التي يظهر الإمام (الشاطبي) فيها حقيقة الضروريات وضابطها وقوتها 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 والتتمثل 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 المقصاد الخمسة، وهي: حفظ النفس، والمال، والنسب، والدين، والعقل"^(٢).

وما قاله (ابن النجاشي):^(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 بمحجر ذكرها وإنما أضافوا إليها ما يضع حدّاً لحقيقة المصلحة الضرورية، ومن ذلك مثلاً ما قاله الإمام (الغزالى):

(١) المواقفات ٨/٢.

(٢) الحصول ٥/١٦٠.

(٣) هو محمد بن عبد العزيز الفتوحى الشهير بابن النجاشي، من فقهاء الحنابلة، قال فيه الشعراوى: صحبه أربعين سنة فما رأيت أحداً أكثراً أدبًا مع جلسيه، ولا أحلى منطقاً منه. توفي سنة ٩٧٢هـ. انظر الرركلى: الأعلام ٦/٢٢٣، وابن بدران: المدخل إلى مذهب الإمام أحمد ٤٦١.

(٤) شرح المنير: الكوكب ٤/١٥٩.

"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 (الغزالى) يميز الضروري بعنصرین اثنین:

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 (الغزالى) في تحديده لمفهوم الضروري من المصالح، يلح على إظهار دور العقل في تبيينه، ويعنى بالعقل هنا العقل الاجتهادى المتخصص الذى توافرت فيه العناصر العلمية للنظر العلمي الاجتهادى القويم، ولعل هذا تأكيد لما قرره هو في كتابه المستصفى من أن العقل العلمي ذا الملكة الأصولية، هو قسم 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 والتסديد"^(٢).

ونسخ على هذا المنوال في بيان حقيقة الضروريات الإمام (الطوфи) فقال في تعريف الضروريات: "هو من ضروريات سياسة العالم وبقائه، وانتظام أحواله، وهو ما عرف التفات الشارع إليه، والعنابة به، كالضروريات الخمس"^(٣).

(١) شفاء الغليل . ١٦٣

(٢) المستصفى 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 الشاطئي: "بحيث إذا فقدت لم تجر مصالح الدنيا على استقامة، بل على فساد وتهاج وفوت حياة".

هذا ويلحظ في تعريف الإمام الشاطئي للضروريات ما نبهت 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 (الشاطئي) أن المصلحة في الشريعة ذات مفهوم مزدوج، ديني وأخروي، بحيث تربط بين هاتين الحياتين بما يجعل مصلحة الدنيا ممهدة للآخرة، وبجعل من الآخرة باعثاً على إصلاح الدنيا.

وهذا ما وعد الله به المؤمنين، فقال تعالى: ﴿أَلَا إِنَّ أُولَئِكَ اللَّهُ لَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ، الَّذِينَ آمَنُوا وَكَانُوا يَتَّقُونَ، لَهُمُ الْبُشْرَى فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَفِي الْآخِرَةِ لَا تَبْدِيلٌ لِكَلِمَاتِ اللَّهِ﴾ [يونس: ٦٢-٦٣].

وقوله تعالى: ﴿مَنْ عَمِلَ صَالِحًا مِنْ ذَكَرٍ أَوْ أُنْثَى وَهُوَ مُؤْمِنٌ فَلَنُحْيِيهِ حَيَاةً طَيِّبَةً وَلَنَحْرِيَّهُمْ أَجْرَهُمْ بِأَحْسَنِ مَا كَانُوا يَعْمَلُونَ﴾ [الحل: ٩٧].

قال (ابن كثير) في تفسير هذه الآية الكريمة: "هذا وعد من الله تعالى لمن عمل صالحاً، وهو العمل المنابع 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 يهزيه ما عمله في الدار الآخرة^(١)". هذا القدر متفق عليه بين الأصوليين لا يتقاعد أحد عن التسليم به.

ثالثاً: عدد الضروريات وحصرها بالخمس:

لقد حصر الإمام الشاطئي الضروريات التي لا تقوم الحياة إلا بها بالضروريات الخمس حيث قال: "مجموع الضروريات خمسة، وهي: حفظ الدين، والنفس، والنسل، والمال، والعقل"^(٢).

(١) ابن كثير: تفسير القرآن العظيم ..٥٨٥/٢

(٢) المواقفات ..١٠/٢

هو أمر يكاد يكون ملء إجماع من الأصوليين، لو لا 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 ينبع كمقدسك مستقل لأنصواته تحت مقدسك حفظ النسل، وكونه مظهراً من مظاهر حفظ هذا المقصود العظيم.

على أنني أود أن أشير إلى أن الأصوليين قد اختلفوا في تسمية حفظ النسل، فبعضهم أطلق عليه التسمية ذاتها، (الغاليلي) و (الأمدي) و (الشاطبي) و (الزركشي)^(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 يتقتضي لزوماً المحافظة على النسب، إذ لا تتصور المحافظة على النسل بإهانة الأنساب أو اختلاطها^(٤). وأيضاً كانت التسمية فالعبرة للمعنى وهي متفقة انتهاء.

ثالثاً: وسائل الحفاظ على الضروريات الخمس:

يبين (الشاطبي) كيفية حفظ هذه الضروريات، وأن وسائل إقامتها يندرج تحت أمرتين عامتين^(٥):

(١) الجويني: البرهان ٩٢٢/٢، والغاليلي: المستصنفي ٢٨٧/١، وشفاء الغليل ١٦٠ - والفارس الرازي: الحصول ١٦٠/٥، والأمدي: الإحکام ٢٧٤/٣، والقرافي: شرح تنقیح الفصول ٣٩١، والطوفي: شرح مختصر الروضة ٢٠٩/٣.

(٢) وهو ما أيدته السبكي في: جمع الجواب ٢٨٠/٢، وابن التجاري في: شرح الكوكب المنير ٤/١٦٠، والشوكاني في: إرشاد الصحول ٢١٦، والزركشي في: البحر الخيط ٥/٢٠٩.

(٣) انظر المصادر السابقة

(٤) جمع الجواب ٢٨٠/٢، وشرح مختصر الروضة ٣/٢٠٩، والحصول ٥/١٦٠، وشرع تنقیح الفصول ٣٩١.

(٥) المواقفات ٢/٨.

- الأول: الحفظ من جانب الوجود؛ وذلك بإقامة أركانها وثبتت قواعدها وتنميتها.

- الثاني: 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، والصلوة، والبركاة، والصيام، وما أشبه ذلك "(١). " والعادات راجعة إلى حفظ النفس والعقل من جانب الوجود أيضاً، كتناول المأكولات، والمشروبات، والملبوسات، والمسكنات، وما أشبه ذلك.

والمعاملات راجعة إلى حفظ النسل والمال من جانب الوجود، كانتقال الأموال 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: " والجنابات، وجمعها 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 بكرًا 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 تصيبها، فباتت بذلك وسائل وقائية لصيانة المقصود الخامسة من أي خدش أو خلل.

ولقد عبر الإمام (الغزالى) عن ذلك مبيناً وسيلة حفظ المقصود فقال:

(١) المواقفات ٨/٢ .

(٢) يفرق الشاطئي بين المعاملات والعادات: فالمعاملات: ما كان راجعاً إلى مصلحة الإنسان مع غيره، كعقد النكاح والبيع والهبة والوصية، وغيرها من المعاملات التي تستلزم طرفين، أما العادات فهي: ما ألقه الفرد أو المجتمع من أفعال يقتضى الجبلة، كالأكل واللبس، والسكن ولا يستلزم وجود طرف آخر فيه.

(٣) المواقفات ٩/٢ .

(٤) المواقفات ١٠/٢ بتصريف.

"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 (الغزالى) إبقاءً للمقاصد بدفع المضرة عنها يطلق عليه الإمام (الشاطبي) مصطلح (الحفظ من جانب العدم)، وما يسميه تحصيلاً بجلب المنفعة يطلق عليه (الحفظ من جانب الوجود). وبناءً على ذلك يمكن القول إن حفظ المقاصد يتم بأمور ثلاثة:

- أولاً: الإقامة، أو الإيجاد والإنشاء، بعد أن لم يكن.

- ثانياً: تعميمه والارتقاء به بعد أن وجد و كان.

- ثالثاً: صيانته بدفع المفاسد والأخطار التي تصيبه.

والأول والثانى يرجعان إلى حفظه من جانب الوجود، والثالث يرجع إلى حفظه من جانب العدم.

لقد عَبَرَ الإمام (الشاطبي) عن هذه الوسائل الثلاثة للحفظ فقال: "حفظ النفس حاصلة في ثلاثة معان: وهي إقامة أصله بشرعية التناسل، وحفظ بيته بعد خروجه من العدم إلى الوجود من جهة المأكل والمشرب وذلك ما يحفظه من داخل، والملابس والمسكن وذلك ما يحفظه من خارج"^(٢).

فتشرعى التناسل هو حفظ للنفس من جانب الوجود؛ بإقامته وإنشائه بعد أن لم يكن. وحفظ النفس بالأكل والشرب هو تعميم لها بعد أن وجدت.

والملابس والمسكن هو حفظ لها من الخارج بدفع المفاسد عنها، وتحقيق صيانتها من جانب العدم.

ويقول في حفظ المال أيضاً: "وحفظ المال راجع إلى مراعاة دخوله في الأموال، كتعميمه أن لا يفي، ومكمله دفع العوارض، وتلافي الأصل بالزجر والحد والضمان"^(٣).

(١) شفاء الغليل . ١٥٩

(٢) المواقفات ٤/٢٧-٢٨

(٣) المصدر نفسه . ٤/٢٨

فقوله: "راجع إلى دخوله في الأملك" عائد إلى حفظ المال من جانب الوجود بإقامته بعد أن لم يكن عن طريق العقود المختلفة، كالبيع والهبة والإجارة...

وقوله: "وتنميته أن لا يفي" راجع إلى المحظ الثاني لوسائل الحفظ بالتنمية والزيادة والاستثمار، خشية أن لا يكفي ويفي بالاحتياجات.

ثم قوله: "وتلافي الأصل بالزجر والحد والضمان" بيان للحفظ من جانب العدم بضياء الأموال من الفناء بعد إيمادها لتكون قادرة على الوفاء.

وصياتها من الفناء تكون بالضمان على المتلف للمال، والزجر عن الغصب، والحد في السرقة، وتحريم التبذير والإتفاق فيما لا ينبغي سفهًا، إلى غير ذلك من الصور التي يلاحظ فيها الحفاظ على المال من جانب العدم.

فجميع أحكام الشريعة عند النظر والتحقيق راجعة إلى حفظ هذه المقداد إما عن طريق الوجود أو عن طريق العدم^(١).

رابعاً: حفظ المقداد 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 للحصر، كقولهم بأن حفظ الدين بقتال الكافرين، والجهاد في سبيل الله باللسان والستان، 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: المقداد العامة للشريعة الإسلامية، حيث بحث وسائل حفظ الضروريات الخمس باستفاضة وتوسيع.

(٢) انظر الغزالى: شفاء الغليل، ١٦٢، والأمدي: الأحكام ٢٧٤/٣، والفحمر الرازى: المحسول ٥/١٦٠، والزرکشى: البحر الحبیط ٥/٢٠٩، وابن النجاش: شرح الكوكب المنیر ٤/١٦٣-١٦٠.

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 كليلة هي من العموم والشمول بحيث يمكن أن تستوعب تلك المستجدات وتعطيها وصفها المناسب اللائق بها، وهذا ما أشار إليه (فتحي الدربي):

"فالتشريع الإسلامي إذن كفيل بالوفاء بحاجات الناس ومطاليبهم 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 مرتنة، والاستعانة بالخبرة العلمية المتخصصة التي تتعلق بالموضوع المجهود فيه"^(١).

ولعل هذا الاستيعاب لجميع المستجدات ودخولها تحت هذه المقاصد هو الذي حدا بالإمام (الغزالى) إلى القول: "وكل مصلحة رجعت إلى حفظ مقصود شرعى، علم كونه مقصوداً بالكتاب والسنّة والإجماع، فليس خارجاً من هذه الأصول، لكنه لا يسمى قياساً بل مصلحة مرسلة"^(٢).

ف(الغزالى) ينص صراحة على قدرة هذه الكلمات 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 المرسلة التي تستند على الكليات الخمس لاستيعاب كل حادثة تعود عليها بالحفظ والصيانة.

وعلى ذلك، يمكن تكيف الكثير من الواقع المعاصرة التي لها صلة وثيقى بحفظ هذه المصالح، تحصيلاً أو إبقاء.

ومن ذلك: الفحص الطبي قبل الزواج، إذ إن انتشار الأمراض وازيدادها، وظهور أنواع جديدة منها تسوّغ خضوع الزوجين لعملية الفحص، سعياً للوقوف على حقيقة

(١) فتحي الدربي: *خصائص التشريع الإسلامي في السياسة والحكم* ١٩٧.

(٢) المستصنفي ٣١١/١.

وضعهما الصحي، وتبين مدى إمكانية تحقق المقصود الأصلي من الزواج، والتمثل في الحفاظ على النسل، فمثل هذا الإجراء الوقائي هو تطبيق لما أسماه (الشاطبي): (الحفظ من جانب العدم 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 أمراضًا معدية، كالسل والجدام، وأمراضًا جنسية كالسيلان والكلاميديا والهربس قد تطال الزوجين، فينبغي التثبت من خلوهما منها.

بما أن هذين الهدفين يوْثقان مقصد حفظ النسل بقاءً وصيانة، فلا تردد في الحكم على هذا الإجراء بالمشروعية والجسواز، ويأخذ حكمه من الوجوب أو الندب على حسب درجة المفسدة وتوقعها، وهذا ما يحکم به أهل الخبرة والاختصاص.

وإن مما يؤكد مشروعية مثل هذا الإجراء أن الأحكام الشرعية هي من العناية والرعاية بهذه المقاصد بحيث لا تنتظر وقوع المفسدة للسعى بعد ذلك للتخفيف من وطنهما والتقليل من آثارها، والتي تكون في مثل مسألتنا هذه، التفريق بين الزوجين عادة، وإنما تعمل على دفع هذه المفاسد ابتداءً قبل وقوعها بإغلاق كافة السبل التي من شأنها أن تؤدي إليها، إذ المفسدة المتوقعة كالمفسدة الواقعية من حيث الأثر والتبيحة، فكان واجباً إذن أن يتّحدا 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 والتکلیف^(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 ١٢٧.

الوجود بالبحوث العلمية، والنشرات الخاصة التي تعنى بالعلم والمعارف 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 وحفظهم على الإبداع والتجدد والتطوير تحقيقاً لتنمية العقول والارتقاء بها.

وبعد: فهذه هي حقيقة الضروريات وتلك هي سبل حفظها^(١)، ولو أني أخذت أعدّ وسائل إقامة هذه الضروريات للزماني 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 الكلمات الخمس، إن لم يكن من جانب الوجود والتحصيل، فمن جانب العدم والإبقاء.

المطلب الثاني: حقيقة الحاجيات

أولاً: معنى الحاجيات:

"إنها مفترقة إليها من حيث التوسيعه ورفع الضيق المؤدي في الغالب إلى الحرج والمشقة اللاحقة بفو挺 المطلوب، فإذا لم تردع 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 فإنه أحد المقاصد الخمسة بالكلية وإنما يتربّع عليه الحرج والمشقة الذي يجعل الحياة لا تطاق، وهذا هو فيصل التفرقة بين الضروري والحادي.

ثانياً: موقف العلماء من هذه المرتبة:

لقد كان الإمام الجويني قصب السبق في الكشف عن مراتب المصلحة الثلاث: الضرورية، والحادية، والتحسينية^(٣)، فقال في المصلحة الضرورية: "والضرب الثاني -

(١) انظر مزيداً من ذلك د. يوسف العالم "المقاصد العامة للشريعة الإسلامية" ٢٠٣-٥٤٨.

(٢) المواقف 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 يجعل القسمة خماسية ما دام بعض الأقسام هي فروع لغيرها، انظر ذلك: البرهان ٩٢٣/٢.

يقصد من المناسب - ما يتعلق بالحاجة العامة، ولا ينتهي إلى الضرورة، وهذا مثل تصريح الإيجار، فإنها مبنية على مبisis الحاجة إلى المساكن مع القصور عن تملكها^(١).

ثم جاء الإمام (الغزالى) ليؤكد هذه المرتبة ويبين أنها أقل مرتبة من الضروريات وقال في ذلك: "ما يقع في رتبة الحاجيات من المصالح والمناسبات كتسليط الولي على تزويع الصغير والصغيرة فذلك لا ضرورة إليه، لكنه يحتاج إليه في اقتناه المصالح وتقييد الأكفاء خيفة من الفوات، واستغناناً للصلاح المنتظر في المال"^(٢).

وأكثر الأصوليين الذين حاولوا من بعد قد تأثروا بهذا التقسيم لمراقب المصلحة، فقرروه كما هو دون زيادة عليه، حتى أنهم قد ساقوا ذات الأمثلة التي ذكرها الإمام (الغزالى) دون زيادة عليها^(٣).

غير أنه يلحظ أن بيان الأصوليين لهذه المرتبة وإظهارهم لحقيقةها كان في الأغلب بالمثال، كالتمثيل عليها بمشروعي الإيجار، أو تسليط الولي على الصغير دون أن يظهر العنصر الذي تميّز بهذه المرتبة عن غيرها من المرتبتين الأخريتين، وإن كان ذاك ظاهراً من سياق الأمثلة التي يضربونها.

غير أنها نجد بعض الأصوليين، كـ(الزركشى) مثلاً، قد نبه إلى جوهر التفرقة بين الضروري والحاچي من المصالح عند بيانه لقاعدة: "الضرورات تبيح المحظورات"، إذ وضع الفرق بين الضرورة وال الحاجة بقوله:

"فالضرورة: بلوغه حدًا إن لم يتناول الممنوع هلك أو قارب، كالمضطر للأكل وللبس، بحيث لو بقي جائعاً أو عرياناً ملأت أو تلف منه عضو، والحاجة كالجائع الذي لو لم يجد ما يأكل لم يهلك غير أنه يكون في جهد ومشقة"^(٤).

(١) الجويني: البرهان ٩٢٤/٢.

(٢) المستصفى ١/٢٨٩، وشفاء الغليل ١٦٢.

(٣) الفخر الرازي: المحصل ٥/١٦٠، والأمدي: الأحكام ٣/٢٧٥، والطوفى: شرح مختصر الروضة ٣/٣٠٦، والقرافى: شرح تبيح الفضول ٣٩١، والزركشى: البحر الحيطي ٥/٢١٠، وأ ابن النجاش: شرح الكوكب المير ٤/١٦٥.

(٤) المنثور من القواعد ٢/٣١٩، وقد ذكر هذا السيوطي أيضاً، والأرجح أنه قد استفاده من الزركشى. انظر السيوطي: الأشياء والنظائر ٧٩.

فالفرق بين مرتبة الضروريات وال حاجيات أن في فوات الضروري أو احتلاله 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 يرتفع هذه المشقة غير المعتادة.

هذا وإن كثيراً من الفقهاء لا يفرقون بين الضرورة وال حاجة عند بيانهم للأحكام الفرعية فيستعملون الأولى بمعنى الثانية، ومن ذلك مثلاً ما قاله (الدردير): " وجاز البيع برؤية بعض المثلثي بخلاف المقوم للضرورة" ^(١).

فهو يستعمل الضرورة هنا ويريد بها الحاجة، بدليل ما قاله (الدسولي) في بيانه لمعنى الضرورة: " أي لما في حل العدل من الحرج والمشقة على البائع من تلوينه، ومونه شده إن لم يرضه المشتري، فأقيمت الصفة مقام الرؤية" ^(٢).

وكذلك قول (ابن رشد): "...وذلك أنهم انفقوا أن الغرر ينقسم بهذه القسمين، وأن غير المؤثر هو البسيط أو الذي تدعوه إليه الضرورة أو ما جمع الأمرين" ^(٣).

فاستعمال لفظ الضرورة في هذا كله يراد به الحاجة، إذ لا يترب على فوات تلك المعاملات فوات أحد المقاصد الخمسة بالكلية، وإنما ينبغي عليها حرج ومشقة شديدة وفق ما ذكر (الدسولي).

ثالثاً: أمثلة الحاجيات:

بين (الشاطبي) بعض تطبيقات الحاجيات في فروع الشريعة فقال: " وهي جارية في العبادات والعادات والمعاملات والحنایات:

- أ - في العبادات: كالرخص المخففة بالنسبة إلى لحوق المشقة بالمرض والسفر.
- ب - في العادات: كإباحة الصيد، والتمتع بالطبيات مما هو حلال مأكلًا ومشربًا وملبسًا ومسكناً ومركباً.

(١) الدردير: الشرح الكبير على مختصر خليل ٢٤/٣.

(٢) الدسولي: المخاتير على الشرح الكبير ٢٤/٣.

(٣) ابن رشد: بداية المجنهد ٢/١٥٧.

ج - وفي المعاملات: كالقراض والمساقاة والسلم.

د - وفي الجنایات: كالحكم باللوث والتدمية والقسامة وضرب الدية على العاقلة وتضمين الصناع، وما أشبه ذلك^(١).

وملحوظ في أكثر الأمثلة التي ذكرها (الشاطي) أنها واردة على خلاف الأصل العام أو القاعدة العامة، وأن الحكم بمشروعيتها كان استثناءً من هذا الأصل مراعاة حاجة الناس، أي مراعاة للحاجيات. فالقراءات: وهو عقد المضاربة الذي يقوم على الاشتراك في الربح الناتج من مال يكون من طرف وعمل من طرف آخر هو على خلاف الأصل لوجود الجهة في عمل العامل؛ إذ لا يعلم حجم الجهد الذي يبذله المضارب ولكنه جوز حاجة 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 تغلبه^(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 يدرى أتسلم الثمرة له أم لا، وعلى تقدير سلامتها فإنه لا يدرى كيف يكون مقدارها، فكان العوض في المساقاة بجهولاً ذلك أن الثمر قد يخرج كثيراً وقد يخرج قليلاً وقد يخرج على صفات ناقصة، فإن منع الله الثمرة كان استيفاء عمل العامل باطلأ^(٤).

غير أنه جوز هذا العقد للحاجة إذ في منعه إلحاق الخرج بالأمة^(٥).

(١) المواقفات ١١/٢.

(٢) انظر الدردير: الشرح الصغير ٦٨١/٣.

(٣) انظر القاضي عبد الوهاب: الإشراف على مذاهب أهل العلم ١/١٦٧، والقونوبي: أنيس الفقهاء ٢٧٤.

(٤) انظر الدردير: الشرح الصغير ٧١١/٣، وابن قدامة: المغني ٥/٥٥٧، وابن تيمية: القواعد التورانية ١٨١.

(٥) إضافة إلى ما ورد من فعله صلى الله عليه وسلم ما يدل على مشروعية المساقاة إذ إنه دفع إلى يهود خير نخل خير وأرضها على أن يعمولوها من موالمهم ولرسول الله صلى الله عليه وسلم شطر ثمارها. آخر حجمه من حديث ابن عمر: البخاري (٢٢٢٨)، ومسلم (١٥٥١)، وابن حجر العسقلاني: السنن ٣/٣٨، والبيهقي ٦/١١٤.

والاستثناء من الحكم الأصلي للحاجة متتحقق في السلم أيضاً، ذلك أن عقد السلم يوجب الملك في الثمن عاجلاً وفي المثلث آجلاً^(١) ، وهذا المثلث - وهو المبيع - معدهم، والأصل في بيع المعدهم أنه لا يجوز ولكنه جواز هنا حاجة الناس إليه، إذ قد لا يملك البائع رأس المال، وهو ذو حاجة إليه للاتجار به، فيعقد عقد السلم تأميناً لرأس المال وسدداً حاجته^(٢) .

وفي مشروعية القرض خولفت عدة قواعد منها^(٣) : قاعدة تحريم الربا إن كان المال من الربويات كالنقدين والطعام، وذلك لاشتراك الفورية في القابض وهذا ما لا يتحقق في القرض، وإن كان المال من غير المثلثات كالحيوان ونحوه فقد خولفت فيه قاعدة منع بيع المعلوم بالجهول من جنسه. وسبب مخالفة هذه القواعد تحقيق مصلحة العباد بالحكم بمشروعية هذه العاملة نظراً لاحتاجهم إليها. هذا بالنسبة للمعاملات، أما الجنایات فقد ذكر (الشاطئي) الحكم باللوث والتدمية والقسامة، ومقصوده من اللوث:

ما ذكره المالكية والحنابلة من الحكم بالقرينة التي تورث غلبة الظن بتوجيهه 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)

واللوث والتدمية: هي قول المقتول قبل موته دمي عند فلان أو قتلني فلان وهو اصطلاح المالكية خاصة^(٥) .

واللوث والتدمية يوجبان القساممة، وهو أن يخلف أولياء المقتول خمسين يميناً أن قتيلهم 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 ٣٤/٢، والجلبي: ملتقى الأجر ٤٥/٢.

(٢) المصادر السابقة. على أنه يشترط في السلم تسمية الجنس والأصل والقدر ومكان الإبقاء، على تفصيل بين المذاهب.

(٣) انظر القرافي: الفروق ٢/٤، بتصريف.

(٤) انظر الآبي: جواهر الإكيليل ٢٤٢/٢، وابن مفلح: الميدع ٢٢/٩.

(٥) الدسوقي: الحاشية ٢٨٨/٤، والدردير: الشرح الصغير ٤٠٨/٤.

دم القتيل إن كان القتل عمداً، وإذا لم تكن عداوة ولا لوث ولا تدمية ولم تكن بينة لم يحكم لهم بيمين القسامه^(١).

ووجه مخالفة القسامه 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 يشاهدو القتيل ولم يعاينوا عملية القتل، وإنما بنوا أيمانهم على القرائن المستفاده من اللوث أو التدمية؟!^(٢) ولكن الحاجة إلى حفظ الدماء وجزر العتدين أمللت مثل هذا الحكم، وإن كان مخالفاً للأصل.

وظاهر من هذه الصور التي ساقها (الشاطي) سواء أكانت في العبادات أم العادات أم الجنایات أنها شرعت للتيسير والتحفيض على المكلفين بحيث أن انعدامها لا يفوّت 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 صرّح به (الشاطي) بقوله: "إذا لم ترّاع دخل على المكلفين على الجملة الحرج والمشقة، ولكنه لا يبلغ مبلغ الفساد المتوقع في المصالح العامة"^(٣).

وإن هذه العبارة من الإمام (الشاطي) 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 ٢/٣٠٧، وأبي رشد: بداية المجنهد ٢/٥٥٢، والدسوقي: الحاشية ٤/٢٤١.

(٢) انظر الشوكاني: نيل الأوطار ٧/٣٩، وعبد القادر عودة: التشريع الجنائي في الإسلام ٢/٣٢٤.

(٣) المواقفات ٢/١١.

ثانيهما: حاجي يصيب جموع الأمة لا خصوص الأفراد، بحيث تفوت في حال انعدامه مصلحة عامة.

وهذا ما عنده 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 يسمى ليقترب من رتبة الضروري.

وهذا ما أشار إليه الأصوليون حين تكون الحاجة عامة وأنها ترتفع إلى رتبة الضرورة، ومن ذلك ما قاله (الجويني): "ولكن حاجة الجنس قد تبلغ مبلغ ضرورة الشخص الواحد، من حيث إن الكافية لو منعوا عما تظهر الحاجة فيه للجنس لنال آحاد الجنس ضرار لا محالة تبلغ مبلغ الضرورة".

ومقصوده بحاجة الجنس: حاجة الأمة كلها، بحيث إذا فاتت أدى إلى تقوية الصالح العام.

وبعبارة أوضح ذكرها (العز بن عبد السلام) حيث بيّن أن الحرام إذا عمّ أرضاً، بحيث لا يوجد فيها حلال، حاز أن يستعمل من ذلك ما تدعوه إليه الحاجة ولا يقف على الضرورات، ويعمل ذلك بقوله: "لأن المصلحة العامة، كالضرورة الخاصة، ولو دعت ضرورة واحداً إلى غصب أموال الناس لجاز له ذلك بل يجب عليه إذا خاف ال�لاك لجموع أو حرّ أو برد، وإذا وجب هذا لإحياء نفس واحدة، فما الظن بإحياء نفوس" (١).

على أن إزالة الحاجة العامة منزلة الضرورة الخاصة لا يعني إنقاص مكانة الحاجة الخاصة، إذ للحاجة الخاصة المكانة والاعتبار في بناء الأحكام على وفق مقتضاه، وهذا ما عبر عنه في القاعدة الفقهية: "الحاجة تنزل منزلة الضرورة، عامةً كانت أم خاصة" (٢).

ومعنى تنزيل الحاجة منزلة الضرورة، أي: في كون كلا المرتبين صالحة لإثبات الحكم (٣).

(١) قواعد الأحكام ١٦٠/١.

(٢) السيوطي: الأشباه والنظائر، ٨٨، وابن نحيم: الأشباه والنظائر، ٩١، والشيخ أحمد الزرقاع: شرح القواعد الفقهية ١٥٥.

(٣) المرجع السابق.

فمن الحكم بمقتضى الحاجة العامة: مشروعية الإجارة والجعالة والسلم، ونحوها، وجوزت على خلاف القياس لما في الإجارة من ورود العقد على منافع معدومة أثناء إبرام العقد وفي عقد الجعالة من الجهالة؛ إذ قد يكون الجعل بجهولاً لا يعرف قدره، وفي السلم أيضاً تحيز 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 حاز 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 الخرج 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 مشقة وضيق غير مألفين. حرية 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 تعقل فيها الكلمة، وتقيد فيها العقول، وتكمُّل 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 الخرج والمشقة".

(١) البهوتى: شرح متنهى الإرادات ٣٥٤/١.

(٢) انظر أ.د. فتحى الدربي: خصائص التشريع الإسلامي في السياسة والحكم ٢٠٥ و ٤٠٦ بتصرف.

فتبيين 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 التوسيعة، والتيسير، ورفع الحرج"^(١).

فتطبيقات 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 وعمميه على بعض الواقع إلى حرج بين وعسر ظاهر، فيعمل مبدأ رفع الحرج الذي يعتمد الأمر الحاجي سبباً للتيسير والتحفييف في استثناء موضع الحاجة من عموم الحكم الأول، تيسيراً على العباد وتحفييفاً.

وإني خشية التكرار أرجى بحث كثير من المسائل الواقعية التي يتحقق فيها مضمون الحاجي إلى مباحث رفع الحرج، وذلك لأنني قد أفردت لمبدأ رفع الحرج فصلاً مستقلأً.

المطلب الثالث: حقيقة التحسينيات:

أولاً: تعريف التحسينيات:

التحسينيات هي - كما يقول الإمام (الشاطبي) - "الأخذ بما يليق من محاسن العادات، وتجنب الأحوال المدننسات التي تأنفها العقول الراجحات، ويجمع ذلك القسم مكارم الأخلاق"^(٢).

(١) المراقبات ٤/٢٩.

(٢) المراقبات ٢/١١.

يرجع الفعل التحسيني إلى أمور تكميلية زائدة، من حيث أهميتها وحاجة الناس إليها وإنعدام هذه التحسينيات لا يخل بأمر ضروري بحيث يفوت معه أحد الأصول الخمسة، ولا هو مفسد لحاجي بحيث تغدو الحياة شاقة حرجة، وإنما يقع موقع التزيين والتحميم 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 الأصوليين لحقيقة الفعل التحسيني:

لا يختلف بيان الإمام الشاطبي (الغزالى) لحقيقة التحسينيات عن بيان الإمام الغزالى في قوله في التحسينيات: "ما لا يرجع إلى ضرورة ولا إلى حاجة، ولكن يقع موقع التحسين والتزيين 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 نقىض لها، ويجوز أن يتحقق بهذا الجنس طهارة الحدث وإزالة النجس"^(٣).

وقد ذكر الإمام الزركشى ما يفيد أن البعض قد أطلق على هذه المرتبة اسم (المنفعة والزينة) فقال: "أما المنفعة فكالذى يشتتى خبز الحنطة ولحم الغنم والطعام والدسم، وأما الزينة فكالمشتتى الحلو المتخد من اللوز والسكر، والثوب المنسوج من حرير وكتان"^(٤).

وكما هو واضح من المثال فإن المنفعة والزينة راجعة إلى موقع التحسين والتزيين لبعض العادات من المأكل والمشرب والملابس، فهي داخلة ضمن مرتبة التحسينيات وليستا مرتبتين مستقلتين، ولا هما قسيمان للضروريات أو الحاجيات، بل هما قسمان للتحسينيات.

(١) الطاهر بن عاشور: مقاصد الشريعة .٨٢

(٢) شفاء الغليل ١٦٩ .

(٣) البرهان ٩٢٤/٢ .

(٤) المشور في القواعد ٢٢٠/٢ .

ثالثاً: أمثلة التحسينيات:

لا تقتصر موقع التحسينيات في الشريعة الإسلامية على باب دون باب، أو مجال دون مجال، إذ تجد تطبيقات لها في مختلف أبواب الشريعة، ففي العادات: كالطهارة من النجاسات، وستر العورة، والتقرب بنوافل الخير من الصدقات.

وفي مجال العادات: آداب الأكل والشرب، وبمانبة المأكل النجسات، والمشارب المستحبثات، وترك الإسراف والإقتار في المتناولات.

وفي مجال المعاملات: صيانة المرأة عن مباشرة عقد نكاحها بنفسها عند المالكية، وإقامة الولي لibiather هذا العقد لأن مباشرة المرأة يشعر بما لا يليق بالمروعة، وغلبة القحة وقلة الحياة^(١).

كما حرم في المعاملات بيع الإنسان على بيع أخيه، وخطبته على خطبة أخيه، خشية أن يورث ذلك معاني التبغض والتشاحن داخل المجتمع المسلم.

ومن ذلك أيضاً: تحريم الإسلام قتل النساء والصبيان والرهبان، ومنع قطع الأشجار في الجهاد، والنهي عن الغدر والتمثيل بالقتل، والأمر بالوفاء بالعهود والمواثيق، والإحسان إلى الأسرى.

وفي مجال العقوبات: فرض المماثلة 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 تعتبرها الأحكام الخمسة، فال موضوع للصلة فعل تحسيني، وحكمه الوجوب، والغدر والتمثيل بالقتل في الحروب مضاد للتحسينيات، وحكمه التحريم، والتزين

(١) الفخر الرازى: الحصول /٥٦١، والطوفى: شرح مختصر الروضة /٣٠٧، والزرകشى: البحر المحيط /٥٢١٠، وابن التجارت: شرح الكوكب المنير /٤٦٥.

(٢) أ.د. محمد الرحيلى: مقاصد الشريعة الإسلامية /٣٢٦، بحث منشور في مجلة الشريعة والدراسات الإسلامية - الرياض، العدد السابع.

بالملابس يوم الجمعة من التحسينيات، وحكمه الندب، والتوسيع في المأكل والمشرب والملابس، 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 جاماً يتظمهما كلها وهو أن هذه الأفعال، من حيث الأثر في الحياة، تقع موقع التحسين والتكميل لا موقع الضرورة وال الحاجة، فكان الحكم عليها بأنها تحسينية من حيث أثرها في حياة الناس ومعاشرهم، لا بناءً على الحكم التكليفي الذي يناسب ذاك الفعل.

بقي أن أنهى إلى أمر في ختام هذا البحث، وهو أن الحكم على الفعل بأنه ضروري أو حاجي أو تحسيني قد لا يظهر للمجتهد بيسير وسهولة، إذ ربما يتضمن الفعل معنى الضروري أو الحاجي أو التحسيني في آن واحد، فيعمل المجتهد نظره واجتهاده من خلال أثر ذاك الفعل، ومدى حاجة المكلف إلى وجوده وإقامته ليحكم على الفعل بعد ذاك 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 والابتداء عن غيرها. وتظهر حقيقة هذه العلاقة والصلة بين هذه المراتب في البحث الآتي.

المبحث الرابع

القواعد المقاصدية المتعلقة بكممّلات المراتب الثلاث

بعد أن بينت حقيقة الضروريات وال حاجيات والتحسينيات وبينت أمثلتها وطريق المحافظة عليها من جانبي الوجود والعدم، أستعرض في هذا المبحث القواعد المتعلقة بالكممّلات التي تلحق بأذيال الضروريات وال حاجيات والتحسينيات، مظهراً من خلال تلك القواعد حقيقة المكمل وعلاقته بالراتب التي شرع لتكتميلها، وأمثلته 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 يتضم إلى ما هو كالقسمة والتكميلة، بحيث لو فرضنا فقده لم يخل بحكمتها الأصلية":^(١).

أولاً: شرح القاعدة وبيانها:

- الحقيقة الأولى: أن لكل مرتبة من الضروريات وال حاجيات والتحسينيات، مكمّلات تلحق بها، لتأكد حكمتها، وتتوّق إقامة مصلحتها في الواقع والوجود، فللضروريات مكمّلاتها، ولل حاجيات مكمّلاتها، وللتحسينيات مكمّلاتها.

- الحقيقة الثانية: أن ضابط هذا المكمل أنه لو فرض فقده، لم يخل بحكمة تشرع المرتبة التي تتحق بها، فلا يعود فوات المكمل على مكمّله بالنقض، وإنما يقلل من مصلحة المكمل وينقص منها دون الإتيان عليها على الجملة.

ثانياً: الأمثلة:

يعمل الإمام (الشاطبي) للمكمّلات التي شرعت لتكمل مصلحة كل من المراتب الثلاث:

أ - مكمّلات الضروري:

حرم الإسلام الزنى، وأوجب الحد على مقتفي هذه الكبيرة حفظاً لمقصد النسل، وشرع تكميلاً لهذه الحكمة وتأكيداً لها تحرير النظر إلى الأجنبية بقوله تعالى: ﴿فَقُلْ لِلْمُؤْمِنِينَ يَعْصُمُونَ مِنْ أَبْصَارِهِمْ وَيَحْفَظُونَ فُرُوجَهُمْ﴾ [النور: ٢٤/٣٠]، إذ إن في النظر إلى غير المحaram 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 تَسْتَأْنِسُوا وَتُسَلِّمُوا عَلَى أَهْلِهَا ذَلِكُمْ خَيْرٌ لَكُمْ لَعَلَّكُمْ تَذَكَّرُونَ﴾ [النور: ٢٤/٢٧]. وقوله: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا سَأَذِنْتُمُ الَّذِينَ مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ وَالَّذِينَ لَمْ يَلْعُغُوا الْحُلُمَ مِنْكُمْ ثَلَاثَ مَرَاتٍ﴾ [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: ﴿وَلِيُضْرِبُنَّ بِخُمُرٍ هُنَّ عَلَى جِيُوبِهِنَّ وَلَا يُبَدِّلِنَ زِينَتَهُنَّ إِلَّا لِبَعْلَتِهِنَّ﴾ [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 الجمعة في الفرائض، وخطبة الجمعة والعيددين، والأذان، والتوافل المتعددة، تكميلاً لهذا المقصد وتأكيداً لأصالته.

والامر 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 الفرق منه، فملء الكف منه حرام"^(١) تكميلًا لهذا الحفظ للعقول؛ لأن قليل المسكر يدعو إلى كثيره.

فكأن هذا النوع من المكمل من باب سد الذريعة، الذي يوثق أصل الحكم من تشرع حد الحمر، ويؤكّد معنى حفظ العقل.

وفي مجال حفظ المال كان تشرع المكلمات التي تعود بالحفظ والتميم على هذه المصلحة الضرورية، من مثل:

الأمر بكتابة الدّين توثيقاً للمال الذي في الذمة، وحفظاً له من خطر النكران أو النسيان، وهذا ما أرشد إليه قوله تعالى: ﴿هُوَ أَيْمَانُ الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا تَدَافَنُتُمْ بِدِينِكُمْ إِلَى أَجْهَلِ مُسْمَىٰ فَأَكْتُبُهُ وَلَيُكْتَبْ بِئْنَكُمْ كَاتِبٌ بِالْعَدْلِ﴾ [القرآن: ٢٨٢/٢]. وقال: ﴿فَوَلَا تَسْأَمُوا أَنَّ تَكْتُبُوهُ صَغِيرًا أَوْ كَبِيرًا إِلَى أَجْهَلِهِ﴾ [البقرة: ٢٨٢/٢]. 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 يريد الشارع أن يكون في أقوى صوره وأتمّ أوضاعه.

ومثل الأمر بالكتابة الأمر بالإشهاد على الدين، بقوله تعالى: ﴿وَاسْتَشْهِدُوا شَهِيدَيْنَ مِنْ رِجَالِكُمْ فَإِنْ لَمْ يَكُونَا رَجُلَيْنِ فَرَجُلٌ وَامْرَأَتَانِ مِمَّنْ تَرْضَوْنَ مِنَ الشُّهَدَاءِ أَنْ تَضْلِلَ إِخْدَاهُمَا فَتَذَكَّرَ إِخْدَاهُمَا الْأُخْرَى﴾ [البقرة: ٢٨٢/٢].

ذلك أن الشهادة على الدين هي توثيق لحفظ المال وتكميل لحكم الشارع من صيانته ودفع غائلة المفاسد التي يمكن أن تلحقه، ولا يتزتّب على غياب هذه الشهادة، إهدار أصل المال، وإنما ينبغي عليها إضعاف هذه المصلحة والتقليل منها^(٣).

(١) أخرجه أحمد، ٧١/٦، وأبو داود (٣٦٧٨)، والترمذى (١٨٦٦)، والدارقطنى ٤/٢٥٥، وابن حبان ٥٢٨٣)، وحسنه الترمذى.

(٢) للفقهاء في حكم كتابة الدين رأيان:

الأول: أن كتابة الدين واجبة على أربابها، وهو رأي الطبرى، وابن حزم.

الثانى: أن الأمر بالكتابة مندوب لا واجب، والقرينة الصارفة للأمر من الوجوب إلى الندب هو قوله تعالى:

﴿فَإِنْ أَمِنْتُمْ بِعَصْمَكُمْ بعضاً فَلَيَوْدُ الَّذِي أَوْتُمْ أَمَانَتَهُمْ﴾. وهو رأى جمهور الفقهاء. انظر القرطبي: الجامع لأحكام القرآن

٣٨٢/٣، والجصاص: أحكام القرآن ٢/٢٠٥، وابن العربي: أحكام القرآن ١/٢٤٨، وابن حزم: الحلى ٨٠/٨.

(٣) اختلف الفقهاء في حكم الإشهاد على الدين اختلافهم في حكم كتابته، وكان لهم رأيان أيضًا: انظر القرطبي:

الجامع ٣/٣٩١-٣٨٩، والجصاص: أحكام القرآن ٢/٢٠٥-٢٠٧، وابن حزم: الحلى ٨٠/٨.

وهكذا إذا أمعنا النظر في هذه المكمّلات نجد أنها مقوية لأصل المصلحة ومؤكدة لها، ففوائد هذه المكمّلات أو فوائد بعضها لا يفوت أصل المصلحة ولكنها يضعفها أو ينقصها إلى حد ما.

وهذا يظهر أن المصالح في التشريع الإسلامي ليست مجرد إيجاد المصالح، وإنما هي أيضاً تكميل وتتميم لتلك المصالح، ل تقوم هذه المكمّلات على أكمل الوجه وأشدّها ثوثيقاً^(١).

ولنضرب مثلاً بشرب قليل المسكر، إذا فرضنا عدم ورود الدليل الحرّم له، لم يخل ذلك بأصل الحفاظ على العقل وهو الحكم من تحريم الخمر، وإنما يضعف هذه المصلحة، وينزل بها إلى ما لا يكفل ذلك الحفظ على أتم وجه؛ لأن قليل الخمر يدعى إلى كثيره في الغالب؛ فخشية من أن يقول 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 تشريعيه 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 المسبب هو تحريم للسبب من باب أولى تكميلاً لأصل المصلحة وإنما لها، ومنعاً لكافة الوسائل التي تؤدي إليه وهذا من باب إحكام مغاليق الشر والمفسدة.

وهذا الملحوظ نفسه يتحقق في كافة المكمّلات، بالنسبة إلى مكمّلاتها.

ب – مكمّلات الحاجيات:

أما مكمّلات الحاجيات، فمن مثل: تشريع الجمع للمسافر الذي يحق له القصر؛ إذ إن عدم تشريع الجمع لا يخل بأصل التوسعة والتحفيض، ولكنه يخفف منها ويقلل من قوتها تأكدها^(٢).

(١) المواقفات ٢٩٩ / ٢ بتصريف.

(٢) انظر الشاطبي: المواقفات ١٣ / ٢ .

كذلك في الشروط الموضوعة على العقود المشروعة تلبية لمصالح الناس، واستجابة لحاجاتهم، ورفعاً للحرج عنهم، كشروط عقد السلم والاستصناع والإجارة، فإنها تكميل لأصل المصالح الحاجية المتوجحة 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، و اختيار الأحسن من الأضاحي، والعقيقة والعتق، والإحسان في التعامل بوجه عام^(٢).

ثالثاً: موقف الأصوليين من هذه القاعدة:

لقد أشار الإمام (الغزالى) عند كشفه لمراتب المقادص الثلاث أن كل مرتبة من هذه المراتب يتحقق بأذياها ما هو كالتممة والتكميلة لها بحيث تؤكد هذه المكملات حكمة المكملات^(٣).

غير أن الإمام (الغزالى) 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 اعنى بالكشف عن الحد الفيصل بين هاتين المرتبتين بقوله: "بحيث لو فرضنا فقده، لم يخل بمحكمتها 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 المخدوم، وأن وظيفة المكملات تنمية مصلحة المكملات وزيادتها.

(١) د.الرجيلي: مقاصد الشريعة .٣٢٨

(٢) انظر المصادر السابقة.

(٣) انظر ذلك الغزالى: شفاء الغليل .١٦٤

(٤) انظر الأمدي: الإحکام /٣ ،٢٧٥، والزرکشي: البحر الحیطه /٢١٠، وابن النجاش: شرح الكوکب المبر /٤ .١٦٣

رابعاً: الشروط الشرعية هي مكملات حكمة مشروعاتها:

ويتضمن إلى مفهوم المكملات الشروط التي وضعها الشارع واعتبرها، فإن كل شرط وضعه الشارع هو في حقيقته مكمل لحكمة مشروعه.

فالطهارة وستر العورة واستقبال القبلة شروط للصلة؛ وهي في حقيقتها مكملات حكمة الصلة نفسها من الانتساب للمناجاة، وكمال الخضوع لله تعالى^(١).

كذلك الإحسان فهو شرط لإقامة حد الرجم على الزاني؛ ذلك لأن المحسن كان له في الرواج الشرعي ندحة عن اقتراف جريمة الرزنى فشددت عليه العقوبة لذلك، وهذا ما لا يتحقق في البكر غير المحسن، الذي لم يتحقق فيه الشرط المكمل لحكمة الرجم.

كذلك هي الشروط التي وضعها الشارع في كل عقد؛ كاشتراط وجود العقود عليه، وكونه مالاً متقوماً ملوكاً في نفسه، وكونه مقدور التسليم، وانتفاء الجهة أو الإكراه أو الغرر، إلى غير ذلك من الشروط العامة الالازمه في كل عقد^(٢)، والتي تكمل حكمة مشروعية العقد نفسه بحيث تتحقق مصلحة كلا المتعاقدين كملاً دون انتقاص أو مساس بتوارز حقوقهما.

والأمر نفسه متتحقق فيما اشترطه الشارع من شروط خاصة في كل عقد على حدة كالشروط الموضوعة لعقد الاستصناع مثلاً، بأن يكون جنس المصنوع ونوعه وقدره ووصفه بياناً معلوماً، وأن يكون مما يجري فيه التعامل بين الناس من أوان وأمتعة ونحوها^(٣)، فإن هذه الشروط مشروعة لتحقيق مصلحة المتعاقدين وتميم المصلحة التي شرع عقد الاستصناع من أجلها.

ولقد أشار الإمام (العز) إلى وظيفة الشروط في تكميل حكمة المشروع فقال: "كل تصرف جالب مصلحة أو دارئ لفسدة فقد شرع الله من الأركان والشروط ما يحصل تلك المصالح المقصودة الجلب بشرعه، ويدرأ المفاسد المقصودة الدرء بوضعه"^(٤).

(١) المواقفات ٢٦٢/٢.

(٢) انظر الكاساني: بداع الصنائع ٥/١٣٨، والزبيعى: تبيان الحقائق ٤/٤، وابن عابدين: رد المحتار ٤/٦.

(٣) الكاساني: بداع الصنائع ٥/٣، والدردير: الشرح الصغير ٣/٢٨٧، وابن عابدين: رد المحتار ٥/٢١٢.

(٤) قواعد الأحكام ٢/١٢٩.

فالشروط إذن، وسائل تعين على تحصيل حكمة المشروع وتمكيلها.

هذا وإن مفهوم المكمّلات كما يظهر علاقة الشروط مع مشروعاتها، فهي تعمل على تنظيم علاقة المراتب الثلاث بعضها، فال حاجيات مكمّلات للضروريات، والتحسينيات تكمّلة لل حاجيات.

ولقد أفردت لذلك بحثاً مستقلاً أعرضه فيما هو آت من المباحث.

وإن التفاوت بين مرتبة المكمّل والمكمّل ليُدعى إلى الورف على أثره وثمرته، وهو الأمر الذي تبيّنه القاعدة التالية:

• القاعدة الثانية: "كل تكمّلة فلها - من حيث هي تكمّلة - شرط، وهو أن لا

يُعود اعتبارها على الأصل بالإبطال"^(١).

أولاً: شرح القاعدة وبيانها:

إذا كانت القاعدة السابقة قد بيّنت أن المصالح تنقسم إلى المكمّلات والمكمّلات، وأن المكمّل هو في رتبة أخفض وأدنى من مكمّله، فإن هذه القاعدة تظهر الأثر العملي لهذا الاختلاف في الرتبة والمكانة من أن المكمّل إذا أدى اعتباره والعمل على تحصيله، إلى تفوّيت أصله المكمّل أهمّ اعتبار المكمّل، ذلك أن إقامة المصلحة لا تتحقق بتفوّيت مصلحة كبيرة من أجل مصلحة قليلة نسبياً، بل العكس هو الصحيح، ومصلحة المكمّلات أخفض رتبة من مصلحة المكمّلات فكان اللازم إذن، تقديم الثانية عليها حفاظاً على أصل المصلحة الذي قامت الشريعة الإسلامية عليها.

ثانياً: أمثلة هذه القاعدة:

يفرغ الإمام (الشاطي) مضمون هذه القاعدة، التي تقوم على إظهار التوازن بين المصالح، وتنهي عن الحكم الشرعي في حال التعارض بينهما، يفرغ مضمونها في كثير من الفروع والمسائل منها^(٢).

(١) المواقفات: ١٣/٢.

(٢) المواقفات ١٤/٢، ١٦-١٤، بتصرف وبيان.

١- عقد البيع في أصل مشروعه ضروري كذلك الشروط اللاحقة به كمنع الغرر والجهالة من الشروط المكملة، فلو اشترط نفي الغرر والجهالة في كل بيع لأنفس باب البيع في كثير من المعاملات التي يكون الغرر والجهالة فيها يسيراً، كبيع الأشياء التي تختفي في قشرها ولا يظهر باطنها، كالجوز واللوز والفستق، والخطة في سبنبلاها، والأرز والسمسم، والبطيخ، والرمان، إلى غير ذلك من المبيعات التي تدخلها الجهة والغرر البسيط.

ولأنفس أيضاً باب البيع في البيوع التي جرى العرف فيها، رغم وجود حسن الجهة، كبيع الدار التي يكون أساسها غائباً، أو الجبة التي يكون قطنهما خفياً، فإن هذه البيوع قد دخلتها الجهة، غير أنها جهة مغتفرة بسيرة 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 لأدبي إلى منع بيع السلم والاستصناع؛ إذ المبيع لا يكون حاضراً عند إبرام العقد كذلك يؤودي 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، وحكمه مشروعية المكمل تتميم حكمه مكملة، لا إهدارها والعود على أصلها بالنقض.

٣- الجهاد مع ولادة الجور، فاشتراط عدالة الإمام شرط مكمل لحكمة الجهاد، من إعلاء كلمة الله ونشر دينه، فإذا كان اعتبار هذا الشرط مدعاه إلى إلغاء أصل الجهاد مع حاجة الأمة إلى القتال في سبيل الله لتحرير أرضها ودفع أذى المعتدي عنها، الغني هذا الشرط كونه يعود على أصله بالنقض، والمكمل إذا عاد على الأصل بالإبطال لم يعتبر، لفداحة الضرر الناشئ عن تفويت الأصول المكملة.

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 تغدر على المصلي استقبال القبلة، أو ستر العورة، أو طهارة الثوب، فلا يقال: إن

الصلة قد سقطت لعدم شرطها، وإنما يقال: إن الشروط أصلًا لم تعد مطلوبة، لأن اشتراطها سيؤدي إلى فوات أصلها.

ثالثاً: مدى اعتبار الأصوليين والفقهاء هذه القاعدة:

رغم أن الأصوليين لم ينصوا على هذه القاعدة عبارة، فإنهم قد صرحو بمعناها من خلال الأمثلة المتعددة التي تعتبر تطبيقاً دقيقاً لمناط هذه القاعدة:

ففي مجال العقود التي يشوبها الغرر يصرح الفقهاء أن يغفر من الغرر ما يكون يسيراً، بحيث لا يفوّت حكمة العقد، كبيع الجبة المحسنة 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 لاحظه الإمام (الباجي) عندما بين الفرق بين الغرر الذي يفسد العقد، والغرر الذي لا يفسده؛ أي بين يسير الغرر وكثيره، فقال: "إن الغرر اليسير، هو مالا يكاد يخلو منه عقد، والغرر الكبير هو ما كان غالباً في العقد حتى صار العقد يوصف به"^(٢).

وهو ما أكدته (ابن رشد) الجد 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 المكمّلات ستقدم على المكمّلات، وهذا باطل.

(١) الدردير: الشرح الصغير ٩٥/٣، وأبن رشد: المقدمات ٥٥٢/٢، وأبن رشد: بداية المجهد ١٥٥/٢، والكتشناوي: أسهل المدارك ٢٥١/٢، والتوكوي: المجموع ٢٥٨/٩، وأبن تيمية: القواعد التورانية ١٤٥.

(٢) المستقى 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 الحق بالكثير، ولانخفاضه عن الكثير الحق بالقليل^(١).

ولقد وقف الشيخ (محمد علي)^(٢) على أساس التفريق بين الغرر المغتفر وغير المغفتر 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 دليلاً نزراً، 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 تتحقق معه المصلحة أصلاً، أو تتحقق لكن نزرة يسيرة، كما في بيع مجھول الجنس أو النوع، أو بيع حبل الحبلة، أو ضربة الغائص، أو بيع الثمر قبل ظهوره، أو بيع المرأة 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 اغفاره من باب تقديم المكمّلات على المكمّلات.

هذا في مجال شرائط العقد المكملة، أما في مجال شرائط الصلاة وغيرها من الطاعات، فيبين الإمام (العز) من خلال قاعدة يكشف عنها: أنه إذا عجز المكلف عن

(١) الفروق ٢٦٥-٢٦٦.

(٢) محمد علي بن حسين بن إبراهيم المالكي، مغربي الأصل، ولد وتعلم عكفة، وولي إفتاء المالكية سنة ١٣٤٠ هـ. من كتبه تهذيب الفروق، توفي بالطائف سنة ١٣٦٧ هـ. /١٩٤٨/. انظر الررركلي: الأعلام ٧/١٩٧.

(٣) تهذيب الفروق ١/١٧٠.

(٤) انظر د. الصديق الضرير: الغرر وأثره في العقود ٥٨٨.

القيام بعض الشرائط المكملة لحكمة العبادة، فإنه يسقط عنه الإتيان بهذا الشرط المكمل ويصرح بهذا المعنى بأجلٍ عبارة، فيقول: "من كلف بشيء من الطاعات فقدر على بعضه وعجز عن بعضه، فإنه يأتي بما قدر عليه، ويسقط عنه ما عجز عنه"^(١).

وإن الحكم بسقوط ما عجز عنه كشروط الصلاة مثلاً، جاء من خلال ما لمحه الإمام (العز) من كونها مكملاً، فلا يكون فواتها مدعاه إلى تفويت أصولها المكملة لأن في ذلك تقديماً للمصلحة الأدنى على المصلحة الأعلى، وفي هذا مخالفة لسنة الشارع في تشريعه من تقديم المصالح الغالية على المصالح المغلوبة دائمًا.

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 استئصالهم، 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 تشرط في اعتبار المكمل ألا يعود على أصله بالنقض أو الإهدار.

ويتبين اعتبار الفقهاء لهذه القاعدة بشكل أكد وأجلٍ، فيما ذكروه عند بيانهم لشرط التمايل في القصاص، والمشروع في قوله تعالى: ﴿فَمَنْ اعْتَدَى عَلَيْكُمْ فَاعْتَدُوا عَلَيْهِ بِمِثْلِ مَا اعْتَدَى عَلَيْكُم﴾ [البقرة: ١٩٤/٢]. وقوله تعالى: ﴿وَإِنْ عَاقَبْتُمْ فَعَاقِبُوا بِمِثْلِ مَا عُوقَبْتُمْ بِهِ﴾ [التحل: ١٢٦/١٦]. تكلمة حكمة القصاص في الحفاظ على النفس، وهذا الشرط المكمل يلغى إذا أدى إلى إغلاق باب القصاص، ولذا كان الضابط الفقهي: "أن القصاص قاعدة التمايل، إلا أن يؤدي اعتباره إلى انغلاق باب القصاص قطعاً أو غالباً"^(٣).

(١) قواعد الأحكام ٥/٢.

(٢) ابن قدامة: المغني ٣٧١/١، 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 أجرام الأعضاء كالأيدي والأرجل، والأنف والشفاه، والجفون، وسمك اللحم؛ حيث لو اشترط التساوي بين أجرامها لما وجوب القصاص إلا في أندر الصور.

كذلك اعتبار التساوي في منافع الأعضاء، كبطش اليدين، ومشي الرجلين، وبصر العينين، وسمع الأذنين، بحيث التمايز هنا يؤدي إلى إغلاق باب القصاص. إضافة إلى التساوي في العقول إذ لو اعتبر التساوي فيها لسقوط 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 يسيرة، فإننا نأخذ بها الحياة الطويلة المرحومة الدوام، فيقتل الشاب الأيدٍ في عنفوان شبابه بالشيخ الهرم الذي نصب عمره وانقضى دهره.

وهذا كله تطبيق لشرط المكمّلات في أن لا يعود اعتبارها إلى هدم أصلها.

ولذلك نجد الفقهاء أنفسهم يعتبرون شرط المماطلة المكمّل فيما لا يؤدي إلى إغلاق باب القصاص، كأن يكون القصاص بمثيل الآلة التي تمت بها جريمة القتل، من ضربة محددة: كحديدة أو سيف، أو بمحنفل، أو رمي شاهق، أو خنق، أو تجويع أو حرق^(٢). وأن تكون العقوبة في القصاص مماثلة للجريمة التي ارتكبها الجاني، لا تتعادها أو تزيد عليها، لقوله تعالى: ﴿فَمَنِ اغْتَدَى عَلَيْكُمْ فَاعْتَدُوا عَلَيْهِ بِمِثْلِ مَا اغْتَدَى عَلَيْكُمْ﴾ [البقرة: ١٩٤/٢]. وقوله تعالى: ﴿وَإِنْ عَاقِبْتُمْ فَعَاقِبُوا بِمِثْلِ مَا عُوقِبْتُمْ بِهِ﴾ [النحل: ١٦/١٢٦]. حيث أمر بالمماطلة في العقوبة والقصاص^(٣).

ففي هذه المماطلة جميعها يتحقق معنى القاعدة، ويظهر تطبيق مناطها.

(١) انظر العز بن عبد السلام: قواعد الأحكام ١٦٦/٢.

(٢) انظر ابن حزم: القوانين الفقهية ٣٤٥، والدردير: الشرح الكبير ٤/٢٦٥، وابن رشد: بداية المختهد ٢/٤٠٤-٤٠٥، والسبكي: الأشباه ١/٣٩١.

(٣) ابن القيم: إعلام الموقعين ١/٣١٨.

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، وتحل الحكم للمصلحة الأعظم عند تعارضها مع المصلحة الأدنى، من مثل^(١).

"الضرر الأشد يزال بالضرر الأخف".

"إذا تعارضت مفسدتان روعي أعظمهما ضرراً".

"يمختار أهون الشررين".

ففوائد المصلحة المكمّلة، مفسدة، غير أنها قليلة نسبياً بالمقارنة مع فوائد أصل المصلحة المكمّلة، والقواعد السابقة تقر أنّه يرتكب الضرر الأخف لدفع الضرر الأعظم.

فظهر بذلك كله اعتقاد الفقهاء والأصوليين، بمعنى هذه القاعدة من خلال ما ذكروه من فروع، وما ساقوه من ضوابط، وما أصلوه من قواعد.

رابعاً: الحنفية يقيّمون نظرية الفساد والبطلان على أساس التمييز، بين ورود النهي عن أصل مكمّل أو وروده على وصف مكمّل.

كما يلمح هذا الفهم لحقيقة المكمّل والمكمّل، والتفاوت بينهما في الأثر والواقع، فيما أصلّه الحنفية في التفرقة بين الباطل وال fasid من العقود.

يرشد إلى ذلك: أساس التمييز بين هذين العقدين، إذ إنّهم يميزون بين أن يكون الاختلال في العقد راجعاً إلى أصل العقد، فيكون باطلًا آئنـ، أو إلى وصف من أو صافه فيكون فاسداً.

ولذا كان تعريفهم للعقد الباطل: "هو العقد الذي ليس مشروعًا بأصله ووصفه"^(٢).

(١) انظر السبكي: الأشباه والنظائر ٤١/١، والسيوطى: الأشباه والنظائر ٨٧، وابن نجيم: الأشباه والنظائر ٨٩، ومصطفى الزرقان: شرح القواعد الفقهية ١٤٨-١٤٥.

(٢) السريخى: الأصول ١/٨١، وعبد العزيز البحارى: كشف الأسرار ٢٥٩/١، والسمرقندى: ميزان الأصول ١٤٢/١، وابن نجيم: الأشباه والنظائر ٣٣٧.

ويعنون بأصل العقد: كل شريطة أساسية في العقد. ويغير 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 المعقود عليه: الإمكانيات 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 الشمر قبل ظهوره لوجود الاختلال في محل العقد، وهو عنصر جوهري في العقد. وكعدم أهلية العاقد لصغره أو جنونه، فيوجب بطلان العقد لمخالفته تاحية جوهريه 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 يترب عليه آثار العقد وأحكامه، إذ المدعوم شرعاً كالمعدوم حسناً.

أما الاختلال في أوصاف العقد فيفرق في ذلك بين أن تكون هذه الأوصاف مجاورة للعقد، كالبيع وقت النداء فإنه منهي عنه لوصف مجاور للعقد لا لأمر جوهري فيه، فيكون هذا العقد صحيحاً قضاءً مكروهاً ديانة، 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).

وبين أن تكون الأوصاف المنهي عنها متصلة بالعقد ولازمة عنه لا مجاورة فقط، فمثل هذا البيع يكون فاسداً لا باطلاً، ومثاله دخول الجهة أحد العوضين، فهنا يكون العقد فاسداً، ذلك أن الاختلال كان في وصف متصل بالعقد، - وهو دخول الغرر-

(١) الأستاذ مصطفى الزرقاع: المدخل الفقهي ٦٥٠/٢، والدكتور عبد الرزاق السنهاوري: مصادر الحق في الفقه الإسلامي ١٤٦/٤.

(٢) انظر المصادر السابقة.

(٣) انظر السرخسي: الأصول ٨١/١.

لا في أصوله الجوهرية، واحتلال أو صفات العقد يكون بدخول المثل الشرط الفاسد أو الربا أو الجهلة والغرر، أو شاب الرضا إكراه^(١)، فمثل هذا الخلل وارد على أوصاف العقد المكمّلة لا أصوله المكملة.

والفرق بين أثر الفاسد والباطل من العقود أن العقد الباطل لا ينتفع أثراً ولا يفيد الملك سواه 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 الجهلة 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 الثاقبة لتعتمد التفريق بين المكمّلات، وهو ما يعبر عنه بالقضايا الجوهرية، وبين المكمّلات وهو ما يعبر عنه بالأوصاف الازمة أو المجاورة.

لذا كان تعريف الشيخ (مصطفى الزرقاء) للعقد الفاسد: "احتلال في العقد المخالف لنظامه الشرعي في ناحية فرعية متهمة مستحقة للفسخ"^(٤).

وقوله: في ناحية فرعية؛ بيان منه إلى أن الاختلال كان في صفاتكملي لا في أصل مكمّل، وتعبيره عن استحقاقه للفسخ إشارة إلى أنه عقد قائم لا باطل؛ لأن الباطل ليس له وجود شرعي فلا يتصور فسخه.

فالحنفية في تفریقهم بين الفاسد والباطل من العقود - كما ترى - التفتوا إلى أن موقع الخلل، نتيجة مخالفات المكلّف، ليست سواه من حيث الأثر، ولذا كانت الجزاءات على قدر المخالفه، إذ لا يبتوئ أثر النهي عن بيع الخنزير، أو ترويج المسلمة

(١) انظر السريحي / الأصول ٨١/١.

(٢) الأستاذ مصطفى الزرقاء: المدخل ٧٠٨/٢.

(٣) ابن الصمام: فتح القيدر ٤٢/٦، والزيلعي: تبيين الحقائق ٦/٤، والموصلي: الاختيار ٢٢/٢.

(٤) المدخل الفقهي ٦٨٧/٢.

بالكافر مثلاً لقبح عين متعلق بجزء جوهري في التصرف، وبين أثر النهي عن البيع وقت النداء منعاً من التشاغل عن وجوب السعي، وهو وصف محاور للبيع أو النهي الوارد على جهالة في نسبة الربع أو تحديد المبيع^(١).

فالخلل في المكمّلات ليس كالخلل في المكمّلات، ولذا كان الحكم عند احتلال المكمّلات إعدام التصرف أصلاً لانعدام وجوده شرعاً، ولو وجود 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 أستاذى الدكتور (فتحى الدرىبي): "نظيرية الفساد في الفقه الأصولي الخنفي 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، لأنصراف النهي إلى غير المنهى عنه، وهو الوصف لا إلى عينه، بل يوجب الإمكان الذي يستلزم مشروعية الأصل دون الوصف ويقتضي التحرير، وهو الأثر الوحيد للنهي، فتحتاج المشروعية والحرمة وهذا هو معنى الفساد"^(٢).

إذن الخنفية أدركتوا أن المكمل ليس في قوة المكمل، ولذا كان واجباً التفارق بين النهي الوارد على أمر جوهري مكمل، وبين النهي الوارد على أمر فرعى مكمل، وأن اكتمال أركان العقد الفاسد وصحة أصله هو في الحقيقة اكتمال للقضايا المكملة، ولذا رجح الخنفية صحة الأصل على فساد الوصف، ولم يتراجع بطلان الأصل على فساد الوصف، لأن المكمل مقدم على المكمل.

ويؤكّد هذا المعنى ويوثقه الإمام (القرافي) حيث بيّن منشأ التفارق بين الفاسد والباطل، فقال:

"قال (أبو حنيفة): أصل الماهية سالم عن المفسدة، والنهي إنما هو في الخارج عنها، فلو قلنا بالفساد مطلقاً لسوينا بين الماهية المتضمنة للفساد وبين السالمه عن الفساد، ولو

(١) انظر أ.د. فتحى الدرىبي: محوث مقارنة ٢٠٦/١.

(٢) المصدر نفسه.

قلنا بالصحة مطلقاً لسوينا بين الماهية السالم في ذاتها ووصفها وبين المضمنة للفساد في صفاتها، وذلك غير جائز، فإن التسوية بين مواطن الفساد وبين السالم عن الفساد خلاف القواعد، فتعين حيال أن يقابل الأصل بالأصل والوصف بالوصف. فنقول: أصل الماهية هو الصحة، ويثبت للوصف الذي هو الزيادة المضمنة 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 (القرافي) بقوة الأساس الذي استندت عليه هذه النظرية، وهو وفق ما بينت التمايز بين رتبة المكمل والمكمل.

خامساً: أدلة القاعدة:

يؤيد الإمام (الشاطبي) هذه القاعدة بدللين اثنين:

- الدليل الأول: "أن في إبطال الأصل إبطال التكميلة لأن التكميلة مع ما كملته، كالصفة مع الموصوف، فإذا كان اعتبار الصفة يؤدي إلى ارتفاع الموصوف لزم من ذلك ارتفاع الصفة أيضاً، فاعتبار التكميلة على هذا الوجه مؤد إلى عدم اعتبارها، وهذا محال لا يتصور، وإذا لم يتصور لم تعتبر التكميلة واعتبر الأصل من غير مزيد"^(٢).
يعنى أن اعتبار التكميلة وتقديمها على أصلها المكمل آيل في منتهاه إلى عدم اعتبارها؛ لأن علاقة التكميلة بالمكمل كعلاقة الصفة بالموصوف، وارتفاع الموصوف مؤذن بارتفاع الصفة.

- الدليل الثاني: "أنا لو قدرنا تقديرأً - أي فرضنا - أن المصلحة التكميلية تحصل مع فوات المصلحة الأصل لكان حصول الأصلية أولى لما بينهما من التفاوت"^(٣).

(١) القرافي: الفروق ١٤/٢، ٨٤.

(٢) المواقفات ١٤/٢.

(٣) المواقفات ١٤/٢.

أي لو فرضنا بقاء المصلحة التكميلية رغم ارتفاع المصلحة الأصلية المكملة لكان الأولى أن تقدم الأصلية على التكميلية، لأن مصلحة الأصل أعظم من مصلحة المكمل وإذا تعارضت مصلحتان كانت إحداهما أعظم من الأخرى؛ بحيث كان القيام بإحداهما سيؤدي إلى فوات الأخرى، فقد يُقدم المصلحة الأعظم على المصلحة الأقل أولى وأخرى.

وهذا ظاهر من الأمثلة السابقة، فمصلحة الجهاد في سبيل الله أعظم من مصلحة اشتراط عدالة الأمير، ومصلحة إقامة الصلاة أعظم من مصلحة شروطها، ومصلحة السَّلَم والإجارة أعظم من مصلحة حضور العوضين حين العقد، إلى غير ذلك من الشروط المكملة التي لا تبلغ مصلحتها مصلحة أصلها المشروط.

سادساً: بعض المسائل المعاصرة المتفرعة عن هذه القاعدة:

وإن هذه القاعدة الأصولية المقادسية شأنهاً كبيراً في بيان الحكم الشرعي لبعض المعاملات المعاصرة، ومن ذلك مثلاً: ما يجري بين الدول من تبادل للسلع التجارية على سبيل المقايسة؛ كبيع القمح بالتمر، أو الأرز بالسكر. فالحكم الأصلي في هذا البيع أنه: إذا جاز التفااضل بين المبيعات لاختلاف الأجناس فإنه يتشرط القبض حالاً، وهذا ظاهر في حديث الرسول صلى الله عليه وسلم: "الذهب بالذهب والفضة بالفضة، والبر بالبر، والشعير بالشعير، مثلاً يمثل يدأ يد، فإذا اختلفت الأصناف، فيبيعوا كيف شئتم إذا كان يدأ يد" ^(١).

وهو ظاهر في اشتراط الفورية في التفاصي؛ بحيث يكون يدأ يد في مجلس العقد ^(٢)، ومن هنا قال الفقهاء بأن بيع صاع من القمح بصاع من الشعير يدفع عن له بعد ثلاثة أشهر يعتبر من ربا النسبة؛ لعدم تحقق التفاصي عند اختلاف الأجناس ^(٣).

(١) أخرجه من حديث عبادة بن الصامت: مسلم (١٥٨٧)، والترمذى (١٢٤٠)، وأحمد /٥٣٢٠، والبيهقي /٥٢٧٨ و ٢٨٤.

(٢) ابن المنذر: الإجماع ٩٢، والقاضي عبد الوهاب: الإشراف ١/٢٥٢، وابن رشد: بداية المحدث ١٩٧/٢.

(٣) انظر الكasanى: البدائع ٥/١٨٣، وابن عابدين: رد المحتار ٤/١٨٤.

هذا هو الأصل كما قلت، غير أن هذا الشرط المكمل، وهو اشتراط التقادب يبدأ بيد، يعود على أصله المكمل بالنقض في مثل هذه المعاملات التي تجري بين الدول، ويتعذر فيها التقادب الفوري، وطبيعتها قد جرى على أن لا تتم فوراً بل قد يتاخر 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 التقادب، ذلك أن اشتراطها سيعود على أصل المعاملة بالإلغاء وفي هذا تفويت مصلحة عظيمة.

ويتحقق هذا المعنى أيضاً في الحالات 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 التقادب، وهذا الشرط يتغير تحققه في الحالات الخارجية، وإذا اشترط تتحققه سيؤدي إلى إلغاء الحوالات الخارجية من أساسها رغم مسissippi الحاجة إليها، فتطبق هنا قاعدة إلغاء اعتبار الشرط المكمل إذا تعارض مع الأصل المكمل، خاصة إذا علمنا أن حكمة التقادب قد تمت بمجرد الاتفاق مع العميل طالب التحويل، "إذ يقوم البنك حالاً بإجراء القيود الحاسيبة المتعلقة بعملية التحويل وتسليم العميل في مجلس العقد إشعاراً بذلك يقوم مقام القبض وهو إشعار قد جرى العرف التجاري على اعتباره ملزماً^(١)".

فاظهر بذلك ما لهذه القاعدة من أثر في معالجة القضايا المعاصرة من حيث إقامتها التمايز والتفرق بين رتبتي المكمّلات والمكمّلات، التفاناً إلى المصلحة المرجوة من كل منها.

بقي أن نظهر كيف يتحقق مفهوم المكمل والمكمل في علاقة المراتب الثلاث بعضها، وهذا ما نبحثه بالباحث التالي.

(١) د. محمد شير: المعاملات المالية المعاصرة . ٢٢٥

المبحث الخامس

القواعد المقاصدية المنظمة للعلاقة بين المراتب الثلاث (الضروريات وال حاجيات والتحسينيات)

بعد أن تبين في المبحث السابق مفهوم كل من المكمل والمكمل وعلاقتهما بعضهما، أشرع في هذا المبحث في استكمال بحث علاقة المراتب الثلاث التي تعتبر كليات الشريعة بعضها بعض، 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 وثيق بال حاجيات والتحسينيات، ولها تأثيراً الأخيرتين، وإن كانت 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، فعلى هذه القواعد مفصّلة:

- القاعدة الأولى: "إن الضروري أصل لما سواه من الحاجي والتكميلي".
أولاً: بيان معنى القاعدة، و موقف الأصوليين منها:

في هذه القاعدة يكشف الإمام (الشاطبي) عن مكانة الضروريات ومرتبتها التي تعلو ما سواها، بحيث يوصلها ذاك 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: المحصل ٤٥٨/٥، وابن نظام الدين: فواتح الرحموت ٣٢٦/٢، والفتورحي: شرح الكوكب المنير ٤/٤٥٨، والشوكاني: إرشاد الفحول ٢٨٢، والأمدي: الإحکام ٣/٢٧٤.

يعلل الإمام (الشاطبي) بأسلوب تحليلي عميق السبب الذي اقتضى اعتبار الضروريات أصلاً للحجاجيات والتحسينيات، يظهر ذلك بقوله: "فلو فرض اختلاف الضروري بإطلاق، لاختلاً باختلاله بالإطلاق؛ ذلك لأن مصالح الدين والدنيا مبنية على المحافظة على الأمور الخمسة، فإذا انحرفت لم يبق للدنيا وجود بالنسبة للمكلفين والتوكيل، ولم يكن للأمور الأخرى أن تقوم إلا بهذه الخمسة أيضاً"^(١).

وما يؤكد هذا الأمر الأمثلة المبينة لهذه الحقيقة:

"لو عدم مقصد الدين لعدم ترتب الجزاء المرتخي، ولو عدم مقصد النفس لعدم من يتدين ويقوم بالتوكيل؛ ولو عدم العقل لارتفاع التدين؛ ولو عدم النسل لم يكن في العادة بقاء، ولو عدم المال لم يبق عيش، فثبت بذلك أن ارتفاع هذه الضروريات مؤذن بفوائط مصالح الدين والدنيا، ولذا اعتبرت أصلاً لما سواها"^(٢).

إذا كان هذا هو حال الضروريات من حيث إيجادها لأصل المصلحة الدنيوية والأخروية، "فإن المصالح الحاجية تتردد على المصالح الضرورية لتكميلها؛ بحيث ترتفع في القيام بها واكتسابها المشقات، وتميل هذه الحاجيات بمحنة المكلفين إلى التوسط والاعتدال في الأمور، حتى تكون جارية على وجه لا يميل إلى أي من طرف الإفراط أو التفريط"^(٣).

إذا 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 بفوائط الحاجي، ولكن تقلّ أو تتطرق إليها أسباب الضعف والأخلاق.

وتظهر هذه الصلة بين هاتين المرتبتين -أقصد الضرورية وال الحاجية- بالنظر إلى التكاليف التي راعت أحوال المكلفين: كالترخيص للمسافر بالصلة قاعداً أو مضطجعاً حسب الحال، والتسهيل على المسافر بترك الصيام في سفره، والرخصة له بالجمع

(١) المواقفات ١٧/٢ بتصريف يسر.

(٢) المصدر نفسه ١٧/٢ بتصريف.

(٣) المصدر نفسه ١٧/٢.

والقصر^(١)، فإن مثل هذه الحاجيات التي ترفع الحرج عن المكلف دائرة في حمى الضروري من حيث إضفاءها صفة اليسر على الحياة ورفعها لمعانى العسر والمشقة، فلذا كانت مكملاً للضروريات ومتتمة لها.

كذلك الأمر بالنسبة لمرتبة التحسينيات، والتي تدور أحكامها حول معنى الأخذ بما يليق من محسن العادات وتجنب الأحوال المدنسات، فإن موقعها من الحاجي والضروري هو موقع المكمل من مكمله، حيث تضفي على حياة المكلفين بعد إقامتها وتحقيق يسرها عوامل التزين 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 تلح على وجوده حاجة، فإنه عائد على الضروري بتأكيد وزيادة رعايته؛ ذلك أن كشف العورات مدعوة إلى تهديد النسل وهو من جملة الضروريات، وتهديد النسل مدعوة 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 الحال دون تسرب أسباب الإهدار للضروري، وتعمل على زيادة الإكمال والتتميم.

وهنا نلحظ البراعة والتجدد في بيان الإمام (الشاطبي) حيث استطاع من خلال مفهوم المكمل والمكمل أن يظهر الخيط الواصل بين هذه المراتب الثلاث وما بينها من

(١) انظر المراجعات ١٧/٢.

(٢) المصدر نفسه ١٨/٢.

(٣) المصدر نفسه ١٨/٢.

انسجام وتألف بحيث تشكل معاً وحدة واحدة في إقامة مصالح الدنيا والآخرة وتنكيمها وتحسينها.

وبهذا يتبيّن خطأ بعض الأصوليين كالإمام (الأمدي) مثلاً، حين عزل رتبة التحسينيات عن الرتبتين الأولىين -الضرورية والخاجية-، ونزع عنها وصفها المكمّل لما فوقها من المراتب وكأنها قائمة بنفسها بمعنّى أنّ أصليتها المرتبطة بهما، ظهر هذا من خلال ما بينه الأمدي لمرتبة التحسينيات، حيث قال فيها:

"وأما إن كان المقصود ليس من قبيل الحاجيات الرائدة 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 للملك مشغولاً بخدمته، فلا يليق به منصب الشهادة لشرفها وعظم خطرها، جرياً للناس على ما ألقوه وعدوه من محسن العادات، وإن كان لا تتعلق به حاجة ضرورية ولا زائدة، ولا هو من قبيل التكميلة 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 التكميلة لأحدهما"، نزع وصف المكمّل عن التحسيني؛ بحيث لا يعود له وجه صلة بمرتبة الضروريات مطلقاً، وهذا ما بين (الشاطي) مخالفته للواقع التشريعي؛ حيث إن التحسينيات، وإن كانت أخفض رتبة من الضروري والخاجي، فإنها تعود على المصلحة التي تقوم عليها المرتبتان الأخريات بزيادة الحفظ والتكميل والتتميم.

ثانياً: بعض التطبيقات والمسائل المتفرعة عن هذه القاعدة:

عندما ذكر الأصوليون هذه المراتب الثلاث مبينين تقديم الضروري على الخاجي، والخاجي على التحسيني، يبنوا أن فائدة مراعاة الترتيب تظهر في حال تعارض مصلحتين، فينظر عندئذ إلى أي المراتب تنتهي هذه المصالح وتقدم المصلحة الأولى

بالاعتبار حسب الترتيب المعهود، الضروري فالحاجي فالتحسيني^(١). وإن الأمثلة على هذه الموازنة بين مراتب المصالح الثلاث كثيرة:

أ- ما نصّ عليه الحنفية والشافعية من جواز التداوي بالنجاسات، إذا لم يجد المريض طارحاً 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 متاخرة في الرتبة والاعتبار عن كل من الضروري والحادي، 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 وال المتعلقة بمرتبة التحسينيات، وبين المفسدة الناشئة عن عدم التداوي وال المتعلقة بالضروريات إن كان يترتب عليها حفظ النفس أو الحاجيات إن ترتب على عدم التداوي الوقوع بالمشقة والحرج، 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 قبله الدولة وختاره^(٥).

حيث يمكن رد هذه المسألة إلى فقه التحسينيات وال الحاجيات؛ ذلك أن التسمي بالأسماء الإسلامية هو داخل ضمن مبدأ التحسينيات؛ إذ لا يتوقف عليه حفظ ضروري

(١) انظر الآمدي: الأحكام ٤/٢٧٥، والزرκشي: البحر المحيط ٥/١٣، والفتوجي: شرح الكوكب المنير ٤/٧٢٧.

(٢) ابن عابدين: الحاشية ٤/١١٣، ٥٠٩، والنوري: المجموع ٩/٥٠، وقلبي وعميرة: الحاشية ٤/٢٦٢، غير أن الشافعية يشرطون ألا يكون النحس هرماً، وهذا هو الصحيح عند جمهورهم.

(٣) قواعد الأحكام ١/٨١.

(٤) ابن قدامة: المغني ٧/٤٥٩، وابن عابدين: الحاشية ٣/١٦١، والنوري: المجموع ٣/١٦٦، والدردier: الشرح الصغرى 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 يحرم من حقوق المواطنـة وامتيازاتها، ومن حقه في التعليم والعلاج والمسكن، فهـنا يطبق مبدأ الموازنـة بين الحاجـيات والتـحسينـيات ليقال بـحـوازـ التـسمـيـ بالـأـجـنـيـ منـ الأـسـمـاءـ ماـ دـامـ سـيـلـحـقـهـ حـرـجـ وـمـشـقـةـ غـيرـ مـعـتـادـةـ،ـ عـمـلاـ بـالـقـاعـدـةـ الـتـيـ توـجـبـ تـقـدـيمـ الـحـاجـيـ عـلـىـ التـحسـينـيـ.

على أن 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 يسألـهـ الـمـسـلـمـونـ فيـ الغـرـبـ عنـ حـكـمـ دـفـنـ الـمـسـلـمـ فيـ مقـابـرـ غـيرـ الـمـسـلـمـينـ،ـ حيثـ لاـ يـسـمـعـ بـالـدـفـنـ خـارـجـ الـمـقـابـرـ الـمـعـدـةـ لـذـلـكـ،ـ وـلـاـ تـوـجـدـ مقـابـرـ خـاصـةـ بـالـمـسـلـمـينـ فيـ مـعـظـمـ الـوـلـاـيـاتـ الـأـمـرـيـكـيـةـ وـالـأـقـطـارـ الـأـوـرـوـبـيـةـ.

يمـكـنـ بـيـانـ حـكـمـ هـذـهـ الـمـسـأـلـةـ بـالـقـوـلـ عـلـىـ الـوـجـهـ الـآـتـيـ:ـ إـنـاـ فـيـ هـذـهـ الـمـسـأـلـةـ أـمـامـ مـفـسـدـتـيـنـ،ـ مـفـسـدـةـ تـنـجـمـ فـيـ حـالـ دـفـنـ الـمـسـلـمـ فـيـ مـقـبـرـةـ غـيرـ إـسـلـامـيـ،ـ وـمـفـسـدـةـ أـخـرـىـ تـرـتـبـ فـيـ حـالـ تـرـكـ هـذـاـ الـمـسـلـمـ مـنـ غـيرـ دـفـنـ.

وـإـنـ مـنـ إـكـرـامـ الـمـيـتـ وـاحـتـرامـهـ،ـ دـفـنـهـ وـمـوـارـاهـ جـسـدـهـ؛ـ صـوـنـاـلـهـ عـنـ الـأـذـىـ،ـ وـحـمـاـيـةـ لـكـرـامـتـهـ الـإـنـسـانـيـةـ،ـ وـهـوـ أـمـرـ حاجـيـ فـيـماـ يـظـهـرـ حـيـثـ إـنـ الـحـيـاةـ سـتـغـدوـ لـاـ تـطـاقـ لـوـ أـنـ الـأـمـوـاتـ تـرـكـواـ مـنـ غـيرـ دـفـنـ وـلـاـ مـوـارـاهـ لـأـجـسـادـهـمـ،ـ فـيـعـتـيـهـاـ النـنـ وـالـقـدـارـةـ.

وـتـعـارـضـ هـذـاـ الـحـاجـيـ مـعـ مـصـلـحـةـ تـحـسـينـيـةـ تـتـعـلـقـ بـمـكـارـمـ الـأـخـلـاقـ،ـ وـهـوـ أـنـ يـكـونـ الدـفـنـ فـيـ مـقـابـرـ الـمـسـلـمـينـ،ـ وـكـوـنـهـ لـاـ يـمـكـنـ تـحـصـيلـ هـذـاـ التـحـسـينـيـ إـلـاـ بـفـوـاتـ الـحـاجـيـ،ـ قـدـمـ الـحـاجـيـ،ـ وـجـازـ دـفـنـ الـمـيـتـ الـمـسـلـمـ فـيـ مـقـابـرـ الـنـصـارـىـ اـسـتـثـنـاءـ،ـ مـاـ دـامـ قـدـ تـعـذرـ قـبـرـهـ فـيـ مـقـابـرـ الـمـسـلـمـينـ.

ذلك أن المفسدة الناجمة في حال دفن الميت المسلم في مقابر التصارى أقل ضرراً من ترکه بغير دفن.

ثالثاً: الضروريات: وإن كانت أصلاً للحجاجيات والتحسينيات، فإنها ليست على وزان واحد.

إذا كانت القاعدة المتقدمة قد أشارت إلى أن الضروريات هي أصل للمصالح الحاجية والتحسينية، فلا بد من الإشارة إلى أن هذه الضروريات ليست على درجة واحدة من حيث الرتبة والقدر والمكانة والأهمية، وهذا ما نبهه (الشاطبي) إليه بقوله: "الأمور المتعلقة بالضرورة، ليست كالأمور المتعلقة بالحاجية والتحسينية، ولا الأمور المكثلة للضروريات كالضروريات نفسها، بل بينهما تفاوت معلوم، بل الأمور الضرورية ليست في الطلب على وزان 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 (الغزالى) يجعل الترتيب: حفظ الدين فالنفس فالعقل فالنسل فالمال ^(٣). بحيث قدم في ترتيبه للضروريات حفظ العقل على حفظ النسل.

أما الإمام (الأمدي): فإنه مع اتفاقه على تقديم مقصد 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 مُرثيَ له، فللم يكن مطلوباً لعينه، بل لإفضائه إلى بقاء النفس، فلذَا كان مقدماً على حفظ العقل، فيكون الترتيب: حفظ الدين فالنفس فالعقل فالنسل فالمال ^(٤).

(١) المواقفات ٢٠٩/٣.

(٢) وذكرت مخالفة البعض في ذلك حيث قيل: تقديم المقصود 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، وأكفي بالإعلام عنه بصيغة (قيل). وردة عليه: بأن التخفيف الوارد على المريض والمسافر وغيرهما، ليس من باب تقديم حفظ النفس على أصل الدين، وإنما هو من تقليلها على فروع الدين، وإنما هو من تقييدها على فروع الدين، وهو قائم بأصله، انظر: ابن نظام الدين: فواتح الرحموت ٢٦٦/٢، والفتواحي: شرح الكوكب المنير ٤/٧٢٨، وأمير باداشة: تيسير التحرير ٤/٨٩.

(٣) المستضنى ١/٢٨٧، وشفاء الغليل ١٦٠.

(٤) الأمدي: الأحكام ٤/٢٧٥.

على أنه لا يمكن الجزم بأن تقديم الإمام (الغزالى) لحفظ العقل على حفظ النسل بالذكر دال على تقديمه من حيث الاعتبار، حيث لم يتعرض (الغزالى) للمقارنة بين المراتب المتأخرة على الدين والنفس، بذلك فإننى أرى أن الإمام (الغزالى) عرض هذه المراتب مع جزمه بتقديم الدين والنفس، وتأخير ما عداهما دون تعرض للمقارنة بين الرتب الثلاث على سبيل التفضيل.

وعلى ذلك، يمكن الجمع بين ترتيب (الأمدي) و (الغزالى)، بأن (الأمدي) فصل ما أحمله (الغزالى) 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 أطنه 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 يوخره عن حفظ العقل ويقدمه على حفظ المال فيقول: "وحفظ العقل والنسل والمال"^(٢).

وببناء على ذلك أرى التزام ترتيب الإمام (الأمدي) وأحسبه المعتبر عند حلّ 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 تعارضا مع أي من المراتب الأخرى قدماً عليها، ومن ذلك:

١ - إذا اضطرر 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) المواقفات ١٠/٢.

(٢) المصدر نفسه ٤٧/٣.

(٣) العز: قواعد الأحكام ٨٠/١، والسبكي: الأشياء ٤٥.

- شرب الخمر يهدّد مقصود الحفاظ على العقل، وهو محرم حفاظاً على هذا المقصود، فإذا ترتفع حفظ النفس على شرب الخمر جاز ذلك، لأن حفظ النفس مقدم على حفظ العقل ولأن النفس إذا فاتت ففوتها دائم، أما فوات العقل فإنه منقطع لارتفاعه بالصحو بعد ذلك^(١).

- إذا أحاط الكفار المسلمين ولا مقاومة بهم، جاز دفع المال إليهم^(٢)؛ لأن في تهديدهم للمسلمين واصطدامهم لهم مفسدة تلحق بأصل الحفاظ على النفس، وفي تقديم المال لهم مفسدة تصيب مقصود الحفاظ على المال، وحفظ النفس مقدم على حفظ المال.

فهذه بعض الأمثلة التي تظهر كيفية الترجيح بين أقسام الضروريات في حال تعارضها، واحتلافها في الرتبة.

أما إذا كان التعارض بين مصلحتين هما من ذات الرتبة، كالتعارض بين مصلحتين كليتيهما تتعلقان بمقصد حفظ الدين، أو النفس، أو المال، أو العقل؛ فحينئذ يتنتقل إلى جانب آخر من جوانب المرازنة تحكمها القواعد التي قررها الفقهاء في أمهات القواعد الفقهية مثل:

أ - درء المفاسد أولى من جلب المصالح^(٣).

ب - يتحمل الضرر الخاص لدفع الضرر العام^(٤).

ج - الضرر الأشد يزال بالضرر الأخف^(٥).

د - إذا تعارضت مفاسدتان روعي أعظمهما ضرراً بارتكاب أخفهما^(٦).

(١) انظر العز: قواعد الأحكام ٨٨/١، والسيوطى: الأشيهاء ٨٤، وابن نحيم: الأشيهاء ٨٥.
 (٢) السيوطى: الأشيهاء ٨٧.

(٣) القرى: القواعد ٤٤٢/٢، والسيوطى: الأشيهاء ٨٧ / وابن نحيم: الأشيهاء ٩٠، والزرقاء: شرح القواعد الفقهية ١٥١.

(٤) ابن نحيم ٨٧، والزرقاء: شرح القواعد ١٤١.

(٥) الزرقاء: شرح القواعد ١٤٥، وعلي حيدر: درر الحكم ٣٦/١.

(٦) علي حيدر: درر الحكم 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، يتبيّن مكانة هذه القاعدة وأثرها، وما يبيّن عليها من فروع جزئيات.

• القاعدة الثانية: "إن اختلال الضروري يلزم عنه اختلال الباقيين ياطلاق"^(٢).

أولاً: بيان معنى هذه القاعدة:

هذه القاعدة بمثابة الأثر أو التيجة لما تقدم في القاعدة السابقة، من أن الضروري أصل للحاجي والتحسيني، فلزم عن ذلك بداعه اختلال الحاجي والتحسيني في حال اختلال الضروري؛ لأن اختلال الأصل مؤذن باختلال كل ما بين عليه، وهو ما صرّح به (الشاطبي) بقوله: "لأنه إذا ثبت أن الضروري هو الأصل المقصود، وأن ما سواه مبني عليه كوفض من أوصافه، أو فرع من فروعه، لزم من اختلاله اختلال الباقيين، لأن الأصل إذا احتل، احتل 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 المكمّلة من نفي الجهة والغرر"^(٤). وكذلك لو ارتفع أصل القصاص لم يمكن اعتبار المماثلة 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 الجمعة أو الطهارة الحديثة أو الخببية^(٥).

(١) انظر البوطي: ضوابط المصلحة ٢٥٣.

(٢) المرافقات ١٦/٤.

(٣) المرافقات ١٨/٢.

(٤) على أن البيع في معظم حالاته حاجي لا ضروري، غير أنه يصبح ضروريًا إذا توقفت عليه حياة الناس أو حياة الأفراد، وقليل ما يحدث هذا.

(٥) المرافقات ١٨/٢.

هذه هي الأمثلة التي يسوقها الإمام (الشاطبي)، لبيان اختلال الحاجيات والتحسينيات عند اختلال الضروريات، غير أنها بالنظر إليها لا ينحدرها من الحاجيات ولا التحسينيات، ولكنها من مكمّلات الضروريات، فإن انتفاء الغرر والجهالة ليس أمراً حاجياً ولا تحسينياً، وإنما هو من مكمّلات الضروري المتمثل في البيع، إن كان ضرورياً، كذلك فإن اعتبار المماثلة في القصاص ليس أمراً حاجياً ولا تحسينياً، وإنما هو من مكمّلات الضروري في حفظ النفس.

والامر متحقق في الطهارة والتکبير، فإنها مكمّلات للصلة، أو مكمّلات للضروري، وليس أمراً حاجة، فسوق الإمام (الشاطبي) إذن لهذه الأمثلة لا يتحقق في أكثرها - كما هو ظاهر - مناط القاعدة من حيث إنها ليست أمراً حاجة ولا تحسينية، وإنما هي مكمّلات للضروريات، وربما ساق الإمام (الشاطبي) تلك الأمثلة، ليؤكد أن المكمل يختل باختلال مكمله، وبما أن الحاجيات والتحسينيات في رتبة المكمّلات بالنسبة للضروريات فيتحقق بها ما تتحقق في المكمّلات بالإضافة إلى المكمّلات، وينسحب عليها الحكم نفسه ما دام وصف المكمل قد تتحقق بها، ولكن كان يعز الإمام (الشاطبي) **الآ** يكتفي بإيراد مجرد مكمّلات للضروري، وإنما يتبع ذلك بما يفيد أن تلك المكمّلات بالإضافة إلى كونها مكمّلات ذات بعد حاجي أو تحسيني، ليتحقق فيها بذلك معنى القاعدة **كَمَلًا**؛ من كونها حاجة ومكملة للضروري، وكونها تحسينية ومكملة للحاجي فإن **مَكْمُل المكمل** **مَكْمُل**.

ولكن هذا لا يقدح بحال بصحمة القاعدة، أو ينقص من مكانتها واعتبارها، ذلك أنها قاعدة منطقية عقلية، فما دام الضروري **أصلًا** **لغيره**، فلا بد أن يختل ما يبني على هذا الأصل باختلاله.

على أنها يمكن أن تمثل على ذلك بعض 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 كالقصر والجمع بالنسبة للمسافر، أم تحسينياً كالطهارة وستر العورة.

كذلك إذا ارتفع أصل البيع واعتبرناه ضرورياً سقط بسقوط هذا الأصل ما عداه من المعاملات الحاجية، كالسلم، والقراض، والاستصناع وغيرها.

ثانياً: تفنيد شبه قد ترد على القاعدة:

لأيفوت الإمام (الشاطبي) بعد أن أقام الدليل على صحة هذه القاعدة أن يفنى ما يمكن أن يرد على القاعدة من شبه، وهذه الشبه تباعاً:

الشبهة الأولى:

أن المكمّلات وإن كانت ذات صلة بكمّلاتها، فإن لها حفائق في أنفسها تجعلها مستقلة وقائمة بذاتها، فلا يلزم من احتلال الأصل المكمّل بذلك، احتلال الوصف المكمّل، ومثال ذلك:

الطهارة مع الصلاة، فقد توجد الطهارة دون أصل الصلاة، رغم أن الطهارة وصف مكمّل للصلاة، ولا يلزم من ارتفاع الصلاة ارتفاع الطهارة^(١).

أجاب (الشاطبي) عن هذه الشبهة: بأن المكمّلات كالطهارة والقراءة والتكبير بالنسبة للصلاحة، 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 المكمّل، فلا يلتفت إليها بوصفها مكمّلة لأصل، وإنما من حيث هي.

والنظر للمسألة هنا من حيث الاعتبار الأول، لا الاعتبار الثاني، وبذلك لا تقوم تلك المكمّلات بفوائط مكمّلاتها، لأن من الحالبقاء الصفة مع انتفاء الموصوف^(٢).

(١) المواقفات ١٩/٢ مع تصرف في العبارة.

(٢) المصدر نفسه ١٦/٢، مع تصرف في العبارة.

أما الشبهة الثانية:

أنه إذا كان ارتباط المكمل بمكمله قريباً من ارتباط الوسيلة بغايتها، فإن الوسائل قد تثبت شرعاً مع انتفاء المقاصد، كجر الموس في الحج على رأس من لا شعر له.

وأحاب عن هذه الشبهة:

"بأن الوسيلة لا تبقى وسيلة مع انتفاء المقصد، إلا أن يدل دليل على الحكم بيقائها، فتكون إذ ذاك مقصودة لنفسها، وإن اجتمع مع ذلك أن تكون وسيلة إلى مقصود آخر فلا امتناع في ذلك"^(١).

وكان (الشاطي) 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 للمكمّلات بالاعتبار الأول لا الثاني.

هذه هي الأدلة والشبه التي ساقها الإمام (الشاطي) على مضمون القاعدة.

ولقد وقفت بعد البحث على ما يؤكّد هذا المعنى الذي ذكره (الشاطي) في تفنيده لهذه الشبهة، فيما ساقه الإمام المقرى من قواعد، حيث ساق قاعدة مفادها: "عدم اعتبار إفشاء الوسيلة إلى مقصد يبطل اعتبارها، ما لم تكن مقصدًا باعتبار آخر"^(٢).

ومثل على ذلك بالجهاد في سبيل الله فإنه وسيلة لمحو الكفر ومقصد لإعزاز الدين، فلا يسقط بتغدر الأول.

فمن هذا الوجه الذي ذكره (المقرى) تبقى المكمّلات رغم سقوط المكمّلات، وهو ذات المعنى الذي ذكره (الشاطي).

(١) المواقفات ١٩/٢ - ٢٠٠٠ بتصريف.

(٢) المقرى: القواعد ٢٤٢/١.

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 صرخ 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، وسلمتها من المعارضة.

• القاعدة الثالثة: "لا يلزم من احتلال الحاجي والتحسيني احتلال الضروري"^(٢).

أولاً: بيان معنى القاعدة وأدلتها:

تأتي هذه القاعدة بعد القاعدة الثانية لتأكيد مضمونها وانخفاض رتبة الحاجيات والتحسينيات عن رتبة الضروريات، فإن كان احتلال الضروري مؤذناً باحتلال الحاجي والتحسيني فإن احتلال الحاجي والتحسيني لا يلزم عنه احتلال 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 أو صافه، فكذلك الضروري لا يرتفع بارتفاع الحاجي أو التحسيني^(٣).

(١) ابن رجب: القواعد ١١.

(٢) المواقفات 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 مكملة. والوصف الذي هذا شأنه لا نظر فيه، لأنه ليس من الحسنات 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، فيجرئ ذاك النقص ويستدرك. وكذا إذا ارتفع اعتبار الجهة والغرر لا يبطل أصل البيع، كما في بيع الخشب والثوب الخشن والجوز واللوز، والأصول المغيبة في الأرض كاللافت وأسس المحيطان^(٢).

ثانياً: الملاحظات على هذه القاعدة وأمثلتها:

بعد أن تبين مراراً (الشاطبي) من هذه القاعدة وأمثلتها، أود 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 والجاجي قد يؤدي إلى اختلال الضروري، وهذا ما نبه 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 سأتي إليها تفصيلاً مع أمثلتها.

(١) المواقفات ٢١/٢.

(٢) المواقفات ٢٠/٢.

(٣) المصدر نفسه ١٦/٢.

أما الملاحظة الثانية: فهي أن (الشاطبي) قد استند في تأييده لهذه القاعدة على أن احتلال المكمّلات لا يلزم عنه احتلال المكمّلات، كما في احتلال القراءة والذكر وتأثيرهما على الصلاة، واحتلال شرط انفاس الجهالة وتأثيره على البيع.

الحقيقة أنه كان يعزز الإمام (الشاطبي) هنا ألا يطلق الأحكام دون تقييد، إذ إن احتلال المكمل في كثير من المسائل قد يكون مؤثراً على المكمل، وإذا كان (الشاطبي) رضي الله عنه قد ساق أمثلة يتحقق فيها معنى عدم احتلال المكمل باحتلال المكمل، فهناك أمثلة أخرى تفيد احتلال الأول باحتلال الثاني، ومن ذلك مثلاً: أن الطهارة وستر العورة واستقبال القبلة وطهارة الشوب وغيرها مكمّلات للصلاحة، وشروط لصحتها، وأوصاف تقوي حكمتها، ورغم ذلك فإن فواتها بغير عذر يؤدي إلى فساد الصلاة واحتلالها وفسادها^(١).

وفي شروط صحة البيع - والتي هي أوصاف مكمّلة كما يقول (الشاطبي) - نجد الفقهاء يصرحون بأن الجهة الفاحشة التي تفضي إلى نزاع يتذرع حلها، مؤذن بفساد العقد، سواء أكانت تلك الجهة متعلقة بالبيع أم بالشمن^(٢).

فهذا كله دال على أن احتلال المكمل ليس دائماً لا يؤثر في المكمل، ولو كان الأمر كذلك لانتهت فائدة الشروط، إذ المكمّلات في الغالب هي شروط ألحقت بأصول لتأكيد حكمتها، وبعرف الشرط بأنه: "ما يلزم من عدمه العدم، ولا يلزم من وجوده وجود ولا عدم لذاته"^(٣).

(١) انظر ابن الهمام: فتح القيدير: ٢٢٨-٢٢٣ / ١ وانظر الزيلعي: تبيان الحقائق / ١٠٣-٩٥ / ١، وابن عابدين: رد المحatar / ٤١-٣٧٢ / ١، والآبي: جواهر الإكليل / ٤١-٣٧ / ١، والشربيني: مغني المحتاج / ١٨٤ / ١، والبهوتى: كشف النقانع / ٢٨٩-٢٨٧ / ١.

(٢) الكاساني: بدائع الصنائع / ٥ / ١٥٦، والشربيني: مغني المحتاج / ٢ / ١٦، وابن مفلح: المبدع / ٤ / ٢٤، والآبي: جواهر الإكليل / ٢ / ٦.

(٣) انظر القرافي: شرح تقييع الفصول / ٨٢، والسرحيسي: الأصول / ٣٠٣ / ٢، والزرκشي: البحر الحيط / ٣ / ٣٢٧، والطوفى: شرح مختصر الروضة / ٤٣٠ / ١، والفتورى: شرح الكوكب المنير / ٤٥٢ / ١.

فإذا كان لا يلزم عن عدم تلك المكملات من الشروط عدم مشروعاتها المكملة فقدت معنى شرطيتها، إذ الشرط ما يلزم من عدمه العدم، كعدم الصلاة شرعاً لعدم تحقق الطهارة، وعدم صحة البيع لاحتلال شرط انتفاء الجهة.

وتأسياً على ذلك كله، أرى: أن الأصل في المكملات أن تختل في حال احتلال أوصافها المكملة، كونها شرطاً ترد عليها وتأكد 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، نهي عن وصف مكمل لا هو بشرط، ولا ركن، فلا يكون مفسداً للبيع.

- **الثاني:** أن يعجز المكلف عن الإتيان بهذه الأوصاف المكملة، فحينئذ يسقط عنه ما عجز عنه، ويجب عليه ما تمكن منه، من باب تقديم المكملات على المكملات.

- ثالثاً: شبهة وتفيدها:

ويتولى الإمام (الشاطبي) بعد أن أيد القاعدة بأدلتها إيراد شبهة قد توهم بادئ الأمر بخلالها بأصل هذه القاعدة، ومفاد هذه الشبهة:

أن بعض الفقهاء قد حكموا ببطلان الصلاة في الأرض المغصوبة، وبطلان الذكاء بالسكين المغصوبة، فالاحتلال هنا لم يكن في أصل الصلاة، ولا في أصل الذكاء، وإنما في وصفها المكمل ورغم ذلك قالوا ببطلان^(١).

وأحاب (الشاطبي) عن هذه الشبهة: "بأن من قال ببطلان الصلاة كونها في دار مغصوبة، اعتبر الوصف المكمل كالوصف الذاتي، فكان الصلاة في نفسها منهيا 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 منهياً عنها، كالصلاحة في طرق النهار، والصوم في يوم العيد.

كذلك الذكاء، حين صارت السكين منهاياً عن العمل بها، لأن العمل بها غصب، كان هذا العمل والمعين منهاياً عنه، فصار أصل الذكاء منهاياً عنه، فعاد البطلان إلى الأصل بسبب بطلان وصف ذاتي^(٢).

(١) المواقفات ٢١/٢.

(٢) المصدر نفسه.

إذن الإمام (الشاطبي) يرى أن القول ببطلان الصلاة في الأرض المغصوبة، والذكاء بالسكين المغصوبة، مردّه إلى عدم تحقق مناط القاعدة فيها؛ إذ إن الأوصاف المختلة في نظرهم أوصاف ذاتية لا مكملة، والأصل يختلف باختلال وصفه الذاتي، فيتسرب النهي من الوصف إلى الموصوف، ومن المكمل إلى المكمل.

هذا هو تحليل الإمام الشاطئي وتخرجه لبعض الفروع التي توهم بادئ الأمر مخالفتها لأصل القاعدة، وبالرجوع إلى منشأ هذه الفروع وأدلتها، نجد أن القائلين بها هم جمهور الخنابلة^(١). وسبب قوتهم هذا هو تطبيقهم للقاعدة الأصولية المقررة عندهم: أن النهي يقتضي فساد المنهي عنه، سواء أكان النهي وارداً على وصف محاور، 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 محاوراً أو لازماً^(٣).

والوصف المجاور هو كالنهي عن البيع وقت النداء، فإن النهي 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، فـكالنهي 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 محاور أو مكمل، واعتبروا كل نهي مقتضاياً للفساد بقطع النظر عن محله الذي ورد عليه.

(١) انظر ابن قدامة: المغني ١/٧٢٢.

(٢) أبو يعلى: العدة ٤٤١/٢، وأل تيمية: المسودة ٨٣، والطروفي: شرح مختصر الروضة ٤٢٨/٢، والفتورحي: شرح الكوكب المنير ٨٤/٣.

(٣) وهذا بخلاف نظرة جمهور الأصوليين من المالكية والشافعية، الذين ميزوا بين النهي عن الشيء لوصف مجاور، وبين النهي عنه لوصف لازم، فحكموا بفساد الشيء إذا كان النهي راجعاً إلى وصفه اللازم، وبصحته مع الإثم إذا كان الوصف مجاوراً كما في البيع وقت النساء، والصلة في الدار المغصوبة، والذكاة بالسكن المغصوبة، فإن الفساد هنا راجع إلى فساد وصف مجاور: انظر الزركشي: البحر الحبيط ٤٣٩/٢، والقرافي: شرح تقييم الفصول ١٧٥.

وهذا كله يؤكد ما قاله الإمام (الشاطبي) من أن خلاف الخنابلة في هذه المسألة، راجع إلى تحقيق المناطق لا إلى أصل اعتبارها.

وإن مما يؤكد هذا الفهم ما نلمحه بعض متأخري الخنابلة من وجوب التمييز بين المنهيات، وأن النهي العائد إلى صفة ذاتية أو ملازمة، ليس كالنهي العائد إلى صفة محاورة، تحد هذا الأمر عند الإمام الطوفي حيث قال: "المختار 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 وأخصّ، فقوى على التأثير، بخلاف ما إذا نهي عنه لغيره، فإن تعلقه به ضعيف، والأصل يقتضي صحة أفعال العقلاة، 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 مقتضي إعدامها، والنهي عنه لغيره يدل على أن مفسدته عرضية، منشؤها أمر خارج عنه، فيضعف المقتضي لإعدامها"^(١).

ثم ساق مثالاً على ذلك بالنهي عن البيع وغيره من العقود وقت النداء، وإنما نهي 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، فالأخلي في هذا العقد الصحة"^(٢).

وهذا كله يوثق المعنى الذي ذكره (الشاطبي)، يؤكد مضمون ردہ 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 قادحة 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 إلهاقها به^(١)، أي في تحقيق المناسط فتأكد بذلك كله سلامه 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 لتوارد الارتباط بين أجزاء الكلمات الثلاث، وأنها قائمة على سبيل التضافر والتعاون، من أجل الصدور إلى تحقيق المصلحة انتهاءً.

كما أنها تظهر لنا أهمية الحاجيات والتحسينيات، رغم نزولها اعتباراً عن مرتبة الضروريات، ووجوب الحفاظ عليها، تحليلاً للحفاظ على الضروريات.

وهذه القاعدة إجمالاً، تتبّع إلى وجوب اعتبار المكمّلات سعيًّا للحفاظ على المكمّلات، إذ إن الحفاظ على الضروري، يتحقق بشكل أكيد وأقوى، بالحفاظ على مكمّلاته من الحاجيات والتحسينيات. ويستند الإمام الشاطبي على ما سبق أن أَسَّسه من قواعد لإثبات هذه القاعدة وتأكيدها.

ثانياً: أدلة القاعدة^(٣):

- الدليل الأول: أنه لما كانت الحاجيات والتحسينيات كالسياج بالنسبة للضروريات تحميها وتذود عنها، كان في إبطالها إبطال للضروريات؛ لأن في إبطال الأخف جرأة على ما هو أكيد منه، ومدخل للإخلال به، فصار الأخف كأنه حمى للأكيد، والرائع حول الحمى يوشك أن يقع فيه، فالدخل بما هو مكمّل كالمدخل بالمكمّل، أو متطرق إلى الإخلال بالمكمّل.

فلو تصور أن المكلف لا يأتي بكمّلات 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 .٢١/٢

(٢) المصدر نفسه .١٦/٢

(٣) انظر الموافقات .٢٤-٢١/٢

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 مجتمعها، تنهض أن يكون كل واحد منها كفرد من أفراد الضروريات.

"الضروريات من حيث هي ضروريات إنما يحسن موقعها حيث يكون فيها المكلف في سعة وبساطة من غير تضييق 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، ليسَ قسم الضروريات لبسة الحرج والعنق، واتصنف بضد ما يستحسن في العادات، فصار الضوري متلطف 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 الضوري ومؤسس به، ومحسن لصورته الخاصة، إنما مقدمة له، أو مقارناً أو تابعاً، فهو يدور بالخدمة حواليه، فهو أحرى أن يتأنى به الضوري على أحسن حالاته"^(٢).

ويظهر ذلك من خلال النظر في مكملات الضوري؛ "فإن الصلاة إذا تقدمتها الطهارة أشرعت بتأهب لأمر عظيم، فإذا استقبلت القبلة أشعر التوجه بحضور المتوجه إليه، فإذا أحضر نية التبعد أثر الخضوع والسكنون، ثم يدخل فيها على نسقها بزيادة السورة خدمة لفرض أم القرآن، لأن الجميع كلام رب المتوجه إليه، وإذا كبير وسبع وتشهد، كذلك كله تنبئ للقلب وإيقاظ له أن يغفل عما هو فيه من مناجاة ربه والوقوف بين يديه، ولو تقدم قبل الفريضة نافلة كان ذلك تدريجاً للمصلني واستدعاء للحضور، ولو أتبعها نافلة أيضاً لكان خليقاً باستصحاب الحضور في الفريضة.

(١) الشاطبي: المواقفات ٢٣/٢

(٢) المصدر نفسه ٢٤/٢

فهذه المكلمات الدائرة حول حمى الضروري، خادمة له ومقوية لجانبه، فلو خلت عن ذلك، أو عن أكثره لكان خللاً فيها^(١).

وهكذا نلحظ أن احتلال الحاجيات والتحسينيات بإطلاق، مؤذن باحتلال الضروري في بعض وجوهه لا محالة؛ لأن احتلال المكمل بإطلاق يؤدي إلى حدش 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 والتدب والكرابة، حيث إن هذه الأحكام رغم عدم تأكيد طلبها وجزمه قد تكون مطلوبة بالنظر الكلي إليها؛ نظراً لكونها خادمة ومكمّلة لضروري من الضروريات الخمس^(٢).

وببيان ذلك: أن المباح مثلاً، رغم استواء طرف الطلب الفعل والترك 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 بالطبيات من المأكل 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 خادم 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، وجوه الاكتسابات الجائزه مباحة بالأصل، فإذا اختار أحد هذه الأشياء على سواها فذلك جائز، أو تركها الرجل في بعض الأحوال أو الأزمان، أو تركها بعض الناس لم يقدح ذلك، فلو تركها كل الناس لكان تركاً لما هو من الضروريات المأمور بها، فكان

(١) المواقف ٢/٢٤.

(٢) المواقف 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 التنزيه في البساتين، وسماع تغريد الحمام، والغناء المباح، واللعبة المباح، فمثل هذا مباح بالجزء، فإذا فعل يوماً ما، أو في حالة ما، فلا حرج فيه، فإن فعل دوماً كان مكروراً، ونسب فاعله إلى قلة العقل، وإلى خلاف محسن العادات، وإلى الإسراف في فعل ذلك المباح^(٢).

فيالنظر إلى المباح من جهة كونه خادماً لأصل ضروري تختلف أحكامه باختلاف مخدومه، فالمباح بالجزء قد يكون واجباً بالكل، أو مندوباً، أو مكروراً، أو محظياً.

وما يجري على المباح بالنظر إلى اختلاله بالكلية، مجرري على المندوب والمكرور، إذ الفعل إذا كان مندوباً بالجزء كان واجباً بالكل، كالآذان في المساجد والجوامع، والمحافظة على صلاة الجمعة، وإقامة العيددين، وأداء العمرة، وسائر التوافل والرواتب، فإنها مندوب إليها بالجزء، لكنها واجبة بالكل، فلو فرض اختلالها بإطلاق، لحرج تاركها، ولو أن أهل مصر تجمعوا على ترك مندوب من هذه المندوبيات، كالآذان أو صلاة الجمعة أو إقامة صلاة العيد، لقوتوا على ذلك حتى يقيمواها، لأن في تركها بالكلية مضادة لاظهار شعائر الإسلام، ونفياً وخللاً بأصل كلي، متمثل في الحفاظ على الدين^(٣).

كذلك الأمر بالنسبة إلى المكرور، فإنه إذا كان مكروراً بالجزء كان من نوعاً بالكل، لأنه سيؤول إلى نقض أصل ضروري في منتهائه، كاللعبة بالشطرنج بغير مقامرة، وسماع الغناء المكرور، فمثل هذه الأشياء إذا وقعت من غير مداومة لم تقدح في العدالة، فإن دوام عليها قدحت عدالته^(٤).

(١) المواقفات ١/١٣٢-١٣١.

(٢) انظر الشاطبي: المواقفات 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 المكمّلات والمكمّلات من جهة أخرى، من حيث إن هذه الأحكام التي لم يتأكد الطلب فيها، سواءً أكان طلباً بالفعل أم بالترك، أم كان الطلب فيه مستوى الطرفين: الفعل والترك، يلحظ فيها مفهوم التكملة لأصل ضروري، فيجب الحافظة عليه من أن لا يختلي بإطلاق رغم عدم تأكيد طلبه؛ حتى لا يختلي باحتلاله أصله المكمّل؛ لأنّه يلزم من احتلال المكمّل بإطلاق، احتلال المكمّل بوجه ما.

ويجدر بنا هنا، أن نسجل هذه الإضافة الجليلة والعميقة التي يضيفها الإمام (الشاطبي) في معرض بيانه للأحكام التكليفية: المباح والمندوب والمكرروه، من حيث ربطها بمقاصد الشريعة، وإظهاره أن هذه الأحكام رغم عدم تأكيد 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 يتتبه إليه الأصوليون من قبل في بحثهم للمندوب والمكرروه والمباح، ولم يلتفتوا إلى الجهة التي التفت إليها الإمام (الشاطبي) من ربطه لهذه الأحكام بمقاصد الشريعة الإسلامية.

فالأصوليون يعرّفون المباح بأنه: " فعل مأذون فيه من الشارع يخلو من مدح أو ذم، إما بالفعل، وإما بالترك" ^(١).

فالماح فعل قد سوئ الشارع بين فعله وتركه، ولا أفضلية لتركه على فعله، كما لا أفضلية لفعله على تركه، ولذا كان تعريف الإمام (الغزالى) له: "ال فعل 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 المخوا مع /٨٣، وأبو يعلى: العدة /١٦٧، وآل تيمية: المسودة /٥٧٧، والطوفى: شرح مختصر الروضة /٢٨٦، والفتورى: شرح الكوكب المنير /٤٢٣.

(٢) الغزالى: المستصفى /٦٦.

كذلك الأمر للمندوب، فهو في اصطلاح الأصوليين: "ما ثبت طلبه طلباً غير حازم، بحيث يثاب فاعله ولا يعاقب تاركه"^(١). كالسنن، والرواتب، وأذكار الحج، والخشوع في الصلاة، وغيرها من المندوبات، ولم يلتقط الأصوليون إلى أن هذا المندوب بالجزء قد يغدو واجباً نظراً لتكامله لأصل كلي.

والمحظوظ أيضاً حيث يعني في عرف الأصوليين: ما ثبت النهي عنه نهياً غير حازم، بحيث يمدح تاركه ولا يذم فاعله^(٢): كالتشاؤب في الصلاة، أو العبث فيها بيده أو بالشيب أو بلحيته، أو السدل بحيث يرسل ثوبه أو رداءه. ولم يول الأصوليون النظر إلى هذه المكرهات نظرة كلية، بحيث تمسى حراماً بالمداومة عليها، كونها تفضي إلى تفويت أصل كلي.

على أننا نجد عند بعض الأصوليين - كالإمام المقرري مثلاً - ملاحظة هذا، في قوله: "التمادي على ترك سنة قطعية من غير عذر يوجب الأدب، وإن فهم الاستخفاف بحقها من غير رد، حبس لفعلها"^(٣).

حيث نظر الإمام المقرري إلى المسألة نظرة كلية، إذ لاحظ ما ينتج عن التمادي في ترك السنة من استخفاف.

فحكم بتأديب ذاك المستمر على ترك السنن رغم عدم الحزم في طلبها.

(١) الغزالى: المستصفى ٦٦/١، والفارخر الرازى: المحصل ١/٢٠، والسبكي: جمع الجواب ٨٠/١، وأل تيمية: المسودة ٥٧٦، والشوكانى: إرشاد الفحول ٦.

(٢) على أن الخنفية يجعلون المكره قسمين: مكره تحرى به وهو ما ثبت النهي عنه نهياً حازماً بدليل ظن، ومكره تزريبه وهو ما ثبت النهي عنه نهياً غير حازم، بحيث لا يترتّب الإنم ولا الذم على تركه.

وعلى ذلك: فإن المكره تحرى به عند الخنفية هو قسم للحرام الذي طلب الكف عنه حازماً غير أن دليله ظن، ودليل الحرام قطعى، انظر الجرجانى: التعريفات ٢٤٩، وانظر تعريف جمهور الأصوليين للمكره، والغزالى: المستصفى ٦٦/١، والفارخر الرازى: المحصل ١/٢٠، والشوكانى: إرشاد الفحول، والطوفى: شرح مختصر الروضة ١/٣٨٢، والفتوجى: شرح الكوكب المنير ٤١٣/١.

(٣) القواعد ٤٣٧/٢.

وهذا تأكيد لما قاله (الشاطبي) من أن احتلال المكمّلات بإطلاق يودي إلى احتلال 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 المقصودية التي ذكرها (الشاطبي) وأن القواعد الشاططية كانت أصل الصق بمقاصد الشرعية ومعانيها.

• القاعدة الخامسة: "أنه ينبغي المحافظة على الحاجي والتحسيني للضروري"^(١).
تأتي هذه القاعدة ثمرة من ثمرات القاعدة السابقة؛ إذ ما دام الضروري قد يختل بوجه ما في حال احتلال الحاجي والتحسيني بإطلاق فلا بد من المحافظة على هاتين المصلحتين في سبيل المحافظة على الضروري انتهاءً.

وهو أمر تختتمه القاعدة السابقة ويعتبر لازماً من لوازمهما، ولذا قال (الشاطبي) في مستندتها: "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 الغزالى في كتابه المستصفى. بعد عرضه لأقسام المقصاد ثلاثة: "إذا عرفت هذه الأقسام فنقول: الواقع في الرتبتين الأخيرتين لا يجوز الحكم بمجرد - يقصد رتبة الحاجيات والتحسينيات - إن لم يعتمد بشهادة أصل"^(٤).

(١) المواقفات ١٧/٢.

(٢) المصدر نفسه.

(٣) انظر الفخر الرازي: الحصول ٦/١٦٣-١٦٤، والأمدي: الإحکام ٤/١٦٠، والطوفی: شرح مختصر الروضة ٣/٧٠.

(٤) المستصفى ١/٢٩٣.

يقصد بالضرورية: ما يكون من الضروريات الخمس احتراماً عن المصالح الحاجية أو التحسينية. والقطعية: ما يجزم بحصول المنفعة منها. والكلية: الفائدة التي تعم جميع المسلمين. فإن فاتت إحدى هذه الأوصاف لم تعتبر تلك المصلحة.

هذا ما صرخ به الإمام (الغزالى) وما تبعه عليه الكثير من الأصوليين في اشتراط ضرورة المصلحة حتى تكون معتبرة شرعاً.

وإن القاعدة التي ساقها الإمام (الشاطئي) تظاهر أن الحافظة 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 لل حاجيات والتحسينيات من أصل تستند إليه، فإن الضروريات هي أصل هاتين المرتبتين ولا يلزم كون كل من الحاجيات والتحسينيات أن تكن 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 المرسلة حتى تعتبر ويبنى عليها الحكم.

ولعل ما يسعف الإمام (الشاطئي) في هذا الفهم، ما قاله (الغزالى) في كتابه (شفاء الغليل): "أما الواقع في رتبة الضروريات أو الحاجيات، فالذى نراه أنه يجوز الاستمساك بها إن كان ملائماً لتصرفات الشرع، ولا يجوز الاستمساك بها إن كان غريباً"^(١).

إذ إن الإمام (الغزالى) هنا، يصرح بأنه يشترط في المصلحة المرسلة كي تعتبر أن تكون ضرورية، ويجوز الاستمساك بالحاجي منها أيضاً، فهو يضيف إلى ما ذكره في المستصفى ويضم الحاجيات إلى رتبة الضروريات في جواز الاعتماد عليها في التفريع والاستصلاح، غير أنه يستبعد رتبة التحسينيات.

كذلك فإن ما يقوّي رأي (الشاطئي)، ما ذكره الإمام (السبكي) من أن اشتراط الإمام (الغزالى) ضرورة المصلحة المرسلة ليس من باب بيان شروطها، وإنما هو بيان لخصائص المصلحة التي يقطع بالاتفاق عليها.

وهذا ما عنده بقوله: "وليس منه- أي المناسب المرسل- مصلحة ضرورية قطعية، واشترطها الغزالى للقول به لا لأصل القول به"^(١).

فكان ميزة هذه القاعدة التي ساقها الإمام (الشاطئي) في تعبيرها عن وجوب مراعاة جميع المراتب حفاظاً على أصل المصلحة التي قامت عليها الشريعة، وعدم حصرها فيما كان داخلاً ضمن مرتبة الضروريات وال حاجيات، ما دامت كل المراتب الثلاث داخلة ضمن مقاصد الشرع ضروريها و حاجيتها وتحسينيتها.

وبعد هذا كله، هذه هي علاقات المراتب الثلاث، وفق ما تكشف عنه القواعد المقاددية، 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 المقصودية^(١).

قدمت فيما سبق من بحث أن الشريعة إنما أنزلت لتحقيق غاية كبرى تمثل 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 تنظم 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 بعدل الأحكام هنا حكمها، إذ هذا هو المعنى المقصود للعلة في اصطلاح الشاطبي وفق ما بيّنت ذلك سابقاً.

(٢) المواقفات / ٢٠٠.

(٣) المصدر نفسه / ٢٠٥.

• **القاعدة الأولى:** "الأصل في العبادات بالنسبة إلى المكلف التوقف دون الالتفات إلى المعاني^(١)".

أولاً: مدلول القاعدة وأداتها: 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، وي بيان أن هذا الميدان يتمثل في الأحكام العبادية من الطهارة والصلوة 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 بالخصوص والتعظيم بحلاله والتوجه إليه. ويقيم الأدلة على هذا الأصل.

- الدليل الأول: الاستقراء:^(٣)

حيث إن النظر في كثير من الأحكام التعبدية يرشد إلى أنها غير معقوله، ولا تدرك لها حكمة خاصة، فالصلوات لها هيئات مخصوصة من التكبير والركوع والسجود والذكر، ولا تدرك هذه الهيئات على تلك الصورة معنى خاص معقول، يمكن أن يعلل كل منها.

(١) المواقف ٢٠٠ / ٢.

(٢) يطلق الأصل في الاصطلاح على عدة معان.

أ- الصورة المقيس عليها التي ورد الدليل الشرعي في خصوص حكمها.

ب- الرجحان كقوفهم: الأصل في الكلام الحقيقة، أي الراجح عند السامع هو الحقيقة لا المجاز.

جـ- الدليل كقوفهم: أصل هذه المسألة من الكتاب والسنّة، أي دليلها.

د- القاعدة المستمرة، كقوفهم: إباحة الميتة للمضرر خلال الأصل.

ومقصود الشاطبي بالأصل هنا المعنى الأخير: أي القاعدة. انظر القرافي: شرح تنقیح الفصول ١٥-١٦،

والزرکشي: البحر الجیط ١/١٦-١٧.

(٣) الشاطبي ٢/٣٠٠ بتصريف.

كذلك يكون الذكر مطلوباً في هيئة أخرى 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 بملاء الطهور وإن أمكنت النظافة بغيره؛ لأن رفع الحدث تعبدى محض، والتيمم بالتراب ملوث لا تتأتى من إستعماله نظافة حسية يقوم مقام الطهارة بملاء المطهر، فمعنى التعبد ظاهر.

وهكذا سائر العبادات: كالحج، والصوم، وغيرها، فهذه الأحكام التعبدية لا تفهم حكمة خاصة لكل جزئية منها على استقلال، إنما يمكن أن تدرك جميعها حكمة عامة: تمثل في الانقياد لأمر الله تعالى، وإفراده بالخضوع والتعظيم لحاله، والتوجه إليه وهذه الحكمة العامة ليست هي العلة الخاصة؛ "إذ لو كان كذلك، لكننا نؤمر بمجرد التعظيم لله، من غير اعتبار للهيبات المخصوصة، التي حدتها الشارع ولكن المحالف لما حد غير ملوم"^(١). "وعدم معقولية المعنى دليل على وجوب الوقوف عند الحد الذي حده الشارع"^(٢).

- الدليل الثاني: أنه لو كان المقصود التوسيعة في وجوه التعبد بحيث لا يقف عند ما حده الشارع لتنصب الشارع على ذلك دليلاً واضحاً، كما نصب على التوسيعة في وجوه العادات أدلة لا يوقف معها على المنصوص عليه، دون ما شابهه وقاربه وجماعه في المعنى، ولكن ذلك يتسع في أبواب العبادات. ولما لم يحد ذلك كذلك، بل على خلافه، دلّ على أن المقصود الوقوف عند ذلك الحدود، إلا أن يتبيّن 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 والمشي على غير طريق، مما يدلّ على أن العقل لا يستقل بإدراك معانيها ولا بوضعها، فافتقرنا إلى الشريعة في ذلك^(٤).

(١) المواقفات ٢٠١/٢ 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 انتهاص منه، لأن العبادات توقيفية لا توفيقية.

ثانياً: موقف الأصوليين من هذه القاعدة:

إن الإمام (الشاطبي) إذ ساق هذه القاعدة ممديداً لها بالأدلة، فإنما فصل ووضح ما أشار إليه كثير من الأصوليين من قبل، فالإمام (الغزالى) كشف عن هذه القاعدة بقوله: "ما يتعلّق بصالح الخلق من المناكحات، والمعاملات، والجنايات، والضمادات، وما عدا العبادات، فالتحكّم فيها نادر".

أما العبادات والمقدرات، فالتحكّمات فيها غالبة، واتباع المعنى نادر^(١).

ومقصوده بالتحكّمات، هو ذات مقصود الإمام (الشاطبي) بالتوقف، أي الوقوف دون إدراك حكمتها الجزئية أو معناها الخاص.

كذلك ما قاله الإمام (المقرن): "الأصل في العبادات ملزمة أعيانها وترك التعليل"^(٢). بل إن الإمام (الجويني) يعرف العبادات بأنها: ما لا يلزّم فيها معنى مخصوص، ولم تكن معقوله المعنى^(٣).

ويبيّن أن المعنى الذي لا يعقل هو المعنى الخاص، كحكمة التكبير عند التحرير، والتسليم عند التحليل، والاتحاد 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 أشرت بذلك نصوص من القرآن الكريم مثل قوله تعالى:

(١) الغزالى: شفاء الغليل .٢٠٣

(٢) القواعد ١/٢٩٧

(٣) انظر البرهان ٢/٩٥٨ و ٩٦٠

(٤) المصدر نفسه ٢/٩٥٨

﴿هُوَ الصَّلَاةَ تَنْهَىٰ عَنِ الْفَحْشَاءِ وَالْمُنْكَرِ﴾ [العنكبوت: ٤٥/٢٩]. فظاهر إذن تأثير الإمام الشاطئي (الشاطئي) بمن قبله من الأصوليين واستفاداته منهم.

ثالثاً: رأى 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 (الشاطئي) الذي يصرح بأن الأصل في العبادات التوقف، نجد أنه يقول في موضع آخر، كاشفاً عن حكمة الطهارة واستقبال القبلة: "ذلك أن الصلاة إذا تقدمتها الطهارة أشعرت بتذهب لأمر عظيم، فإذا استقبلت القبلة أشعر التوجه بحضور المتوجه إليه، فإذا أحضر نية التعبد أثر الخضوع والسكون، وإذا كبر وسبح وتشهد، فذلك كله تنبية 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 ومعاناتها 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 العادلة، ورغم ذلك نجد الإمام (الشاطئي) لا يجد مانعاً من تلمس المعاني الخاصة والوقوف عليها، والإشارة إليها.

(١) المواقفات .٢٤/٢

(٢) المصدر نفسه .٢٦٣-٢٦٢/٢

(٣) المصدر نفسه .٢٦٧/٢

والأمر ذاته نلحظه عند الإمام (المقرئ) شيخ (الشاطبي)، إذ يبين حكمه شرط الزكاة، أنها: قائمة على العدل، ومراعاة حال كل من الغني والفقير، المعطي والآخذ وهذا واضح في قوله: "عدلت الشريعة بين المعطي والآخذ في الزكاة، فلم تعلق بغير النامي الحاجي، إما بالطبع كالنعم والنبات المقتات، أو بالجعل كالنقددين القابلين للتجارة، ولم يجعل في اليسير، وجعلت في الغنى المتوسط والكثير، وأسقطت باعتراض ما يسلب الغنى"^(١). والإمام (الغزالى) أيضاً يتبناه إلى سر النهي عن الصلاة في بعض الأوقات^(٢)، ويدرك منها: "التوقي من مضاهاة عبادة الشمس، إضافة إلى أن سالكي طريق الآخرة لا يزاولون يواطبوна على الصلوات في جميع الأوقات، والمواطبة على نمط واحد من العبادات يورث الملل، ففي تعطيل هذه الأوقات زيادة تحريض وبعث على انتظار انتهاء الوقت، فخصصت هذه الأوقات بالتسبيح والاستغفار حذراً من الملل باللدامة..."^(٣).

وإن بيان المعاني الخاصة الملحوظة في الأحكام العبادية لم يكن بمحض ذكر محاسن الشريعة، وإنما كان لهذه الحكم الملحوظة في الأحكام العبادية دور في توجيه العديد من الأحكام الفقهية: ومن ذلك ما قاله (السيكي): "المغلب عند الشافعى رضى الله عنه في الزكاة معنى المواساة ومعنى العبادة تبع له"^(٤).

وفرع عن هذه القاعدة فروعاً، منها: أنه يجب الزكاة في مال الصبي والجنون، لأنها عبادة مالية وجبت للفقراء على الأغنياء، فجانب الفقراء وهم المعطون هو المقصد بالذات سداً لخلتهم".

(١) المقرئ: 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، وابن حجر ٥٢٩، والبخاري ٥٨٨، ومسلم ٨٢٥، والنسائي ١٢٧٦.

(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).

فإليام (ابن رجب) التفت إلى حكمة مشروعية وضع الأعضاء على الأرض، وأنه تكميل لوضع الوجه، فإذا ارتفع المكمّل ارتفع المكمل تبعاً له.

ومن هذا أيضاً: ما روي عن (الحسن البصري) و (سعيد بن المسيب)، من وجوب غسل كل ميت، شهيداً كان أو غير شهيد.

ولم يتوقفوا عند الخبر الوارد عن رسول الله صلى الله عليه وسلم: "من أمره بدفع شهداء أحد بشيابهم دون أن يصلى عليهم"^(٢)، إنما فهموا من هذا الخبر 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 الفتوأ 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).

و واضح من هذه التوجيهات الالتفات إلى معنى الحكم العبادي، والنظر في حكمته، واعتماد هذه الحكمة في تكييف الحكم الشرعي استدلاً وترجحاً.

(١) القواعد .١١

(٢) البخاري (١٣٤٦)، النسائي ٢١٢/٣، وابن ماجة (١٥١٤).

(٣) انظر ابن قدامة: المغني ٤٠٢/٢، وأحمد الغماري: الهدایة في تغريب أحاديث البداية، بمحاشيته بداية المحتهد لابن رشد ٤/٢٩٤.

(٤) ابن قدامة: المغني ٤٠٢/٢.

من هذا كله أحصل إلى عدم التسليم (للشاطبي) في إطلاق هذه القاعدة، أعني: (الأصل في العبادات التوقف)، وعدم اطراد قوله: "إن ما كان من التكاليف من قبيل الأحكام التعبدية فإن قصد الشارع أن يوقف عنده ويعزل عنه النظر الاجتهادي جملة، وأن يوكِل إلى واضعه ويسلم له فيه"^(١).

ذلك أن الواقع 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 السديد، وأن كون الفعل من العبادات ولا يقيم حاجزاً أو ينشئ سداً بين ذاك الفعل التعبدى وبين نظر المجتهد وفكرة.

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 تقضي التوقف عند ذاك الحكم، وتستدعي عدم بذل الجهد في استخلاص معنى لها، كالحكمة من جعل ركعات الفجر اثنتين، والظهر أربعاً، والمغرب ثلاثة.

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، فينبعي إذ ذاك التوقف عند الحد الذي حدّه الشارع، وعند الأسباب التي نصّبها موقتاً 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 بمحمد صاحبها، وتحب شاة من أربعين إذا كان المال غنماً.

حيث لا يدرك هذه المقدرات معنى خاص، وإن كانت في منتهاها مبنية على العدل والمصلحة.

فهذه الأحكام وغيرها من الأحكام التعبدية تقتضي طبيعتها الوقف عند الحد الذي حدّه الشارع، لا لأنّها تعبدية وإنما لأنّ طبيعتها تقتضي هذا الأمر وتحتممه. وجل المسائل التي يذكرها (الشاطي) رضي الله عنه هي من هذا القبيل، إذ إنّها مما لا يدرك معناه بطبيعته.

- **الحالة الثانية:** أن لا يترتب على النظر في الحكمفائدة علمية، ولا يبني عليها أثر فقهي، ويكون البحث فيها مدخلًا للشطط والتکلف والافتئات على الشريعة.

وهذا الأمر هو ما نبه إليه الإمام (المقرى) بقوله: "التدقيق في تحقيق حِكْم المشروعية من مُلح العلم لا من متنه عند المحققين، بخلاف استنباط علل الأحكام وضبط أماراتها. فلا ينبغي المبالغة في التنفير عن الحِكْم، لاسيما فيما ظاهره التبعـد، إذ لا يؤمن فيه ارتكاب الخطأ والوقوع في الخطـل، وحسب الفقيـه من ذلك ما كان منصوصاً أو ظاهراً أو قريباً من الظـهور" (١).

ومثال ذلك: البحث في حكمـة مواعـيت الصلاـة، كأن يقال: "الزوال وقت الانقلاب إلى العادة، فطلبـي عنده البداـية بالعبـادة، ووقـت العـصر وقت الانتـشار في طـلب المـعاش، فـقـيل لهم تـزوـدوا قبل ذلك للمـعادـ، والمـغرب وقت الانـقلـاب إلى العـادة أـيضاً وـالعشـاء وقت النـوم، وـالفـجر وقت اللـذـة" (٢).

فالبحث في مثل هذه الحكمـة التي يبنيـ عليها أـثر فـقـهي ولا حـكم شـرعـي مـدخلـ فيـ الغـالـبـ إلىـ الشـطـطـ والتـکـلفـ، فـمـنـ هـنـاـ قـيلـ: الأـصـلـ فيـ العـبـادـاتـ التـرـقـفـ.

إنـ ماـ يـؤـكـدـ إـمـكـانـيـةـ تـعـلـيلـ الأـحـكـامـ الـعـابـدـيـةـ وـالـوـقـوفـ عـلـىـ مـعـانـيـهاـ الـخـاصـةـ عـنـدـ إـمـكـانـيـةـ ذـلـكـ، بـالـإـضـافـةـ إـلـىـ مـاـ سـبـقـ، أـنـ اـسـتـقـرـاءـ أـصـولـ الأـحـكـامـ الـعـابـدـيـةـ يـرـشـدـ إـلـىـ اـرـتـبـاطـ هـذـهـ الأـحـكـامـ بـالـمـعـانـيـ وـالـحـكـمـ الـمـلـحوـظـ، وـمـنـ ذـلـكـ:

(١) القواعد ٤٠٦/٢.

(٢) المصدر نفسه ٤٠٧/٢.

قوله تعالى في غاية تشريع الصلاة: **﴿إِنَّ الصَّلَاةَ تَنْهَىٰ عَنِ الْفُحْشَاءِ وَالْمُنْكَرِ وَلَذِكْرُ اللَّهِ أَكْبَرُ﴾** [العنكبوت: ٤٥/٢٩]. وقوله في حكمة الصيام: **﴿كَيْبَ عَلَيْكُمُ الصِّيَامُ كَمَا كَيْبَ عَلَى الَّذِينَ مِنْ قَبْلِكُمْ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ﴾** [البقرة: ١٨٣/٢].

وقوله في معنى تشريع الحج: **﴿وَأَذْنُ فِي النَّاسِ بِالْحَجَّ يَأْتُوكَ رِجَالًا وَعَلَىٰ كُلِّ ضَامِيرٍ يَأْتِينَ مِنْ كُلِّ فَجْعٍ عَمِيقٍ، لِيَشْهَدُوا مَنَافِعَ لَهُمْ وَيَذْكُرُوا اسْمَ اللَّهِ فِي أَيَّامٍ مَعْلُومَاتٍ عَلَىٰ مَا رَزَقَهُمْ مِنْ بَهِيمَةِ الْأَنْعَامِ﴾** [الحج: ٢٢-٢٧/٢٨]. فيبين إناطة الحج بغایة تمثل في شهود المنافع، وهي تعم منافع الدنيا والأخرة من التجارة والنسل والمغفرة^(١).

وفي الزكاة: **﴿وَحْدُ مَنْ أَمْوَالِهِمْ صَدَقَةٌ تُظَهِّرُهُمْ وَتُرْكِبُهُمْ بِهَا﴾** [التوبه: ١٠٣/٩].

ومن ذلك أيضاً: ما ورد من أخبار عن رسول الله صلى الله عليه وسلم في وقائع تدرج تحت باب العبادات ارتبطت بمعانٍها الجزئية الخاصة ومن ذلك: ما رواه ابن عباس رضي الله عنهما: "يبنما رجل واقف مع رسول الله صلى الله عليه وسلم إذ وقع من راحته فأوقعته - أي قتلته - ذكر ذلك للنبي صلى الله عليه وسلم، فقال: "اغسلوه بماء وسلدر، وكفنوه في ثوبين، ولا تخنطوه، ولا تخمرروا رأسه فإنه يبعث يوم القيام مليباً"^(٢)".

إذ يبيّن رسول الله صلى الله عليه وسلم حكمة النهي عن تغطية رأسه وتطييه، والمتمثلة في بعثه يوم القيمة على آخر حال له في الدنيا، من الإحرام والتلبية فيجري عليه ما يجري على المحرم.

إذا كان الاستقراء يرشد إلى وقوف الشارع عند بعض الأحكام التعبدية دون التفات لمعناها، فإنه يرشد أيضاً إلى بيانه لكثير من تلك المعاني عندما تكون معقوله ومدركة.

فتعليل الأحكام إذن هو الأصل، وبيان المعاني الشرعية التي تظهر ارتباط الشريعة بالمصلحة هو الأساس، وهذا ما يؤكده 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، ٤١/٤، والشوكتاني: فتح القدير ٣/٤٤٨.

(٢) أخرج البخاري (١٢٦٧)، ومسلم (١٢٠٦)، والنسائي (١٩٦/٥).

(٣) ورد ذلك عنه في: آل تيمية: المسودة ٣٩٨، والفتوحى: شرح الكوكب المنير ٤/١٥٢.

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 معانٍ الأحكام ومقاصدها الجذرية، ويقيم (الشاطئي) 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 منع في الشريعة، ويشرط فيه الفورية في التقادم، ويجوز في القرض لما فيه من مصلحة العباد، فجاز القرض استثناءً من الأصل ورفعاً للحرج عنهم وتحقيقاً لمصلحتهم^(٣).

(١) المواقفات ٣٠٥/٢.

(٢) إن الإمام الشاطئي في بيانه لأدلة هذه القاعدة اكتفى بإيراد النصوص الشرعية دون بيان لكيفية دلالتها على معنى القاعدة، فاقتضى 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. المواقفات ٣٠٦-٣٠٥/٢.

(٣) تقدم ذكر ما في مشروعية القرض من خالفة لعدة قواعد، وهي:

أولاً: قاعدة الربا: إن كان المال من الربويات كالنقددين والطعام، إذ الأصل فيه الفورية في التقادم.

ثانياً: قاعدة المزابنة، وهي بيع المعلوم بالجهول من جنسه، إن كان في الحيوان ونحوه، من غير المشتريات.

ثالثاً: قاعدة بيع ما ليس عند البائع في المثلثيات.

وتحولفت هذه القواعد لتحقيق المصلحة العامة للعباد، انظر القرافي: الفروق ٤/٢.

وبيع الرطب بالبابس 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 والسنّة يرشد إلى هذا الأمر، ومن ذلك: قوله تعالى: **هُوَ لَكُمْ فِي الْقِصاصِ حَيَاةٌ يَا أُولَئِي الْأَلْبَابِ** [البقرة: ١٧٩/٢].

ووجه الدلالة: أن في إقامة القصاص حياة للأمة، لما فيه من منع اللجوء إلى الشار المفضي إلى قتل غير القاتل، وقد يستشرى من قبل طرف النزاع، كما أنه سبب في شيوع الفوضى وارتفاع الأمن على الجملة.

كذلك ففي عقوبة القصاص زجر لمن تحدثه نفسه بارتكاب هذه الجريمة، فكان في هذه العقوبة حيوانات للأمة.

وقوله تعالى: **هُوَ لَا تَأْكُلُوا أَمْوَالَكُمْ بَيْنَكُمْ بِالْبَاطِلِ** [البقرة: ١٨٨/٢].

إذ في النهي عن أكل المال بالباطل حفظ للمال أولاً، ودرء لأسباب الخصم والنزع بين أفراد المجتمع ثانياً.

وقوله صلى الله عليه وسلم، "لا يقضى حكم بين اثنين وهو غضبان"^(٢)، إذ الغضبان لا يسعفه الغضب في تقدير أدلة الخصوم، وتبيّن أمارات الحق من الباطل، فيكون قضاوته سبباً في تفويت حقوق الناس وتضييعها، وذلك على الصد من مقصد القضاء.

(١) العرايا جمع عربة اختلف الفقهاء في حقيقتها الشرعية؛ فذهب بعضهم إلى أنها بيع رطب في رؤوس نخلة بتمرة كيلاً، وذهب بعضهم إلى أن معناها أن يعرى الرجل غيره بشعر نخلة من نخلة، ثم ييدو له قبل أن يسلم ذلك إليه إلا يمكنه من ذلك فيعطيه مكانه خرضاً تمراً، فيخرج بذلك من إخلال الوعده. وقد ورد عن سهل بن أبي عبيضة "أن رسول الله صلى الله عليه وسلم نهى عن بيع التمر، ورخص في العربية أن تباع بخرصها" رواه البخاري (٢١٩١) ومسلم (٥٤٠)، وأبو داود (٣٣٦٣)، والنسائي ٧/٢٦٨. انظر حقيقتها وشروطها: الدردير: الشرح الصغير ٣/٢٣٨، والآني: جواهر الإكيليل ٢/٦١، والنسووي: المجموع ٩/٤٣٦-٤٣٥، والشربيبي: مغني الحاج ٩٣٢، وابن قدامة: المغني ٤/١٥٢.

(٢) أخرجه بهذا اللفظ البخاري (٧١٥٨)، وانظر عند مسلم (٤٤٦٥)، والستمذني (١٢٣٤)، والنسائي ٨/٢٢٧-٢٢٨، وأبو داود (٣٥٨٩)، وابن ماجة (٢٢٣٦). بألفاظ متقاربة.

وقوله صلى الله عليه وسلم: "القاتل لا يرث"^(١)، لأن الإرث نعمة فلا تنال بالجريمة، ولو لا هذه العقوبة لاسترسل الناس في الإجرام، واضطرب حبل الأمان.

ونهى رسول الله صلى الله عليه وسلم عن بيع الغرر^(٢)، لأن في الغرر تضييعاً لحقوق الناس، وغشأ لهم، إضافة إلى ما فيه من إثارة لأسباب الخصم والنزاع بينهم.

وقال: "كل مسكر حمر"^(٣)، وأرشد إلى ما فيه من الفساد المقتضي للحرريم بقوله تعالى: ﴿هُوَ الَّذِي يُرِيدُ الشَّيْطَانُ أَنْ يُوقَعَ بَيْنَكُمُ الْعُدَاوَةَ وَالْبُغْضَاءَ فِي الْخَحْرِ 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 العادلة بمعانٍ معقولة، مثل مصالح حقيقة جدية، يمكن الوقوف عليها وتبينها، كما ثبت أن مشرعية التصرفات أو عدم مشروعيتها دائرة مع المصلحة والمفسدة، وأن معقولية الأحكام العادلة، هي ثمرة طبيعية لارتباط أحكام الشريعة بجلب المصالح ودفع المفاسد، التي قدمت في البحث الأول قواعده وأداته.

- الدليل الثاني: أن الالتفات إلى المعاني قد كان معلوماً في الفترات واعتمد عليه العقلاء، حتى حررت به مصالحهم، وأعملوا كليات المصالح على الجملة فاطررت لهم، غير أنهم قصرروا في تبيان علل التفاصيل، فجاءت الشريعة لتسم مكارم الأخلاق، فدلّ على أن المشروعات التفصيلية جاءت متتمة لجريان علل التفاصيل في العادات والمعاملات^(٤).

(١) رواه الترمذى (٢١٩)، وأ ابن ماجة (٢٧٣٥)، والدارقطنى (٤/٩٦)، والبيهقي (٦/٢٢٠).

(٢) أخرجه أحمد (٢/٤٣٦)، ومسلم (١٥١٣)، وأبو داود (٣٢٧٦)، والنمساني (٧/٢٦٢)، وأبن حبان (٤٩٥١).

(٣) أخرجه مسلم (٢٠٣)، وأبو داود (٣٦٧٩)، والترمذى (١٨٦١)، والنمساني (٨/٢٩٦ و٢٩٧).

(٤) المواقفات (٢/٣٠٦).

ثانياً: الإمام الشاطئي يبيّن أن من الأحكام العادية ما لا يعقل معناه^(١):

بعد أن بين (الشاطئي) أن الغالب في العادات الالتفات إلى المعاني التشريعية الخاصة بين أن بعض الأحكام العادية لا تدرك حكمها ومعانيها:

مثلاً 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، والفرض المقدرة في المواريث.

فمثل هذه الأحكام لا تدرك معانيها الجزئية، وإن كان بالإمكان إدراك معانيها العامة كما في فروض المواريث إذ ترتب على حسب قوة القربي 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، فترتفق عندها مسلمين بمعناها العام الذي تفضي إليه، وهو تحقق المصلحة، ولو لم تعلم تلك المصلحة بعيتها.

وإن واجب المحتجد تجاه الأحكام العادية التي لا يدرك معناها الخاص، التبعد والتسلل والوقوف مع المتصور^(٢).

وبناء على ذلك كله أخلص إلى أن الأصل في الأحكام الشرعية معقولية معانيها، سواء أكانت من قبيل العبادات أم العادات، ما لم تكن طبيعتها تقتضي خلاف ذلك فتحمل على التبعد، فالقسمة كما أراها ليست كما ذكر (الشاطئي):

- أحكام تعبدية لا تدرك معانيها غالباً.

- أحكام عادية تدرك معانيها غالباً.

(١) المواقفات ٣٠٧/٢ - ٣٠٨/٢

(٢) المواقفات ٣٠٧/٢

وإنما: أحکام معقوله المعنى، بقطع النظر عن موضوعها عباديًا كان أو عاديًا.
- وأحكام غير معقوله المعنى. عبادية كانت أو عادية.

وما لا يعقل معناه من الأحكام، يمكن أن يطلق عليه حكم ذو معنى تعبدى، نظرًا لترفق العقل عن إدراك ذاك المعنى الخاص.

فالمعاني إذن قسمان:

- معان تعبدية لا تدرك.

- معان معقوله يمكن إدراكتها.

وإن مما يؤكّد معقولية الأحكام بقطع النظر عن موضوعها ما قاله الإمام (المقرى) "الأصل في الأحكام المعقولية لا التعبد، لأنها أقرب إلى القبول، وأبعد عن الحرج" (١).

و (المقرى) يقف من خلال هذه القاعدة على حكم معقولية الأحكام، والتمثلة في كونها أقرب إلى القبول وأبعد عن الحرج، أما كونها أقرب إلى القبول؛ فلأن معقولية الأحكام تدعى المكلفين إلى الإيمان بجدواها وعدالتها، إذ تنفي هذه المعقولية إمكانية وقوع العبث في التشريع، مصداقاً لقوله تعالى: ﴿فَإِنْحَسِبُوهُ أَنَّمَا خَلَقْنَاكُمْ عَبَّادًا وَأَنَّكُمْ إِلَيْنَا لَا تُرْجَعُونَ﴾ [المومنون: ١١٥/٢٣]. و قوله: ﴿وَيَحْسَبُ الْإِنْسَانُ أَنَّ يُتْرَكُ سُدَى﴾

[القيمة: ٧٥/٣٦].

فارتباط الأحكام الشرعية غالباً بحكم غائية معقوله ومدركة حافر للمكلفين على امتنال هذه الأحكام نظراً لمعقوليتها، وتكوينها القناعات بجدوى هذا التشريع وفائده.

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 او صالحهم" (٢)،

(١) الفوائد ٢٩٦/١.

(٢) انظر د. فتحي الدربي: دراسات ومحوث 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 تحكمياً لا تنتفي كون تنفيذه طوعية و اختياراً يصدر عن قناعة و رضا، وفي هذا من المخرج والمشقة على النفوس ما فيه، فبذا بهذا مقصود الإمام (المقرى) من حكمة معقولية الشريعة.

ويوثق هذا المعنى أيضاً الإمام (ابن دقيق العيد) في قوله: "من أنه متى دار الحكم بين كونه تبعداً أو معقول المعنى، كان حمله على كونه معقول المعنى أولى لندرة التبعد بالنسبة إلى الأحكام المعقولة المعنى" ^(٢).

وهو تصريح من هذا الإمام العلم بأن الأصل معقولية الأحكام بصرف النظر عن موضوعها، وأن النادر هو عدم المعقولية.

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 التبعد 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 تغليباً للتبعد.
- أنه يتعين لفظ التكبير في افتتاح الصلاة، ولا يقوم ما في معناه مقامه، ويتعين لفظة التسلسle في افتتاحها ولا يقوم ما في معناها مقامها

١٤٣/١ المواقف

١٤٣/١ الأحكام إحكام

(٣) هو أبو المنافق شهاب الدين محمود بن أحمد الرنجاني، شيخ الشافعية في زمانه، برع في الأصول والخلاف، وبعد صيته، ولـي القضاة أكثر من مائة وعشرين سنة (٦٥٦-٧٥٦ هـ).

(٤) الزنجاني: تحرير الفروع على الأصول ٦

هذه بعض المسائل التي ساقها (الزنجناني) تفريعاً عن الأصل الذي ذكره، وبالنظر الدقيق نجد أن الشافعية لا يغبون صفة التبعد في المعانى والحكم، إلا حيث كانت طبيعة الحكم مقتضية لذلك التبعد، وأنهم لم يعزلوا البة بين الأحكام وبين معانىها المعقولة عندما استطاعوا إلى ذلك سبيلاً.

ومن ذلك: أنه قد ورد الخبر بالاستنحاء بالحجر، فعقل الشافعية المعنى المقصود من الحكم وعدوه إلى كل جامد، ظاهر، منشف، غير مضر، ولا محترم، قلاع للنجاسة^(١).

ومنها: أن الشتت^(٢)، والقرص^(٣)، ورد الأمر بهما في الدباغ ولا يتعينان على المشهور، بل يجوز الدباغ بكل حريف ترّاع للفضلات^(٤).

ومنها: ما ورد به الأمر في زكاة الفطر: "صاعاً من ثمر أو صاعاً من بر أو صاعاً من شعير"^(٥)، فعقلوا منها معنى عاماً، إذ قالوا بجواز إخراجها مما يقتاته 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 بسواءٍ، يبدأ بيد، فإذا اختلفت هذه الأصناف، فيبيعوا كيف شئتم إذا كان يبدأ بيد"^(٧). على هذه الأصناف التي ورد فيها الحديث إنما فهموا معنى معمولاً يصلح لاستيعاب غيرها من الأعيان، فقالوا: إن معنى النهي عن التزاي في الأصناف

(١) الشربيني: مغني الحاج ٤٢/١، والكوهجي: زاد الحاج ٣٦/١، وابن الوكيل: الأشيه والنظائر ٢٢٥/١.

(٢) الشت: شجر طيب الربيع، مر الطعم، ينت في الجبال ويستعمل في الدباغ.

(٣) القرص: حب يخرج في غلاف كالعدس من شجر العضاة، يدبغ به الأديم.

(٤) الكوهجي: زاد الحاج ٧٩/١، والشربيني: مغني الحاج ٨٢/١، وابن الوكيل: الأشيه والنظائر ٢٢٧/١.

(٥) أخرجه البخاري (١٥٠٤)، ومسلم (٩٨٤)، وأبو داود (١٦١١)، والترمذى (٦٧٦)، والنمسائي (٤٨٥)، وابن ماجة (١٨٢٦).

(٦) النروي: المجموع ١٢٩/٦، والشربيني: مغني الحاج ٤٠٦/١، وابن الوكيل: الأشيه ٢٢٩/٦.

(٧) أخرجه مسلم (١٥٨٧)، وأبو داود (٣٣٥٠)، والترمذى (١٢٤٠)، والبيهقي ٢٧٧/٥.

الأربعة: (البر، والشمير، والتمر، والملح) أنها مطعومة فيشمل الحكم كل مطعمون 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 يحتاج به على (الزنخاني) ما قاله هو نفسه في موقع آخر من كتابه: "من أن معتمد الشافعي رضي الله عنه أن الزكاة مؤنة مالية وجبت للفقراء على الأغنياء بقراة الإسلام على سبيل المواساة، ومعنى العبادة تبع فيها"^(٢).

فهذا تصريح من (الزنخاني) إلى أن (الشافعى) التفت إلى معنى العبادة، ولم يفصل بين الحكم ومعناه، أو يعزل بين النص وغاية تشريعه، ولو كان الأصل في الأحكام التبعد لا التعقل لما التفت (الشافعى) رضي الله عنه إلى غاية الزكاة ومقصد المواساة منها.

فهذا كله دال على عدم الدقة فيما نسبه (الزنخاني) إلى الشافعية.

رابعاً: الأحكام الشرعية: وإن كانت معقوله المعنى، فلا بد من اعتبار معنى التبعد فيها:

إن كون الأصل في الأحكام الشرعية المعقولية لا يعني إهمال معنى التبعد فيها، فالأحكام الشرعية معقوله وتعبدية في آن واحد، وليس هذا تناقضاً ولا تعارضًا؛ إذ إنها معقوله من جهة إمكانية الوقوف على حكمه تشريعها في الغالب، وتعبدية من وجوه أخرى^(٣).

- الوجه الأول: أن على المكلف امتناع الأمر الشرعي، سواء أعقل مصلحته المقصودة أم لم يعقلها.

(١) التوروي: المجموع ٩/٣٩٥، والشربيين: معنى المحتاج ٢/٢٢.

(٢) تحرير الفروع على الأصول ٤٢.

(٣) انظر المواقفات ٢/٣١٧-٣١٠، 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 خطاب الشارع حكمة مستقلة في شرع الحكم، فلا يلزم من ذلك أن لا يكون ثمة 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 التعبّد، 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 مصيبةً.

كما أنه إذا قال: لأن الغضب يشوش عقلي وهو مظنة عدم التثبت في الحكم، كان مصيبةً أيضاً.

الجواب الأول هو جواب المتبع المحسن، والثاني هو جواب الملتفت إلى المعنى. مما يدل على حواجز اجتماعها وعدم تنافتها، والقصد إلى التبعي المحسن 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 أضفي عليها الصبغة التعبدية رغم معقوليتها.

هذا وإن للقول بمعقولية الشريعة وقيامتها على أساس جلب المصالح ودفع المفاسد أثراً بالغاً في رسم معلم الطريق التي ينبغي على المحتهد أن يرسمها، 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 المjtهد بالالتفات إلى معانٍ 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 معقولية معناها، سواءً كانت أحكامها جزئية أم كافية، إلا إذا كانت طبيعة الحكم تقتضي التبعيد والتوقف، دون التعلق وتتبع المعاني.

وفي هذا المبحث أبين من خلال القواعد أيضاً واجب المjtهد في النظر المعمق إلى معانٍ الأحكام بعد استكناه عللها، لتكون الأحكام التي يتوصل إليها المjtهد من خلال اجتهاده متناسقة في النتيجة مع السنن العام الذي مضى عليه الشارع في تشرعه، من إقامة أحكامه على ما يحقق مصالح العباد وسعادتهم في عاجلهم وأجلهم، كيلا تكون الأحكام التي يتوصل إليها المjtهد مجافية لهذا المعنى أبداً.

وفي سبيل ذلك، استعرض ما وقفت عليه من قواعد مقاصدية يشترط (الشاطبي) ضرورة حضورها في ذهن المjtهد إبان اجتهاده، بحيث تعصمها من الوقوع في الشطط أو المناقضة.

• القاعدة الأولى: "العمل بالظواهر على تتبع وتغافل، بعيد عن مقصود الشارع، وإهمالها إسراف أيضاً"^(١).

أولاً: تحليل القاعدة وبيانها:

تأتي هذه القاعدة ثمرة لما تقدم من قواعد مقاصدية كشفت عن الاقتران الدائم بين الأحكام وبين إقامة المصالح.

هذه القاعدة كما هو ظاهر منها تلزم المكلّف بتجنب الحمود على المنقولات دون إمعان النظر في معانيها والتدقيق في مقاصدتها وغايياتها، ذلك أن الأحكام كما تقدم وسائل شرعت لتحقيق غaiات، فينبغي والحال كذلك ألا تعزل الوسائل عن غaiاتها، أو تقدم عليها بالاعتبار.

كما توجب هذه القاعدة أيضاً عدم تجاوز الألفاظ ومدلولاتها اللغوية المبادرة 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 أيٍّ من الطرفين إلى إهمال الطرف الآخر.

وهذا ما قرره الإمام الشاطبي في موضع آخر من كتاب المواقف، حيث قال في وجوب اعتبار كلا الأمرين وإعماهما 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 أمه أكثر العلماء الراسخين، فعليه الاعتماد في الضابط الذي يعرف به مقصد الشارع"^(١).

أي إن الوقوف على مقصد الشارع من الحكم يحتم اعتبار مبني النص ومعناه الشرعي، بحيث لا تغلب أيٍّ من الجهتين على الأخرى، وقوله: "وهو الذي أمه أكثر

العلماء الراسخين" إشارة إلى أنه المنهج السديد في طريقة الاجتهاد وفهم النصوص، والوقوف على الأحكام.

ثانياً: الأدلة:

ويعرض الإمام (الشاطبي) الأدلة التي ثبتت هذا الأصل وتوجب الإفضاء إليه، وهو إذ يسوقها فإنما يسوقها قبيل تقرير هذه القاعدة، وكأنه اعتبرها مقدمة تستلزم تقرير هذه القاعدة وإثباتها.

وبالنظر في الأدلة التي بينها (الشاطبي) إثباتاً لمعنى القاعدة، نجد أنها تنقسم إلى قسمين: قسم يثبت ضرورة الالتفات إلى مدلولات اللغوzi بحسب أصله الوضعي، وعدم تحاوزه أو إهماله.

وقسم يؤكد إلزام النظر إلى المعانى لا إلى القوالب اللغوية 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:** ويقيمه الإمام (الشاطبي) لإثبات وجوب اعتبار الألفاظ فيقول: "إن المصلحة وإن علمناها على الجملة فتحن جاهلون بها على التفصيل، فقد علمنا أن حد الزنى مثلاً لمعنى الزجر بكونه في الحصن الرجم دون ضرب العنق، أو الجلد إلى الموت أو إلى عدد معلوم، أو السجن أو الصوم، أو بذل مال الكفارات. وفي غير الحصن، جلد مئة وتغريب عام، دون الرجم أو القتل أو زيادة عدد الجلد على المائة، أو نقصانه عنها، إلى غير ذلك من وجوه الزجر المكنته 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 فيسائر ما يعقل معناه^(١).

- الدليل الثاني: "أنه كثيراً ما يظهر لنا ببادئ الأمر أو النهي معنى مصلحي، ويكون في نفس الأمر بخلاف ذلك، وبينه نص آخر يعارضه، فلا بد من الرجوع إلى ذلك النص، دون اعتبار ذلك المعنى"^(١).

وهذا الدليل كالدليل الذي سبقه من حيث اشتراطه اعتبار الألفاظ، وبيان أن هذه الألفاظ هي التي تضبط المعاني، فلا يصح إلغاؤها أو إهمالها.

- الدليل الثالث: ويقيمه 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 معانٌ آخر غير الذي تفيده الألفاظ، ومن ذلك: "اكتفوا من الأعمال ما لكم به طاقة"^(٢).

فإن مقصوده الرفق بالملکل خشية العنت أو الانقطاع عن العبادة، وليس مقصد هذه التقليل من العبادة، أو ترك الدوام على التوجه لله.

وقوله: ﴿فَافْسُدُوا إِلَى ذِكْرِ اللَّهِ﴾ [الجمعة: ٩/٦٢]. فإن مقصد هذه الحفاظ على إقامة الجمعة وعدم التفريط بها، لا الأمر بالسعى إليها فقط. قوله: ﴿وَذَرُوا الْبَيْعَ﴾ [الجمعة: ٩/٦٢]. جار مجرى التوكيد لذلك الحفاظ على الجمعة، بالنهي عن ملاسة الشاغل عن النهي، لأن 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) المواقفات 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 أبىت بطعمي ربي ويسقيني، فاكتفوا من الأعمال ما تطيقون". أخرجه البخاري (١٩٦٦)، ومسلم (١١٠٣) (٥٨).

(٣) وكان الشاطبي بذلك يستدرك على المتابلة الذين قالوا بفساد البيع وقت النساء، إذ غلبوا جانب النهي دون الالتفات إلى مقصوده ومعناه، وقد سبقت الإشارة إلى هذه المسألة في بحث المكلمات.

(٤) أفاد هذا المعنى أحاديث متعددة بصيغة متقاربة، انظر: البخاري (١٩٧٧)، ومسلم (١١٥٩) (١٨٦) والنمساني (٢٠٦/٤)، وأبن حبان (٣٥٨١).

إذ مقصود النبي صلى الله عليه وسلم: الرفق بالمكفل أن يدخل فيما لا يخصه ولا يدوم عليه، ولذلك كان، عليه الصلاة والسلام يصوم ويسرد في الصوم حتى يقال لا يفطر، ويقطر حتى يقال لا يصوم. وواصل السلف الصالح مع علمهم بالنهي تحققًا بأن مغري النهي الرفق والرحمة، لا أن مقصود النهي عدم إيقاع الصوم أو تقليله^(١).

ومنها أيضًا أن الرسول صلى الله عليه وسلم نهى عن بيع الغرر، وذكر منه أشياء كبيع حبل الحبلة، وبيع الشمرة قبل أن تزهى وبيع الحصاة^(٢)، وإذا أخذ مجرد الصيغة امتنع بيع كثير مما هو جائز بيعه وشراؤه، كبيع الجوز واللوز، وبيع الخشبة والمجنيات في الأرض، والمقائي كلها، بل كان يمتنع كل ما فيه وجه مغيب، كالديار والحوانيت المعيشية الأساسية والأنقاض وما أشبه ذلك مما لا يخصى، ومثل هذا لا يصح فيه القول بالمنع أصلًا، لأن (الغرر) المنهي عنه محمول على ما هو عند العقلاء غررًا متعددًا بين السلامة والخطب، فهو مما خص بالمعنى المصلحي ولا يتبع فيه اللفظ مجرد^(٣).

- الدليل الرابع: أنه قد قام الدليل على اعتبار المصالح شرعاً، والأوامر والنواهي مشتملة على هذه المصالح، فلو تركنا اعتبارها بإهمال معانى الأوامر والنواهي، لكننا قد خالفنا الشراع، 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 والمتصلة بالرفق بالمكفل. وهذا ما أشار إليه ابن حزم فيما ترجم وذكر العلة التي بها زجر النبي صلى الله عليه وسلم عن صوم الدهر، وساق الحديث الذي فيه: "إذا فعلت ذلك هجمت عليك وتفهت نفسك"، صحيح ابن حزمية ٣١٢/٣، وحل النبي عن سرد الصيام، على أنه نهي عن صيام جميع الأيام بما فيها المنهي عنها، مثل أيام التشريق، ويومي العيد فأ الواقع التغليظ على من صام الدهر كونه صام الأيام التي نهى عن صيامها. انظر الدردير: الشرح الصغير ١/٦٨٦ و ٧٧٢/٧٧٢، والدسوقي: الحاشية على الشرح الكبير ١/٥٤٥، والشوكانى: نيل الأطار ٤/٢٦٩، وابن حجر: فتح الباري ٤/٢٢٢.

(٢) بيع الحصاة: أن يأتي الرجل إلى قطع غنم أو عدد دواب أو جماعة رقيق، ثم يقول للبائع: أحذف بمحاصاتي هذه، فكل ما وقع عليه حصاتي هذه فهو لي بكلنا وكذا، وقيل معنى بيع الحصاة: أن يقول البائع للمشتري: إذا نبذت إليك الحصاة فقد وجب البيع بيض وبينك فيما نبيعه. انظر علاء الدين بن بليان: الإحسان ١١/٣٥٠.

(٣) أخرجه أحمد ٤٣٦/٢، ومسلم ١٥١٣، والنسائي ٢٦٢/٧، وأبن ماجة ٢١٩٤، وأبن حبان ٤٩٥١).

(٤) المواقفات ٣/١٥٢ بتصرف.

التكليف 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 في دلالة الاقتضاء، وإنما تجري التفرقة بين ما هو أمر وجوب أو ندب أو نهي تحريم أو كراهة، باتباع المعانى 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: ﴿فَوَإِذَا حَلَّتُمْ فَاصْطادُوهُ﴾ [المائدة: ٥٢]. فإنه لم يحمل على الوجوب رغم أن صيغته صيغة أمر وطلب، ولكن الالتفات إلى معناه هو الذي اقتضى أن يكون على الإباحة، فالقصد أن سبب المنع من الاصطياد قد زال، وهو الإحرام الذي كان عليه الحاج أو المعتمر، وكذلك قوله تعالى: ﴿فَإِذَا قُضِيَتِ الصَّلَاةُ فَأَنْتَشِرُوا فِي الْأَرْضِ﴾ [الجامعة: ٦٢/١٠]. 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) تأيداً للقاعدة الملزمة بوجوب مراعاة كلا الأمرين (ظاهر النص، وحكمة الحكم).

ثالثاً: القاعدة تعبر عن منهج وسط بين منهجين في طريقة استبطاط الأحكام: والإمام (الشاطبي) في تقريره لهذه القاعدة يضع حدًّا وسطًّا بين منهجين في كيفية استبطاط الأحكام.

المنهج الأول: بالغ في الاحتکام إلى ظواهر الألفاظ، واعتبرها الأداة الوحيدة للكشف عن مراد الشارع، وعزل بين الأحكام ومقداصدها وعللها.

بل نفي أن يكون للحكم علة أو معنى مصلحي وشنع على كل من نادى بمعقولية الشريعة وابتئاتها على العلل والمصالح.

(١) المواقفات ٣/١٥٠ بتصريف.

(٢) المواقفات ٣/١٥٠.

والمنهج الثاني: هم الذين تجاوزوا ظواهر الألفاظ إلى حد إهمالها وإهارها، وخرجوا عن مدلولات اللفظ الأصلي ليحكموا إلى المعنى وحده في استنباط الحكم. وكلا المنهجين إفراط أو تفريط.

وكثيراً ما نجد تنكب المعاني التشريعية، وإهار الغاية المصلحية من الحكم في كتاب: (الإحکام في أصول الأحكام) لابن حزم، وكتابه (المخل)، حيث تلحظ الغلو في الاحتکام إلى ظاهر الألفاظ دون اعتبار معانیها 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 المعانی لتوسيع مدى الحكم ونطاقه، مبيناً -أي (ابن حزم)- أن ترك ظواهر الألفاظ وفيها الكفاية لمن عقل، يعتبر ضرباً من التحریف والتاویل 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 الجافية لمعانی 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 الرائد الذي لا يجري يحرم عليه الوضوء بذلك الماء والاغتسال به لفرض أو لغيره إذا كان البول قد غير شيئاً من أوصافه، فإذا لم يغير شيئاً من أوصافه فيجوز الوضوء منه.

أما إذا بال في إناء ثم صبه في ماء راکد، 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 الإحکام ٩٢٩/٧.

(٢) المصدر نفسه (١١٧٠-١١٠).

(٣) المصدر نفسه ٩٣٦/٧.

وقال (ابن حزم) لو بال في ماء حار ثم أغلق صبيه فرَكَدْ حاز له الوضوء والاغتسال منه، لأنَّه لم يبل في ماء راكد^(١).

ودليلهم في ذلك: قول رسول الله، صلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: "لا يبولن أحدكم في الماء الدائم ثم يتوضأ منه"^(٢).

فوقف الظاهري عند ظاهر الحديث، (الماء الراكد) حيث ورد النهي عن البول في الماء الراكد أو الدائم، فإذا لم يبل في الدائم، وإنما سكب بوله فيه، فإنَّ النهي لا يتناوله، وفق ما صرَح به (داود الظاهري)، وإذا بال في الماء الحارِي ثم حبس ذاك الماء عن الجريان - وهو ما أشار إليه (ابن حزم) بحسبه - أي المكان الذي ينصب منه الماء - فلا يتناوله النهي إذن؛ لأنَّ حال الماء عند البول، لم يكن الركود وإنما الجريان.

ولا شك أنَّ هذا جمود عند ظواهر الألفاظ، إفراط في عدم الالتفات إلى معنى النهي عن البول في الماء الدائم، من تلوث ذاك الماء وتغيره، وعدم صلاحيته للاستعمال سواء أكان البول مباشرةً أم غير مباشرةً، وسواء أكان الماء في بدايته أم منتهاه راكداً، فالتأثير في النهاية واحد.

"فهذه مغالاة وبالغة في التمسك بالظاهر دون النظر إلى معاني الشريعة فما حرم الله شيئاً إلا وهو قدر موزع، وما حكم بنجاسة شيء إلا وكان مما تتجنبه الطباع النقية"^(٣).

ومن هذه المسائل أيضاً: ما ورد عن (داود الظاهري) من أنه لا يثبت الخيار بتصريرية البقرة لأنَّ الحديث ورد في الإبل والغنم: "لاتتصرو الإبل والغنم، فمن اتبعها بعد، فإنه بخیر النظرين بعد أن يحلبها، إن رضي بها أمسكها، وإن شاء ردَّها وصاعاً من

(١) انظر المخلص ٢١٠/١، ونيل الأوطار ٤٤/١، وبداية المحتهد ١/٢٢.

(٢) آخر حديث البخاري (٢٢٩)، ومسلم (٢٨٢)، وأبو داود (٦٩)، والترمذى (٦٨).

(٣) عارف أبو عبد: الإمام داود الظاهري وأثره في الفقه الإسلامي ١٦٦.

تم^(١)، وبما أن الحديث وارد في الإبل والغنم فذاك دلالة على أن ما عداهما بخلافهما، لأن الحكم ثبت فيهما بالنص، والقياس لا تثبت به الأحكام^(٢).

وهذه مسألة أخرى تظهر لنا أثر إهمال المعانى، في إصدار أحكام تجاهي روح التشريع ومقداره، حيث إن الحكمة من إثبات "الخيار" في الم ERAة سواء أكانت إبلًا أم غنمًا، هو الضرر اللاحق بالمتىع، فعلة الحكم هو "التصرية"، التي تتضمن معنى التدليس والغش الذي ينشأ عنه الضرر، فدفعاً لهذا الضرر، كان الحكم بثبوت الخيار بردتها، وهو أمر يشمل البقر كما يشمل غيرها من الأنعام المنصوص عليها.

على أنه قد وردت أخبار عامة تشمل كل مصرات بما فيها البقر منها: "من ابتاع محفلة أو مصرات فهو بالخيار ثلاثة أيام، إن شاء أن يمسكها أمسكها، وإن شاء أن يردها ردّها وصاعاً من تم"^(٣).

ومن هنا، أخذ (ابن حزم) بعموم هذا الحديث، ليشمل به كل ما كان يحلب من إناث الحيوان، وهو يظنه 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 تم^(٤).

ولولا وروذ هذا الخبر لكان (ابن حزم) موافقاً لما روى عن (داود الظاهري)، إذ المنهج واحد في عدم الالتفاف إلى معانى اللفظ والاكتفاء بظاهره فقط.

من هذه المسائل أيضاً وقوف الظاهيرية 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)، والترمذى (١٢٥٢)، والنمسائي (٢٥٤٧)، وابن ماجة (٢٢٣٩)، والتصرية: هي حبس اللبن في ضروع الإبل والغنم، تغيراً على المشتري حيث يتوهم أنها مدرارة اللبن فيزيد في ثمنها.

(٢) ابن قدامة: المغني ٨٢/٤.

(٣) أخرجه الترمذى (١٢٥١)، وابن ماجة (١٢٥٢)، وابن ماجة (٢٢٤٠)، والشاة المحفلة: هي الشاة التي امتنع صاحبها عن حلبها أيامًا حتى يجتمع اللبن في ضرعها، فإذا احتلبها المشتري حسها غريبة فزاد في ثمنها.

(٤) ابن حزم: المحلي ٦٦/٩.

(٥) ابن حزم: المحلي ٤٦٧/٨.

فالحديث قد ورد في البر والشعير والتمر والملح والذهب والفضة، قالوا: كل ما عدا هذه الأصناف فهو على أصل الإباحة، لقول الله تعالى: ﴿وَأَحَلَ اللَّهُ الْيَمِنَ﴾ [القرة: ٢٧٥]، ولقوله: ﴿وَقَدْ فَصَلَ لَكُمْ مَا حَرَمَ عَلَيْكُم﴾ [الأنعام: ٦]. [١١٩]

بينما التفت جمهور الفقهاء إلى علة التحرير، 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 المناطق، وكان لكل نظره واجتهاده.

فالحنفية قالوا: إن العلة هي الكيل أو الوزن مع اتحاد الجنس^(١).

أما المالكية فعلة التحرير عندهم هي اتحاد الجنس، مع كون هذه الأصناف مما يقتات ويدخل، فيتعدى الحكم إلى كل مقتات مدخل^(٢).

وعلة التحرير 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 تختمه طبيعة التشريع القائمة على النصفة والعدل.

فبيان بذلك كله مقصود الإمام (الشاطبي) من قوله: "العمل بالظواهر على تتبع وتعال بعيد عن مقصود الشارع".

(١) ابن الهمام: فتح القيدير /١٤٦، هي أشهر الروايات عن أحمد: المغني /٤٢٤.

(٢) هذا في الأصناف الأربع غير الذهب والفضة، أما علة تحرير الذهب والفضة فهو الصنف الواحد مع كونها رؤوساً للأثمان وقيماً للمخلفات، انظر الدردير: الشرح الصغير /٢٧٣، وابن رشيد: بداية المحدث /٢١٢٩.

(٣) التوسي: المجموع /٩٤٣.

رابعاً: اعتداد الفقهاء والأصوليين بهذه القاعدة تأصيلاً وتفرعاً:

المتتبع لأقوال الأصوليين والفقهاء، يجدهم يصرحون بوجوب اعتبار ظاهر اللفظ ومعناه، ويعتبرون من الخطأ الفادح الذي يقع به المختهد 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 علته تارة أخرى، فقال: "وقد يعرض لكل من الفريقين ما يخل بمعروفة 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 قصروا معانها عن مراده" ^(٢).

وقال أيضاً: "المقصود أن الواجب فيما علق عليه الشارع الأحكام من الألفاظ والمعنى 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 ٢٢٠/١.

(٢) المصدر نفسه ٢٢٢/١.

(٣) المصدر نفسه ٢٢٥/١.

(٤) الفروق ١٧٧/١.

وهذا الفهم هو ما أشار إليه أيضًا 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 المختهد إلى معاني الأحكام لا إلى ظواهر الألفاظ فقط.

كما ظهر من خلال التفريع والتطبيق أيضًا هذا الالتفات إلى معنى الحكم ومقصود الشارع منه، ولعلي قد أشرت فيما سبق من بحث إلى بعض تلك الصور والواقع 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 للمستثنias من الأصل العام الذي يحرّم قتل أي من حيوانات الحرم أو الاعتداء عليها.

لقد التفت الإمام مالك إلى معنى الاستثناء في هذا الحديث ونظر إلى حكمه إباحة قتل بعض الحيوانات، فعقل من هذا النظر والالتفات إلى أن معنى إباحة قتل الكلب العقور هو كونه مما يعدو على الناس، ويهددهم بالافتراض. 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 محمد علاء الدين البخاري، من علماء الحنفية، بُرز في الفقه والأصول، وله شرح أصول البزدوي المعروف بكشف الأسرار، انظر الأعلام ١٢/٤، وكشف الأسرار ١٢/١.

(٢) أخرجه البخاري (٣٣١٥)، ومسلم (١١٩٩) (٧٦)، وأبو داود (١٨٤٦)، والنسائي (١٨٧٥)، وأبي ماجة (٣٠٨٨).

(٣) انظر النسائي: تنوير المقالة في حل ألفاظ الرسالة ٤٩٦/٣، والغماري: الهدایة، وبحاشيتها بداية المختهد 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 الحرث عنهم، كون هذه العاملة مما تدفع عنهم المشقة وتزيل عنهم العناء، ووجدوا أن معنى الاستثناء يتحقق في بيع العنبر على شجرة بالزبيب خرضاً، فسحبوا عليه ذات الحكم من الجواز والإباحة^(٢).

ج- كما يلحظ هذا الالتفات إلى معنى الحكم في توجيه الإمام (ابن تيمية) لدليل مشروعية بيع الخضروات المغيبة في الأرض، ورغم وجود جنس الغرر فيها، إذ بين رضي الله عنه أن معنى النهي عن بيع الغرر هو: "كونه مذنة للعداوة والبغضاء وأكل أموال الناس بالباطل، وفي منع هذا البيع وغيره من المعاملات التي يكون الغرر فيها يسيراً وال الحاجة إليها شديد ضرر أشد و مفسدة أعظم من مفسدة تbagض الناس أو أكل المال بالباطل، ومعلوم أن المفسدة المقتضية للتحرير إذا عارضها حاجة راجحة أبيح المحرم، فكيف إذا كانت المفسدة منافية؟"^(٣).

فانظر كيف استند هذا الإمام العظيم على حكمة النهي عن بيع الغرر ليقول بمحواز ما لا يلحظ فيه هذا المعنى من المعاملات، أو يلحظ ولكنه يسير أمام عظم المفسدة المرتبة في حال القرول. منع 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 يقضى القاضي وهو غضبان"^(٤)، وبين ما ورد عن (الزبير بن العوام) رضي الله عنه: أنه

(١) تقدم في البحث السابق.

(٢) الغزالى: المستصفى ٣٨٢/٢

(٣) انظر ابن تيمية: القواعد التورانية ١٤٥-١٥٥ بتصرف.

(٤) سلف تخرجه في صفحة (٢٤٦) حاشية (٢).

خاصم رجلاً من الأنصار في شراح من الحرة قد كانا يسقيان كلامها به التحيل، فقال للأنصاري سرّ الماء يمر فأبى عليه، فقال رسول الله، صلى الله عليه وسلم: "اسق يا زبير، ثم أرسل إلى حارك، فغضب الأنصاري وقال: "إن كان ابن عمتك، فلنؤن 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 يقضى 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 إيه في كل أمره"^(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 للجور في الحكم وعدم استيفاء البيانات، أما غير المشوش من الغضب الذي لا يشغل فلا يمنع من القضاء، ولا يقدح بصحته وسلامته^(٢).

فهذه الأمثلة وغيرها كثيرة ترشد إلى عناية الفقهاء والأصوليين بمعانى الأحكام، والتفاتهم إلى مقاصدها قولاً وعملاً.

خامساً: أثر هذه القاعدة في رد بعض الاجتهدات المعاصرة:

وإن هذه القاعدة ذات أثر بّين في إظهار مرجوحة بعض الآراء الفقهية المعاصرة، والتي لم يراع أصحابها معانى 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 يذنبون يوم القيمة، يقال لهم: أحيوا ما خلقتُم".^(١) وقوله صلى الله عليه وسلم: "أشد الناس عذاباً يوم القيمة المصورون"^(٢).

فأخذنا بعموم هذا اللفظ، واستدللاً 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 يقتصرروا على الوقوف على ظواهر الألفاظ، لظهر لهم 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 والتبيحيل، ويرشدنا إلى هذه العلة والمعنى، ما ذكره العلماء في معنى النهي، فالإمام (النوروي) يقول في التصوير: "فصنعته حرام بكل حال، لأن فيه مضاهاة لخلق الله تعالى"^(٤).

ولهذا نجده يستثنى من التصوير الحرم 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 (الشوکاني) بهذا المعنى فيقول: "إنما 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 /١٠، ٥٣٣، حديث رقم (٦١٠٩)، ومسلم ١٦٦٦/٣ (٢١٠٦) (٩٦).

(٢) الإمام أحمد: المسند /٢، ٣٨٠، مسلم، الصحيح ١٦٦٧/٣ (٢١٠٦) (٩١)، كما ورد الوعيد في البخاري (٦١٠٩).

(٣) انظر د. صالح الفوزان العبد الله: التبصير بتحريم أنواع التصوير، مجلة كلية أصول الدين، جامعة محمد بن سعود، العدد الثاني .٥١٤٠٠.

(٤) النوروي شرح على مسلم ١٤/٨١-٨٢.

(٥) نيل الأوطار ٢/١٠٩.

فإذا كان هذا هو المعنى المعمول من النص، فهل يتحقق في التصوير الفوتوغرافي؟، إن فهم النصوص الشرعية على ضوء معانيها التي سيت من أجلها، وإدارك حقيقة التصوير الفوتوغرافي، ليعطينا فهماً آخر غير فهم الذين وقفو عند ظاهر اللفظ ولم يراعوا المعاني الشرعية في فتاواهم؛ ذلك أن التصوير الفوتوغرافي عبارة عن حبس الظل بالوسائل 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 تبيان الحكم الشرعي الذي أراده الشارع وقصده.

على ذلك فإن "التصوير الفوتوغرافي" غير مشمول بذلك النهي؛ لعدم تحقق معناه فيه، في العادة والأغلب؛ إذ لا يتحذ ذاك التصوير للمضاهاة أو المشاكلة للخالق سبحانه، خاصة إذا كان التصوير لمعاملة رسمية أو قضية أمنية أو لغاية معنية.

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 لتحقق علة النهي فيها، وهي المضاهاة.

بـ- ومن الفتاوي المعاصرة التي لم يراع فيها معنى النص أيضاً: ما ذهب إليه بعض الباحثين من أن (الغرر) المقطوع بحرمتة لا يتعدى البيوع الحقيقة، أي التي تكون فيها المبيعات عروضاً. أما غيرها من المعاملات كالإجارة والشركة والمساقاة والمزارعة فلا يشتملها 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 صفي الدين: حقيقة الغرر الحرم 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 معانها، ولا التفات لمقصد تشريعها، ذلك أن رسول الله، صلى الله عليه وسلم، إنما نهى عن الغرر في البيع نظراً لما يتلزم من ضرر يتحقق بأحد المتعاقدين أو كليهما.

وهذا المعنى كما يتحقق في البيع فيستوجب تحريره 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 فيسائر العقود الأخرى؛ إذ العبرة بوقوع الضرر لا بمحنته، فسواء أكان الضرر ناتجاً عن عقد بيع أم إيجاراً أم شركة، فكلها ذات حكم واحد لأن أثيرها واحد في ضياع حق لأحد المتعاقدين، وفي وقوع النزاع والخصومة نظراً لاقتان الغرر بها.

ويؤكد ذلك ويوثقه أن الفقهاء كما وضعوا عقد البيع شرطاً تكفل نفي الغرر عنه، فكذلك وضعوا الغيره من العقود والمعاوضات المالية ما يتحقق نفي الغرر، ومن ذلك مثلاً: اشتراطهم في محل الإيجار أن يكون معلوماً، وأن تنتفي عنه الجهة فلا تصح الإيجارة بما تلد هذه الناقة، أو بما تشم منها شجرة لما فيه من الغرر.

كما يجب أن يكون محل الإيجار مقدوراً على تسليمه، فلا تجوز إيجارة متذر التسلیم حسناً، كإيجاره البعير الشارد، أو كان متذر الإيجار شرعاً كإيجاره الحائض لكتنس المسجد، أو الطبيب لقلع سن صحيح، والساخر 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 نفياً للغرر^(٣).

(١) بداع الصنائع ٤/١٨٠.

(٢) انظر بداع الصنائع ٤/١٨٧، والدسوقي: على الشرح الكبير ٤/١٩، وانظر الغرر وأثره في العقود في الفقه الإسلامي، لـ د. الصديق محمد البشير ٤٦٦.

(٣) بداية المنهج 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 بجهول الصفة، كما يشترط أن يبيّن نصيب كل من المالك المضارب، فإن جهل نصبهما فسدة المضاربة، كما يشترط أن يكون نصيب كل من المالك والمضارب مقداراً شائعاً من الربع، كأن يكون لكل من المالك والمضارب نصف الربع أو لأحدهما ربعه وللآخر الباقى، إلى غيرها من الشروط التي تقييد هذا العقد، وتكميل حكمته، وتوكيد نفي الغرر عنه^(١).

فهذه الشروط الموضوعة في عقود مالية عدا عقد البيع توكل أن الغرر كما هو منهى عنه في عقد البيع، فهو كذلك في غيره من العقود الأخرى؛ لأن معنى الغرر واحد في كل عقد، وأثره متعدد بقطع النظر عن العقد الذي تعلق به.

والذى قال: بأن الغرر المنهى عنه مقصور على البيع دون غيرها من العقود، لم يراع المعنى الذى يبنى عليه حكم النهي، ووقف عند ظواهر الألفاظ فاصلاً بينها وبين معانىها الشرعية !

خلص من ذلك كله إلى قدر هذه القاعدة ومكانتها، ووجوب مراعاة المحتهد لها إبان عملية الاجتهاد، حتى يكون حكمه عدلاً وسطاً، لا شططاً فيه ولا تفريط.

والإمام (الشاطبي) إذ يبين ضرورة الالتفات إلى معانى اللفظ، سواء أكان أمراً أم نهياً وعاماً أم خاصاً، ليوسّع بذلك مجال الاجتهاد وميدانه "لأن المحتهد يتسع مجال اجتهاده بإجراء العلل والالتفاتات إليها"^(٢)، فإنه يضع لهذا النظر ضابطاً يضبطه، وهو ما عبرت عنه القاعدة التالية:

(١) انظر الشربيني: معنى المحتاج /٢٣٠، وابن مفلح: المبدع /٥١٩، وابن عبد البر: الكافي /٢٧٧١.

(٢) الشاطبي: المواقف /١٢٩٠.

• القاعدة الثانية: "لايجوز 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 كرّ عليه بالإهمال، فلا سبيل إليه"^(٢) وهذه بحد ذاتها قاعدة تضييق الاجتهاد بالرأي من خلال وضعها شرطاً للمعنى المصلحي الذي يستفاد من الحكم وهو ألاّ يعود اعتباره إلى إلغاء النص الذي استفيد منه ذلك المعنى.

وتقرير هذه القاعدة أمر يقتضيه التوسط بين اعتبار الألفاظ ومدلولاتها، واعتبار المعاني والحكم المتغيرة من الأحكام، بحيث لا يطغى أي منها 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 صرخ الأصوليون في عباراتهم بقريب من العبارة التي ذكرها الإمام (الشاطبي). فالإمام (الغزالى) ينقل عن القاضي (الباقلانى): "كل تأويل تضمن الخط عن النصوص فهو باطل"^(٣).

والإمام (الشاطبي) يورد قاعدة مفادها: "لايجوز أن يستتبط 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 يتغير عليه أن يخرج شاه من أربعين، أو تبعاً من ثلاثين بقرة، أو عُشر ما سقى بماء السماء، ويجزيه إخراج قيمة ذلك.

(١) المواقفات ١٤٨/٣ بتصريف.

(٢) المصدر نفسه.

(٣) المخمول 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 المخرج من الزكاة من جنس النصاب أم من غير جنسه^(١).

وفي هذا - كما يقول الجمهور - إهمال للنص الذي اشترط في المال المخرج 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 تبعد الشارع الأغنياء بوجوب إخراج المال من جنس النصاب الذي وجبت عليه الزكاة، تشريكاً 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 بمقولية النص جوراً أو طغياناً على لغويته؛ بدليل أنهم لا يمنعون إخراج الزكاة من جنس النصاب، فلصاحب الغنم أن يخرج إن شاء شاة من أربعين، ويبيّن هذا الحكم قائماً لا يلغى. وللمذكي أن يخرج قيمة الشاة إن أراد أيضاً على سبيل البدل لا على وجه إلغاء إجزاء العين الأصلية، وليس في هذا إلغاء للنص ولا كرّ عليه بالإبطال.

وهذا المدرك هو ما لمحه (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 المرغاني: المدایة ١٠٢/١، والموصلي: الاحتیار ١٠٢/١، وابن الممام: فتح القدیر ٤٤/٢.

(٢) رواه أبو داود (١٥٩٩)، وابن ماجة (١٨١٤).

(٣) انظر التنوی: المجموع ٤٠١/٥، والغزالی: المتحوّل ٢٠٠.

بها، وأقول^(١) لمن أحاجي القيمة أن يقول: أنا مستنبط معنى معمم لا يبطل، لأنني لا أمنع إجزاء الشاة^(٢).

وهذه إشارة من الإمام (السقكي) إلى عدم مخالفته الحنفية لمعنى القاعدة كونهم لم يعطلوا النص أو يهملوا اعتباره، وإنما يتصور إبطال النص بالمعنى في حال قولهم بعدم إجزاء إخراج الأعيان، التي ورد بها النص.

على أن ما يؤكد اعتبار الحنفية لهذه القاعدة، تصریحهم بها ونصهم عليها وقولهم: إن المعتبر في المتصوص عین النص، وفي غير المتصوص معناه، لأن التنصيص يشعر بكونه مقدراً وتغير المقدار 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 كِسُوتُهُمْ﴾ [المائدة: ٨٩/٥]. فلا بد أن يكون لكل مسكين ثوب يكسوه، وما لم يؤد إلى كل مسكين ثوب يكسوه لم يتحقق أداء الكفارة^(٤).

وهذا كله دليل على أن الحنفية كغيرهم التفتوا إلى مضمون القاعدة واعتذروا بها، وضيّعوا اجتهادهم على هديها وضوئها ولم يجعلوا اعتبارهم للمعانى المقصودة من الحكم سبباً في طغيانها على ظواهر الألفاظ أو محقها لها.

وهكذا تسقط علينا القواعد المقاددية لتصحيح آلية الاجتهاد وتضييقه في الوقت ذاته من حيث إلزامها المحتهد بالنظر إلى معانى الأحكام وغاياتها، ووضع شروط لهذا التبع للمعنى، ليكون الفهم الذي يصل إلى المحتهد في منتهاه متافقاً مع مقاصد الشريعة غير مخالف لها أو مجاف.

(١) أي احتاج لمن أحاجي إخراج الزكوة بالقيمة.

(٢) الأشياه والظائر ١٥٢/١.

(٣) المصيرى: القواعد والضوابط المستخرجة من التحرير، جمع ودراسة على الندوى ٢١٨، وانظر أيضاً السرخسى: المبسوط ١٦/٧.

(٤) السرخسى: المبسوط ١٦/٧.

الفصل الثاني

القواعد المقصادية المتعلقة بمبأ رفع الحرج

تمهيد:

بعد أن انتهيت في الفصل السابق من بيان القواعد المقصادية المتعلقة بموضوع المصلحة والمفسدة، أنتقل في هذا الفصل إلى إظهار القواعد المتعلقة بمبأ رفع الحرج. وهو موضوع ذو صلة وثيقاً بموضوع المصلحة، ذلك أن عناية الشريعة برفع الحرج عن المكلفين ينبع من الأصل العام الذي قامت عليه الشريعة من جلب المصالح ودفع المفاسد، وفي رفع الحرج جلب للمصالح ودفع للمفاسد.

وتوطّد هذه الصلة بين الموضوعين مرتبة الحاجيات وهي المعنية - كما سبق - بما هو مفتقر إليه من حيث التوسيع ورفع الضيق المؤدي في الغالب إلى الحرج والمشقة غير المألوفة.

فالحاجيات من الأحكام ما شرعت إلا توسيعة على المكلفين ورفعاً لما يتوقع من نزول الحرج بهم في حال فقدانها. "ودورانها على التوسيع والتيسير ورفع الحرج والضيق"^(١)، وهذا أمر يؤكّد ما أشرت إليه من قبل عند بياني لأقسام القواعد

المقصودية أن تلك الأقسام لا تقوم على أساس الاستقلال المتبّع 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 المقصودية 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 الراعية إليه حرّاجاً، كون أشجاره قد التفت وتکافئت بحيث غدا من الضيق ما يمنع الوصول إليه^(٢).

وتحول هذا المعنى اللغوي؛ وهو الضيق اللازم من اجتماع الأشياء، دار الاستعمال القرآني لهذا المصطلح ومنه:

قوله تعالى: ﴿هُوَمَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ﴾ [الحج: ٢٢/٧٨]. و قوله: ﴿إِنَّمَا يَحْدُوْا فِي أَنْفُسِهِمْ حَرَجاً مِمَّا قَضَيْتَ وَيُسَلِّمُوا تَسْلِيمًا﴾ [النساء: ٤/٦٥]. و قوله: ﴿مَا يُرِيدُ اللَّهُ لِيَجْعَلَ عَلَيْكُمْ مِنْ حَرَجٍ وَلَكُنْ يُرِيدُ لِيُظْهِرَ كُمْ﴾ [المائدة: ٥/٦]. و قوله تعالى: ﴿كِتَابٌ أُنزِلَ 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: ﴿إِنَّمَا لَا يَحْدُوْا فِي أَنْفُسِهِمْ حَرَجاً مِمَّا قَضَيْتَ﴾ [النساء: ٤/٦٥].

(١) انظر الراغب الأصفهاني: مفردات القرآن ٢٢٦، والجوهرى: الصلاح ٣٠٥/١، والفيروز آبادى: القاموس المحيط ٢٣٤.

(٢) ابن قبيطة: مشكل القرآن ٤٨٤، وابن الجوزي: نزهة الأعين التوازير ٢٢٨.

(٣) ابن الحوزي: نزهة الأعين ٢٣٩، وابن قبيطة: تأويل مشكل القرآن ٤٨٤.

- الوجه الثالث: الإثم: ومنه قوله تعالى: ﴿لَيْسَ عَلَى الْمُرْضَى وَلَا عَلَى الْأَعْمَى حَرَجٌ﴾ [التوبه: ٩١/٩]. وقوله تعالى: ﴿لَيْسَ عَلَى الْمُرِيضِ حَرَجٌ﴾ [السور: ٦١/٢٤].

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 الخرج دائرة حول محور عام يتمثل في معنى الضيق، وإن كانت تحتمل معنى شرعاً أخص كالإثم أو الشك.

أما الخرج اصطلاحاً:

فإن تعريف السابقين لمصطلح الخرج 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 بالملکل ضيقاً غير معتاد، في بدنـه أو نفسه أو مالـه، عاجلاً كان الضيق أو آجلاً"^(٢). وبيان ذلك:

إن قوله: كل ما ألحق بالملکل ضيقاً إشارة إلى استغراق جميع أسباب الخرج كالسفر، والإكراه، والمرض، وال الحاجة، وغير ذلك من الأسباب المؤدية إلى الضيق.

وقولـي غير معتاد: لإخراج المعتاد من الخرج الذي أفتـه النفـوس، واعتـادـتـ عليهـ، وتكـيـفتـ طبـائعـ البـشـرـ علىـ تـقبـلـهـ.

وقولـي في الـبدـنـ والنـفـسـ وـالـمـالـ لـإـظـهـارـ مـتـعلـقـ الخـرـجـ؛ إـذـ قـدـ يـكـونـ حـسـيـاـ مـتـعلـقـ بالـبـدـنـ، أوـ مـالـاـ نـفـسـيـاـ مـتـعلـقاـ بـالـنـفـسـ، أوـ مـالـيـاـ وـاقـعاـ عـلـىـ الـمـالـ بـإـتـلاـفـهـ أوـ إـضـاعـتـهـ.

(١) انظر الطبرى: جامع البيان .٥١٨/٨

(٢) وعرفها يعقوب الباحسين: "ما أوقع على العبد مشقة زائدة عن المعتاد، على بدنـه أو نفسه أو عـلـيـهـماـ مـعـاـ حالـاـ أوـ مـالـاـ غـيرـ مـارـضـ بـماـ هوـ أـشـدـ منهـ، أوـ بـماـ يـتـعلـقـ بـهـ حقـ لـلـغـيرـ مـساـواـ لـهـ أوـ أـكـثـرـ منهـ"، رفعـ الخـرـجـ وـالـشـرـعـيـةـ الـإـسـلـامـيـةـ ٣٢ـ، وـعـرـفـهاـ صـالـحـ بـنـ عـبـدـ اللهـ بـنـ حـمـيدـ: "كـلـ مـاـ أـدـىـ إـلـىـ مـشـقـةـ زـائـدـةـ فـيـ الـبـدـنـ أـوـ الـنـفـسـ أـوـ مـالـ حـالـاـ أوـ مـالـاـ، رـفـعـ الخـرـجـ فـيـ الـشـرـعـيـةـ الـإـسـلـامـيـةـ ضـوابـطـهـ وـتـطـيـقـاهـ". ٤٧ـ

وقولي حالاً أو مالاً إشارة إلى زمان وقوع الحرج؛ إذ قد يقع سبب الحرج عاجلاً، ولا يترب عليه مسيبه إلا بالآجل، فيكون وقع الحرج آجلاً لا عاجلاً.

والحرج عاجله وأجله مرفوع في الشريعة الإسلامية؛ ذلك أن الخطر المتوقع كالخطر الواقع من حيث النتيجة والأثر.

هذه هي حقيقة الحرج لغة واصطلاحاً. وأنناول في المباحث الآتية ما ساقه (الشاطبي) من قواعد ذات صلة بموضوع الحرج وأبدأ بالبحث 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 الحرية بالدراسة والبيان.

• القاعدة الأولى: "إن الشارع لم يقصد إلى التكليف بالشقاق والإعنات فيه"^(١).
أولاً: بيان القاعدة وذكر أدلةها:

تكشف هذه القاعدة كما هو ظاهر من عبارتها أن ليس من قصد الشارع ولا من غaiاته في التكليف أن يخاطب المكلفين بما يشق عليهم من الأعمال.

ولابد من تحديد مراد (الشاطبي) من الأعمال الشاقة:

المشقة في اللغة مأخوذة من الفعل شق، والشق والمشقة تعني الجهد والعناء والثقل^(٢)،
ومنه قوله تعالى: ﴿هُلْمَ تَكُونُوا بِالْغَيْرِ إِلَّا بِشِقِّ الْأَنفُسِ﴾ [الحل: ١٦].

وأصله من الشق، وهو نصف الشيء، وكأنه قد ذهب بنصف أنفسكم حتى
بلغتموه، وفي هذا من الجهد والعناء ما فيه.

(١) المواقفات ١٢١/٢.

(٢) ابن منظور: لسان العرب ٣٤٢/٢، الجوهري: الصحاح ١٥٠٢/٣.

والشاق من الأعمال تتحقق فيه جنس الصعوبة والجهد ويتحمل أن يطلق على عدة أعمال^(١).

- الوجه الأول: العمل غير المقدور عليه الذي لا يطيق 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 موقعاً 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 ابتداء^(٢).

- الوجه الثاني: أن يكون خاصاً بالمقدور عليه غير أنه خارج عن المعاد من الأعمال العادية؛ بحيث يشوش على النفوس في تصرفها، ويقللها مما فيه من تلك المشقة.

- الوجه الثالث: أن يكون مقدوراً عليه، ويلزم عنه تعب ومشقة، ولكنها لا تصل إلى الحد الذي تعتبر فيه خارجة عن المعاد والمأثور 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 وخرج.

أما الوجهان الأولان وهما: غير المقدور عليها من الأعمال، أو المقدور عليها ولكن مشقة خارجة عن المعاد، فإن الشارع لا يقصد التكليف لا 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 المعاد، "فإن الشارع، وإن كان يقصد التكليف بذلك العمل، فإنه لا يقصده من جهة ما فيه

(١) انظر الشاطبي: المواقفات ١١٩-١٢١.

(٢) انظر الحصاري: الفصول في الأصول ٢/٥١٥، والجويني: البرهان ١/٢٧، والطوفى: شرح مختصر الروضة ١/٢٢١، والشوكانى: إرشاد الفحول ٩.

من مشقة، بل من جهة ما في ذلك العمل من المصالح العائدة على المكلف^(١). وسيأتي بيان 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 والتحفيض عنهم.

ثانياً: أدلة القاعدة:

إن هذا الأصل العام الذي قرره (الشاطبي) يستند إلى أدلة كثيرة تبلغ مبلغ القطع: "إذ يحصل في جزئيات كثيرة قصد الشارع لرفع الحرج"^(٢).

وبالنظر إلى الأدلة التي تنهض بحجية هذه القاعدة يمكن تصنيفها إلى أقسام ثلاثة:

الأول: نصوص عامة تقرر هذا الأصل، وتؤكده وتنص 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 ذاك 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 وَلَكُمْ يُرِيدُ لِيُظْهِرُكُمْ وَلَتُبَيَّنَ لِغَمَّتَهُ عَلَيْكُمْ لَعَلَّكُمْ تَشَكُّرُونَ﴾ [المائدة: ٦٥]. وقوله: ﴿وَمَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ مِّلْهَةً أَيْكُمْ إِبْرَاهِيمَ﴾ [الحج: ٧٨].

(١) انظر المواقفات ١٢٣/٢ - ١٢٤/٢.

(٢) المواقفات 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 صغر أو كبر، دق أو جل^(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 حكم الشارع من هذا العموم.

هذا والملحوظ في قوله تعالى: ﴿مَا يُرِيدُ اللَّهُ لِيَجْعَلَ عَلَيْكُمْ مِنْ حَرَجٍ وَلَكِنْ يُرِيدُ لِيُطَهِّرُكُم﴾ أنها جاءت عقب ذكره للتيمم عند تعذر وجود الماء، أو مشقة استعماله بما لا يطاق، فجاء كتعليل لرخصة التيمم، وبيان الشیخ (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 ويجبونها".

وهذا يؤكد ما أشرت إليه آنفاً، من أن الحرج كما يكون حسياً واقعاً على الأبدان، فكذلك يكون نفسياً واقعاً على المشاعر، وكل الأمرين مرفوع في الشريعة الإسلامية.

وقوله في الآية الثانية: ﴿وَمَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ مِّلْهَةً أَبِيكُمْ إِبْرَاهِيمَ﴾، إشارة وإرشاد إلى أن رفع الحرج فيما يليه مبدأ مقرر في الشرائع السابقة، ومنها شريعة سيدنا إبراهيم، عليه الصلاة والسلام، وهذا أمر تختمه طبيعة التشريع نفسه، إذ المقصود من التشريع الامتثال والتطبيق، وفي رفع الحرج عن المكلفين مدعاه إلى مثل هذا الامتثال دون ملل واستئقال يدعو إلى ترك التكليف، بل فيه حفز لهم على الخضوع للتشريع، فكان مبدأ الحرج إذن سبباً في نفوذ الشريعة وامتثالها، وديمومة النهوض بتتكليفها.

بـ- قوله تعالى ﴿يُرِيدُ اللَّهُ بِكُمُ الْيُسْرَ وَلَا يُرِيدُ بِكُمُ الْعُسْرَ وَلَتُكَمِّلُوا الْعِدَّةَ وَلَتُكَبِّرُوا اللَّهَ عَلَىٰ مَا هَدَاكُمْ وَلَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ﴾ [البقرة: ٢١٨٥].

وجه الدلالة في هذه الآية أنها نص صريح في إرادة اليسر بالأمة ورفع العسر عنها^(١)، وليس إرادة اليسر إلا تعبيرًا عن المخرج المفروع في الشريعة جملة وتفصيلاً وهو إظهار بين للقصد بلفظ الإرادة ﴿هُوَ لَا يُرِيدُ بِكُمُ الْعُسْرَ﴾، أي أن إرادة العسر مناقضة لمقصوده ومكافحة لاتجاه تشريعه.

حـ - قوله تعالى: ﴿هُوَ لَا يُرِيدُ اللَّهُ أَن يُخَفِّفَ عَنْكُمْ وَخُلِقَ الْإِنْسَانُ ضَعِيفًا﴾ [النساء: ٤/٢٨]. لقد تضمنت هذه الآية التذكير بمراعاة الله لهذه الأمة وإرادته اليسر بها دون العسر، ورفقه سبحانه بال المسلمين من خلال تشريعه الذي وضعه، وإرادة التخفيف تنافي وإرادة التشديد، فقصد الشارع إذن، التخفيف على المكلفين، لا التشديد عليهم، أو إعانتهم به هذا.

وفي تذليل الآية يقوله: ﴿هُوَ خُلِقَ الْإِنْسَانُ 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 إعنت، مراعاة كاملة لطبيعة فطرته ومبلغ ثعلمتها، وهذا من الحكم البالغة في التشريع الملائم لمقومات الفطرة الإنسانية.

هذا ولا يقدح في هذا الفهم للأية الكريمة أنها جاءت بعد ذكره سبحانه للحرمات من النساء في النكاح، وما أبىح من نكاح الإمام عند العجز عن الحرائر، لأن الآية جاءت عامة في مدلولها، تتضمن التخفيف في كل المظاهر والأشكال والواقع، 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 والتتوير ٤٢/٥.

(٣) الطبرى: جامع البيان ٨/٢١٥، والشوكانى: فتح الcedir ٤٥٦/١.

د- قوله تعالى: ﴿وَيَضَعُ عَنْهُمْ إِصْرَهُمْ وَالْأَغْلَالَ الَّتِي كَانَتْ عَلَيْهِمْ﴾ [الأعراف: ١٥٧/٧]. الإصر في اللغة هو: الثقل، والمراد به هنا التكاليف الشاقة غير المعتادة وهذا هو الحرج في الدين، وهو تشبيه تمثيلي؛ حيث شبه الله تعالى حال المزال عنه ما يحرجه من التكاليف، بحال من كان محملًا بثقل، فأزيل عن ظهره ثقله^(١).

وهو إشارة إلى ما كانت شريعة التوراة مشتملة عليه من الأحكام الشاقة التي لا يطاق؛ مثل العقوبة بالقتل على معاشر كثيرة منها العمل يوم السبت، وتحريم مأكولات كثيرة طيبة، وتأكد نفي هذا الإصر في قوله تعالى: ﴿هُرَبَّنَا وَلَا تَحْمِلْنَا إِصْرًا كَمَا حَمَلْنَاهُ عَلَى الَّذِينَ مِنْ قَبْلِنَا﴾ [آل عمران: ٢٨٦/٢].

والأغلال: جمع غل، وهو إطار من حديد يجعل في رقبة الأسير والخاني، ويمسك بسir من جلد، أو سلسلة من حديد، بيد الموكيل بحراسة الأسير، ويستعار الغل للتکلیف الذي يوم ولا يطاق^(٢).

وهذا إرشاد إلى نفي الحرج من التشريع، ولو لا ذاك، 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 أوردها إجمالاً حشية الإطالة، للاستيقان من قطعية هذا المبدأ ثبوتاً ودلالة، منها: ﴿لَا يُكَلِّفُ اللَّهُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا لَهَا مَا كَسَبَتْ وَعَلَيْهَا مَا اكتَسَبَتْ﴾ [آل عمران: ٢٨٦/٢].

قوله صلى الله عليه وسلم: "إِنَّ الدِّينَ يُسْرٌ وَلَنْ يَشَادَ الدِّينَ أَحَدٌ إِلَّا غَلَبَهُ فَسَدَّدَهُ وَقَارَبَهُ"^(٣).

(١) الزمخشري: الكشاف ١٦٦/٢.

(٢) الراغب الأصفهاني: مفردات القرآن ٦١٠.

(٣) أخرجه البخاري (٣٩)، والنسائي ١٢١/٨، ١٢٢-١٢١، وابن حبان (٣٥٣).

ومعنى لن يشاد هذا الدين أحد إلا غلبه: أي لا يتعمق أحد في الأعمال الدينية ويترك الرفق، إلا عجز وانقطاع.

فسدّدوا، وهو التوسط في العمل من غير إفراط ولا تفريط، فإن لم تستطعوا الأكمال 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 عثابة إعلان لبعض المبادئ التي يقوم عليها التشريع كله، ووجوب تمتلها في الدعوة إلى الله، وعدم الحياد عنها بأي حال.

هذه بعض الأدلة العامة التي تنهض بأصل القاعدة المقصودية^(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 ثبت من مشروعية الرخص يعتبر دليلاً على قصد الشارع لرفع الحرج ودفع المشقة عن المكلفين. ومن ذلك:

أ- قوله تعالى: **هُلْيَسَ عَلَى الْأَعْمَى حَرَجٌ وَلَا عَلَى الْأَعْرَجِ حَرَجٌ وَلَا عَلَى الْمَرِيضِ حَرَجٌ وَمَنْ يُطِعِ اللَّهَ وَرَسُولَهُ يُدْخِلُهُ جَنَّاتٍ تَجْرِي مِنْ تَحْتِهَا الْأَنْهَارُ وَمَنْ يَتَوَلَّ يُعَذَّبُ عَذَابًا أَلِيمًا** [الفتح: ٤٨].

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 يرخص لهم في التخلص عن ذاك الجهاد، نظراً لعماهم وزمانهم وضعفهم^(٤).

(١) ابن حجر: فتح الباري ١/٩٤.

(٢) آخر جرح البخاري (٦١٢٤)، وابن حبان (٥٣٧٦).

(٣) وانظر غيرها من الأدلة: د. محمد الشريف الرحموني: الرخص الفقهية من القرآن والسنّة ١٣٥-٢١٤.

(٤) انظر القرطبي: الجامع لأحكام القرآن ١٦/٢٧٣، والشوكتاني: فتح القدير ٥٠/٥.

ب- قوله تعالى: ﴿فَمَنْ شَهِدَ مِنْكُمُ الشَّهْرَ فَلِيصُمِّهُ وَمَنْ كَانَ مَرِيضًا أَوْ عَلَى سَفَرٍ فَعِدَّهُ مِنْ أَيَّامِ أُخْرَاهُ﴾ [البقرة: ١٨٥/٢].

حيث جاءت الرخصة للمريض والمسافر بالغطير 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 أفتر.

ج- قوله تعالى: ﴿وَإِذَا ضَرَبْتُمْ فِي الْأَرْضِ فَلَيْسَ عَلَيْكُمْ جُنَاحٌ أَنْ تَقْصُرُوا مِنَ الصَّلَاةِ إِنْ خِفْتُمْ أَنْ يَقْتَنِكُمُ الَّذِينَ كَفَرُوا إِنَّ الْكَافِرِينَ كَانُوا لَكُمْ عَدُوًّا مُّبِينًا﴾ [النساء: ١٠١/٤].

وتوجيه هذا الدليل كتوجيه سابقيه من مراعاة حال المسافر لما يلزم عن السفر عادة من المشقة والأذى، فناسب ذلك تشريع يخفّف 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 أَكْرَهَ وَقَلْبُهُ مُطْمَئِنٌ بِالْإِيمَانِ﴾ [النحل: ١٠٦].

يكشف عن وجه دلالة هذه الآية ما ورد في سبب نزولها من أن (عمار بن ياسر) أؤذى في الله سبحانه فنطق بعض ما أراد الكفار من القول لما أصابه من تعذيب الكفرا، 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 /٤٨٨.

(٢) مسلم: الصحيح (٦٩٣)، والنمساني (١١٨/٣).

(٣) الراحدى: أسباب النزول ،١٩٠، والتعليق: الجواهر الحسان /٣٢٣، وابن عطيه: المحرر الوجيز ،٥١٥/٨.

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 لدخول المشقة عليها، ومن ذلك السواك؛ إذ ترك رسول الله صلى الله عليه وسلم الأمر به تيسيراً على المكلفين ومراعاة لحاظهم، وأبقى الحكم على الندب دون الوجوب ^(٢).

و- عن أنس رضي الله عنه، قال: "سقط النبي صلى الله عليه وسلم عن فرس فجحش شقه الأيمن، فدخلنا عليه نعوده، فحضرت الصلاة، فصلى بنا قاعداً" ^(٣).

ووجه الدلالة في هذا الخبر، أن حالة المرض التي عرضت لرسول الله، صلى الله عليه وسلم، ناسباً لها الحكم المخفف وهو الصلاة قاعداً، حتى لا تكون الصلاة سبباً في زيادة المرض أو تأخر البرء، أو تحمل مشقة غير معتمدة.

فهذه بعض النصوص العامة والخاصة والتي ثبتت توجيه 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 ترتفق بهذه القاعدة إلى درجة القطع في الدلالة والثبوت، وهذا ما عبر عنه (الشاطبي) بقوله: "الأدلة على رفع الحرج عن هذه الأمة بلغت مبلغ القطع" ^(٥).

(١) أخرجه البخاري (٨٨٧)، ومسلم (٢٥٢)، وأبو داود (٤٧)، والترمذى (٢٣)، والنسائي ١٢/١.

(٢) النووي: شرح صحيح مسلم ١٤٢/٣.

(٣) أخرجه البخاري (٦٨٩)، ومسلم (٤١). وجحش: أبي حذش.

(٤) الشاطبي: المواقفات ١٢٢/٢.

(٥) المصدر نفسه ٣٤٠/١.

القاعدة الثانية: "لا نزاع في أن الشارع قاصر 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 لتوارد ما تم تقريره في القاعدة السابقة من أن الشارع لا يقصد التكليف بالشاق من الأعمال، وأنه إذا كان الخطاب الشرعي قد توجه للمكلفين للقيام بعض الأعمال التي يلزم عنها كلفة عادلة 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 تتفى من جهة أخرى، ما يمكن أن يطرأ من شبهة مفادها: أنه إذا كان الشارع لا يقصد الشاق والإعنة فيه، فكيف يخاطب المكلفين بالتكاليف رغم ما يلزم عنها من مشقة وكلفة؟. وتُقْنَّد 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 الشبه التي توهم بادئ الأمر أن الشارع يقصد التكليف بالشاق من الأعمال ليفندها ويدحضها، فيؤكّد قوّة القاعدة وثباتها بإقامته أدلةها وتُقْنَّد شبّهها، وهذه الشبه الثلاث أعرضها في ما يلي:

أولاً: أن تسمية الأوامر والنواهي تكليفًا يشعر بالقصد إلى المشقة؛ لأن حقيقة التكليف طلب ما فيه كلفة وهي المشقة، فقول الله تعالى ﴿لَا يُكَلِّفُ اللَّهُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا﴾ [البقرة: ٢٨٦]. معناه لا يطالبه بما يشق عليه مشقة لا يقدر عليها، وإنما يطالبه بما تتسع له قدرته عادة، فقصد الأمر والنهي يستلزم لا بد، 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 وما يلزم عنه، ومعلوم أن مجرد التكليف يستلزم المشقة فالشارع عالم بلزوم المشقة من غير انفكاك، فإذاً يلزم أن يكون الشارع طالباً للمشقة، بناءً على أن القاصد إلى السبب عالم بما يتسبب عنه، فاقصد للمسبب^(٢).

الثالثة: أن المشقة في الجملة مثاب عليها إذا لحقت أثناء التكليف مع قطع النظر عن ثواب التكليف، كقوله تعالى: ﴿هُذِّلَكَ بَأَنَّهُمْ لَا يُصِيبُهُمْ ظَمَّاً وَلَا نَصَّاً وَلَا مَحْمَصَةً فِي سَبِيلِ اللَّهِ وَلَا يَطْؤُونَ مَوْطِئًا يَغْيِظُ الْكُفَّارَ وَلَا يَنَالُونَ مِنْ عَذَّابٍ نَيْلًا إِلَّا كُتِبَ لَهُمْ بِهِ عَمَلٌ صَالِحٌ﴾ [التوبه: ٩٠]. وقوله: ﴿وَالَّذِينَ جَاهَدُوا فِينَا لَنَهَيْنَاهُمْ سُبْلَنَا﴾ [العنكبوت: ٦٩]. وقوله: ﴿كُتُبَ عَلَيْكُمُ الْقِتَالُ وَهُوَ كُرْهَةٌ لَكُمْ وَعَسَى أَنْ تَكْرَهُوْ شَيْئًا وَهُوَ خَيْرٌ لَكُمْ﴾ [البقرة: ٢١٦].

والكره هو: ما تكرهه النفس لما فيه من المشقة^(٣).

وقوله صلى الله عليه وسلم: "إلا أدلكم على ما يمحو الله به الخطايا ويرفع به الدرجات"، قالوا: بلى يا رسول الله، قال: إسباغ الوضوء على المكاره، وكثرة الخطأ إلى المساجد، وانتظار الصلاة بعد الصلاة فذلكم الرباط"^(٤).

ووجه الدلالة في هذا الحديث ما تضمنه من إعلام بجزيل الأجر والشواب ومحو الخطايا والسيئات لمن قام بأعمال تلازمها المشقة.

(١) المواقفات ١٢٤/٢ بتصرف.

(٢) الماوردي: النكت والعيون ١/١٥٦.

(٣) الماوردي: النكت والعيون ١/١٥٦.

(٤) أخرجه مسلم (٢٥١)، والترمذى (٥١) و (٥٢)، وأبي حيان (١٠٣٨).

ففي إتمام الوضوء رغم شدة البرد وألم الجسم، وكثرة الخطا إلى المساجد بعد 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 قصدها وإنما فلو لم يقصدها لم يقع عليها ثواب.

ثالثاً: رد الشبهات:

وأحباب الإمام (الشاطبي) عن هذه الشبهة 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 وآجلاً.

وهذا الثاني هو المقصود للشارع، والشرعية كلها ناطقة بذلك.

وأما الأول: فلا نسلم أنه قصد ذلك، ولا أدل على ذلك من الطيب الذي يقصد ب斯基니 الدواء المر البشع نفع المريض لا إيلامه، وإن كان عالماً بمصول الإسلام، فكنز ذلك يتصور الأمر في قصد الشارع إلى مصالح الخلق بالتوكيل في العاجلة منها والآجلة.

وإنما سمي تكليفاً باعتبار ما يلزم عنه من مشقة وفق ما اعتادته العرب من تسمية الشيء بلازمة.

أما الجواب عن الشبهة الثانية أنه لو لزم من قصد الشارع إلى التكليف بما يلزم عنه من مفسدة في طريق المصلحة، يقصد إلى إيقاع تلك المفسدة وهي المشقة هنا، للزم بطidan ما تقدم البرهان عليه من وضع الشريعة للمصالح لا للمفاسد، وللزم في خصوص مسألتنا أن يكون قاصداً لرفع المشقة وإيقاعها معًا، وهذا تناقض ومحال ينافي الشرع عن الواقع فيه^(١).

والجواب عن الشبهة الثالثة: "أن الثواب حاصل من حيث كانت المشقة لا بد من وقوعها لزوماً عن مجرد التكليف، فترت الشارع الثواب عليها وجعل لها أجراً زائداً لأنها مقصودة بذاتها، بل لأنها ملازمة للعمل الذي تترتب عليه المصلحة المقصودة، ففي سبيل تحصيل ذلك العمل ضوعف الأجر والثواب أو زيد، نظراً لملابسية بعض المشاق له، ولا يدل هذا على أن النصب مطلوب أصلاً"^(١).

هذه هي الشبهة التي ساقها الإمام (الشاطبي) ليؤكد بنقضها سلامته هذه القاعدة المقصودية، وهذا هو منهجه في كتاب المواقفات؛ إذ يأتي بالقواعد ويسندها بالأدلة، ثم يورد عليها الشبهة فينقضها وبين زيفها، لينتهي بعد ذلك إلى سلامته القاعدة التي ساقها، أو الحقيقة التي قدّمها.

ولقد أشار الإمام (العز) إلى هذا المعنى، وإن كان لم يفصل تفصيل الإمام (الشاطبي) فقال: "فإن قيل: الجهاد إفساد وتفويت النفوس والأطراف والأموال، وهو مع ذلك قربة إلى الله، قلنا: لا يتقرب به من جهة كونه إفساداً، وإنما يتقرب به من جهة كونه وسيلة لدرء المفاسد وجلب المصالح، كما أن قطع اليد المراكضة وسيلة إلى حفظ الأرواح، وليس مقصوداً من جهة كونه إفساداً للبد، وكذلك ما يتحمله الناس من المشاق التي هي وسائل المصالح"^(٢).

فليس المقصود إذن ما يلزم 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) المواقفات ١٢٩/٢.

(٢) العز بن عبد السلام: قواعد الأحكام ١١٢/١.

(٣) المواقفات 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 لافائدة من الخطاب مما يستحيل على المكلف القيام به، وخطاب الله منه عن الخلو من الفائدة والحكمة، أو وقوفه في العبث والسدى.

فما من تكليف يخاطب الله به المكلفين إلا ويتتحقق فيه شرط الإمكانية والقدرة عليه.

على أن بعض التكاليف 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 ذاك الفعل أو لواحقه أو قرائه.

ثانياً: مثال ذلك:

- قوله تعالى: ﴿وَلَا تَمُوتُنَّ إِلَّا وَأَنْتُمْ مُسْلِمُونَ﴾ [آل عمران: ٣٢]. فإن النهي هنا ليس عن الموت لعدم قدرة المكلف عليه، لا حلباً 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، "فنهي 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 قوله ما يفيد جواز التكليف بما لا يطاق نفياً وإثباتاً، وهو مخالف رأي جمهور الأصوليين، ومخالف لنطق التشريع وسنته. انظر الغزالى: المستصفى ٨١/١. والأمدي: الإحکام ١٩١، والزرکشى: البحر المحيط ٣٨٥-٣٩١، والطوفى: شرح مختصر الروضة ٢٤٤/٢.

(٢) انظر الطاھر بن عاشور: التحریر والتنویر ١/٧٢٠.

(٣) رواه البخاري (٦١١٦).

فإن الغضب من طبيعة الإنسان الجبلية التي لا يملك قهرها أو منها ابتداء، مثله مثل الحب، والبغض، والشهوة، وغيرها من الصفات الفطرية الملزمة لحقيقة الإنسان.

وعلى ذلك:

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 مكنته 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 بمقتضاهما على الطريق الوسط الأعدل، الآخذ من الطرفين بقسط لا ميل فيه، الداخل تحت كسب العبد من غير مشقة عليه ولا انحلال"^(٤).

(١) انظر ابن رجب الحنبلي: جامع العلوم والحكم .٣٦٤/١

(٢) المواقف / ١٦٣

أولاً: شرح القاعدة وبيانها:

إذا كانت القاعدة السابقة قد بيّنت أن نفي الحرج أصل قطعي في الشريعة، وأنه مقصود عام من مقاصد الشارع، فإن هذه القاعدة قد بيّنت 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 اعتراف 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 طرف التشديد والتيسير، بحيث يكون قائماً على الوسط العدل بين هذين الطرفين.

هذا وبينه الإمام (الشاطبي) من خلال هذه القاعدة على منهج الإسلام في معالجة تقويم الناس، ومعالجة انحرافهم، وهو ما بينه بقوله: "إن كان التشريع لأجل انحراف المكلف، أو وجود مظنة انحراف عن الوسط إلى أحد الطرفين، كان التشريع ردًا إلى الوسط الأعدل، لكن على وجه يميل فيه إلى الجانب الآخر ليحصل الاعتدال، فعل الطيب الذي يحمل المريض على ما فيه صلاحه بحسب حاله وعادته وقوته ورمه وضعفه، حتى إذا استقلت صحته هيأ له طريقاً في التدبير وسطًا لائقًا 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 لم يلهم إلى طرف التفريط والتتمادي في التخيص مال بهم إلى طرف التشديد، ليحافظوا على الوسطية والتوازن أيضًا.

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 يثناها في هذا الوجود لأجلهم، وللحصول منافعهم

ومرافقهم التي يقوم بها عيشهم، وتكمل بها تصرفاتهم، كقوله تعالى: ﴿الَّذِي جَعَلَ لَكُمُ الْأَرْضَ فِرَاشًا وَالسَّمَاءَ بَنَاءً وَأَنْزَلَ مِنَ السَّمَاءِ مَاءً فَأَخْرَجَ بِهِ مِنَ النَّمَراتِ رِزْقًا لَكُمْ﴾ [البقرة: ٢٢/٢]. قوله: ﴿اللَّهُ الَّذِي خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ وَأَنْزَلَ مِنَ السَّمَاءِ مَاءً فَأَخْرَجَ بِهِ مِنَ النَّمَراتِ رِزْقًا لَكُمْ وَسَخَّرَ لَكُمُ الْفُلْكَ لِتَجْرِيَ فِي الْبَحْرِ بِأَمْرِهِ وَسَخَّرَ لَكُمُ الْأَنْهَارَ، وَسَخَّرَ لَكُمُ الشَّمْسَ وَالْقَمَرَ دَائِيْنَ وَسَخَّرَ لَكُمُ اللَّيْلَ وَالنَّهَارَ، وَآتَاكُمْ مِنْ كُلِّ مَا سَأَلْتُمُوهُ وَإِنْ تَعْدُوا نِعْمَةَ اللَّهِ لَا تُحْصُوْهَا﴾ [ابراهيم: ١٤]. [٣٤-٣٣-٣٢]

وقوله: ﴿هُوَ الَّذِي أَنْزَلَ مِنَ السَّمَاءِ مَاءً لَكُمْ مِنْهُ شَرَابٌ وَمِنْهُ شَجَرٌ فِيهِ تُسِيمُونَ﴾ [التحل: ١٠/١٦]. إلى آخر ما عدّ لهم من النعم ثم وعدوا على ذلك بالتعيم إن آمنوا، وبالعذاب إن تمادوا على ما هم عليه من الكفر، فلما عاندوا وقابلوه بالكفران وشكوا في صدق ما قيل لهم، أقيمت عليهم البراهين القاطعة بصدق ما قيل لهم وصحته، فلما لم يلتفتوا إليها لرغبتهم في العاجلة، أخرجوها بحقيقةتها، وأنها في الحقيقة كلا شيء، لأنها زائلة فانية، وضررت لهم الأمثال في ذلك، كقوله تعالى: ﴿إِنَّمَا مَثَلُ الْحَيَاةِ الدُّنْيَا كَمَاءٍ أَنْزَلْنَاهُ مِنَ السَّمَاءِ فَاخْتَلَطَ بِهِ نَبَاتُ الْأَرْضِ مِمَّا يُأْكُلُ النَّاسُ وَالْأَنْعَامُ حَتَّى إِذَا أَخَذَتِ الْأَرْضُ زُخْرُفَهَا وَأَزْيَّتْ وَظَنَّ أَهْلُهَا أَنَّهُمْ قَادِرُونَ عَلَيْهَا أَتَاهَا أَمْرُنَا لَيْلًا أَوْ نَهَارًا فَجَعَلْنَاهَا حَصِيدًا كَمَّا لَمْ تَغْنِ بِالْأَمْسِ كَذَلِكَ نُفَصِّلُ الْآيَاتِ لِقَوْمٍ يَنْفَكِرُونَ﴾ [يونس: ٢٤/١٠].

ولما آمن الناس وظهر من بعضهم ما يقتضي الرغبة في الدنيا، رغبة رما 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: ﴿فُلْ مِنْ حَرَمَ زِيَّةَ اللَّهِ الَّتِي أَخْرَجَ لِعِبَادِهِ وَالطَّيَّبَاتِ مِنَ الرِّزْقِ قُلْ هِيَ لِلَّذِينَ آمَنُوا فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا خَالِصَةٌ يَوْمُ الْقِيَامَةِ﴾ [الأعراف: ٣٢/٧].

وقال: ﴿يَا أَيُّهَا الرُّسُلُ كُلُّوا مِنَ الطَّيَّبَاتِ وَأَعْمَلُوا صَالِحَاتٍ﴾ [المؤمنون: ٥١/٢٣].

(١) ورد بقريب من هذا اللفظ في البخاري (٢٨٤٢)، ومسلم (١٠٥٢).

وكذلك لما أنزل ﷺ إنْ تَبُدُوا مَا فِي أَنفُسِكُمْ أَوْ تُخْفُوهُ يُحَاسِبُكُمْ بِمَا لَهُ شَئْ ذَلِكَ عَلَى الصَّحَابَةِ^(١). فنزل: ﴿لَا يُكَلِّفُ اللَّهُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا لَهَا مَا كَسَبَتْ وَعَلَيْهَا مَا اكْتَسَبَتْ﴾ [البقرة: ٢٨٤-٢٨٦].

وأقرَّ رسول الله صلى الله عليه وسلم الصحابة على جمع الدنيا والتمتع بالحلال منها، ولم يزهدن ولا أمرهم بتراكمها 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 الموزان الذي ينبغي أن يحتكم إليه الدارس لكتاب الله وسنة رسوله.

إن هذا البيان من الإمام (الشاطبي) والذي لا يتوصّل 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 مطيبة للتتكلف ولا قادرة على تحمل أعبائه، ولا يسهل لها بحيث يغدو التتكلف تابعاً للهوى والشهوة، وإنما يأخذ من طرق التشديد والتيسير ما يقيّم هذه النفس على الطريق العدل.

وعلى ضوء هذا المنهج تفهم آيات الوعيد والوعيد الواردة في القرآن، والتحريف والتزجية؛ حيث ترد آيات الترجية والأمل ويتسعم مجالها في مواطن القنوط ومظنته، كقوله تعالى: ﴿قُلْ يَا عِبَادِيَ الَّذِينَ أَسْرَفُوا عَلَىٰ أَنفُسِهِمْ لَا تَقْنَطُوا مِنْ رَحْمَةِ اللَّهِ إِنَّ اللَّهَ يَغْفِرُ الذُّنُوبَ جَمِيعاً إِنَّهُ هُوَ الْغَفُورُ الرَّحِيمُ﴾ [الرّوم: ٣٩-٥٣].

ولذلك يقول الإمام (الشاطبي): "وترد الترجية ويتسعم مجالها، وذلك في مواطن القنوط ومظنته، كما في قوله تعالى: ﴿قُلْ يَا عِبَادِيَ الَّذِينَ أَسْرَفُوا عَلَىٰ أَنفُسِهِمْ...﴾".

(١) أخرجه مسلم (٢٠٠)، والترمذى (٢٩٩٢)، والطبرى: جامع البيان ٩٥/٣.

(٢) المواقفات ٢-١٦٥-١٦٧.

وليس هذا تشجيعاً على الإسراف في المعاصي والآثام، وإنما هو مراعاة لحال من أسرف وأراد أن يتوب، وتعتبره معانٍ اليأس: "إذ إن الخوف الغريزي من أهم أسباب القنوط، كل ذلك وقاية للنفس الإنسانية أن ترتدى في مهوى القنوط القاتل، أو تسترسل فيه بعد الواقع، فكان وقاية وعلاجاً معاً" (١).

وبهذا يظهر لنا أنه إذا لمح المحتهد 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 وأحد لزاماً على نقل قوله كاملاً:

"إذا 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، يوتى به في مقابلة من غالب عليه الأخلال في الدين.

وطرف التخفيف، وعامة ما يكون في الترجية والتزغيب والتزخيص، يوتى به في مقابلة من غالب عليه الحرج في التشديد، فإذا لم يكن هذا ولا ذاك، رأيت التوسط واضحاً، ومسلك الاعتدال واضحاً، وهو الأصل الذي يرجع إليه، والعقل الذي يلحد إليه" (٢).

وهذا منهج مأمون في تفسير النصوص تتطلب من المحتهد أن يجعل 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 أدى القول بحمله على عمومه إلى الحرج، أو إلى ما لا يمكن عقلاً أو شرعاً، فهو غير جار على استقامة ولا اطّراد، فلا يستمر الإطلاق" (٣).

(١) فتحي الدربي: دراسات وبحوث في الفكر الإسلامي المعاصر ٢/٥٣٨.

(٢) المواقفات ٢/٦٦٨.

(٣) المصدر نفسه ١/١٠٢.

أولاً: بيان القاعدة وتحليلها:

يتأكّد مبدأ مراعاة رفع الحرج في الشريعة الإسلامية من خلال ما تضمنته هذه القاعدة من معنٍ كلي يفيد نفي اطّراد أي قاعدة أو أصل يؤدي إلى وقوع المكلفين في الحرج والمشقة، وتوجّب 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 اطّراد بعض الأصول والقواعد قد يؤود إلى ال الوقوع في أحد محظورين أو كليهما:

- الأول: الوقع في الحرج.

- الثاني: الوقع 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 الملاحظ:

لقد أشار (الشاطي) إلى أن منشأ القول بالاستحسان مبني على هذا الملاحظ^(١); من حيث أن "الاستحسان ترك مقتضى الدليل العام الذي يؤدي إلى الغلو في الحكم والبالغة فيه، فيعدل عنه في بعض المواضع لمعنى يؤثر في الحكم يختص به ذلك الموضع"^(٢).

وبتجدد 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 والتخصيص لمعارضة ما يعارضه في بعض مقتضياته"^(٣).

(١) المواقفات ١٠٢/١.

(٢) الاعتصام ١٣٩/٢.

(٣) المواقفات ٤/٢٠٨، والاعتصام ١٣٩/٢.

فقوله على سبيل الاستثناء والترخيص تبيه منه إلى وجوب ذاك الاستثناء، إذ إن الحكم بعموم الدليل وإطلاقه آيل إلى الواقع في المخرج، فسُوّغ هذا المآل استثناء الواقع 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، وجل هذه العبارات أنه ترك العسر لليسير"^(١)، وليس ترك العسر لليسير إلا تطبيقاً لمبدأ رفع المخرج المقتضي للاستثناء والعدول.

ولا يقدح في هذه الصلة بين الاستحسان كمنهج أصولي، وبين مبدأ رفع المخرج 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 بيّنوا أن من أظهر تلك الوجوه التي تسُوّغ الاستحسان وتقتضيه مبدأ رفع المخرج. تجدر هنا وضحاً عند بيانهم لأقسام الاستحسان:

الاستحسان للنص، وللقياس، وللإجماع، وللضرورة، وللعرف، وللمصلحة، ولرفع المخرج إذ يظهر عند التحقيق أن كلاً من هذه الأقسام - باستثناء الاستحسان بالنص والقياس - متفرع عن مبدأ رفع المخرج 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 المحتمدين لمبدأ رفع المخرج الذي يوجب استثناء ذاك العقد من الأصل العام؛ لما في منعه والحكم باطّرداد أصل القاعدة العامة المانعة لبيع المعروم من تفويت مصالح الناس، وإلحاق المشقة غير المعتادة بهم.

(١) انظر السرخسي: المسوط ١٤٥/١٠.

(٢) البخاري: كشف الأسرار ٤/١١٢٣.

(٣) البخاري: كشف الأسرار ٤/١١٢٣.

والاستحسان للضرورة^(١): كجوازأخذ الأجرة على تعليم القرآن الكريم لتقاعس الناس عنها في حال منعأخذ الأجرة عليها، جرياً وراءالأصل العام الذي يحظرأخذ الأجرة على الطاعات. فهذا الاستحسان هو تحقيقأيضاً لمبدأ رفع الحرج، ونظر حاجة الناس التي يقتضي ذاك الاستثناء.

والاستحسان بالعرف^(٢) من مثل الحكم بجوازإجارة الحمام بأجرة معينة دون تحديدلقدر الماء المستغل في الاستحمام ولا المدة التي يمكث فيها المستأجر؛ اعتماداً على العرف الجاري الذي حوزَ هذه المعاملة. أقول هذا الاستحسان فيه معنى رفع الحرج أيضاً ذلك أن في إهمالأعراف الناس وإهدار اعتبارها، رغم معقوليةأسبابها، حرجاً ومشقة لا تطاق. فمبدأ رفع الحرج إذن يقتضي إقرارالأعراف المعتبرة.

والاستحسان للمصلحة^(٣): كالتسعيروتضمينالأجير 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 يندَ عن ذلك إلا الاستحسان بالنص والاستحسان بالقياس.

إذ إنهمما تابعان للنص والقياس، كمصدرين أصلين من مصادر التشريع، وإن كان يلحظ في بعض مسائلهما معنى رفع الحرج.

وعلى ذلك فإن الاستحسان كمنهجه 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) السريحي: الأصول ٢/١٣٩، وابن نظام الدين: فوائق الرحموت ٢/٣٢١.

(٢) ابن عابدين: نشر العرف في بناء بعض الأحكام على العرف، مضمون إلى مجموعة رسائل ابن عابدين ٢/١١٦.

(٣) المواقفات ٤/٢٠٨.

(٤) الشافعي: الأم ٧/٢٦٧، والرسالة ٣/٥، ولعل ما عنده الشافعي هو الاستحسان الذي لا يستند إلى دليل معتر، وإنما يمحض العقول، وهذا ما لا يقول به أحد من يعتبرون الاستحسان.

وهذا ما ذكره (ابن رشد) في بيانه لفلسفة هذا المنهج الشرعي: "والاستحسان: التفات إلى المصلحة والعدل"^(١).

ثالثاً: تحقق مناطق هذه القاعدة في كثير من المسائل والجزئيات:

ولقد بدا اعتبار هذه القاعدة المقصودية التي بينها الإمام (الشاطبي) من خلال التطبيق بله التأصيل ومن ذلك:

أ- إن الأصل في نبات الحرم الذي لم يستتبته الإنسان أن لا يقطع لحديث رسول الله صلى الله عليه وسلم: "إن مكة حرمها الله، ولم يحرمها الناس، فلا يحل لأحد يومن بالله واليوم الآخر أن يسفك بها دماً، ولا يعذب بها شوكة، ولا تلقط لقطته، ولا يختلي خلاوة" فقال العباس: "إلا الإذخر فإنه لبيوتهم"، فقال: "إلا الإذخر..."^(٢).

والملكية يستثنون من هذا الأصل بعض النباتات الأخرى غير الإذخر، وهذا ما عبروا عنه بقولهم: "ورحم قطع ما ينت بمن الأرض بنفسه إلا الإذخر والسواد والعصا، وقصد السكنى بعواضعه للضرورة، أو إصلاح الحوائط؛ أي ما يقطع لإصلاحها، فإنه خائز"^(٣).

لقد لاحظ الملكية ما سيؤدي إليه اطّراد الأصل من تفويت الحاجات الناس الأساسية، كالسكنى مثلاً أو منع إصلاح بساتينهم، فقالوا باستثناء هذه الحاجات من الأصل العام تحقيقاً لمعنى القاعدة كملأ، ورفعاً للحرج عن الناس.

ب- الأصل فيمن ابْتَاع ثُرَة قد بدا صلاحها أن يجدوها المشترى عن شجرها حتى يتم استيفاء المعقود عليه ويكمel قبضه له، وللبائع أن يلزمها بذلك ويجبره حتى يخلّي بينه وبين شجره.

(١) بداية المجهد ١٨٥/٢.

(٢) أخرجه البخاري (١٥٨٧) ومسلم (١٣٥٣)، وأبو داود (٢٠١٨)، وابن حبان (٣٧٢٠)، مع اختلاف في اللفظ، وتطوير واختصار عند بعضهم. والخلا: هو الرطب من الكلأ، ومعنى يختلي أي يوحد ويقطع.

(٣) الدردير: الشرح الصغير ١١١/٢.

غير أنه في بعض الظروف قد يبدو صلاح التمر ولا يكتمل نضجه ففي مثل هذه الحالة يجب البائع على إبقاء التمر إلى أوان جذاذها، وينص على ذلك الإمام (العز) بقوله: "إذا باع ثمرة قد بدا صلاحها فإنه يجب إيقاؤها إلى أوان جذاذها، والتمكين من سقيها"^(١). ويعلل ذلك: "لأن الحاجة ماسة إليه، وحاملة عليه فكان من المستحبات من القواعد تحصيلاً لصالح هذا العقد"^(٢).

وفي إهدار الحاجيات وإلغاء اعتبارها تفويت لصالح 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 يتعدّر 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 سُئل عن بيع الرطب بالتمر فقال: "أينقص إذا حف؟" قالوا نعم، فنهى عنه^(٣) كونه مظنة لربا الفضل.

هذا هو الأصل العام كما بين، غير أن اطراده والحكم بعمومه وتناوله لجميع الواقع دون تمييز قد يكون سبباً لاحق الحرج والمشقة بالعباد، وهذا ما أشار إليه (الشاطبي) بعد بيانه للأصل العام، بقوله: "إلا أن لطالب الرخصة في مسألة اللبن هنا مدخلًا؛ 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 (٢/٦٢٣-٦٢٤)، وأبو داود (٣٣٥٩)، والترمذى وصححه (١٢٢٥)، والحاكم وصححه

(٤) والنسائي (٧/٢٦٩-٢٦٨).

يخرج له منه جبن على أصل انفراده، ولا على وجه الانتفاع به في بيع أو غيره إلا بخرج، إن خرج^(١).

وهذا كله تطبيق لمدلول القاعدة المقاددية، إن الأصل إذا أدى القول بحمله على عمومه إلى حرج، فهو غير جار على استقامة واطراد.

رابعاً: الاستثناء من الأصل العام لا يعني نقضه أو إهداه:

ولا بد من الإشارة في هذا المقام إلى أن الاستثناء من الأصل العام؛ كون اطراده آيل إلى الحرج والمشقة، لا يعني مجال الانتقاد 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 الواقعية التي ثبت أن إجراء الأصل عليها آيل إلى إدخال الحرج بالملکفين غير مشمولة ابتداء بذلك الحكم العام، بدليل مبدأ رفع الحرج الذي اطرد أصلاً مقرراً في الشريعة.

والفقير أو المحتهد، إذ يستثنى بعض الواقع من العموم فإنه لا يستثنىها من عموم الحكم؛ إذ إن الحكم لا يتناولها أصلاً، ولو قلنا بتناول الحكم لتلك الواقع المستثنى لكان المحتهد بذلك رافعاً للحكم الشرعي بعد ثبوته بحكم آخر، وهذا نسخ لا تخصيص، والننسخ للشارع وحده، وليس للمحتهد هذه الصلاحية.

وإنما الذي يقوم به المحتهد أن يبيّن وفق ما تقرر عنده من قواعد أن تلك الواقع غير مشمولة بالحكم، وإن كانت مشمولة باللفظ، وسند إراجتها من اللفظ، قاعدة رفع الحرج.

ويبيّن الإمام (السرخسي) ذلك في تمييزه بين التخصيص والمناقضة: "التخصيص غير المناقضة لغة وشرعًا وفقها وإجماعاً؛ أما اللغة فلأن النقض إبطال قد سبق بفعل أشأه،

(١) انظر الونشريسي: المعيار المغربي ٢١٥-٢١٦.

كنقض البيان، والتخصيص بيان أن المخصوص لم يدخل في الحملة فكيف يكون نقضاً^(١).

وعلى ذلك فإن المحتهد في حال إعماله لمبدأ الاستحسان، لا يكون رافعاً لحكم سابق بحكم جديد، وإنما يكون مبيناً أن الحكم القديم غير شامل لبعض الواقع التي تناولها اللفظ العام.

فبات واضحأً بذلك كله ما يلقى على كاهل المحتهد من مسؤولية في تفعيل مبدأ رفع الحرج في الواقع، من خلال هذه القاعدة المقصدية المقررة.

٠ القاعدة السادسة: من مقصود الشارع في الأعمال دوام المكلف عليها^(٢).

أولاً: تحليل القاعدة وبيان أدلةها:

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 بالكلف. ويقيم من الأدلة ما ينهض بإثبات هذا الأصل:

١ - من الكتاب الكريم:

قوله تعالى: ﴿إِلَّا الْمُصَلِّينَ ، الَّذِينَ هُمْ عَلَى صَلَاتِهِمْ دَائِمُونَ ،﴾ [المعارج: ٧٠-٢٢] . قوله ﴿وَرَأَيْقَمُونَ الصَّلَاةَ﴾ [البقرة: ٣٢]. قوله: ﴿وَأَقِمُوا الصَّلَاةَ وَآتُوا الزَّكَاةَ﴾ [البقرة: ٤٢/٢]. 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) السرحسي: الأصول ٢/٢٠٨.

(٢) الموقفات ٢/٢٤٢.

(٣) ابن عطية: الحرر 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 يمل حتى تملوا، وإن أحب الأعمال إلى الله ما دووم عليه"^(١) وهو ظاهر الدلالة من قصد الشارع إلى المداومة على الفعل والمواظبة على التكليف

٣ - من المقول:

إن الشارع قد نصب أسباباً، ووضع مواقف معلومة وغيرها من الفرائض، وفي هذا ما يكفي في حصول القطع بقصد الشارع إلى إدامة الأعمال كلما تحققت مواقفها. وفي هذا كله ما يرشد إلى قصد الشارع إلى مداومة المكلف على الأعمال.

ثانياً: مقارنة بين القواعد المقصادية التي ساقها (الشاطبي) وبين قاعدة: المشقة تجلب التيسير:

وأحد لزاماً علي في نهاية هذا البحث أن أشير إلى الفرق بين ما ساقه (الشاطبي) من قواعد تظهر بمحمومها، 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 المقصادية من جهة إعلامها بعدم توجه قصد الشارع إلى الشاق وما فيه إعانت، فكلما لاحت مشقة بالغة رافقها حكم ميسّر يرفع تلك المشقة أو يخفف من ضررها. غير أن هذه القاعدة الفقهية رغم بيانها لهذا الحكم العام، لم تتبّه إلى المعاني العامة المقصودة من ذاك الحكم، من مثل: "قصد الشارع في الأعمال دوام المكلف عليها". "الشريعة حاربة في التكليف على الطريق الوسط الأعدل".

(١) أخرجه البخاري (١٩٧٠)، ومسلم (٧٨٢)، وأبن حبان (٣٥٣).

(٢) انظر المقرئ: القواعد ٤٣٢/٢، والزركشي: المشور ١٦٩/٣، والسيوطى: الأشباه ٨١، وأبن نحيم: الأشباه ٨٠، وأبن النجاش: شرح الكوكب المبر 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 اعتبر بالمعانى العامة إضافة إلى عنايته بالأحكام العامة، وبين أن الشارع يجلب التيسير عند ظهور المشقة؛ لأن الشارع لا يقصدتها، 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 البحث السابق من تفصيل القواعد المقاصدية المبينة أن الشارع لا يقصد التكليف بالشاق من الأعمال، وعرضت الأدلة التي ترتفقى بتلك القواعد إلى رتبة القطعيات بحيث تغدو معلم راسخة تضبط للمجتهد احتجاده وفكرةه، أتناول هذا المبحث لأبيان ما يكشف عنه الإمام (الشاطبي) من قواعد تتعلق بقصد المكلف، بحيث تضبطه ليكون متوافقاً مع قصد الشارع الذي حدده القواعد السابقة، ولتحصل مجموع هذا القواعد التوازن والاتساق بين قصد الشارع من تكليفه، وقصد 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 عملاً شاقة خارجة عن المعتاد ظناً منه أنها من أسباب القرب والأجر، وتكون هذه الأعمال حاصلة بسببه و اختياره لا بخطاب الشارع وأمره؛ كمن ينذر أن يصوم واقفاً بالشمس، أو أن يمحج ماشياً حافياً، فالمشقة هنا داخلة على المكلف بسببه، فيكون منهاها عنها، ويكون تعبد بها غير صحيح، وهذا ما عبر عنه (الشاطبي) بقوله: "فإن كانت - أي المشقة - حاصلة بسببه كان ذلك منهاها عنها، 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 منافق^(١)، حيث لا يكون تعذيب النفوس سبباً للتقرب إليه ونيل ما عنده^(٢).

ثانياً: ما جاء في أحاديث كثيرة وواقع متعددة تفيد في جملتها نهي المكلف عن التشديد على نفسه، "فنهي الشارع عن التشديد صار أصلاً قطعياً"^(٣)، وأدلة ذلك كثيرة، منها:

أ - " بينما النبي، صلى الله عليه وسلم، يخطب إذ رأى رجالاً قائماً في الشمس فسأل عنه، فقالوا: هذا أبو إسرائيل، نذر أن يقوم في الشمس، ولا يستظل ولا يتكلم ولا يفطر، فقال: مروه فليقعد، وليس استظل، وليتكلم، ولبيصم، ولا يفطر"^(٤).

فأمره صلى الله عليه وسلم لأبي إسرائيل بالاستظلal والتalking، إرشاد منه إلى أن قصد الشاق من الأعمال لا يكون وسيلة للتقرب والأجر، ولذا نهاه رسول الله صلى الله عليه وسلم، عما هو مقصود لمشنته، وأبقى ما عدا ذلك من العبادة والتي هي الصوم هنا التي لم تدخل فيها المشقة بسبب المكلفين، وإنما لكونها ملزمة 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 أخبروا كأنهم تقالّوها، فقالوا: وأين نحن من النبي صلى الله عليه وسلم؟ قد غفر الله له ما تقدم من ذنبه وما تأخر، قال

(١) انظر المواقفات ١٢٩/٢، بصرف.

(٢) المصدر نفسه ١٣٤/٢.

(٣) المصدر نفسه ١٣٣/٢.

(٤) البخاري (٦٧٠٤)، وأبو داود (٣٣٠)، وابن ماجة (٢١٣٦)، وابن حبان (٤٢٨٥).

أحدهم: أما أنا فأصلي الليل أبدًا، وقال الآخر: أنا أصوم الدهر ولا أفطر، وقال الآخر أنا أعتزل النساء فلا أتزوج أبدًا، فجاء رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال: "أنتم الذين قلتم كذا وكذا، أما والله إني لأشحّاكم الله 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 بتترك الزواج، والمواصلة بالصيام، وهجر النوم للقيام، تشديدات تنطوي على مشاق بعيدة عن هديه وسننته، وهو ما يتباهى 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 للأعمال الشاقة، فإنه إذ ذاك يكون مخالفًا لقصد الشارع من تشرعيه ولسننته 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 يسام الله حتى تساموا" ^(٢).

فرسول الله صلى الله عليه وسلم ينهى عن التمادي في تكليف العبادات التي تؤول إلى إدخال المشقة وإلحاق العنت بالمكلف، وكأنه لا يلاحظ في عبادة (الحولاء) أنها غدت تمادي في قيام الليل بحيث صار إرهاق النفس وإنعتها هو المقصود من هذه العبادة.

(١) أخرجه أحمد ٢٤١/٣ و ٢٥٩، والبخاري (٥٠٦٣). ومسلم (١٤٠١)، والنسائي ٦٠/٦، والبيهقي ٧/٧٧.

(٢) أخرجه أحمد ٢٤٧/٦، ومسلم (٧٨٥)، وابن حبان (٢٥٨٦) و (٣٥٩).

وهنا يتبينه رسول الله صلى الله عليه وسلم إلى المال الذي يترتب في حال تكليف ما لا يطاق من الأعمال وهو السأم والملل، "فَوَاللَّهِ لَا يسأَمُ اللَّهُ، أَيْ لَا ينقطع عن مكافأتكم حتى تقطعوا 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، وكرامة 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).

فتتكلف 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 عنده (الشاطبي) بقوله: "خوف التقصير عند مزاحمة الوظائف".

د - عن أنس رضي الله عنه، قال: دخل رسول الله صلى الله عليه وسلم المسجد وجل مددود بين ساريتين، فقال: "ما هذا؟" قالوا: لزيسب. تصلبي، فإذا كسيلت أو فترت أمسكت به. فقال: "حلوه، ليصل أحدكم نشاطه، فإذا كسيل أو فتر قعد". وفي حديث زهير: "فليقععد"^(٢).

وهذا الحديث من حيث الدلالة كسابقه؛ لأنه ينهى عن التكليف في العبادة، والأمر بالاقتصاد في العبادة؛ ليكون مقبلاً عليها بنشاط من غير كلل أو ملل أو كسل أو كراهة.

(١) الشاطبي: المواقفات ١٦٣/٢.

(٢) أخرجه أبو عبد الله أحمد بن حنبل (٧٨٤)، ومسلم (١٣١٢)، وأبو داود (١١٥٠)، والبخاري (٢١٩-٢١٨)، والمسانيد (٣/٢١٩-٢١٨)، 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).

وي بيان حكمة هذا النهي عن الوصال قول السيدة عائشة رضي الله عنها: "نهى رسول الله صلى الله عليه وسلم عن الوصال رحمة لهم"^(٢).

فالرحمة بالملكون هي الباعث على النهي عن مواصلة الصيام بحيث لا يتخلله إفطار، وهو إرشاد للملكون بأن كل فعل مناقض لهذه الرحمة، فهو مناقض أيضاً لمقصود الشارع، إذ إن تعذيب النفس ليس مقصدًا 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 ذاك 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 الملزمة لها دليل على أنه صار يقصد المشقة لذاتها، وبات قصده متوجهًا إلى عين المشقة. وأما إن كانت المشقة تابعة للعمل المخاطب به المكلف فلهذا تفصيل آخر. ولقد أشار إلى هذا التمييز بين (مصدر الم المشقة) بقوله: "ولا يخلو عن ذلك أن تكون حاصلة بسبب المكلف و اختياره، مع أن ذلك العمل لا يقتضيها

(١) أخرجه أحمد ٢٣٥/٣، والترمذى ٧٧٨، ومسلم (١١٠٤)، والبيهقي ٤/٢٨٢، بألفاظ متقاربة.

(٢) البخاري ١٩٦٤، ومسلم (١١٠٥).

بأصله أو لا؛ فإن كانت حاصلة بسبب المكلف واحتياجه كان ذلك منهياً عنه وغير صحيح في التعبد به^(١)، وفي الحال كون المشقة ناجمة عن غير طريق المكلف، وأما إن كانت تابعة للعمل كالمريض غير قادر على الصوم أو الصلاة قائماً، وال الحاج لا يقدر على الحج ماشياً أو راكعاً إلا بمشقة خارجة عن المعتاد، فهذا هو الذي جاء فيه قوله تعالى: ﴿لَيُرِيدُ اللَّهُ بِكُمُ الْيُسْرَ وَلَا يُرِيدُ بِكُمُ الْعُسْرَ﴾، وجاء فيه مشروعيه الشخص، وبين 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 يتخرج 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 بحضور الطعام أو وهو يتدافعه الأخبيان^(٤).

فالمشقة في هذه الحالات ناجمة عن التكليف لا عن المكلف؛ يعني أن المكلف لم يتلزم فعلاً زائداً تتحم عن المشقة والحرج، ورغم ذلك يكون الحكم في هذه الحالات،

(١) المواقفات ١٢٣/٢.

(٢) المصدر نفسه ١٢٤/٢.

(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 (الشاطئي) في هذه الحالة، بما روي عن أبي سعيد رضي الله عنه، قال: "كنا نغزو مع رسول الله صلى الله عليه وسلم في رمضان، فمن الصائم ومن المفتر، فلا يجد الصائم على المفتر ولا المفتر على الصائم، يرون أن من وجد قوة ففاصم فهو حسن، ومن وجد ضعفًا 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 تحيط عليه القاعدة التالية:

• القاعدة الثانية: "ليس للمكلف أن يقصد المشقة لعظم أجرها، ولكن له أن يقصد العمل الذي يعظم أجره لعظم مشقته"^(٣).

(١) المواقفات ١٣٥/٢.

(٢) أحمد ١٢/٣، ومسلم (١١١٦)، والمسانيد ٤/١١٨. وابن حبان (٣٥٥٨).

(٣) المواقفات ١٢٨/٢.

أولاً: بيان معنى القاعدة:

بعد أن قرر الإمام الشاطئي في القاعدة السابقة منع المكلف من اعتبار المشقة هدفاً يوجه نحوها قصده وغايته، يبيّن 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 أنّ 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 فيجبر المكلف الأخذ بالعزيمة وترك الرخصة، بل تمتد لتشمل جميع التكاليف الشرعية التي تلابسها بعض المشاق المعتادة والمقدورة؛ إذ على المكلف حين يمثّل التكليف ألا يكون قصده متوجهاً أبداً نحو المشاق؛ لأن المشقة ليست هي مناط الأجر، وإنما مناطه هو العمل الذي تنجم عنه مشقة ما.

ثانياً: الاعتراضات^(١):

ويورد الإمام الشاطئي الاعتراضات، التي قد تتجه إلى هذه القاعدة، من حيث إيهامها أول الأمر جواز توجيه 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 حابر بن عبد الله، رضي الله عنه، قال: "أردنا النقلة إلى المسجد، والبقاء حول المسجد خالية، فبلغ ذلك النبي، صلى الله عليه وسلم، فأتانا في دارنا، فقال: "يا بنى سلمة، بلغني أنكم تريدون النقلة إلى المسجد"، فقالوا: "يا رسول الله، بعد علينا المسجد، والبقاء حوله خالية". فقال: "يا بنى سلمة، دياركم تكتب آثاركم"، قال: "فما وددنا أنا بحضور المسجد لما قال رسول الله صلى الله عليه وسلم ما قال^(٢)".

(١) سرد الإمام الشاطئي الاعتراضات دون أن يفصل وجه دلالتها على مفاد الاعتراض، فاقتضى ذلك من الباحث توجيه النص على نحو يظهر مفاد الاعتراض ووجهه.

(٢) أخرجه أحمد ٢٣٢/٣ و ٣٣٣، ومسلم ٦٦٥، والبيهقي ٦٤/٣، وأبي حبان ٢٠٤٢، وفي الباب عن أنس أخرجه البخاري ٥٥٥، (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 أحبو الانتقال أمرهم عليه الصلاة والسلام بالثبات لأجل تحصيل عظم الأجر بكثرة الخطا، فكانوا كرجل له طريقان أحدهما سهل وآخر صعب، فأمر بالصعب ووعد على ذلك بالأجر، جاء نهيم عن ذلك إرشاد إلى كثرة الأجر^(١).

ب - عن أبي بن كعب رضي الله عنه قال: "كان رجل لا أعلم أحداً، من أهل المدينة من يصلني القبلة يشهد الصلاة مع النبي، صلى الله عليه وسلم وبعد جواراً من المسجد منه، فقيل: لو ابتعت حماراً تركبه في رمضان أو الظلماء؟ فقال: ما يسرني أن منزلي بلصق المسجد، فذكر ذلك للنبي، صلى الله عليه وسلم، فقال النبي صلى الله عليه وسلم: "أنطاك 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 والمحفف.

ج - وعن أبي موسى الأشعري رضي الله عنه، أنه كان في سفينة في البحر مرفوع شراعها، فإذا رجل يقول: "يا أهل السفينة قفو!! فقلنا ألا ترى على أي حال نحن؟ ثم قال في السابعة: "لقضاء قضاة الله على نفسه، أنه من عطش الله نفسه في يوم من أيام الدنيا شديد الحر كان حقاً على الله يرويه يوم القيمة" فكان أبو موسى يتبع اليوم الممعانى الشديد الحر فيصوم^(٣).

فهذا دليل على جواز القصد إلى العمل لكونه شافعاً وفق ما فعل (أبو موسى) رضي الله عنه، في تتبعه 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 التعيم، فأهللي منه، ثم

(١) المواقفات ١٣٠/٢.

(٢) أخرجه أحمد ١٣٣، ومسلم (٦٦٣)، وأبي داود (٥٥٧)، والبيهقي ٦٤/٣، وابن حبان (٢٠٤٠).

(٣) رواه البزار بإسناد حسن كما في الترغيب والترهيب ٨٤/٢، ورقائق عبد الله بن المبارك كما في المواقفات 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 توجيه قصد المكلف إلى تلك الأفعال الشاقة ليحصل بذلك أجرًا أكبر وثواباً أكثر.

ثالثاً: رد الاعتراضات:

ويجيب الإمام (الشاطبي) عن هذه الاعتراضات، وقبل أن أبدأ ببيان إجابة (الشاطبي) على هذه الاعتراضات، أود أن أشير إلى منهجه في رد هذه الاعتراضات، ومن حلال نظرنا إلى رده، نجد أنه سلك طريقين:

- الأول: إجمالي.

- والثاني: تفصيلي.

أما الإجمالي فهو: أنه صاغ ردًا 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 أحاد في قضية واحدة لا يتنظم منها استقراء قطعي، والظنيات لا تعارض القطعيات، فإن ما نحن فيه من قبيل القطعيات، فالنصول المتقدمة أخبار آحاد، وخبر الواحد ظني، ولا يصلح لمعارضة قاعدة قطعية، وإذا تعارضا بحيث لا يمكن الجمع بينهما فالأولى تقديم القاعدة القطعية، وهي هنا عدم جواز توجيه 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 يتنظم منها معنى عام واحد، رغم اختلاف متعلقاتها

(١) آخر جه البخاري (١٧٨٧)، ومسلم (١٢١١) (١٢٦).

(٢) المواقفات ٢/١٣٠.

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 يحبب 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 توجيهه رسول الله صلى الله عليه وسلم لهم بلزوم أماكنهم و مواقعهم 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 إلى المفضل ما يقوم مقام السكنى بقرب المسجد، وهذا ما ورد في حديث آخر بين فيه علة ملزمة ديارهم: "فكره رسول الله، صلى الله عليه وسلم، أن يعرروا المدينة"^(١)، فخشيته صلى الله عليه وسلم من إخلاء أطراف المدينة من يحرسها ويحميها هو الدافع على أمرهم بلزوم مواقعهم، لأنه يريد أن يشق عليهم بالتكليف. وبين لهم رسول الله صلى الله عليه وسلم ما يحتملهم على لزوم ذاك الموضع، بأن لهم بكل خطوة حسنة، فقوله صلى الله عليه وسلم إذن: "لَا تختسبون خطواتكم" ، ليس من جهة إدخال المشقة، ولكن من جهة فضيلة الحُلْم المتعلق عنه^(٢).

أما بالنسبة للرجل الذي أبى 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 عرضًا، ويؤيد هذا قوله صلى الله عليه وسلم: "أعطاك الله ما احتسبت". أي ماقصدت من الأجر.

(١) البخاري (٦٥٦).

(٢) انظر الماقنات ١٣١/٢، بتصريف.

(٣) المصدر نفسه ١٣٢/٢.

أما حديث أبي موسى الأشعري، فهو إن صح، فإن فيه الإخبار بأن عظم الأجر ثابت لمن عظمت مشقة العبادة عليهم: كالوضوء عند الكريهات، والظلماء والنصب في الجهاد. واحتيار أبي موسى رضي الله عنه للصوم في اليوم الحار، إنما كان بقصد الدخول في عبادة عظم أجراها 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 لاعظام الأجر، وإنما هو تنبية 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 أمارة 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 أصلًاً قطعياً، والأدلة على ذلك كثيرة، وشواهده عديدة^(٢).

رابعاً: إشارة العلماء إلى مضمون هذه القاعدة:

وهنا لا بد أن أشير إلى مأشار إلية (العز بن عبد السلام) و (المقرري) من نصوص تتفق تماماً مع ما صرخ به الإمام (الشاطي) في قواعده، الأمر الذي يؤكد ما أثبتتْه من قولاً من استفادة الإمام (الشاطي) من سابقيه، مع الإضافة والتجديد.

يقول الإمام (العز): "لا يصح التقرب بالمشاق، لأن القرب كلها تعظيم للرب سحانه و تعالى، وليس عين المشاق تعظيماً ولا توقيراً" (٣).

الموافقات / ٢ / ١٣٢

٢) المصطلح نفسه / ٣٣

(٣) القواعد (١/٣)

كذلك يقول (المقربي): "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 قلل حظ النفس منه، فكثير الإخلاص فيه، وبالعكس، فالثواب في الحقيقة مرتب على الإخلاص لا المشقة"^(١).

وهذا كله يتواافق مع القواعد التي قررها الإمام الشاطئي بما يضبط قصد المكلف ويصلح عمله ونيته والله سبحانه أعلم وأحكم.

المبحث الثالث

ضوابط المشقة المعتبرة وفق ما تكشف عنه القواعد المقصودية

إن الشارع إذ لا يقصد التكليف بالشاق من الأعمال، ويشرع من الأحكام ما يرفع الحرج والمشقة عند اعترافها عمل المكلف، فإنه يضع ضوابط تحدد لنا المشقة المعتبرة التي تستوجب رخصة مخففة، إذ ليس كل عمل فيه جنس المشقة يكون مستدعاً للتخفيف والتيسير؛ فقد يكون الفعل ثقيلاً على النفس غير أنه داخل تحت قدرة المكلف واعتياده واستطاعته، وقد يكون خارجاً عن ذاك الاعتياد وإن كان داخلاً تحت القدرة، فليست الأعمال الشاقة إذن على وزان واحد من حيث المشقة الناجمة عنها.

وعلى ذلك فلا بد من وضع ضوابط تحدد 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 مقصودية، 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 توجهه 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 بتصنيف العادة حداً فاصلاً بين الشاق الذي يستوجب التخفيف بالرخصة وغير الشاق الذي لا يستوجبها، إنما يزيد الأمر بياناً بحيث يجيئ لنا حقيقة (عدم الاعتياد) حتى لا يكون تابعاً لأهواء المكلفين، وإنما هو مضبوط ومقييد 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.

وببيان هذين الأمرين يظهر لنا فيصل التفرقة بين المعتاد وغير المعتاد من المشاق:

أما آثار المشقة غير المعتادة فهي:

- أولاً: "الخوف من الانقطاع في الطريق، وبغض العبادة، وكرامة التكليف ويتنظم تحت هذا المعنى العام الخوف من إدخال الفساد عليه في جسمه أو عقله أو ماله أو حالة"

- ثانياً: خوف التقصير عند مزاحمة الوظائف المتعلقة بالعبد وال المختلفة الأنواع، مثل قيامه على أهله وولده، فربما كان التوغل في بعض الأعمال شاغلاً عنها، وقطعاً بالمكلف دونها^(١).

ويمكن أن يعبر عن المظاهر الأولى: (بحروف وقوع الخلل الديني أو الدنيوي)، وهو ما أشار إليه (الشاطبي) في القاعدة التي جعلتها موضوعاً للبحث، أما الخلل الديني فيكون: ببغض العبادة، وكرامة التكليف، أو تعطيل واجب، أو فعل محرم، وهو الأمر الذي

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 يسام الله حتى تساموا" ^(١).

ومنها حديث أنس رضي الله عنه، قال: دخل رسول الله صلى الله عليه وسلم المسجد وقبل ممدود بين ساريتين، فقال: "ما هذا؟" قالوا: لزينب، تصلني، فإذا كسلت أو فترت أمسكت به. فقال: "حلوه، ليصل أحدكم نشاطه، فإذا كسل أو فتر قعد". وفي حديث زهير: "فلي يعد" ^(٢).

ومنها حديث معاذ رضي الله عنه، حين قال له النبي، صلى الله عليه وسلم: "أفتان أنت يا معاذ؟" حيث أطالت الصلاة بالناس، وقال: "إن منكم منفرين، فأيكم ما صلى بالناس فليتجوز، فإن فيهم الضعيف والكبير وهذا 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 (الشاطئ): "لكن هذا كله معلم معقول المعنى بما دلّ عليه ما تقدم - أي من الأحاديث والنصوص - من السامة والملل، والعجز، وبغض الطاعة وكراهيتها" ^(٤).

ويؤكد هذا المعنى حديث رسول الله صلى الله عليه وسلم: "إن هذا الدين متين، فأوغلو فيه برفق، ولا تبغضوا إلى أنفسكم عبادة الله، فإن المنبت لا أرضًا قطع ولا ظهراً أبقى" ^(٥).

حيث نبه صلى الله عليه وسلم إلى أثر تكلف العبادات الشاقة في قطعها للتکاليف في منتهاها، وهو ما عبر عنه بقوله: "ولا تبغضوا إلى أنفسكم عبادة الله" هذا كله بالنسبة للخلل الديني.

(١) تقدم تخرجه.

(٢) تقدم تخرجه.

(٣) أخرجه أحمد ٣٠٨/٣، والبخاري ٧٠٢، ومسلم ٤٦٦ (١٨٢).

(٤) المواقفات ١٣٧/٢.

(٥) رواه البزار: كما في جموع الروايات ٦٢/١.

أما الخلل الديني ف فهو ما يصيب المكلف من فساد يصيب جسمه أو ماله أو حاله، وأمثلته كثيرة منها:

تكلف المريض بالتكليف التي تزيد من مرضه أو تؤخر من برئه: كإيجاب الصيام عليه، أو مطالبه بالوضوء إذا كان الوضوء مما يشق عليه استعماله، أو مطالبه بالقيام في الصلاة إذا كان يتغدر عليه ذلك، ولا يتحمله 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 صلي قاعداً"^(١).

وقال (الرافعي): "شرط المرض أن يكون شديداً يلحقه به ضرر يشق عليه احتماله"^(٢).

ومن أمثلته 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)، فربت عليها الرخص الشرعية من حيث عدم اعتباره أهلاً للمواحدة 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 مَرِيضًا أَوْ عَلَى سَفَرٍ فَعِدَّهُ مِنْ أَيَّامٍ أُخْرَ» [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 المال.

(١) البهرتي: كشاف القناع ٥٨٨/١.

(٢) الزركشي: المشور في القواعد ١٧٣/٣.

(٣) انظر الموسوعة الفقهية ١٠٥/٦.

فهذه الصور وغيرها مما يتحقق فيها قول (الشاطبي): "إذا كان العمل ب 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 المعاد، وإن لم يكن فيها شيء من ذلك في الغالب فلا يعد في العادة مشقة، وإن سميَّ كلفة في هذه الدار"^(١).

هذا هو الأثر الأول من آثار المشقة غير المعتادة.

أما الثاني: فهو خوف التقصير عند مزاجمة الحقوق، وبيانه: أن المكلف مطالب بأعمال ووظائف شرعية لابد منها، ولا محيص له عنها، فإذا أوغل في عمل شاق فربما قطعه عن غيره، ولا سيما حقوق الآخرين التي تتعلق به: كحقوق الوالدين، والزوجة، والأولاد، والرحم، وحقوق الجوار، ف تكون عبادته أو عمله الداخل فيه قاطعاً عملاً كلفه الله به، فيقصر فيه، فيكون بذلك ملوماً غير معذور، إذ المراد منه القيام بجميعها على وجه لا يخلُّ بواحدة منها، ولا بحال من أحواله فيها^(٢).

فتتكلف المشقة غير المعتادة مؤذن بتقصير المكلف عند مزاجمة الحقوق، ولقد ورد في ذلك أحاديث ترشد إلى هذا المعنى. منها:

عن أبي حبيفة، 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 فإني صائم، فقال: ما أنا بآكل حتى تأكل، فأأكل، فلما كان الليل ذهب أبو الدرداء ي القوم، فقال: نم، فنام، ثم ذهب ليقوم، فقال: نم، فلما كان من آخر الليل، قال: قم الآن فصلّ، فقال سلمان: "إن لربك عليك حقاً ولنفسك عليك حقاً، ولأهلك عليك حقاً، فأعطي كل ذي حق حقه" فأتى النبي، صلى الله عليه وسلم فذكر له ذلك، فقال النبي صلى الله عليه وسلم: "صدق سلمان"^(٣).

(١) المواقفات ١٢٢/٢.

(٢) المصدر نفسه ١٤٣/٢، بتصريف يسرى.

(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 لعنة النهي عن الأيفال في العبادات، وتذكير له بواجب الآخرين تجاهه، وإقرار رسول الله صلى الله عليه وسلم سلمان على ذلك إقرار لكل هذه المعاني جميعها، فكانت سنة تقريرية.

ولقد كان السلف يتمثلون هذه المعاني:

فلقد قيل لابن مسعود، رضي الله عنه: "إنك لتقلّ الصوم، فقال: إنه يشغلني عن قراءة القرآن، وقراءة القرآن أحب إليّ منه."^(١)

فهذا التفاتاتهم إلى المظاهر 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 بصلة الصبح^(٢).

فهذه هي مظاهر المشقة غير المعتادة، ولا ريب أنها لا تتحقق فيما هو معتمد 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 وضع له الرخص المشهورة: كالصوم في المرض والسفر، والقصر في السفر، ورفع الإثم عن المكره والناسي والجاهر، 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 التواكل وحدها إذا تحمل الإنسان منها فوق ما يحتمله على وجه ما، إلا أنه في المداومة على تلك الأعمال تلحقه المشقة ويصييه المخرج، وهذا هو الموضع الذي شرع له الرفق والأخذ من العمل بما لا يحصل ملأ.

ومن خلال هذين المخورين يجلب (الشاطبي) حقيقة المشقة غير المعتادة.

ثانياً: بيان المشقة المعتادة:

ويزيد (الشاطبي) الأمر وضوحاً وجلاءً وبياناً بإظهار أنواع المشقة المعتادة؛ إذ رعا تلتبس الأمور في بعض الواقع 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 يخرجه عن المعتاد. وطرف أدنى بحيث لو نقص شيئاً لم يكن ثمّ مشقة تنساب 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 حدتها الأعلى، "بقوله تعالى: ﴿وَإِنْفِرُوا خِفَاً وَيُقَالُا﴾ [التوبه: ٤١/٩]. وقوله: ﴿إِلَّا تَنْفِرُوا يُعَذِّبُكُمْ عَذَابًا أَلِيمًا﴾ [التوبه: ٣٩/٩].

(١) المواقفات ١٥٦/٢.

(٢) الشاطبي: المواقفات ١٥٧/٢ - ١٥٨.

فجاء الأمر بالنفي في موضع شدة، وهو لا يقتضي الرخصة أصلًا في التخلف، ومحمول على أقصى الثقل في الأعمال المعتادة بحيث يتأنى النفي ويمكن الخروج. وكان قد اجتمع في غزوة تبوك أمران: شدة الحر، وبُعد الشقة، 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 يجيئ 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 صرحو بها في هذا المقام.

ويقول الإمام (العز بن عبد السلام): "المشاق ضربان: مشقة لا تنفك العبادة عنها، كمشقة الوضوء والغسل في شدة السيرات^(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 لفاقت مصالح العبادات والطاعات. والضرب الثاني: مشقة تنفك عنها العبادة"^(٣).

ويقول الإمام (القرافي): "إن المشاق قسمان: أحدهما لا تنفك عن العبادة كالوضوء والغسل في البرد والصوم في النهار الطويل، والمخاطرة بالنفس في الجهاد ونحو ذلك، فهذا القسم لا يوجب تخفيفاً في العبادة لأنه قرر معها. وثانية المشاق التي تنفك عنها العبادة..."^(٤)

ومثل هذا المعنى يصرح به الإمام (المقرى) فيقول: "الخرج اللازم للفعل لا يسقط، كالعرض إلى القتل في الجهاد لأنه قدر معه"^(٥).

(١) المواقفات ٢/١٥٧-١٥٨.

(٢) السيرات: سرعة؛ وهي الغدة الباردة...

(٣) قواعد الأحكام ٢/٧.

(٤) الفروق ١/١٨.

(٥) قواعد المقرى ١/٣٢٦.

فهذه العبارات جيئها ترشد إلى أن العلماء من قبل الإمام الشاطئي لمحوا إلى أن بعض المشاق لا تصلح مناطاً للتيسير لأنها ملزمة للتوكيل لا تنفك عنه، فتهيات النفوس، وتطبعت الجوارح، واعتد المكلفوون على تقبل مثل هذه الأعمال، ولم تكن سبباً مستوجباً للتخفيف؛ نظراً لاعتياض المكلفين عليها، ولملازمتها للتوكيل ذاته، فحيث قام المكلف بالعمل، صاحبته تلك المشقة وقارنته، فاعتداد عليها لأنها صارت جزءاً من العمل. وأيضاً، لو ورد التخفيف على المشقة الملزمة للفعل المكلف به شرعاً، عبادة كان أم غيرها، لاستحال التوكيل به أصلاً، لأن المفروض من المشقة هنا الملزمة فلا يوجد من دونها.

ويؤكد هذا المعنى، أن العلماء عندما قسموا المشقة إلى ملزمة للتوكيل وغير ملزمة للتوكيل وضحوا أن المشقة الملزمة للتوكيل لا تصلح مناطاً 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، كأدني وجع إصبع، فتحصيل هذه العبادة أولى من درء هذه المشقة لشرف العبادة وخفتها هذه المشقة.

والقسم الثالث: مشقة بين هذين النوعين، فما قرب من العليا أو جب التخفيف، وما قرب من الدنيا لم يوجبه.

في بيانهم لهذه الأقسام الثلاثة وتمييزهم بينها قائم أساساً على ما يعتاده المكلف من هذه المشاق وما لا يعتاده، فالمرتبة الدنيا كأدني 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 ٢/٧-٨، والفرق ١١٨-١١٩، والسيوطى: الأشباه والنظائر، ٨٠، وقواعد المقرى .٣٢٦/١

أما المتوسط فهو متعدد بين طرفين، وأرى أن هذا الطرف المتوسط مختلف باختلاف الأشخاص والأحوال، فقد يكون بالنسبة لمكلف مقترباً 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، واعتياض الثاني عليه، وهذا مدخل واسع لنظر المحتهد وتقديره بحيث يوازن هذه المشاق ويقدر أثراها ليحكم عليها بعد ذلك بصلاحيتها للتحفيف أو لا.

وهكذا يلتقي العلماء السابقون مع الإمام الشاطئي في وضع معيار عام يستطيع المحتهد أن يقيس به المشقات ويحكم عليها بعد السير والنظر الدقيق ليتوصل إلى صلاحيتها، ولتكون سبباً في الاستثناء من الأصل نظراً لخروجها من الاعتياض، أو عدم صلاحيتها لذلك، مراعياً - أي المحتهد - 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 بحقيقة من الاعتياض 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 صرخ الإمام العز بن عبد السلام 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).

ويؤكّد هذا المعنى الإمام (القرافي) فيقول: "إن لم يرد فيه الشرع بتحديدٍ تعين تقريره بقواعد الشرع؛ لأن التقرير 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:

التأدي بالعمل في الحج فهو مبيح للحلق، بدليل الحديث الوارد عن كعب بن عجرة^(١)، فأي مرض به أدى 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 بطء براء، أو شيئاً فاحشاً في عضو ظاهر".

والقيام في الصلاة لا يشترط فيه الضرورة، والمعتبر فيها ألم يلهمي عن الخشوع.

وفي مشقة الصوم اتفقوا على أنه لا يشترط الملائكة، والوجه أن يتضرر تضرراً يمنعه من التصرف في المأرب، وفي المرض قال (الرافعي): شرطه أن يكون شديداً يلحقه به ضرر يشق عليه^(٣).

وهكذا نلحظ 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 ساوهه أو زادت عليه انسحب عليها الحكم ذاته من حيث استحلاط الرخصة، واستدعاء التيسير، وإن دنت عنه كان هذا مانعاً من انطباق القاعدة عليها لعدم تحقق مناطها.

(١) حديث كعب بن عجرة: أنه كان يكتب أذى في رأسه، فحمل إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم والعمل 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: هُوَ فِي دِيْنِ مِنْ صِيَامٍ أَوْ صَدَقَةٍ أَوْ نُسُكٍ [البقرة: ٢١٩]". فتح الباري ٤/٦١٦.

(٢) صحيح مسلم ٢/٨٦٢ (١٢٠١).

(٣) الفروق ١/١٢٠.

(٤) المنشور في القواعد ٣/١٧٢.

ونلاحظ أن هذه المشاكل جميعها داخلة 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 المشاكل المعتبرة، ولا رخصة فيها البة"^(١).

أولاً: بيان القاعدة وتحليلها:

تأتي هذه القاعدة لتأكيد ضبط المشقة المعتبرة حتى لا يبني الترخيص على أسباب وهمية، إذ فرق كبير بين المشقة الحقيقة والمشقة الوهمية، فإذا كان في التكليف مخالفة هوى النفس فلا تعد تلك المخالفات سبباً مستدعياً للتخفيف، لأنه قد تقرر: "أن قصد الشارع من وضع الشرائع إخراج النفوس عن أهوائهما وعوائدهما، فلا تعتبر في شرعية الرخصة بالنسبة إلى كل من هوت نفسه أمرًا"^(٢).

فاعتبار هوى النفس سبباً مستدعياً للرخصة، مضادة لقصد الشارع من تشرعه؛ لأن الشريعة جاءت لتكون حاكمة على الأهواء بإخراج النفوس عن أهوائهما، فإذا غدت الأهواء سبباً للترخيص صارت هي الحاكمة على الشرعية وإذا كان الهوى سبباً للترخيص فقد أبى ترخيصاً، وإباحة الأهواء نفي تحريرها تكليفاً، وهذا تعارض لا يقع في شرع الله: ﴿فَأَرَأَيْتَ مَنِ اتَّخَذَ إِلَهَهُ هَوَاهُ وَأَضَلَّهُ اللَّهُ عَلَى عِلْمٍ وَخَتَمَ عَلَى سَمْعِهِ وَقَلْبِهِ وَجَعَلَ عَلَى بَصَرِهِ غِشاوةً فَمَنْ يَهْدِيهِ مِنْ بَعْدِ اللَّهِ أَفَلَا تَذَكَّرُونَ﴾ [الحاثة: ٤٥/٢٢].

إضافة إلى الآيات الكثيرة التي جاءت تلزم 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 مسروقاً لتشريع الرخص، ومن ذلك: قوله تعالى: ﴿وَمِنْهُمْ مَنْ يَقُولُ ائْذُنَ لِي وَلَا تَفْتَنِي أَلَا فِي الْفِتْنَةِ سَقَطُوا وَإِنَّ جَهَنَّمَ لِمُجِيَّةٍ بِالْكَافِرِينَ﴾ [التوبه: ٩/٤٩].

(١) المرافقات / ٣٧٧.

(٢) المرافقات / ٣٣٦.

حيث نزلت في (جذ بن قيس) المنافق؛ وذلك أن رسول الله صلى الله عليه وسلم لما تجهز لغزو تبوك، قال له: "يا أبا وهب هل لك في جلاد بني الأصفر تتحذذ منهم سراري ووصفاء"، فقال: يا رسول الله، لقد عرف قومي أني رجل مغرم بالنساء، وأني أحشى إن رأيت بنات الأصفر أن لا أصبر عنهن، فلا تفتني بهن، وائذن لي في القعود عنك، وأعينك بمال، 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 (الجذ بن قيس)، سبباً في التخلص له في التخلص عن الجهاد بالنفس، وبين الله تعالى أن اتباع الهوى مدعوة إلى السقوط في الإثم: ﴿هُلَا فِي الْفَتْنَةِ سَقَطُوا هُنَّ أَيُّ فِي الْإِثْمِ هُوَ إِنَّ جَهَنَّمَ لِحِيطَةٍ بِالْكَافِرِينَ﴾.

كذلك ما سوّغ به المنافقون لغيرهم تقاعدهم عن الخروج في وقعة تبوك بقولهم^(٢): ﴿وَقَالُوا لَا تَنْفِرُوا فِي الْحَرَّ قُلْ نَارٌ جَهَنَّمَ أَشَدُّ حَرًا لَّوْ كَانُوا يَفْقَهُونَ﴾ (التوبية: ٨١/٩). وهو تعبير عن الاستجابة لأوامر النفس وداعي الهوى في عدم تحمل المشاق في سبيل الدعوة، وهو سبب لا يصلح جلب الرخصة، ولذا كان حواب الله تعالى: ﴿قُلْ نَارٌ جَهَنَّمَ أَشَدُّ حَرًا﴾. وهو بيان ملأ كل من يستسلم لهوى نفسه ومطالبه، ويقدمها على أوامر الله تعالى وعزائمها.

ولذلك بين الله تعالى الأسباب الحقيقة التي تنبثق عنها مشاق تصلح لإناطة التخفيف بها: ﴿لَيْسَ عَلَى الْضُّعَفَاءِ وَلَا عَلَى الْمَرْضَى وَلَا عَلَى الَّذِينَ لَا يَجِدُونَ مَا يُنْفِقُونَ حَرَجٌ إِذَا نَصَحُوا لِلَّهِ وَرَسُولِهِ﴾ (التوبية: ٩١/٩). "فيما بين أهل الأعذار، وهم الذين لا يطيقون الجهاد، من الرمني، والصبيان، والشيخ، والعميان، ومن لا يجد نفقة أصلاً، ولا وجد من يحمله"^(٣)، وإن الله إذ وسّع على العباد في شهواتهم ونعماتهم فإنما وسع

(١) الطبرى: جامع البيان، ٢٨٦/١٤، والواحدى: أسباب النزول . ١٦٧

(٢) الطبرى: التفسير ١٤ / ٣٩٩ .

(٣) المواقفات ١ / ٣٣٧ .

عليهم على وجه لا يفضي إلى مفسدة، فإذا غداً منقاداً لهواه صار بذلك خارجاً عن حدود الشارع وتكليفه.

ولو كان للهوى مدخل في الشخص 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 البة وإنما الرخصة في المشقة الحقيقة، التي تقدمت القاعدة السابقة في بيان حقيقتها.

ولعل هذا هو الذي حدا بالإمام (الشاطبي) أن يصرح في قاعدة مقصدية أخرى: "تحير المستفي مصاد لقصد الشريعة، لأنه يفتح له باب اتباع الهوى، ومقصد الشارع إخراجه عن هواه"^(٢).

فلقد أدرك الإمام (الشاطبي) واجب المفتى في عدم تحير المستفي بين المذاهب المختلفة، وإنما يقتضيه بما استقر عنده من رأي راجح مبني على الدليل القوي؛ إذ إن تحير المستفي مؤذن بتبعي الشخص تلبية لدعاء الهوى، ولما كان الهوى غير الصالح للنهوض سبيلاً للشخص والتخفيف، كان على المفتى أن يدرك ذلك من خلال بيانه للحكم الشرعي.

ثانياً: خطأ بعض الباحثين المعاصرین في نفيهم أن يكون للمشقة ضابط:

وبهذا كله يظهر بكل جلاء ووضوح أن الإمام (الشاطبي) ذكر من القواعد ما يضبط المشقة به بذكر مظاهرها وملابساتها، وما يصلح وما لا يصلح عذرًا مستدعيًا للتيسير. والعجيب أن تغيب هذه القواعد الصريمة، عن بعض الباحثين المعاصرين من يكتبون في الشخص الشرعية، حيث يصرح أحدهم ما يفيد عدم اطلاعه على ما قاله (الشاطبي) فيقول: "إن العذر من ضرورة وحاجة مشقة المعتبر للشخص والتخفيف ليس له ضابط معين، وليس يداخل تحت قانون أصلي، فهو راجع إلى تقدير المشقة والحرج الذي يحصل للمكلف، وإلى احتجاده بحسب طاقته الخاصة وإنماه وورعه"^(٣).

(١) السبكي: الأشباه والنظائر ٧٧/٢.

(٢) المواقفات ٤/٢٦٢.

(٣) د. عبد الكريم النملة: الشخص الشرعية وإنياتها 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 احتجاد المكلف، وفي هذا فتح لأبواب الهوى، ومدخل لاضطراب الأحكام الشرعية، حيث يستجيب البعض لهواه فيسمى غير الشاق شاقاً.

ويبدو أن الباحث الكريم قد فهم من قول الإمام (الشاطبي) في الجزء الأول من كتابه المواقفات: "إن الرخصة إضافية لا أصلية، يعني 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 حد 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 والمأثور، مبيناً مظاهرها وآثارها وفق ما أظهرناه في المباحث المتقدمة.

وكلام (الشاطبي) هنا لا يفهم فهماً سليماً، إذا عزل عن كلامه هناك، فقوله: "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 شدائ드 السفر ومشقاته مختلف؛ فرب رجل جلد ضري على قطع المهامه حتى صار له ذلك عادة لا يخرج بها ولا يتأنم 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) المواقفات ٣١٤/١

(٢) المصدر نفسه.

مقام العلة^(١)، فاعتبر السفر لأنّه أقرب مظان وجود المشقة، وترك كل مكلف على ما يجد، وترك كثيراً منها موكلواً إلى الاجتهد كالمرض^(٢).

إذن الإمام (الشاطبي) بين 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 المقاددية التي أفضت في بيانها وذكرها مصدرأً بها هذا البحث.

• القاعدة الثالثة: "كل أمر شاق جعل الشارع فيه للمكلف مخرجاً، فقد الشارع بذلك المخرج أن يتعراه 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 للمساق التي تعترض المكلف تستلزم أن يتقييد المكلف بالرخص شرعية المخرج، وألا يلتجأ إلى ما لم يشرع الله تعالى من الخروج من المساق، وبين الإمام (الشاطبي) ذلك فيقول: "فإذا توخي المكلف الخروج - أي من المشقة - على الوجه الذي شرع له كان ممثلاً لأمر الشارع آخذاً بالعزم في أمره، وإن لم يفعل ذلك وقع في محظوريين:

أحدهما: مخالفته لقصد الشارع، كانت تلك المخالفة في واحب أو مندوب أو مباح.
والثاني: سد أبواب التيسير عليه، وقد 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 مخالفته في حال استعماله ما شرعه الله في غير ما قصد من تشريعه، كمن طلق زوجته

(١) يقصد بالعلة: المحكمة، ومراده بالسبب: الوصف الظاهر المنضبط الذي تنجم عنه المشقة عادة.

(٢) المراجفات ١/٣٧٤.

(٣) المصدر نفسه.

(٤) المصدر نفسه.

ثلاث تطبيقات مرة واحدة، فالشارع إنما جعل الطلاق للزوج لينفس كربته الشديدة من الزوجة بتطليقها طلقة واحدة، بها فيؤديها بهذا الإزعاج الشديد، فإذا رأى صلاحها وتوبتها راجعها وردها إلى عصمته، فإذا اشتدت كربته مرة ثانية طلقتها طلقة ثانية، فإذا طلقها ثلاث طلقات دفعة واحدة يكون قد سد أبواب التيسير على نفسه وقد المخرج من ورطته^(١).

كذلك من طلق زوجته ثلاثة، وأراد لرجل آخر أن يحلها له، فإنه ساع في تقضي ما قصد الشارع^(٢).

إلى غير ذلك من الأمثلة التي يتحقق فيها معنى استعمال المشووعات في غير ما قصد الشارع وابتغاه من أصل تشريعيه، 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 عمما شرعه الله فليس فيها حقيقة الرخصة ولا معناها؛ لأن الرخصة ما شرع بعدر 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 استطاعت 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، وعدت 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 المواقفات ٣٤٦/١ - الخامس.

(٢) انظر المواقفات ٣٤٨/١.

(٣) المصدر نفسه ٢٠٢/١.

(٤) انظر المنشور في القواعد ١٦٨/٢.

بـ- من نذر إبطال الشخص، كمن نذر أن يصوم في السفر، أو إ تمام الصلاة فيه، أو غسل الرجل ولا يمسح الخف عدّ مخالفًا وعاصيًّا بهذا النذر؛ لأنه أعرض عن الرخصة التي قصدها الشارع والتزم بإبطالها، وسد على نفسه أبواب التيسير؛ ومن هنا قال المالكية والشافعية بأنه لا ينعقد نذره^(١).

جـ - من اضطر إلى شرب الخمر لإزالة غصة أو سد رمق فليس له تجاوز حد الضرورة التي تحفظ له نفسه وحياته^(٢).

فهذه بعض الشخص الشرعية التي يظهر مخالفة المكلف فيها، إما من حيث طلبه الرخصة فيما لم يشرعه الله كمن أراد أن يتمادي في شرب الخمر رغم عدم تحقق الضرورة، أو الصلاة من غير تيمم.

وإما من حيث سده لأبواب التيسير على نفسه، وإبطاله للشخص الشرعية كمن التزم عدم العمل بالشخص، فتكون المخالفة للقاعدة: "كل أمر شاق جعل الشارع فيه للمكلف مخرجاً، فقصد الشارع بذلك المخرج أن يتحرر المكلف إن شاء".

ثانياً: أدلة القاعدة:

والأدلة على ذلك كثيرة:

- الدليل الأول: أن الشريعة قد جاءت بما فيه تحقيق لصالح 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 التكليفات الشرعية أدرك ذلك بيسر وسهولة؛ فإذا كان كذلك فالمكلف في طلب التخفيف مأمور أن يطلبه من وجيه المشروع؛ لأن ما يطلبه من التخفيف حاصل حالاً أو مالاً على القطع في الجملة، فلو طلب التخفيف في غير ما شرع لم يكن التخفيف

(١) الزركشي: المشور ٢/٧٠، ابن رشد: بداية المجتهد ١/٤٠، والدردير: الشرح الكبير ٢/٦٢، والشريبي: مغني الحاج ٤/٢٥٧.

(٢) ومن هنا كانت القاعدة الفقهية المشهورة: "الضرورة تقدر بقدرها". انظر ابن نجيم: الأشباه والنظائر ٨٦. الزركشي: المشور ٢/٣٢٠، والرقاء: شرح القواعد ١٣٣.

مقطوعاً ولا مظنوناً، لا حالاً ولا مآلأ، لا على الجملة ولا على التفصيل، فطالب التخفيف من غير طريق الشرع لا مخرج له^(١).

- الدليل الثاني: "أن طالب التخفيف من وجده المشروع يكفيه في حصول التخفيف طلبه من وجده، والقصد إلى ذلك يُمْنَى وبركة، فمن طلبه من غير وجده يكفيه في عدم حصوله مقصوده شُرُّم قصده" ويؤكد الإمام الشاطبي هذا المعنى بعده أمثلة:

أ - جاء رجل من أشجع إلى النبي، صلى الله عليه وسلم، فذكر الجهد، فقال له النبي، صلى الله عليه وسلم: "اذهب فاصبر". وكان ابنه أسريراً في أيدي المشركين فأفلت من أيديهم، فأتاه بعنيمة، فأتى النبي، صلى الله عليه وسلم، فنزلت الآية: ﴿وَمَنْ يَتَّقِنَ اللَّهُ يَجْعَلُ لَهُ مَخْرَجًا﴾ [الطلاق: ٢٦٥].

ب - عن ابن عباس، رضي الله عنهما، أنه جاءه رجل فقال له: إن عمّي طلق امرأته ثلاثة. فقال: "إن عمك عصى الله فأندمه وأطاع الشيطان فلم يجعل له مخرجاً". فقال: أرأيت إن أحملها 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 سفهياً، وقد قال الله تعالى: ﴿وَلَا تُؤْتُوا السُّفَهَاءَ أَمْوَالَكُم﴾ [النساء: ٤٥]. ورجل له امرأة سيئة الخلق فلا يطلقها، ورجل داين 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 شرعاً عند الحاجة إليه؛ كان التارك لما أرشده الله إليه قد يقع فيما يكره، ولم يستجب دعاؤه لأنه لم يأت الأمر من بابه"^(٤). فهو لاءُ الثلاثة لم يمارسوا التكليف على وجهه، وكانوا مخالفين لما رسم الله وقضاه.

(١) انظر المواقفات ٣٤٧/١، بتصرف.

(٢) آخرجه ابن أبي شيبة: المصنف ١١/٥.

(٣) آخرجه الحاكم: المستدرك ٣٠٢/٢، وانظر المناوي: فيض القدير ٣٣٦/٣.

(٤) المواقفات ٣٤٨/١.

و ظاهر من هذه الأمثلة التي ساقها الإمام الشاطئي 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 وجهه المشروع بجماع مخالفة قصد الشارع في كل منهما.

- الدليل الثالث: أن طالب المخرج من وجده طالب لما ضمن له الشارع النجح فيه، وطالب المخرج من غير وجهه قاصد لتعدي طريق المخرج، فكان قاصداً لضد ما طلب من حيث صدق عن سبيله، ولا يتأتى من قبل ضد المقصود إلا ضد المقصود، فهو إذن طالب لعدم المخرج^(١).

وهذا ما دلت عليه الآيات المذكورة فيها الاستهزاء والخداع، كقوله تعالى: ﴿وَمَكْرُوا وَمَكَرَ اللَّهُ﴾ [آل عمران: ٥٤]. وقوله: ﴿اللَّهُ يَسْتَهْزِئُ بِهِمْ﴾ [البقرة: ٢١٥]. وقوله تعالى: ﴿يُخَادِعُونَ اللَّهَ وَالَّذِينَ آمَنُوا وَمَا يَخْدَعُونَ إِلَّا أَنفُسَهُمْ وَمَا يَشْعُرُونَ﴾ [البقرة: ٩٢]. وقوله تعالى: ﴿وَمَنْ يَتَعَدَّ حُدُودَ اللَّهِ فَقَدَ ظَلَمَ نَفْسَهُ﴾ [الطلاق: ٦٥]. وقوله تعالى: ﴿فَمَنْ نَكَثَ فَإِنَّمَا يَنْكُثُ عَلَى نَفْسِهِ وَمَنْ أَوْفَى بِمَا عَاهَدَ عَلَيْهِ اللَّهَ فَسَيُؤْتِيهِ أَجْرًا عَظِيمًا﴾ [الفتح: ٤٨].

فالتعدي على طريق المصلحة المشروعة ساعي في ضد تلك المصلحة.

- الدليل الرابع: أن المصالح التي تقوم بها أحوال العبد لا يعرفها حق معرفتها إلا حالاتها ووضاعها، 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 (الشاطئي) لإثبات القاعدة، وكما هو ظاهر من القاعدة والأدلة والأمثلة وثيق الصلة بين هذه القاعدة وبين مبدأ اتخاذ الفعل المشروع

بقصد التحايل على أحكام الشريعة وإبطالها لتحقيق غايات غير مشروعة، و(الشاطئي) نفسه يصرح بذلك فيقول:

"وهذه المسألة بالجملة فرع من فروع موافقة قصد الشارع أو مخالفته، ولكن سبق تعلقه بالموضوع في طلب الترخيص من وجه لم يؤذن فيه، أو طلبه في غير موضعه"^(١). ولعلنا نكشف عن هذا الموضوع بصورة أوضح وأجلب في الفصل القادم المتعلق بالقواعد المقصودية ذات الصلة بآلات الأفعال وقصد المكلفين.

ثالثاً: بيان مراد (الشاطئي) في قوله في تحفيفيات الشرع: فللمكلف الأخذ بها إن شاء":

على أنها ينبغي أن نقف قليلاً عند قول الإمام (الشاطئي): "فللمكلف الأخذ بها إن شاء" أي إن المكلف لا يلزم بالأخذ بالشخص وإنما هو أمر راجع إلى خيرة المكلف وإرادته.

فالإمام (الشاطئي) يرى أن حكم الرخصة الإباحة مطلقاً، فلا يؤمر المكلف بالإقدام على الرخصة، وإنما إذا أتى بها فله ذلك من غير أن يترب عليه إثم ترك العزيمة والإقدام على الرخصة^(٢).

أما بالنسبة للمضطرب الذي لا يجد من الحال ما يردّ به نفسه فيقدم على أكل الميضة وحوباً حفاظاً على نفسه، فهو عند التحقيق لم يقدم على رخصة وفق ما يوضح (الشاطئي)، وإنما أقدم على عزيمة أعلم الله عنها بقوله: ﴿فَوَلَا تَقْتُلُوا أَنفُسَكُم﴾

[النساء: ٤].

فهو مأمور بإحياء نفسه، ومثل هذا لا يسمى رخصة لأنه راجع إلى أصل كلي ابتدائي^(٣).

(١) المواقفات / ١٥٠.

(٢) انظر أدلة الإمام الشاطئي الكثيرة التي ساقها في سبيل تقرير أن حكم الرخصة الإباحة لا الأمر ولا الندب.

(٣) المصدر نفسه .٣١٢/١

وقد تظاهر 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).

أوها الوجوب: وذلك في حالة الخوف من ال�لاك: كأكل الميّة عند غلبة الجوع والعطش، وإساغة الغصنة بالخمر، ويكون المكلف آثماً إذا ترك الأخذ بالرخصة.

الندب: ويكون في حالة سلامه 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 ترجح 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 يتضور، والتيمم لمن وجد الماء يباع بأكثر من ثمن المثل وهو قادر عليه، ويدخل ضمنها إجراء كلمة الكفر على اللسان، وإنما عدّ ترك هذه الشخص أولى من القيام بها لأن المكلف يحصل بتركها مصلحة أعظم من المصلحة التي يحصلها بفعلها، إضافة إلى ما في ذلك من إظهار لحمية المسلم وغيرته على دينه، وهذه في حد ذاتها مصلحة تفوق مصلحة إبقاء النفس مع النطق بكلمة الكفر.

الكرامية: وتكون عندما لا يجد المكلف مشقة وإن وجد سببها، أو تكون المشقةيسيرة، ومثالها القصر في أقل من ثلاثة أيام.

هذه هي الأحكام التي تتناول الرخصة وفق ما فصل الأصوليون، ويبدو عند النظرية الأولى أن الإمام (الشاطبي) يخالفهم في هذا الاتجاه، ولكن عند التدقيق نجد أن الإمام

(١) القراني: شرح تنقية الفصول ٨٧، وأمير بادشاه: تيسير التحرير ٢٢٢/٢، والزرκشي: البحر المحيط ٣٣٠/١، وابن اللحام: القواعد والقواعد 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 يرتفق فيه إلى الندب أو الوجوب، أو قد ينزل به قليلاً ل يجعله مكروراً أو مخالفًا للأولى.

وهذا الأمر يشير إليه (السيكي) حيث يقول: "أنا أقول: الرخصة ما ذكرناه؛ أي من تعريف الرخصة، فإن كان هناك وجوب فالقدر الزائد على الخل المطلق، ليس هو مسمى الرخصة، ولكنه شيء جائز بمحاجعته له"^(١).

ولذلك يرى الإمام (الشاطبي) أن الرخصة إذا كان مأموراً بها؛ ندبًا أو وجوباً فهي عزائم لا رخص^(٢).

فالضطر الذي لا يجد من الحلال ما يرد به نفسه رخص له في أكل المينة قصداً لرفع الحرج عنه ورداً لنفسه من ألم الحجوع، فإن خاف التلف وأمكنه تلافي نفسه بأكلها، كان مأموراً بإحياء نفسه لقوله تعالى: ﴿وَلَا تَقْتُلُوا أَنفُسَكُم﴾ [النساء: ٢٩/٤]. ومثل هذا لا يسمى رخصة لأنه راجع إلى أصل كلي ابتدائي، فكذلك من خاف التلف إن ترك أكل المينة 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 مستثناء، وإنما هو مطلوب طلب عزيمة فتبعد بها عنده، ويدل عليه حديث عائشة رضي الله عنها: "فرضت الصلاة ركتعين ركتعين"، وتعليق 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 صرخ به بعض الأصوليين عدا الإمام (الشاطبي)، كالإمام (الجويني) إذ قال: "إن أكل المينة ليس برخصة فإنه واجب"^(٥).

(١) السيكي: الأشباه والنظائر .٩٧/٢

(٢) الشاطبي: المواقفات .٣١٢/٢

(٣) المواقفات /١ .٣١٣-٢١٣

(٤) المصدر نفسه .٣١٣/١

(٥) البحر الخيط /١ .٣٢٨

كذلك (ابن دقيق العيد) حيث يقول: "إن هذا- أي وصف الرخصة بالوجوب- يقضي أن أكل الميّة 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 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 للمكروره وخلاف الأولى من الشخص، فله من كلام (الشاطبي) نفسه ما يفيد أنها داخلة ضمن المباح حيث يقول: "وأيضاً فالمباحث منها ما هو محبوب، ومنها مبغض"^(٣).

وعلى كل فالاختلاف هو اختلاف في العبارة، أما النتيجة فهي واحدة في منتهاها، سواء أكانت تسميتها رخصة أم عزيمة.

هذا ما عنده (الشاطبي) بقوله: "إن شاء" أي إن شاء أن يأخذ بالرخصة.

(١) البحر الخيط .٣٢٨/١

(٢) البخاري (٣٥٠)، ومسلم (٦٨٥)، وأبو داود (١١٩٨)، والنسائي /١٨٣، والبيهقي /١٤٣/٣.

(٣) المواقفات /١٣٢.

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 الالزمه عن الفعل سواء أكانت مقدورة أم غير مقدورة، ومعتادة أم غير معتادة. أما غير المعتاد من المشاق فالشارع لا يقصد ابتدأً التكليف بالعمل، وأما المعتاد منها فالشارع وإن كان يقصد التكليف بسببيها فهو غير قاصل ما ينبع عنها من مشاق، وإنما يقصد ما يترتب عليها من مصالح لا تنفك جنس المشاق عن ملازمتها.

وأيّن في هذا البحث العلاقة بين قصد الشارع وأسباب الشخص 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 الشخص والتخفيفات التفاتاً من الشارع للمشقة التي تلازم المكلف في الغالب غير أن ضابط السفر المعتبر 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 لتحقيلها حواز الفطر في رمضان، بدليل قوله تعالى: **﴿هُوَ مِنْ كَانَ مَرِيضًا أَوْ عَلَى سَفَرٍ فَعَدَّهُ مِنْ أَيَّامِ أُخْرَ﴾** [البقرة: ١٨٥/٢]. والقصر والجمع في الصلاة^(٦).

السبب الثاني: المرض:

والمرض الذي يعتبر سبباً للتحقيق هو الذي يكون شديداً بحيث يلحقه ضرر يشق عليه احتماله أو يؤخر من شفائه^(٧)، ومن الرخص التي أناطها الشارع بهذا السبب: التيمم عند مشقة استعمال الماء، قال تعالى: **﴿إِنَّ كُنْتُمْ مَرْضَى أَوْ عَلَى سَفَرٍ أَوْ جَاءَ أَحَدٌ مِنْكُمْ مِنَ الْغَائِطِ أَوْ لَامْسَتُمُ النِّسَاءَ فَلَمْ تَجِدُوا مَاءً فَتَمَمُّوْا صَعِيداً طَيِّباً فَامْسَحُوا بِرُوجُوهِكُمْ وَأَيْدِيكُمْ إِنَّ اللَّهَ كَانَ عَفُواً غَفُوراً﴾** [النساء: ٤٣/٤].

(١) الزيلعي: تبيين الحقائق ٢٠٩/١، والموصلي: الاحتياط ٧٩/١.

(٢) الشنقطي: مواهب الجليل ٢٨١/١.

(٣) الشربيني: معنى الحاج ٢٦٦/١.

(٤) البهوتi: كشاف القناع ٥٩٥/١.

(٥) وتساوي تقريراً ٨١ كم في أيامنا.

(٦) للفقهاء في حواز الجمع تقديمًا وتأخيرًا بسبب السفر أربعة أقوال:

الأول: حواز الجمع تقديمًا وتأخيرًا، وبه قال الشافعية وأحمد.

الثاني: أنه يجوز الجمع بين الصلاتين إذا جد 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 المرغبناني: المدابة ١٤٢/١، والخلبي: ملتقى الأحرى ٢١٤/١، والشريعي: روضة الطالبين ٣٩٥/١، وابن جزي: القوانين الفقهية ٥٧، وابن رشد: بداية المجتهد ١٧٠/١، والقاضي عبد الوهاب:

الإشارة على مسائل الخلاف ١٢٢/١، والبكري: الاستغناء في الفرق والاستثناء ٣٥٩/١.

(٧) الرركشي: المشور ١٧٣/٣، وابن قدامة: المغني ١٦/١، والشريعي: معنى الحاج ٤٣٧/١.

وما 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 يكتنف عنه، يقدر الحامل على إيقاعه، ويصيغ الغير خائفاً فائت الرضا بال المباشرة^(٢). أو هو حمل الغير على ما لا يرضاه^(٣).

ودليل التخفيف عن المكره قوله تعالى في حق من أكره على النطق بكلمة الكفر: ﴿إِلَّا مَنْ أُكْرِهَ وَقَلْبُهُ مُطْمِئِنٌ بِالإِيمَانِ﴾ [النحل: ١٦].

وقوله صلى الله عليه وسلم: "إن الله وضع عن أمتي الخطأ والنسيان وما استكرهوا عليه"^(٤).

ومظهر التيسير على المكره أن الإجماع قد انعقد على رفع الإثم الأخروي المتمثل في العقاب والثواب^(٥).

(١) لقوله تعالى: ﴿فَمَنْ كَانَ مِنْكُمْ مُّرِيضًا أَوْ يَأْذَى مِنْ رَأْسِهِ فَقَدْتَهُ مِنْ صِيَامٍ أَوْ صَنْعَةٍ أَوْ نُسُكٍ﴾ [البقرة: ٢]. [١٩٦/٢]

(٢) البخاري: كشف الأسرار ٤٨٢/٤.

(٣) ابن أمير الحاج: التقرير والتحمير ٢٠٦/٢.

(٤) ابن ماجة ٦٥٩/١، والسنن الكبرى للبيهقي ٣٥٦/٧.

(٥) أما الحكم الدنوي 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: كالغزالى، والأمدي، وأبى إسحاق الشيرازى، وعلاء الدين البخارى، وأمير بادشاه إلى أنه لا عموم للمقتضى، وعلى هذا تقتصر دالة الحديث على رفع الإثم الأخروي، دون الإثم الدينوى.

وبينى على هذا الأصل: أن المكره محاسب على تصرفاته دُنيوياً من حيث صحتها وفسادها، ومن حيث وجوب الضمان.

والمندب الثاني: هم القائلون بأن المقتضى يعم، وأن الحديث يدل على رفع المواحدة في الآخرة والضمان في الدنيا، ونسب هذا المندب إلى الشافعى وأكثر المالكية.

انظر تفصيل المسألة في الغزالى: المستصفى ٢١/٢، والأمدي: الأحكام ٦٢/٢، والشوكاني: إرشاد الفحول ١٣١، والبخاري: كشف الأسرار ٢٣٧/٢، وأمير بادشاه: تيسير التحرير ٢٤٢/١، والمرجعى: الأصول ٢٤٨/١.

وكل ما يؤثر المكلف بالإقدام عليه حذراً مما هدد به بقطع النظر عن الوسيلة، فهو إكراه، وهذا ما يقرره الإمام (النووي) حيث قال: "يحصل الإكراه بكل ما يؤثر العاقل بالإقدام عليه؛ حذراً مما هدد به وذلك يختلف باختلاف الأشخاص والأفعال المطلوبة والأمور المخوف بها، فقد يكون إكراهاً في شيء دون غيره^(١)".

ويفهم من كلام (النووي) أن اعتبار الإكراه سبباً للتيسير يختلف باختلاف وسالته، واختلاف الشخص المكره، واختلاف الشخص المكره عليه، ولذا يفصل (النووي) فيقول: فإن كان الإكراه على الطلاق حصل بالقطع - أي بقطع العضو - وبالتخويف بالحبس الطويل. وبتخويف ذوي المروءة بالصفع في الملا، وتسويد الوجه، والطوف في السوق.

وإن كان الإكراه على قتل فالتخويف بالحبس وقتل الولد، وإتلاف المال ليس إكراهاً^(٢).

ويفصل الحنفية أيضاً من خلال التمييز بين الإكراه الملجم وغير الملجم؛ إذ يقسمون الإكراه إلى قسمين^(٣):

الأول: الإكراه الملجم: 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 الملجم: وهو ما لا يكون التهديد فيه مؤدياً إلى إتلاف النفس أو عضو من الأعضاء، كالتهديد بالقيد أو الحبس، أو الضرب البسيط الذي يخاف منه التلف بحيث يعدم الرضا ولا يفسد الاختيار، لأن المكره ليس مضطراً إلى مباشرة ما أكره عليه لتمكنه من الصير على ما هدد به، ويعتبر هذا الإكراه سبباً في الترخيص ببابحة إتلاف مال الغير، على أن يضمنه لصاحبها.

(١) روضة الطالبين ٥٩/٨.

(٢) المصدر نفسه.

(٣) المرغبياني: المداية ٢٧٧/٣، والميداني: اللباب شرح الكتاب ٤/١١١، والخلبي: ملتقى الأئمّة ٢/١٧٨، السرحسى: المبسوط ٤٨/٢٤، وابن عابدين: رد المحتار ٥/٨٠-٨١-٨٩.

وليس الغرض هنا تفصيل الإكراه كسبب من أسباب التيسير، إذ إن ذلك يطول ويخرج البحث عن مقصده وغايته، وإنما المقصود أن نظهر اعتبار العلماء للإكراه كسبب عام من أسباب التيسير، من غير أن نفصل في المسائل الفرعية^(١).

السبب الرابع: النسيان: وهو عدم القدرة على استحضار الشيء عند الحاجة إليه وهو من الأسباب التي جعلها الله تعالى سبباً للتخفيف والتيسير، ومظاهر التيسير فيه: أن الناسي لا ترتب عليه المواجهة 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 فتذكرة الناسي، فإن كان مما لا يقبل التدارك، كالجهاد والجماعات سقط وجوبه بفواته.

وإن كان مما يقبل التدارك من حقوق الله، كالصلوة والزكاة والصيام والنذر، وجب تداركه.

أما بالنسبة لحقوق العباد فلا يعتبر النسيان معدنة في إسقاطها، فلو أتلف إنسان مال غيره ناسيًا 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 حفي على الناس وغمض حكمه، بحيث أمكن المخالفه للحكم المقرر الثابت نتيجة عدم شهرة الحكم واستفاضته، وهو ما ذكره (القرافي) 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 ٦/٩٨-١١٢، و د. وهبة الزجلي: نظرية الضرورة ٨٦-١٠٥.

(٢) الشاطبي: المواقفات ١/١٠٣، والسيوطى: الأشباه والنظائر ١٨٨، والعز بن عبد السلام: قواعد الأحكام ٢/٣-٤.

(٣) انظر الزركشى: المنشور في القواعد ٣/٢٧٢، و ابن اللحام: القواعد والقواعد الأصولية ٣٠.

(٤) ابن نعيم: الأشباه والنظائر ٣٠٣، والقرافى: الفروق ٢/١٥٠، والغمارى: القول الجزل فيما لا يعذر فيه بالجهل ٤.

«اعلم أن صاحب الشرع قد تسامح في جهالات، فغنا عن مرتكبها، وأنحد بجهالات فلم يعف عن مرتكبها. وضابط ما يعفى عنه من الجهالات: الجهل الذي يتعدى الاحتراز منه عادة. وما لا يتعدى عنه ولا يشق، لم يعف عنه»^(١).

ولذا لم يعد الجهل فيما يشتراك غالب الناس بالعلم فيه عذرًا: كتحريم الخمر والزنا والقتل والسرقة، ووجوب الصلاة والصيام والزكاة والحج، لأن مثل هذه الأحكام فاض انتشارها واشتهرارها بحيث لا يتعدى الاحتراز منها، ولا يعتبر الجهل بها عذرًا مقبولًا إلا في حال كون الشخص قريب عهد بالإسلام^(٢).

ومن أمثلة ما يعفى عنه:

- شخص كان مسافرًا في رمضان ووصل إلى بيته قبل الفجر وأصبح مفطراً، جاهلاً أن الصوم يجب عليه حين قدم إلى داره، فيقضى ذلك اليوم ولا إثم عليه لجهله^(٣).

- المحاكم يقضى بشهادة شهود الزور رغم ثبوته من حاكمهم، فإنه يعذر في حكمه لجهله بحاكمهم وتعذر الاحتراز من ذلك.

السبب السادس: عموم البلوى:

يقصد بعموم البلوى: ما يسر الاحتراز أو الامتناع عنه، إلا بمشقة باللغة نظراً لنزارته وخفائه، أو كثرته وانتشاره^(٤).

والباعث على استدعاء الرخصة فيما عم بلازه من الأمور يرجع إلى ملحوظتين اثنين^(٥).

(١) القراء: الفروق ١٥٠/١.

(٢) السيوطي: الأشباه والنظائر ٢٠٠.

(٣) العماري: القول الجزل فيما لا يعذر فيه بالجهل ١٤.

(٤) انظر السريحي: المبسوط ١٥/٣٠١، إذ قال: «مala يستطاع الامتناع عنه يسقط اعتباره، وقول الزيلعي: تبين الحقائق ٦/٢١٩، "مala يمكن التحرز عنه يكون عفواً".

(٥) انظر صالح بن حميد: رفع الحرج ٢٧٤، ود. يعقوب الباحسين: رفع الحرج في الشريعة الإسلامية ٥٩٤، ود. محمد الرحمنى: الرخص الفقهية في الكتاب والسنّة النبوية ٥٤٦.

الملاحظ 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 فانتضجع من غسله في إنائه لم يفسد عليه، كونه قليلاً لا يستطيع الامتناع عنه فيكون عفواً^(٢).

الملاحظ الثاني: كثرة الشيء وشيوخه وانتشاره، الأمر الذي يفضي إلى مشقة الاحتراز عنه، وإلى هذا وأشار 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 كالجزء الملازم له فيصعب الاحتراز منهم، وهذا ما تحقق في الهرة لكثرتها تطاوفها وترددتها على المنزل، بحيث لو حكم بتحاسة سورها لكان ذلك سبباً في المشقة وذلك لتعذر الامتناع عنها.

وهذا ما علل به (ابن عابدين) سبب العفو عن طين الشوارع رغم اختلاطه بالنجاسات؛ إذ قال: "إنه مما يتكرر، ولا يمكن الاحتراز عنه"^(٤).

ومن ذلك أيضاً: عدم الإفطار بما يسر 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 نحيم: الأشباء والنظائر، ٧٦، والسيوطى: الأشباء والنظائر، ٧٨.

(٢) السرحى: المسوط ٤٦/١.

(٣) أخرجه أحمد ٣٠٥/٥ و٣٠٩، والترمذى ٩٢، والنمسائى ٥٥/١، ١٧٨، وابن حبان (١٢٩٩).

(٤) ابن عابدين: الحاشية ٢١٦/١.

(٥) ابن قدامة: المغني ٣٩/٣-٤٠.

(٦) انظر السيوطى: الأشباء والنظائر، ٨٠، وابن نحيم: الأشباء، ٨١.

إذ راعى الشارع نقص المرأة في الطبيعة التكوبية فلم يكلفها بكثير مما وجب على الرجال: كالجماعة وال الجمعة 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 خطأً 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 المحظور في المخطئ.

لقوله صلى الله عليه وسلم: "رفع عن أمي 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 نحساً، لزمه الإعادة^(٣).

هذا فيما إذا كان الخطأ في حق الله، أما إذا كان في حق من حقوق العباد، فقد تختم على المخطئ أن يعوض عما ارتكبه من خطأ، كما لو أتلف ماله، أو قتل مسلماً خطأ فعليه الدية والكفارة، لقوله تعالى: ﴿هُوَ مَنْ قَتَلَ مُؤْمِنًا خَطَأً فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ مُّؤْمِنَةٍ وَدِيَةً مُّسْلَمَةً إِلَى أَهْلِهِ إِلَّا أَنْ يَصْدُقُوا﴾ [النساء: ٤٩].

ولذلك قال (الشاطبي): "لا فرق بين القصد وعدم القصد في الأمور المالية، والخطأ فيها مساوٍ للعمد في ترتب الغرم على إتلافها"^(٤). فالمخطئ والعامد سواء في حقوق الأدميين.

(١) انظر الكفوبي: الكليات ٤٢٥، والفتوازاني: التلويح ١٩٥/٢.

(٢) سلف تخرجه.

(٣) هو قول الحنفية والشافعية وقول عبد المالكية، انظر الدردير: الشرح الصغير ٦٥/١، ٦٦، وابن نحيم: الأشباه والنظائر ١٦٠، والزركشي: المشور من القواعد ١٢٣/٢.

(٤) المواقفات ٣٩٧/٢.

هذه أبرز أسباب التيسير وأشهرها بيايجاز 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 (الشاطي) 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 (الشاطي) 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 حقيقة^(٣). ووجه ذلك أنها منعت اختدام العزائم التحريرية أو الوجوبية؛ كالسفر فإنه منع من وجوب صلاة العصر أربع ركعات وجعلها اثنتين قصراً، 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، وال الحاجة، والخروف، والإعسار، وغيرها من الأسباب الأخرى التي راعى الشارع ما ينجم عنها من مشقة، ورتب عليها ما يزيل تلك المشاق أو يخفف منها.

(٢) المواقف ٤٠/١.

(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 النجاش: شرح الكوكب المنير ١/٤٥٦، ود عبد العزيز الريبيعة: المانع عند الأصوليين ٦٧".

والإكراه منع من وجوب كفّ المسلم عن شرب الخمر أو أكل الخنزير، وأباحه للمرأة.

إلى غير ذلك من أسباب التيسير التي منعت من اختمام 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 اختمام العزائم الأصلية، سواءً كان 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 الاستدامة لتسقط عنه الزكاة لأن المانع من خطاب الوضع لا من خطاب التكليف.

وكذلك الأمر في الرخص لا يخاطب الشارع بها، وإنما إذا حصلت ارتفاع مقتضى اختمام العزيمة الأصلية، كونها موانع، أو استدعت التيسير والتحفيف على المكلف كونها أسباباً.

(١) يعرف السبب بأنه: "كل وصف ظاهر منضبط دل الدليل السمعي على كونه معرفاً لحكم شرعي، الآمدي: الإحکام ١/١٨١، وانظر في تعريفه أيضاً الغزالى: المستضفى ١/٩٤، والطوفى: شرح مختصر الروضة ١/٤٢٥، والفتوجى: شرح الكوكب المنير ١/٤٤٥، وعبد العزير ربعة: السبب عند الأصوليين ١/٦٥١-١٦١".

(٢) انظر القرافى: الفروق ١/١٦٣، وابن النجاشى: شرح الكوكب المنير ١/٤٣٢.

ثانياً: موقف الأصوليين من هذه القاعدة:

تتصل هذه القاعدة اتصالاً وثيقاً ببحث الأصوليين لنوع الحكم الذي تنضوي تحته الرخص، فهو الوضعي أم التكليفي؟ وكان للأصوليين في ذلك رأيان:

- الرأي الأول: أن الرخصة من أقسام الحكم الوضعي لا التكليفي، وهذا ما اختاره (الغزالى)^(١) و(الأمدي)^(٢)، و(ابن نظام الدين الأنصارى)^(٣)، وغيرهم.

واحتاج أصحاب هذا الرأي بأن حقيقة الرخصة راجعة إلى جعل الشارع الأحوال الطارئة سبباً للتحجيف عن العباد، والسبب من الأحكام الوضعية لا التكليفية^(٤).

- والرأي الثاني: أن الرخصة من أقسام الحكم التكليفي، وليس من أقسام الحكم الوضعي، وهو ما اختاره (السبكي)^(٥)، و(العзд)^(٦)، و(الزركشى)، وغيرهم. واحتلوا: بأن انقسام الرخصة إلى واجب ومندوب ومباح ومكرر، وخلاف الأولى دليل على أنها من خطاب التكليف لا الوضع.

وعند إنعام النظر في هذين القولين نجد أن الأصوليين غير مختلفين انتهاءً، وبين 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 متوجهاً إلى ما يلزم عن تلك الأسباب من معنى التسهيل والتيسير، أي إنهم التفتوا إلى الحكم الشرعي

(١) المستصفى .٩٨/١

(٢) الإحکام .١٨٧/١

(٣) فوائح الرحموت .١١٦/١

(٤) انظر المصادر السابقة.

(٥) جمع الجوابع .١١٩/١

(٦) شرح العضد على مختصر ابن الحاجب .٨/٢

الشرعى الذى تغير من صعوبة إلى سهولة لقيام السبب المقتضى لذلك. ولذا كان مفهوم الرخصة عندهم: اسم لما تغير عن الأمر الأصلى إلى تخفيف ويسر ترفيهاً وتوسيعة على أصحاب الأعذار^(١)، أو بعبارة أخرى: هو الحكم الشرعى الذى تغير من صعوبة إلى سهولة لعدر، مع قيام السبب للحكم الأصلى^(٢).

فالقصر الذى كان محظوراً في الحضر غداً مندوباً إليه في السفر. وأكل الخنزير وشرب الخمر كانوا محظورين في حال الصحة والاختيار وأصبحا مباحين في حال الإكراه والاضطرار.

وبناءً على ذلك قالوا: إن الرخصة من أقسام الحكم التكليفى. فالفريق القائل: إن الرخصة من قبل الحكم الوضعي التفت إلى السبب المستدعي للرخصة، لا إلى الرخصة ذاتها.

والفريق الآخر التفت إلى ذات الرخصة المسبيبة عن وقوع السبب لا إلى سببها ذاته. ولذا قال: إنها من الأحكام التكليفية. ولو أن كلاماً من الفريق ول وجهه شطر الجهة التي التفت إليها الفريق الآخر لكان رأيه متفقاً مع رأي صاحبه.

لقد كان الإمام (الشاطئي) غاية في الدقة عندما قال: "أسباب الرخص ليست مقصودة التحصيل ولا معقصوده الرفع"، كون الأسباب - لا الرخص - من قبل خطاب الوضع لا التكليف.

هذا وإن (الشاطئي) إذ يظهر الجانب المقصدي في هذه الأسباب، فإنما يظهرها ليبين واجب المكلف تجاهها؛ بحيث يكون قصد المكلف متوفقاً مع قصد الشارع انتهاءً. وهذا ما أبینه في البحث التالي.

(١) السمرقندى: ميزان الأصول ١٥٩/١، وانظر في تعريف الرخصة القرافى: شرح تقييح الفصول ٨٥ والسرخسى: الأصول ٩٨/١، والقogr الرازى: المحصل ١٢٠/١، والزركشى: البحر المحيط ٣٢٦/١، وابن النجاش: شرح الكوكب المنير ٤٧٨/١.

(٢) السبكي: جمع المجموع ١٦٠/١.

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 صرخ بها معنى، إذ قال: "وقد
تبين في الموضع 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 اختمام العزائم؛ لأنّه 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 أصلّه 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 يستدرين
لتسقط عنه الزكاة وهو يقصد رد الدين من غير انتفاع به بعد فوات الوجوب، فهذا
القصد من نوع العمل غير صحيح"^(٢).

(١) المواقفات ٣٥٠/١.

(٢) المصدر نفسه ٢٨٨-٢٨٩.

ويستدل الإمام الشاطئي على هذا المعنى بالأدلة النقلية التي تمنع التحيل وترد عمل التحيل عليه، منها:

أ - قوله تعالى: ﴿فَوَإِذَا طَلَّقْتُمُ النِّسَاءَ فَبَلَغْنَ أَجَلَهُنَّ فَأَمْسِكُوهُنَّ بِمَعْرُوفٍ أَوْ سَرَّحُوهُنَّ بِمَعْرُوفٍ وَلَا تَمْسِكُوهُنَّ ضِرَارًا لِتَعْتَدُوا وَمَنْ يَفْعَلْ ذَلِكَ فَقَدْ ظَلَمَ نَفْسَهُ وَلَا تَتَخَذُوا آيَاتِ اللَّهِ هُزُوا﴾ [آل عمران: ٢٢١].

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؛ لأن 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 حرم بدليل النهي الذي يفيد التحرير إذا أطلق، بل ألمح الشارع إلى أنه ضرب من الاستهزاء بآيات الله؛ ذلك أنه قدم عملاً ظاهراً 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 النفر ثلاثة، لكل واحد منهم أربعون شاة مثلاً، ووجبت عليها الزكاة فيجمعونها ويضمنونها حتى لا يجب عليهم كلهم إلا شاة واحدة،

(١) الطبراني: جامع البيان ٩/٥

(٢) البخاري (٦٩٥٥).

فقصدهم 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 يلحوذون إلى وسيلة أخرى في إيقاع المانع بأن يفرق بين المال المشترك لتقليل المقدار، فيكون للشريكين مثنا شاة وشاة يلزمهما عليهما ثلث شياه، فيفرقونها حتى لا يكون على كل واحد منها إلا شاة واحدة.

فرب المال يخشى أن تكثر عليه الصدقة وتزيد^(١)؛ فيلجأ إلى هذه الرسائل في إيقاع الموانع بقصد التفلت من الزكاة أو التقليل منها.

ج - قوله صلى الله عليه وسلم: "لا يمنع فضل الماء ليمتنع به فضل الكلأ"^(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 بهائهم من فضل ماء بئره، والخليولة دون سقيهم بذلك الماء.

والمأرب غير المشروع: هو الاستحواذ على الكلأ الذي أحاط ببئره، 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 بالكلأ^(٣).

إلى غير ذلك من الأدلة التي تمنع من التحيل بمحتمل صوره وأشكاله، والتي يؤيد (الشاطبي) بها المعنى الذي كشف عنه: من أن إيقاع المانع في سبيل التهرب من العزائم قصد منهي عنه وعمل غير صحيح.

(١) الشوركاني: نيل الأوطار ٤/١٨٧.

(٢) أخرجه البخاري (٢٣٥٣)، ومسلم (١٥٦٦)، وأبو داود (٣٤٨٦).

(٣) انظر ابن حجر: فتح الباري ٥/٣٢.

ولعل الإمام الشاطئي حين ربط بين التحيل وبين إيقاع أسباب الرخص كان ذهنه متوجهاً إلى بعض أسباب التيسير لا إلى جميعها؛ ذلك أن كثيراً من هذه الأسباب لا يتصور أن يتوجه قصد المكلف إليها بالتحصيل: كالإكراه، والخطأ، والنسيان، والتقص، إذ لا تقع هذه الأسباب تحت قدرة المكلف أصلاً، وإنما يتحقق معنى القاعدة فعلاً في بعض الأسباب التي يمكن أن يوقعها المكلف وتكون تحت إمكاناته وقدرته؛ كالسفر والمرض مثلاً.

ثانياً: رأي الأصوليين والفقهاء بهذه القاعدة:

بداء لي بعد الدراسة والبحث أن للأصوليين والفقهاء في هذه القاعدة رأين:

- الرأي الأول: يوافق مضمون القاعدة ويؤكدها، ومن ذلك ما نص عليه (الزركشي) بقوله: "تعاطي سبب التخیص لقصد التخیص 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 يتعدى 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 والتنفس ابتداءً.

كذلك تعمد شرب البنج العامل عمل الخمر في إزالة التمييز والتحصيل، فهذا لا يسقط الخطاب، ومثله لو كان بإغماء أو جنون أسقط الخطاب"^(٣).

(١) المثير في القواعد ١٧٠/٢، وانظر أيضاً السيوطي: الأشباه، ٤٧، والشربجي: معنى الحاج ٢٦٧/١.

(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، وال نحو، واللغة، والشعر، ويقال إنه أربع مئة مجلد. توفي سنة ٥١٣ هـ. انظر ابن القيم: طبقات الحنابلة ٢، ٢٥٩/٢، والذهبي: سير أعلام النبلاء ١٩/٤٤٢.

(٣) ابن عقيل: الواضح في أصول الفقه، المجلد الأول: ورقة ٢٥٩ مخطوط.

فهذه صور من أسباب للرخص قصدها المكلفوون في سبيل الهروب من العزائم ولم تعتبر مسوغاً في استدعاء الرخصة، بل عوملوا بنفيض مقصودهم.

- الرأي الثاني: أن قصد أسباب الرخص يقصد التخييص مكروه، ولا يحرم ذلك، ولا يمنع من الأخذ بالرخص، ومثلوا عليه من 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 بباحث الفصل الثالث المتعلق بآلات الأفعال ومقاصد المكلفين، وبيان أثر المقاددية الفاسدة على مشروعية الأفعال، ومدى تأثير القصد الفاسد على العمل المشروع بظاهره. وهذا ما سأجده مفصلاً في الفصل الثالث والأخير فإلى هناك.

(١) ابن اللحام: القواعد والقواعد الأصولية ١١٨.

الفصل الثالث

القواعد المقصادية المتعلقة بمالات الأفعال ومقاصد المكلفين

تمهيد:

لا تنفك القواعد المقصادية المتعلقة بموضوع مالات الأفعال ومقاصد المكلفين عن القواعد السابقة، وال المتعلقة بموضوعي المصلحة والمفسدة ورفع الحرج، بل هي ذات صلة وثيقى بما مضى تفصيله من القواعد.

وبيان ذلك: أن الفعل إنما ينظر إليه من جهة ما ينجم عنه من مصلحة غالبة تدعوه إلى مشروعيته، أو مفسدة راجحة تحتم منعه وسد السبل المفضية إليه بقطع النظر عن تكيف 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 يتأنى إلا بعد عميق النظر إلى ما يتحققه ذلك الفعل في المال من حفاظ على المصالح الضرورية أو الحاجية أو التحسينية ومدى إقامته لمكرمات هذه المصالح الكلية، وعلى ضوء ذاك النظر المعتمد على مآل الفعل من إقامة المصالح أو ترتيب المفاسد 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، وبتعبير آخر ليظهر لنا بعد ذلك مدى استدعايه للتيسير والتحفيف، فالفعل لا تتحدد مشقتة 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 المقصودي، وتتضامن لإسعاف المجتهد بالقواعد الكلية التي تعينه على تبيّن الحكم الشرعي المناسب لكل حالة حسب طبيعتها.

ولقد آثرت في هذا الفصل أن أجمع القواعد المقصودية المتعلقة بآلات الأفعال، والقواعد المقصودية المتعلقة بمقاصد المكلفين؛ نظراً لما بين هاتين الجهتين (آلات الأفعال) و (مقاصد المكلفين) من اتصال وثيق يظهر عند الحكم على تصرفات المكلفين بالمشروعية أو عدم المشروعية.

ذلك أن آلات الأفعال إذا انضمت إلى مقاصد المكلفين شكلاً مجموعهما، معياري الحكم على التصرفات.

- أما مآل الفعل فيشكل المعيار المادي الموضوعي لل فعل، والذي يعتمد على الموازنة بين مصلحة أصل الفعل وبين ما يلزم عنه من المفاسد. وعلى ضوء الراجح من هاتين الجهتين يكون الحكم على الفعل بالمشروعية أو عدمها والالتفات إلى المصالح والمفاسد الواقعة أو المتوقعة، وهو التفات إلى الأثر المادي لذاك الفعل.

- وأما قصد المكلف فيمثل المعيار الذاتي أو النفسي الذي يقوم على استكمانه مقاصد المكلفين، والنظر إلى بواعثهم التي حفظتهم على تعاطي ذاك التصرف من خلال النظر إلى القرائن الخففة بأفعالهم. وعلى Heidi من هذين المعيارين يتحدد لنا الوصف المناسب لل فعل، وهو معياران توزَّن بهما تصرفات المكلفين^(١).

(١) ولقد بين فتحي الدربي 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 حرّكت إرادة ذي الحق إلى التصرف في حقه، والمعيار المادي الذي يعتمد ضابط التنساب بين ما يجيئه 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 مجتمعة تبيّن عن حرص الشارع على سلامة تصرفات المكلفين منذ بداية تكوينها بعزمهم على إنشائها، وذلك بالالتفات إلى المقاصد التي توجهت إليها نواياهم وبواطنهم، وتستمر هذه العناية والإشراف على فعل المكلف إلى حين قيامه بذلك الفعل ووقوعه فعلاً من خلال النظر إلى مآلاتة وأثاره الناجمة عنه.

فهذه القاعدة إذن تعكس عناية الشارع بأفعال المكلفين قبيل مباشرتها إلى حين انتهاءها؛ ليكون المكلف منضططاً بقيود الشرع وحدوده ابتداءً وانتهاءً.

لذلك كله اخترت أن أجمع قواعد المقاصد المتعلقة بآلات 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 الماصلية وضعت لاحكام 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 ومتبررة 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 والواقع، حتى إذا كان المآل لا يتفق مع مقصد الشارع، منع المجتهد العمل ابتداءً قبل الواقع، حتى لا يتسبب المكلف في إحداث مفسدة راجحة أو متساوية، لمنافاته للمعيار الشرعي.

وتشترط هذه القاعدة في المجتهد أن يكون بعيد النظر دقيق التوقع، حتى إذا كان الفعل يتوقع إفضاوه إلى مفسدة راجحة لظروف ملائمة، منع المكلف ابتداءً من مباشرة الفعل، لأن الدفع أسهل من الرفع.

(١) المواقفات ٢٣١/٢.

(٢) وسيأتي تفصيل هذه القاعدة.

أما إذا تعااطاه فعلاً فوقع الضرر الراجع فيمنع المكلف الاستمرار في تنفيذ الفعل كله، ويوقفه قبل إتمامه.

وعلى كل فالقاعدة 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 مشروعًا في الأصل وأدى إلى مآل من نوع، أما إذا كان غير مشروع أصلاً وأدى إلى مصلحة راجحة في العمل مالاً تفوق مفسدة أصله، تغير وصف الفعل من كونه غير مشروع إلى المشروعية، التفاتاً إلى المال وإعمالاً له.

وإن الحفاظ على أصل المصلحة التي ابنتي عليها أحکام 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 فربما 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 فربما 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، جاري على مقاصد الشريعة"(١).

ف (الشاطبي) يبين نتيجة إهمال النظر إلى المال من حيث إفضاء الأحكام إلى تقىض 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 المال، على الضد والتقىض مما قصده الشارع وأراده، ونقىض مقصد الشارع باطل، فما يؤدي إليه مثله.

ثانيةً: أدلة القاعدة:

أقام (الشاطبي) الأدلة على صحة هذه القاعدة^(١)، وعلى عنابة الشارع بآلات الأفعال. وهذه الأدلة هي:

- الدليل الأول: أن التكاليف مشروعة لصالح العباد، ومصالح العباد إما دنيوية أو أخرى، 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 لمسييات مقصودة للشارع، والمبنيات هي مآلات الأسباب، فاعتبارها في حربان 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 تلك الأعمال، وذلك غير صحيح، لما تقرر سابقاً من أن التكاليف لصالح 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 المال إجمالاً وتفصيلاً.

وبالنظر فيما ذكره (الشاطبي) من أدلة مستقرأة بجدها تنحل إلى طرفين:

الأول: أدلة ترشد إلى اعتبار المال بشكل عام من خلال الإخبار عن عاقبة الفعل وأثره، وهو ما يطلق عليه (الشاطبي) (اعتبار المال على الجملة).

الثاني: أدلة ترشد إلى اعتبار المال بشكل خاص من خلال موازنة بين مصلحة الأصل ومفسدة المال، أو مفسدة الأصل ومصلحة المال، وتقديم الراجع منها.

- أما الأدلة العامة فمن مثل:

(١) انظر المواقفات ٤/١٩٥-١٩٨، بتصرف في عرض هذه الأدلة.

أ - قوله تعالى: ﴿هُوَ أَيُّهَا النَّاسُ اعْبُدُوا رَبَّكُمُ الَّذِي خَلَقَكُمْ وَالَّذِينَ مِنْ قَبْلِكُمْ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ﴾ [آل عمران: ٢١].

ب - قوله تعالى: ﴿كُتِبَ عَلَيْكُمُ الصِّيَامُ كَمَا كُتِبَ عَلَى الَّذِينَ مِنْ قَبْلِكُمْ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ﴾ [آل عمران: ١٨٣].

ج - قوله تعالى: ﴿وَلَا تَأْكُلُوا أَمْوَالَكُمْ يَئِنَّكُمْ بِالْبَاطِلِ وَتُدْلُوا بِهَا إِلَى الْحُكَّامِ لِتَأْكُلُوا فَرِيقًا مِنْ أَمْوَالِ النَّاسِ بِالْإِثْمِ﴾ [آل عمران: ١٨٨].

د - قوله تعالى: ﴿وَلَكُمْ فِي الْقِصَاصِ حَيَاةٌ﴾ [آل عمران: ١٧٩].

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 الآثر النفسي للصوم، وبيان مآل إقامة عقوبة القصاص على القاتل: ﴿وَلَكُمْ فِي الْقِصَاصِ حَيَاةٌ﴾ فالعقوبة وسيلة لحفظ الحياة الإنسانية وصيانتها من الإهدار أو الاعتداء، وطريق لتحقيق أمن المجتمع بدفع المحاطر عنه.

وقوله تعالى: ﴿وَتُدْلُوا بِهَا إِلَى الْحُكَّامِ﴾ أي: "لا تدلوا بها إلى الحكام لتوسلوا بذلك إلى أكل أموال الناس بالباطل"^(١) فنبه إلى مآل الإدلة 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، وتبيّن أثر المال في تشريع الحكم من خلال الموازنة بين مصلحة الأصل ومسدة المال ف منها:

(١) الطاهر بن عاشور: التحرير والتنوير ٢/١٩٠.

(٢) أدرج الإمام الشاطبي ضمن الأدلة العامة أدلة خاصة أخرى كقوله تعالى: ﴿وَلَا تَسْبِرُ الَّذِينَ يَذْعُونَ مِنْ دُونِ اللَّهِ﴾ [آل عمران: ٦٨]. غير أن هذه الأدلة تصلح لاعتبار المال بشكل خاص لا على الجملة.

أ - قوله تعالى: ﴿هُوَ لَا تَسْبُوا الَّذِينَ يَدْعُونَ مِنْ دُونِ اللَّهِ فَيَسْبُوا اللَّهَ عَدُوًا بِغَيْرِ عِلْمٍ﴾ [الأنعام: ٦١٠].

فالأصل في سب الأولان المشروعية لما فيه من توهين المشركين وبيان زيف آهتهم المزعومة، غير أن هذه المصلحة تعارضت مع مفسدة المال والتي تمثل هنا في بعث المشركين على سب الذات الإلهية سفهًا وعدوانًا، فنهى الشارع عن ذاك الفعل التفاتاً إلى مآلـه.

وفي هذا ما أشار (القرطبي) إلى بعض معاني الآية، فقال: "وفيها دليل على أن الحق 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 بتحليل الصف المسلم وتطهيره من المنافقين، الذين يظهرون الولاء للإسلام ويقطّعون العداء له.

- الثاني: يفضي إلى مفسدة في المال من حيث توهين صفات المسلمين عن طريق بث الإشاعات والأرجحيف، وفتح المنافذ لدعابة 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 كفـي المصلحة المرجوة والمفسدة المرفوضة، فوجـد أن مفسدة المال أغلـب من مصلحتـه فامتنـع عن قـتـلـهـمـ التـفـاتـاـ منهـ إـلـىـ الـمـآلـ الـغالـبـ، وـتـرـكـاـ لمـصـلـحةـ الأـصـلـ المرـجوـحةـ.

(١) الجامع لأحكام القرآن ٧/٦١.

(٢) أخرجه البخاري (٤٩٠٥).

جـ - بينما نحن في المسجد مع رسول الله، صلى الله عليه وسلم، إذ جاء أعرابي فقام بيول في المسجد، فقال أصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم: مَهْ مَهْ، قال: قال رسول الله، صلى الله عليه وسلم: "لَا تُزِّرْ مُوْهَ، دُعْوَهَ" فتركوه حتى بال، ثم إن رسول الله، صلى الله عليه وسلم، دعاهم فقال له: "إِن هَذِهِ الْمَسَاجِدُ لَا تَصْلِحُ لِشَيْءٍ مِّنْ هَذَا الْبَوْلِ وَالْقَدْرِ، إِنَّمَا هِيَ لِذِكْرِ اللَّهِ عَزَّ وَجَلَّ، وَالصَّلَاةِ، وَقِرَاءَةِ الْقُرْآنِ" قال: فأمر رجلاً من القوم، فجاء بدلوا ماء فشنه 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 ينحس المسجد^(٢)، كذلك فإن زرمه وزجره قد يؤدي إلى تفريهه من الإسلام، ولما يستقر الإيمان في قلبه بعد.

هذه بعض الأدلة التي تنهض بوجوب النظر إلى المال الخاص، ورسول الله صلى الله عليه وسلم، إذ يرشدنا في هذه الأحاديث إلى حكم الواقع الجزئية التي تناولتها الأحاديث بخصوصها، فكذلك هو يرشدنا إلى معنى عام ينتظم تلك الواقع وغيرها، مفاده وجوب اعتبار مآل الأفعال من خلال الموازنة بين المصالح والمفاسد.

وليست الأدلة الناهضة بهذا الأصل العام محصورة أو مقصورة بما سقطه وبيته، إذ الشواهد على مضمون هذه القاعدة وصحّة معناها أكثر من أن تعدّ أو تحصر، ولقد ساق الإمام (ابن القيم) تسعه وتسعين دليلاً من الكتاب والسنة وعمل الصحابة، كلها تنطق بهذا الأصل وترشد إليه^(٣).

ثالثاً: القواعد المترفرعة 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: "وَهَذَا الْأَصْلُ يَنْبَغِي عَلَيْهِ

(١) أخرجه البخاري (٢١٩)، ومسلم (٢٨٤) و (٢٨٥)، والنمساني ٤٧/١، وأحمد ١٩١/٣، ومعنى لا تزرموه أي لا تقطعوا عليه بوله.

(٢) المواقفات ٤/٤٠.

(٣) ابن القيم: إعلام الموقعين ٣/١٣٧.

قواعد، منها قاعدة الذرائع^(١) ...، ومنها قاعدة الحيل^(٢) ...، وما يبني على هذا الأصل قاعدة الاستحسان^(٣) ، ومنها قاعدة مراعاة الخلاف^(٤) .

فجميع هذه القواعد متفرعة عن أصل النظر إلى المال، وبيان ذلك: أن سد الذرائع هو: حسم الوسائل التي ظاهرها المشروعية وتؤدي إلى الواقع في منع منهيا عنه غالباً أو كثيراً^(٥) ، وتظهر صلة هذا المنع الأصولي بعمدة النظر إلى المال من خلال معرفة أركانه الثلاثة وهي:

- الوسيلة المشروعة.
- والتوسل إليه المنوع.
- والواسطة بين هذين الطرفين وهو الإفضاء^(٦) .

فلما صارت الوسيلة المشروعة مفضية في الكثير أو الغالب إلى مال منع ومقصد محروم منعت تلك الوسيلة التفاتاً إلى مفسدة المال، كونها أغلب وأرجح، وشوادها جميع ما تقدم من مثل النهي: عن سب آلة المشركين، والامتناع عن قتل المنافقين، إضافة إلى منع بيوغ الآجال التي يكون ظاهرها الجواز وتؤدي إلى منع، كأن يبيع سلعة بعشرة دراهم لشهر ثم يشتريها بخمسة نقداً، فقد عادت إلى باعها الأول فاعتبرت ملغاً، وآل أمر العقددين 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) المواقفات 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: الحامع لأحكام القرآن ٥٧/٢-٥٨، والزركشي: البحر الحيط ٨٢/٦، والمواقفات ١٩٨/٤، مع اختلاف في العبارات واتفاق على المعنى والمضمون.

(٦) البرهان: سد الذرائع ١٠٢.

(٧) انظر ابن رشد: المقدمات ٥٢٤/٢، والأبي: جواهر الإكيليل ٣٢/٢.

والملاحظ في سد الذريعة أن الفعل المشروع المؤدي كثيراً أو غالباً إلى مال محظوظ يمنع بقطع النظر عن قصد الممارس لذاك الفعل، أي أنه يمنع سواء أقصد المكلف ذاك المال أم لم يقصد، إمعاناً في سد أبواب الممنوعات.

هذا بالنسبة لسد الذرائع. أما بالنسبة لقاعدة منع الحيل:

فيظهر وجه صلتها بمبدأ النظر إلى المال بالنظر إلى حقيقتها: إذ هي تقديم عمل ظاهر الجواز لإبطال حكم شرعى 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 مال منوع، وهو التهرب من الزكاة، فاعتبرت في حكم العدم وعوامل 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 ذاك المال اقتضى العدول بالمسألة من حكم نظائرها إلى ما هو مخالف، وهذا ما أشار إليه (الشاطي) بقوله: "فيكون إجراء القياس مطلقاً في الضوري يؤدي إلى حرج ومشقة في بعض موارده، فيستثنى موضع الحرج"^(٣).

وقد بحثت في هذا المعنى في الفصل السابق بما يفي بالمطلوب ويفي عن الإعادة والتكرار.

أما الصلة بين مبدأ النظر إلى المال وقاعدة مراعاة الخلاف فتحلى بالوقوف على المقصود بهذه القاعدة.

(١) المواقفات ٤/٢٠١، وخرج بذلك الحيل المشروعة التي تكلم عنها العلماء، كأن يقصد بها دفع الباطل، أو أحد الحق، أو منع إصابته بمكرره، انظر ابن تيمية: الفتاوى ٣/٢٧٧.

(٢) الدردير: الشرح الصغير ١/١٠٦، وان قدامة: المتن ٢/٥٣٤.

(٣) المواقفات ٤/٢١٠٧.

لقد ظهر لي أن مفاد هذه القاعدة: اعتبار رأي المخالف في الحكم رغم مرجوحة دليله؛ نظراً لما يلزم عن التقيد بالراجح في بعض الواقع من مآل من نوع^(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 ببطلان صلاة غير الشافعي سيؤدي إلى مفسدة كبيرة وهو ما وضحه بقوله: "الجماعة للصلاحة 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 ببطلان تلك الصلاة من نقضها لوحدة الأمة وإثارتها لنوازع الاختلاف والفتن.

فاطرداد القول ببطلان صلاة من لم يقم 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 الطينية مراعاة للخلاف^(٤).

ب - ما قاله الشافعية من: استحباب الدليل في الوضوء، واستيعاب الرأس بالمسح، وترك صلاة الأداء خلف القضاء وعكسه، وقطع التيمم الصلاة إذا رأى الماء خروجاً من خلاف من أوجب الجميع^(٥).

(١) استندت هذا المعنى من دراسة هذه القاعدة مع أمثلتها في المقربي: القواعد ٢٣٦/١، والشاطبي: المواقف ٢٠٢/٤، والونشريسي: إيضاح المسالك ١٦٠، والسيوطى: 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 تكمل إلا بمسح جميع الرأس.

(٤) الونشريسي: إيضاح المسالك ١٥٤.

(٥) السيوطى: الأشباه والنظائر ١٣٦، والسبكي: الأشباه والنظائر ١١٤/١.

ج - ومنها أيضاً ما قاله الحنفية في السفيه المحجور عليه إذا أراد عمرة واحدة، فالقياس أن يمنع لأنها تطوع فصارت كالحج تطوعاً، غير أن قاعدة مراعاة الاختلاف تقتضي إلا تمنع استحساناً، لأن بعض العلماء قال بوجوبها، فيمكّن منها احتياطاً، مراعاة للخلاف^(١).

د - ما قاله المالكية في أن كل عقد اختلف في فساده: كنكاح الشugar، ونكاح ولّي فقد شرطاً، أو نكاح بغير ولّي فهو كالصحيح من حيث التحرير والإرث والصادق، وفسخه بطلاق اعتباراً لرأي المحالف القائل بصحة ذلك العقد^(٢).

بل إن بعض العقود المختلف فيها كنكاح الشugar ثبت بعد الدخول بصدق 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، فتفاديًّا لذلك المآل المنعُ أخذ بالاعتبار الآراء الأخرى المختملة للصحة والصواب: "وهو أمر يعكس واقعية الشريعة الإسلامية في معالجتها للقضايا وفق حقائقها وأثارها المترتبة عليها"^(٤). وبهذا كله وضح ما لهذا الأصل من مكانة واعتبار وقوه وثبات، حين اعتبر أصلاً تبني عليه القواعد والمناهج الأصولية.

وتقرر مكانة هذا الأصل بشكل أكيد في القاعدة الآتية، حيث تظهر مراعاة هذا الأصل في الفروع والجزئيات، مراعاته في القواعد والكليات.

٠ القاعدة الثانية: "على المجتهد أن ينظر في الأسباب ومسبياتها"^(٥).

أولاً: بيان معنى القاعدة:

لم يفرد الإمام الشاطئي هذه القاعدة بالبحث والتفصيل، وإنما ساقها في معرض بيانه لمبحث السبب وموضوعاته المتصلة به، وقد جاء ذكره لهذه القاعدة استدراكاً لما

(١) انظر ابن عابدين: رد المحتار/١٩٤٥، ود. محمد الشلبي: تعليل الأحكام ٣٥٦.

(٢) الدردير ٢٨٥/٢.

(٣) الدردير: الشرح الصغير ٣٨٥/٢، على أنه يحكم بوجوب فسخ ذاك العقد قبل الدخول.

(٤) انظر حسين الذهب: آلات الأفعال ١٠٩، رسالة ماجستير.

(٥) المواقفات ٢٣٥/١.

قرره في قاعدة مفادها: "أنه لا يلزم في تعاطي الأسباب من جهة المكلف الالتفات إلى المسبيات ولا القصد إليها، بل المقصود منه الجريان تحت الأحكام الموضوعة لا غير"^(١).

ووجه صلة القاعدة التي تلزم المحتهد بالنظر إلى مسبيات الأحكام، بعدها النظر إلى المال أن الإمام (الشاطبي) يطلق المسبي 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 اللازمـة عند تنفيذ الأحكام الشرعية، وهو يصرح بذلك فيقول: "الأحكام الشرعية إنما شرعت لجلب المصالح أو درء المفاسد، وهي مسبياتها قطعاً"^(٢). وقوله: "والمعاني هي مسبيات الأحكام"^(٣).

وبيانه: "الأسباب من حيث هي أسباب إنما شرعت لتحصيل مسبياتها، وهي المصالح المختلبة أو المفاسد المستدفة"^(٤).

فالمسبي في أصل الوضع اللغوي هو: ما يتوصل إليه عن طريق غيره (أي عن طريق المسبي)^(٥). ولما كانت إقامة المصالح يتوصل إليها عن طريق الأحكام كانت مسبيات 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 بالبيع المسبي عن عقد البيع الصحيح، وحلية الاستمتاع المسبي عن النكاح، وإقامة القصاص المسبي عن القتل والجرح، وإباحة القصر والفطر في رمضان المسبي عن السفر.

(١) المواقفات ١/١٩٣.

(٢) المواقفات ١/١٩٥.

(٣) المصدر نفسه ١/٢٠٠.

(٤) المصدر نفسه ١/٢٤٣.

(٥) انظر الجوهري: الصحاح ١٤٥/١، والفيروز آبادي: القاموس المحيط ١٢٣.

(٦) استنـدت هذا من تعريف المسبي: بأنه الوصف الظاهر المنضبط الذي دلّ الدليل السمعي على كونه معرفاً لحكم شرعـي. الأمـدي: الأحكـام ١٨١/١، والـغزالـي: المستـصنـفى ٩٤/١.

وعندما قال (الشاطبي): "إن على المجتهد أن ينظر إلى الأسباب ومسبيّاتها" قصد بذلك كلا المعنين العام والخاص، فيجب عليه إذن وفق المعنى العام للمسبب النظر إلى نتائج الأفعال وما لاتها، ومدى إقامتها لمقاصد الشريعة العامة، وما ينجم عنها من مصالح ومتادس كونها مسببات لأعمال المكلفين، وللأسباب التي حصلواها.

فمن هذا الوجه كان ارتباط هذه القاعدة عبداً النظر إلى المال.

وإذا كانت القاعدة السابقة قد بينت أن النظر إلى المال معنٍي مقصود شرعاً، ليكون في ذلك حفز للمجتهد على تبيان ذاك المال، فإن هذه القاعدة أكثر وضوحاً وأقوى دلالة في إلزم المجتهد بوجوب تحري ذاك المال والوقوف عليه.

ثانياً: ظهور مراعاة هذه القاعدة في كثير من الفروع والمسائل:

والشواهد الواقع التي راعى بها المجتهدون من الصحابة وتابعهم هذا المبدأ كثيرة وعديدة.

أ - ما روی عن (أبي بكر) و (عمر) رضي الله عنهمما أنهما كانوا لا يضحيان^(١) رغم ثبوت سنية الأضحية في فعله صلوات الله وسلامه عليه^(٢). وتركهما رضي الله عنهمما هذه السنة أحياناً، ليس رغبة عن سنة رسول الله، صلوات الله وسلامه عليه، فهم أحقر الناس على امثاثلها وإقامتها، وإنما هو النظر إلى المال، والالتفات إلى نتائج الفعل، إذ إن (أبا بكر) و (عمر)، رضي الله عنهمما، كانوا في موضع القدوة والأسوة لغيرهما، فخشيا إن فعلا ذلك تقيداً ومواظبة أن يعتقد البعض وجوبها، فتركا السنة خوفاً من الوقوع في ذاك المال.

ويؤكد هذا المعنى ما قاله (أبو مسعود الأنصاري) رضي الله عنه: "إنى لأدع الأضحى وإنى لموسر مخافة أن يرى جيرانى أنه حتم على"^(٣). وبناءً على هذا الفهم قرر

(١) أخرجه عبد الرزاق: في المصنف ٣٨١/٤، والبيهقي: في السنن ٩/٢٦٥، والهيثمي: في بمحب الروايد ٤/١٨.

(٢) أخرجه البخاري (١٥٥١)، ومسلم (١٩٦٦)، والنسائي (٢٢٠/٧)، وأبو داود (٢٧٩٣)، وابن حبان (٥٩٠).

(٣) وورد ذلك أيضاً عن عقبة بن عمر، انظر عبد الرزاق: المصنف ٣٨٣/٤، والبيهقي ٢٦٥/٩.

الإمام الشاطئي): "بأنه لا ينبغي لمن التزم عبادة من العبادات البدنية أن يواطئ عليها مواطبة 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 المال من خلال قاعدة سد الذرائع، والتي تعني أن يتوصل بالفعل غير الممنوع بنفسه إلى مآل من نوع مفسدته أكبر من مصلحته، ولم يتلفتوا إلى صورة السبب وحده، وإنما التلفتوا إلى ما رافق ذلك السبب من معنى يؤدي إلى التباس الحكم على الناس.

ب- ما ورد عن بعض الصحابة رضوان الله عليهم، أنهم كانوا ينهون 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 نسائه وهو صائم^(٢). إلا أن الصحابة رأعوا 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 سيؤدي إلى مآل من نوع، منع ذلك الفعل حسماً للذرائع الفساد.

ويؤكد هذا الفهم أيضاً (ابن عباس) رضي الله عنه عندما جاءه شيخ يسأله عن قبلة للصائم فرخص له، فجاءه شاب فنهاه^(٤). فترخيصه للشيخ، ونهيه للشاب، دلالة على إحكام النظر إلى المال من خلال الالتفات إلى المناط الخاص للحكم؛ إذ يخشى أن

(١) المواقفات ٣٢٢/٣.

(٢) عن عائشة أنها كانت تقول: "إن كان رسول الله صلى الله عليه وسلم ليقبل بعض نسائه وهو صائم، ثم ضحكت". أخرجه البخاري (١٩٢٨)، ومسلم (١١٠٦)، وأبو داود (٢٢٨٢)، وابن حبان (٣٥٣٧)، والبيهقي ٢٣٢/٤.

(٣) انظر عبد الرزاق: المصنف ١٨٢/٤.

(٤) المصدر نفسه ١٨٥/٤.

تكون إباحة القبلة للصائم مدعاة إلى إفساد صومه، خاصة إذا كان في شبابه، ولم ير (ابن عباس) أن مثل هذا المال متتحقق في الشيخ الكبير، فرخص له بذلك، "لأنه على قدر توقع المفسدة والمصلحة في المال يكون الترسع والشديد في سد الذريعة" (١).

ج - ومن شواهد الالتفات إلى المال في الأحكام الاجتهادية ما رأه الصحابة من تضمين الصناع، وهم الأجراء المشتركون: كالخباز، والخياط، والصباغ، وهو الذي يكون أجيراً مشتركاً لعامة الناس، فالأصل عدم مشروعية تضمينه لأن 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 يجعل الأجير المشترك إلى أن يدعى هلاك السلعة، ويتردّع بأصل حقه في مطالبة صاحب السلعة بإثبات تقصير الأجير في سبيل أخذ المال بالباطل، فاقتضى هذا الحال إلى العدول بالمسألة عن حكم نظائرها، وإلى إبقاء 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 مشروعة غدت تؤدي إلى مآل من نوع، 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 للمال المتوقع (٢).

(١) انظر الاعتراض ١٠٤/١.

(٢) وقد ذكر الإمام القرافي في "الفروق" ٢/٣٢، وافقه بعض المحدثين على أن تضمين الصناع 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 الصناع، وسد الذريعة يقوم على فعل مشروع لا غير مشروع، وينبع الفعل التفاتاً إلى ماله، 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 نصّ عليه الحنابلة من منع المسلم الذي دخل أرض العدو بآمان أن يتزوج منهم، مراعاة لما ينجم عن هذا الزواج من مآل يتهدّد نسل المسلمين، وهو الأمر الذي عَبَرَ عنه (ابن قدامة) بقوله: "لأنه لا يأمن من أن تأتي امرأته بولد فيستولي عليه الكفار، وربما نشاً بينهم فيصير على دينهم"^(١).

فرغم أن الأصل مشروعية الزواج من الكتابيات، لقوله تعالى: ﴿هُوَ الْمُحْسَنُاتُ مِنَ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ مِنْ قَبْلِكُمْ﴾ [المائدah: ٥٥]. إلا أن الحنابلة التفتوا إلى مآل القول بإطلاق الإباحة، وهو الخوف على نسل المسلمين من التضليل والفتنة والآخراف. 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 كراهة لا نهي تحريم؛ لأن الله تعالى قال: ﴿وَأُحِلَّ لَكُمْ مَا وَرَاءَ ذَلِكُمْ أَنْ تَبْتَغُوا بِأَمْوَالِكُمْ﴾ [النساء: ٤٢]. وسواء أكان المع كراهة أم تحريماً فإن الحكم قد استند على قاعدة سد الذرائع التي تلتفت إلى نتيجة الفعل وما له، والمتمثلة في تعريض أبناء المسلمين للفساد والفتنة؛ أي إلى مآل من نوع يكيف الفعل الجائز في أصله على ضوئه.

فالحنابلة إذن لم ينظروا إلى صورة الفعل فقط، وإنما نظروا أيضاً نتيجته ومسببها؛ أي على ضوء ذلك المال الذي هو مفسدة غالبة، فحكموا على الفعل بالمنع، سواء أكان تحريراً أم كراهة.

هـ - ما نص عليه الشافعية من أنه إذا أحاط الكفار المسلمين ولا مقاومة بهم جاز دفع المال إلى هؤلاء الكفار، وكذا استنفاذ الأسرى منهم بالمال إذا لم يمكن بغيره؛ لأن مفسدة بقائهم في أيدي الأعداء، واصطلامهم للMuslimين أعظم من بذل المال^(٢)، شريطة أن يكون بقدر محدود حتى لا يتقووا به.

ومثل هذا القول مبنيًّا أيضًا على اعتبار المال؛ 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 ١٠/٥١٢.

(٢) السيوطي: الأشباه والنظائر ٨٧.

بشكل آلي من غير نظر إلى المال وفسدته التي تغلب مفسدة دفع المال إلى الكفار في ظل الظروف الملائبة سيؤدي إلى نقض مقصود الشارع؛ إذ إن الامتناع عن دفع المال إلى الكفار في حال عدم وجود مقاومة تدفع الكفار أو ترهيبهم يؤدي إلى مفسدة أكبر من المفسدة المتحققة في حال دفع المال إليهم، وهذا ما عنده (السيوطى) بقوله: "لأن مفسدة بقائهم في أيديهم واصطalamهم للMuslimين أعظم من بذل المال"، وإذا كانت الأمثلة السابقة تطبقاً على قاعدة سد الذرائع عند المحتددين، 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 كراهة النفل قبل الغنيمة، بأن يجعل الإمام للجندى سبب المقتول، وسند الإمام (مالك) في هذه الكراهة الالتفات إلى المال أيضاً، فخشية أن يفضي ذلك النفل إلى حمل الجندي إلى الإسراف في القتل دون مراعاة حق الله، وإلى سفك الدماء سعيًا في تحصيل ما نفله إيهام الإمام كره (مالك) رضي الله عنه بذلك النفل خشية الوقوع في هذا المال المنوع^(١).

وأجاب عن قوله، صلى الله عليه وسلم: "من قتل قتيلاً له عليه بينة، فله سلبه"^(٢). بأن هذا حكم أعلم به رسول الله، صلى الله عليه وسلم، يقتضى الإمامة - أي من باب سياسة التشريع - حثاً وترغيباً للجند على القتال في معركة استدعت هذا الإجراء^(٣)، فظروف هذا التشريع السياسي ملحوظة في هذا الحكم، وعلى هذا فالأمر إلى الإمام يقدر على وفق النتائج والآلات، سياسة ومراعاة للصالح العام. واعتبر قول رسول الله، صلى الله عليه وسلم: "من قتل قتيلاً فله سلبه" إجراء عسكرياً لظرف معين اقتضى هذا الإجراء تحقيقاً للمصلحة العامة؛ لأن تعيم حكم الحديث وحمله على كل الظروف المتباينة يؤدي في الغالب إلى مآل غير مقصود للمشروع، بل قد ينافي المصلحة والعدل.

(١) الشنقطي: مواهب الخليل ٢٢٢/٢، والغماري: الهدایة في تحریج أحادیث البداية ٦/٧٤.

(٢) أخرجه مالك ٤٥٤/٢، ٤٥٥، والبخاري (٣١٤٢)، ومسلم (١٧٥١) (٤١).

(٣) القرافي: الأحكام في تمييز الفتاوى عن الأحكام ١٠٦.

ز - ما قاله الشافعية من منع المفترض بعذر من الأكل عند من لا يعرف عذرها، خوفاً من اتهامه بالفسق أو المعصية^(١)، وهذا أيضاً من باب سياسة التشريع فرغم أن الأصل للمفترض بعذر أن يأكل ويشرب من غير حرج ترخيصاً له لاحظ الشافعية المال المنوع 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 لثلا يعتمد قوم لا يرضون إماماً فيصلون بغيره، فيؤدي ذلك إلى مآل من نوع؛ إذ يظن الإمام أن المقصود الكيد والإفساد^(٢)، ولذلك إن كان المسجد في سوق أو مرفق للناس لم يكره أن يستأنف الجماعة؛ لأنه لا يحتمل الأمر فيه على الكيد؛ أي أن المال المنوع قد انتهى، فيرجع إلى الأصل.

ط - ما قاله الإمام (الجويني) من جواز عقد الإمامة للمفضول رغم وجود الفاضل، إذا كان مآل تولي الفاضل تبديد أمر المسلمين وفصم عرى وحدتهم بإثارة الفتنة والنزاعات، وهذا تطبيق لقاعدة الإحسان 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 /٦٨٦، والشريعي: معنى الحاج /١٤٣٨.

(٢) البحر الحيطي /٦٨٤، والنووي: المجموع /٤٢٢، وقد أنكر الإمام السبكي أن تكون قاعدة سد الذرائع من القواعد المعتبرة عند الشافعية. ويرد هذا الرعم أمان.

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 تشبيه معانٍ للحلال 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 محمرة، ما دامت تؤول إلى من نوع. وهذا ما حدا بالإمام الشاطئي إلى القول: إن القاعدة متفق على أصل صحتها، وإنما الخلاف في تحقيق مناطها في بعض الفروع، انظر ابن السبكي: الأشباه والنظائر /١١٢٠، والموافقات ٣٥٥.

المفضول، إلحاق مفسدة في المال تفوق مصلحة تولي الفاضل اقتضى هذا الحال الاستثناء من الحكم على وجه يؤدي إلى الحفاظ على مصلحة الأمة، من جمّع لشمل المسلمين ومنع وقوع الفرقة الخرمة 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 إثمار ما فيه صلاح الخلية باتفاق أهل الحقيقة"^(١).

فانظر كيف ربط الإمام (الجويني) الحكم بمقصوده، وطبق مبدأ الاستحسان المستند إلى النظر إلى المال؛ لأنَّه أصلُّ 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 انحرافٌ مؤكد عن تلك الغاية؛ لأنَّ فيه مدعاه إلى فساد الأمة، وليس هذا غرض الشارع من إقامته يقيناً، وليس هذا قطعاً المقصود من تنصيبه. فأوجب إقامة المفضول تحصيلاً للغاية التي قصدها الشارع من أجل تنصيب الإمام عدولًا عن حكم الأصل والمصير إلى حكم يناسب الغاية المنشورة اجتهاداً.

وهذا كله بيان واضح للدور النظري إلى المال في الحفاظ على الغاية المقصودة من الحكم، وأثر هذا النظر في إصلاح وضع الأمة السياسي.

ي - كذلك ما اعتمدته الإمام (الرافعي) الشافعي - في الصحيح - من أن الوصي إذا باع نصبياً من مال اليتيم فلا يجوز للوصي أن يضم ذاك النصيب إلى ماله بحق الشفعة، سداً للذريرة بالنسبة لمن يتسلل من الأوصياء بمحقهم في التصرف بمال اليتيم في سبيل الحصول عليه انتهاءً عن طريق الشفعة، وهي وسيلة مشروعة في أصلها غير أن الظرف المحتف بها حكم يمنعها حفظاً لحق الأيتام، وصوناً لأموالهم من الضياع^(٢).

(١) الجويني: الغوثاني ١٦٧.

(٢) الزركشي: البحر الحبيط 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 يترب عليه ضرر يلحق بأحد طرف العقد، لو بقي العقد على لزومه كما هو الأصل. فيقول: "وعندنا جواز هذا العقد للحاجة، ولزومه لتوفير المنفعة على المتعاقدين، فإذا آلت الأمر إلى الضرر أخذنا فيه بالقياس وقلنا: العقد في حكم المضاف في حق المعقود عليه، والإضافة من عقود التمليليات 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 تمثل في توفير منفعة المتعاقدين: المستأجر في حصوله على المنفعة، والمؤجر في حصوله على بدل الإيجار، وهذا ما غير عنه (السرخسي) بقوله: "وعندنا جواز هذا العقد للحاجة، ولزومه لتوفير المنفعة للمتعاقدين".

أي أن الختيبة قالوا بلزم عقد الإجارة بعد إجازته شرعاً لتوفير المنفعة، وتحقيقاً للحاجة؛ لأنه قد يكون العقد مشروعاً ولكنه غير لازم؛ أي يمكن لأحد طرفيه أن يفسخه في أي وقت شاء. وهذا الحكم لا يتحقق تأمين غاية العقد ولذا قالوا بالجواز واللزوم معاً.

غير أن القول بلزم عقد الإجارة في حال طروء بعض الأعذار قد يؤول إلى نقىض هذه المنفعة المقصودة من أصل مشروعية عقد الإجارة، وهذا ما عناه (السرخسي) بقوله: "إذا آلت الأمر إلى الضرر أخذنا فيه بالقياس" أي: رجعنا إلى القاعدة العامة من أن العقد غير جائز أصلاً ولا لازم، انتفاءً من وقوع الضرر.

ويظهر هذا المعنى في عدة أمثلة، منها: من استأجر أجيراً ليقلع ضرسه فسكن ما به من الوجع كان ذلك عذراً في فسخ الإجارة^(٢). أو استأجر أجيراً 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.

فسخ الإجارة. أو استأجر ليقيم وليمة ثم بدا له^(١) في ذلك فليس للأجير أن يلزمه اتخاذ الوليمة.

ويبيّن (السرخي) الوجه في ذلك، فيقول: "لأن جواز الاستئجار للمنفعة لا للضرر"، فلما كانت الأمثلة السابقة تؤول إلى الضرر لا إلى المنفعة انحرفت بذلك عن أصل المشروعية، فإذا ألزمنا المستأجر بذلك العقد لحقنا به الضرر لا المنفعة والمفسدة لا المصلحة، وهو لم ينشئ التزامه لتلك الغايات بداعه فرجه إلى الأصل، وهو عدم الجواز وعدم اللزوم.

كما أن (السرخي) ومن باب اعتباره لواجب النظر إلى المال أعاد تكييف عقد الإجارة حالة طروع العذر ليجعله من قبيل العقد المضاد بالنسبة إلى العقود 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 مضاداً حكمه وأثره إلى المستقبل بالنسبة للمنافع، لا أنه عقد مضاد حقيقة فأشبهه الوصية من هذا الوجه. فكان الأصل فيه إذن عدم اللزوم ابتداءً، ولكنه اعتبر لازماً للحاجة استحساناً"^(٢). فلما صار يؤول إلى الضرر وتراخي عن تحقيق حكمة العقد بطروع العذر عاب العقد إلى أصله من عدم اللزوم فثبت له حق الفسخ، كالوصية حال حياة الموصي دفعاً 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 طروع العذر، حتى لا يكون ما هو مشروع وسيلة للإضرار بالناس.

فتبيّن بذلك كله ما للنظر إلى المال من أثر في إعادة تكييف الحكم الشرعي، بما يكفل منع اتخاذه وسيلة إلى مال منوع، وبما يضمن تحقيق غاية الحكم ومقصد الشارع منه.

(١) بحاله: أي عرض ما يحمله على فسخ عقد الإجارة، أو يحمله على عدم الالتزام به، توقياً من الضرر الذي يتحقق به في حال التقييد بالعقد، وتحمل مقتضياته.

جميع هذه الأمثلة تعميق لمعنى قول (الشاطي): "لابد للمجتهد أن يلتقي إلى مسبب الحكم وسبيه"، قوله: "النظر في المال يعتبر مقصود شرعاً".

ثالثاً: النظر في المال يحتم اعتبار الظروف الخاصة المختلفة بالواقعة:

وبالنظر في كل ما تقدم من أمثلة وتطبيقات على مبدأ وجوب مراعاة المال نجد الارتباط الوثيق بين هذا المبدأ وبين المناط الخاص الناشئ نتيجة تغير الظروف، أو الملابسات المختلفة بالواقعة والتي يلحظ أثرها من خلال مآلها و نتيجتها، "فلا بد للفقيه إذن أن يأخذ بالدليل على وفق الواقع بالنسبة إلى كل نازلة"^(١).

وفقه الواقع، والنظر إلى القضية باعتبار دليلها الأصلي، واعتبار ملابساتها المقترنة بها والطارئة عليها، هو الأمر الذي كان يعني به الفقهاء من قبل؛ لعلهم بأثر ذاك الواقع المقترن بالنازلة في تكيف الحكم الشرعي؛ نظراً لما ينجم عنه من مآل، وهذا ظاهر بالأمثلة المتقدمة فلا نكرره.

ويسمى الإمام (الشاطي) العالم الذي يراعي هذه الأمور بالعالم الرباني، حيث يقول: "ويسمى صاحب هذه المرتبة، الرباني، والحكيم، والراسخ في العلم.."^(٢).

"ومن خاصته أمران: أحدهما: أنه يجب السائل على ما يليق به في حالته على الخصوص، إن كان له في المسألة حكم خاص، بخلاف صاحب الرتبة الثانية، فإنه يجب من رأس الكلية من غير اعتبار خاص. والثاني: أنه ناظر في الآلات قبل الجواب عن السؤالات"^(٢).

والخاصة الأولى: هي اعتبار المناط الخاص بالنظر إلى الواقع والملابسات المصاحبة للنازلة، والتي لها الأثر الأكبر في تكيف الواقع، كما تقدم في فتوى (ابن عباس) بجواز القبلة للشيخ الصائم في رمضان، وحرمتها للشاب، وفي قول الحنابلة: منع المسلم

(١) انظر أستاذي الدكتور فتحي الذريني: "النظريات الفقهية" ١٧٥.

(٢) المواقف ٤/٣.

(٢) المصدر نفسه ٢٣٢/٣.

المستأمن من الزواج من الحربيات، ومن قول الإمام (مالك) من كراهة النفل قبل الغنيمة؛ فكل ذلك نظر إلى المناط الخاص، إضافة إلى مراعاة المال.

وتسمية الإمام (الشاطبي) للعلم الذي اتسم بهاتين الخاصتين "العالم الرباني" دليل على عظم هذه المرتبة ومكانتها، وبين الحكم من هذه التسمية: "لأنه يربى بصغر العلم قبل كباره، ويوفي كل أحد حقه حسبما يليق به، وقد تحقق بالعلم، وصار كالوصف المحبوب 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 المحتهد مراعاته في سبيل موافقة قصد الشارع ومراده.

وكنت قد بيّنت أن النظر إلى المال 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، وال المتعلقة بقصد المكلفين وبوعائهم.

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 تكيف الفعل الصادر عن المكلف والحكم عليه على وفق مقتضيات المآل.

وفي هذا البحث 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 تؤخاه 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 بوعث 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 المقاصدية ضابطاً عاماً من شأنه أن يضبط قصود المكلفين وبوعثهم؛ إذ لا يكفي أن يكون ظاهر الفعل مشروعًا ليوصف التصرف بالمشروعية،

وإنما لا بد أن يكون قصد المباشر لل فعل مشروعًا أيضًا 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 فتنقضها أو تمسها، ذلك أن القصد ما دام في النفس يسمى باعثاً أو دافعاً نفسياً لكنه عند مباشرة الفعل يصبح أثراً وواقعاً بمحضه في الوجود الخارجي، وفي حال كونه منافيًّا لمقصد الشارع يكون منافيًّا 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، يحلي هذه القاعدة، ويحتملها.

ثانياً: أمثلة القاعدة:

والأمثلة التي تصور كيف يمكن للمكلف أن يحيد عن المقصود الشرعي في العمل المشروع كثيرة، منها:

أ - أن الهبة مشروعة في أصلها، وورد ما يفيد طلبها والحضور عليها، من مثل قوله صلى الله عليه وسلم: "تهادوا وتحابوا"^(١). وقصد الشارع من ذلك تحقيق أواصر المودة بين المسلمين، وتطهير الأنفس من الشعور، وإقامة المواساة بين أفراد الأمة خدمة لمعنى الأخوة^(٢) وعلى الواهب ألا يتوجه قصده إلى ما ينقض هذه المعاني، كأن يكون قصده التهرب من الزكاة بإنفاق المال عن النصاب، أو يقصد المرء على الموهوب له، أو يريد أن يظهر بصورة الجود الكريم تفاحراً ورياءً، فجميع هذه المقاصد تتنافى مع المصالح الحيوية التي قصدها الشارع من أصل تشريع الهبة.

(١) المثنوي: مجمع الروايات ٤/١٤٦.

(٢) ابن عاشور: مقاصد الشريعة الإسلامية ١٨٨.

ب - وفي تشرع النكاح والحض عليه حِكم ومقاصد أشار إلى بعضها رسول الله، صلى الله عليه وسلم، بقوله: "يا معاشر الشباب من استطاع منكم الباءة فليتزوج، فإنه أغض للبصر وأحسن للفرج"^(١). واضح أن للشارع من تشرع النكاح مقاصد معينة، سواءً كانت مقاصد أصلية^(٢)، كالحفاظ على مقصد الشارع من استمرار النسل ونهاه، 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 يخلل المرأة لزوجها الأول الذي طلقها ثلاثة، كان المكلف بهذا القصد مخالفًا لقصد الشارع من أصل تشرع النكاح، وهادمًا للمصلحة التي رسماها الشارع غاية لإباحة النكاح شرعاً.

ج - والشارع إذ شرع الطلاق فإنما شرّعه عند تعذر استمرار الحياة الزوجية، بحيث تمسى دعومة 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 مخالفًا لقصد الشارع من تشرعه؛ 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 المخرج عن الناس، بأن يسر لكل من المتباعين الحصول على حاجتهم؛ المشتري يحصل على السلعة، والبائع يحصل على الثمن^(٥)، فإذا

(١) أخرجه البخاري (١٩٠٥) و (٥٦٥)، ومسلم (١٤٠٠) و (١) و (٢)، وأبو داود (٢٠٤٦)، والنسائي (٥٧٦)، وابن حبان (٤٠٢٦).

(٢) المواقفات ١٨٧/٢.

(٣) انظر عبد الرحمن الصابوني: نظام الأسرة وحل مشكلاتها في ضوء الإسلام، ٩٤، ونور الدين العتر: أبغض الحال ٣٧.

(٤) فتحي الدربي: نظرية التعسف في استعمال الحق ١٧٢.

(٥) ابن القيم: إعلام الموقعين ٢٧٧/٣.

استعملت هذه الوسيلة على الضد من ذلك المقصود؛ كأن يلحاً المتباعون إلى صورة البيع في سبيل تخليل الربا الحرم عن طريق التوسل ببيع العينة مثلاً، فيبيع المرء شيئاً إلى غيره بشمن مؤجل، ويسلمه إلى المشتري ثم يشتريه باعه قبل قبض الثمن، بنقد حال أقل من ذلك القدر الذي باعه فيه^(١)، فإن قصد المتباعين هنا على تقىض قصد الشارع لأن غايتهاما التوسل بالمشروع للوصول إلى القروض الممنوعة الآيل إلى الربا الحرم.

فجميع هذه الصور لا يوافق فيها قصد المكلف قصد الشارع، بل يخالفه كفاحاً بالاحتياط على ما حرم.

ثالثاً: أدلة القاعدة:

يأتي الإمام (الشاطبي) بالأدلة التي تنهض بمحاجة هذه القاعدة، وتحتم على المكلف ألا ينقض قصد الشارع في الأعمال المشروعة، وهذه الأدلة هي:

- الدليل الأول: وضع الشرعية: "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 الشرعية على أساس جلب المصالح ودرء المفاسد، وفق ما تقدم من قواعد تحتم على المكلف ألا ينقض هذا الأساس المصلحي الذي قامت عليه الشرعية عدلاً ومصلحة معتبرة، سواء أكان ذاك النقض بالعمل على غير الحد الذي رسمه الشارع ورعاه، أم كان بتوجه قصده إلى خلاف ما أراده الله تعالى من الحكم المشروع، فالمناقضة إذن تتصور بالفعل وتتصور بالقصد، وحملها هنا في هذه القاعدة القصد. "فالقصد غير الشرعي هادم لأساس المشروعات"، أي هادم للقصد الشرعي، والحفاظ على أصل المصلحة التي قامت عليها الشرعية.

(١) ابن عابدين: رد المحتار ٤/٢٧٩، والدسوقي: الحاشية على الشرح الكبير ٣/٨٩، والبهوتi: كشاف القناع ٣/١٨٦، ود. نزيه حماد: معجم المصطلحات الاقتصادية ٢٠٦.

(٢) المواقفات ٢/٣٢١.

- **الدليل الثاني:** "أن المكلف خلق لعبادة الله، وذلك راجع إلى العمل على وفق القصد في وضع الشريعة- هذا محسوب العبادة- فينما بذلك الجزء في الدنيا والآخرة"^(١).

وبيان ذلك: أن قصد (الشاطي) بذلك أن الآيات التي نصت صراحة على الغاية من الخلق في قوله تعالى: ﴿هُوَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالإِنْسَ إِلَّا يَعْبُدُونَ﴾ [الذاريات: ٥١/٥٦]. وقوله: ﴿هُوَمَا أَرْسَلْنَا مِنْ قَبْلِكَ مِنْ رَسُولٍ إِلَّا نُوحِي إِلَيْهِ أَنَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا أَنَا فَاعْبُدُونَ﴾ [الأنبياء: ٢١/٢٥]. لا تقتصر في دلالتها على أن تكون جوارح الإنسان الحسية محققة لتلك العبادة، وإنما تتسع العبادة لتشمل القصود المستكنته في القلوب، إذ بذلك تتحقق العبادة الكاملة، فمقتضى العبودية لله تعالى إذن تختتم على المكلف أن يذعن قصده لقصد الشارع، كما أذعن جوارحه لأمره سبحانه، وإنما يتحقق الإذعان القلبي والنفسي بأن لا يقصد المكلف خلاف ما قصد مولاه.

- **الدليل الثالث:** مبدأ الاستخلاف: حيث نطبق الكثير من الآيات بوظيفة الإنسان الكبرى في الأرض، وأنه قائم بأدائها على وجه يكون خليفة الله في تحصيل المصالح الشرعية، بحسب طاقته ومقداره ووسعه، ومن ذلك قوله تعالى: ﴿أَمْنُوا بِاللَّهِ وَرَسُولِهِ وَأَنْفَقُوا مِمَّا جَعَلَكُمْ مُسْتَحْلِفِينَ فِيهِ﴾ [الحديد: ٥٧/٧]. وقوله: ﴿وَيَسْتَحْلِفُوكُمْ فِي الْأَرْضِ فَيُنَظِّرُ كَيْفَ تَعْمَلُونَ﴾ [الأعراف: ٧/١٢٩]. وقوله: ﴿وَهُوَ الَّذِي جَعَلَكُمْ خَلَائِفَ الْأَرْضِ وَرَفَعَ بَعْضَكُمْ فَوْقَ بَعْضٍ دَرَجَاتٍ لِيُلُوِّكُمْ 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 (الطبرى) عن (ابن عباس) و (ابن مسعود) رضي الله عنهم في تفسير قوله تعالى: ﴿إِنِّي جَاعِلٌ فِي الْأَرْضِ خَلِيفَةً﴾ [آل عمران: ٢/٣٠]. حيث ذكر: "وذلك الخليفة هو آدم، ومن قام مقامه في طاعة الله والحكم بالعدل بين حلقه"^(٢). أ. هـ.

(١) المواقفات.

(٢) الطبرى: جامع البيان ٤٥٢/١.

فمن قصد نقيض ما قصده الشارع، كان مخالفًا بذلك للوازم الخلافة؛ من طاعة الله والحكم بالعدل، والعدل بمحسنه 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]. حيث قال: "وهذا دليل، على أن أصل الملك لله سبحانه، وأن العبد ليس له فيه إلا التصرف الذي يرضي الله، فيشيئه على ذلك بالجلنة" ^(١).

ومعلوم أن إرضاة الله تعالى لا يمكن أن يتحقق في المحالفة عن قصوده، وعلى هذا لا يتحقق معنى الخلافة إذا سعى المكلف المستخلف في نقض ما أراده الشارع وقصده، وهذا هو الضابط الأول والأساس الذي قدمه الإمام (الشاطبي) تصريحًا لقصود المكلفين.

ويرى (عمر الأشقر) أن هذا الضابط رغم جودته وحسنته 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 تبيينه 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 ٢٣٨ / ١٧.

(٢) عمر الأشقر: مقاصد المكلفين ٤٨٧.

بينما الإمام (الشاطبي) لم يلزم المكلف أن يتحرى مقصود الشارع من التشريع ليصيب عينه، وإنما يكتفى بعدم المناقضة لذاك القصد الشرعي، وهذا ما عنده بقوله: "أن يكون موافقاً لقصد الشارع من التشريع".

والموافقة تكون بأمرین:

- الأول: أن يقصد عين مقصده 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 يكتفي 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 بين الإمام (الشاطبي) ضابطاً آخر لقصد 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 بيّنت أن المولفقة لقصد الشارع ليست فقط بأن يتوجه قصد المكلف إلى عين ما قصد الشارع، وإنما تتحقق الموافقة أيضاً بتترك قصد ما قصد الشارع ما دام لم يصاحب ذاك الترک قصد لمناقضة عين ما قصد الشارع.

وهذا ما عنده بقوله: "فللمكلف ترك القصد إليه بإطلاق" أي له أن يترك القصد إلى عين ما قصد الشارع من ذلك الفعل المكلف به، "وله القصد إليه"، أي أن يتوجه قصده إلى عين ما قصد الشارع.

(١) الشاطبي: المواقفات ٢٥٧/١.

(٢) المصدر نفسه ١٩٦/١.

و (الشاطبي) في استعماله للفظ "المسبب" كما أشرت سابقاً يريد معينين:

- الأول: معاني الأحكام، وغايياتها الكلية، ومقداصها العامة التي شرعت الأحكام من أجلها، وهو يصرح بذلك فيقول: "الأحكام الشرعية، إنما شرعت لجلب المصالح أو درء المفاسد، وهي مسبباتها قطعاً"^(١). ويقول أيضاً: "المعاني هي مسببات الأحكام"^(٢). الأسباب من حيث هي أسباب إنما شرعت لتحصيل مسبباتها، وهي المصالح المختلبة أو المفاسد المستدفعة"^(٣).

- الثاني: والمعنى الثاني الذي يريد المسبب الآثار الجزئية التي تترتب على الأفعال، مثل حل الانتفاع بالمباع الذي يترب على عقد البيع، وحلية الاستمتاع المرتبة 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. وحمل بحثنا في المعنى الأول للمسببات لا المعنى الثاني.

ثانياً: أمثلة ذلك: أن الشارع قد أمر بالصلوة والزكاة والحج وغيرها من الواجبات والفرض الآخرى، فإذا قام المكلف بهذه الواجبات دون التفات إلى مسبباتها والمصالح المرتبة عليها، فله ذلك: كأن يقول مثلاً: "إن المصالح بيد الله فأصرف قصدي إلى ما جعل له؛ لأن حصول المسببات ليس إلى، وأكلُ ما ليس إلى، إلى من هو له"^(٤). كذلك: الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر أمر مشروع؛ لأنه سبب لإقامة الدين وإظهار شعائر الإسلام وإحمداد الباطل على أي وجه كان.

إذا قام المكلف الملوهل بهذا الواجب، قاصداً مسببه وتوجهه 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) المواقفات ١٩٥/١.

(٢) المصدر نفسه ٢٠٠/١.

(٣) المصدر نفسه ٢٤٣/١.

(٤) المصدر نفسه ١٩٦/١.

كذلك إقامة الحدود والقصاص مشروع لمصلحة الرجوع عن الفساد، فإذا توجه المقيم بهذه 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: "لَا يقضى القاضي وهو غضبان"^(١). فللقاضي الامتناع عن الحكم والقضاء في حالة غضبه، ملتفتاً بذلك إلى حكمة النهي، والتمثلة في التشويش على ذهن القاضي فتمنعه من استيفاء الحاجاج بين الخصوم. وله أيضاً الامتناع عن القضاء من غير التفات إلى الحكمة التي لأجلها نهي عن القضاء^(٢). ومكتفياً ب مجرد 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 توجيه قصد المكلف إلى المسبب.

أما أدلة القسم الأول فمنها:

(١) سبق تخرجه.

(٢) الشاطبي: المواقفات ٢٠١-٢٠٠/١، بتصريف.

(٣) أقول: هذا بالنسبة إلى القاضي، وهو على التقىض بالنسبة إلى المحتهد، إذ يجب أن ينظر في المسبيات التي هي ثمرة لتفسيـر غـایـة النـص أصـولـياً، ليتوسـع المـحتـهدـ فيـ بـحـالـ تـطـبـيقـهـ، وتحـقـيقـاً لـمـرـادـ الشـارـعـ، وـهـذـاـ التـحـقـيقـ مـفـرـوضـ شـرـعاًـ لـأـمـاحـ فـحـسـبـ، فـوـجـبـ التـميـزـ، وـقـدـ سـبـقـ بـيـانـ ذـلـكـ.

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 - ﴿هُوَ اللَّهُ خَلَقَكُمْ وَمَا تَعْمَلُونَ﴾ [الصفات: ٣٧]. [٩٦/٣٧]

ب - ﴿اللَّهُ خَالِقُ كُلِّ شَيْءٍ وَهُوَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ وَكَبِيلٌ﴾ [الزمر: ٣٩]. [٦٢/٣٩]

ج - ﴿وَمَا تَشَاءُونَ إِلَّا أَنْ يَشَاءَ اللَّهُ﴾ [الإنسان: ٧٦]. [٢٠/٧٦]

د - ﴿وَنَفْسٍ وَمَا سَوَّاهَا. فَأَلْهَمَهَا فُجُورَهَا وَتَقْوَاهَا﴾ [الشمس: ٩١]. [٨٧/٩١]

ه - قوله صلى الله عليه وسلم: "لا عدو ولا صفر ولا هامة، فقال أعرابي: يا رسول الله! فما بال إبلي تكون في الرمل كأنها الظباء، ف يأتي البعير الأجرب فيدخل بينها فيجر بها قال: فمن أعدى الأول؟!"^(١).

و - قوله صلى الله عليه وسلم: "جفت القلم بما هو كائن، فلو اجتمع الخلق على أن يعطوك شيئاً لم يكتبه لك لم يقدروا عليه، وعلى أن ينحوك شيئاً كتبه الله لك، لم يقدروا 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: ﴿هُوَ اللَّهُ خَلَقَكُمْ وَمَا تَعْمَلُونَ﴾ [الصفات: ٣٧]. [٩٦/٣٧]. وقوله: ﴿اللَّهُ خَالِقُ كُلِّ شَيْءٍ﴾ [الزمر: ٣٩]. [٦٢/٣٩]. 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)، والنوري على مسلم .٢١٣/١٤

(٢) .٢٩٣/١

كذلك قوله: ﴿فَوَمَا تَشَاؤُونَ إِلَّا أَنْ يَشَاءُ اللَّهُ﴾ [الإنسان: ٣٠/٧٦]. دلالة على أن المكلف سواء توجه قصده إلى المسبب أم لم يتوجه، فلنتحقق قصده إلا إذا أراد الله الأمر، وقد شاء الله تعالى أن يكون هو المشرع، 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 نفي تأثير الأمراض بنفسها ليبين أن التأثير هو بجعل الله تعالى لا بالمرض نفسه، وهذا ما أكدته بقوله جواباً على الأعرابي: " فمن أعدى الأول؟" أي من أين جاء الجرب الذي أعدى بزعمهم، فإن أجيبي من بغير آخر لزم التسلسل، وإن أجيبي 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). ويبيّن الإمام (النووي) معنى الحديث على شكل تتوضّح به حجة (الشاطئي) فيه، فيقول: "إن حديث لا عدوى المراد به نفي ما كانت الجاهلية تزعمه وتعتقد أنه المرض والعاهة تعدى بطبعها لا بفعل الله"^(٣).

وببناء على ذلك كله يقرر (الشاطئي): "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 مجازي العادات تقتضي أن يكون - يقصد أن يترب 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 تعلقت لكان تكليفاً بما لا يطاق، "فالمسبيّات" إذن خارجة عن خطاب التكليف^(٥). ولذلك للمكلف أن يترك القصد إليها.

(١) أخرجه البخاري (٥٧١٧) و (٥٧٧٠)، ومسلم (٢٢٢٠) (١٠٢)، وأبي حسان (٦١١٦).

(٢) أبي حجر: فتح الباري (١٠/٢٤٢).

(٣) النووي: شرح صحيح مسلم (١٤/٢١٣).

(٤) المواقفات (١/١٩٧).

(٥) المواقفات (١/١٩٣).

وجهة نظر الباحث في طريقة استدلال (الشاطي) على صحة القاعدة:

يؤخذ على الإمام (الشاطي) على الرغم من دقه في عرض قاعدة السبب والمسبب، أن (الشاطي) قد خلط في هذه القاعدة وكيفية الاستدلال على صحتها بين علم الكلام وعلم الأصول، وكثيراً ما يلحظ هذا الخلط والتدخل في الكثير من مباحث علم الأصول، رغم أن العلمين مختلفان في الطبيعة والغاية.

فالمسبب لا يتحقق بمغزل عن القدرة الإلهية في إيجادها للسبب، ولكن المقام هنا مقام تشريع يوجه النظر إلى الواقع في التعامل، ففي عقد البيع يتسبب المتعاقدان فيما يتربّ 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 السبيلين والمكلف بمجرد مكتسب، وهذا ما يستند إليه (الشاطي) في تأييد هذه القاعدة.

والامر في التشريع العملي مختلف عنه في التنظير الكلامي، فكان يعزّز الإمام (الشاطي) في استدلاله أن لا يتأثر بالمقررات الكلامية؛ إذ العقائد ينبغي ألا تخالط بإنشاء العقود، أو اتخاذ المباحثات.

رابعاً: اعتراض ودفعه:

ويورد الإمام (الشاطي) اعتراضاً على هذه القاعدة التي تقيد جواز ترك القصد إلى المسبب، ومفاد هذا الاعتراض:

أنه إذا كان الشارع قد وضع الأسباب من أجل مسبياتها والتي هي مقاصدها، والأحكام من أجل حكمها، والتي هي غاياتها، فهذا دليل على التفات الشارع إلى ذاك المسبب وعنايته به، وكونه قصدها دليلاً 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 مخالفًا لقصده، وكل فعل قد حالف القصد فيه قصد الشارع فباطل^(١).

(١) انظر المواقفات ١٩١/١.

ويحيب (الشاطبي) عن ذلك: "أن هذا إنما يلزم إذا فرضنا أن الشارع قصد وقوع المسبيّات بالتكليف بها كما قصد ذلك بالأسباب، وليس كذلك، لأن المسبيّات غير مكلف بها وإنما قصده وقوع المسبيّات بحسب ارتباط العادة الجارية فيخلق، وهو أن يكون خلق المسبيّات على أثر إيقاع المكلف للأسباب. فإذاًن قصد الشارع لوقوع المسبيّات 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 أحاجب به (الشاطبي) عن الاعتراض، ويمكن أن يحاجب أيضاً بأن مخالفة المكلف لقصد الشارع، إنما تتصور في حال توجه قصده إلى نفيض ما أراده الشارع أو ابتغاء؛ إذ هنا تقع المعارضة والمناقضة، أما في حال ترك المكلف القصد لما ثبت توجه قصد الشارع إليه فليست بمعارضة ولا مناقضة لقصد الشارع، فخطاب الشارع بالسبب لا يلزم عنه خطابه بالمسبّب، وإن ثبت قصده لكتلتهما السبب والمسبّب.

وكما ذكرت آنفًا من أن (الشاطبي) قسم الأدلة إلى قسمين قسم يفيد جواز ترك القصد إلى المسبّب. وقسم يفيد جواز توجه قصد المكلف إلى المسبّب. وبينت دليل (الشاطبي) في القسم الأول.

أما القسم الثاني: فيسوق الإمام (الشاطبي) عدة آيات للدلالة على مراده:

أ - قوله تعالى: ﴿الَّهُ الَّذِي سَخَّرَ لَكُمُ الْبَحْرَ لِتَجْرِيَ الْفُلُكُ فِيهِ بِأَمْرِهِ وَلَتَبْتَغُوا مِنْ فَضْلِهِ﴾ [الجاثية: ٤٥].

ب - قوله تعالى: ﴿وَمِنْ آيَاتِهِ مَا مَأْمَكُمْ بِاللَّيلِ وَالنَّهَارِ وَابْتَغَاوْكُمْ مِنْ فَضْلِهِ﴾ [الروم: ٢٣].

ج - قوله تعالى: ﴿فَانْتَشِرُوا فِي الْأَرْضِ وَابْتَغُوا مِنْ فَضْلِ اللَّهِ﴾ [الجمعة: ٦٢].

ووجه الدلالة في هذه الآيات كما بين (الشاطبي) أن الله عير بالقصد إلى الفضل عن القصد إلى السبب الذي هو الاكتساب، وسيق مساق الامتنان من غير إنكار، فأشم. ذ11، صحة ذلاء، القصد⁽¹⁾

• القاعدة الثالثة: "إذا كان الالتفات إلى المسبب من شأنه التقوية للسبب والتكميل 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 أوردها كاستدراك لما قرره في بعض كلامه من أن النظر إلى المسببات قد ينبغي 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 يتلفت 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 كثُر 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 يجذب المكلف على الابتعاد عن أسبابها، والانقطاع عن وسائلها نظراً لمالاتها الضارة ولنتائجها الفاسدة، فيكون النظر إلى الأسباب في تلك الحال متوجاً للمصلحة عن طريق الامتناع عن تحصيلها قطعاً لمسبباتها.

ومثال ذلك: أيضاً ما ذكره الإمام (الغزالى) في ذكره لمسبب تزييف النقد فقال:^(٣)
" فهو ظلم، إذ يستضر به المعامل إن لم يعرف، وإن عرف فسيروجه على غيره، ولا

(١) المواقفات ٢٣٥/١.

(٢) مالك: الموطأ ٤٠/٢، وقال ابن عبد البر: وهذا الحديث قد رويناه متصلةً عن ابن عباس، ومثله لا يكون رأياً أبداً. انظر ابن عبد البر: التمهيد ٤٣٠/٢٢.

(٣) المواقفات ٢٣٤/١.

يزال يتردد في الأيدي، ويعم الضرر، ويتسع الفساد، ويكون وزير الكلّ ووباله راجعاً إليه، فإنه هو الذي فتح هذا الباب^(١).

ثم ينقل عن البعض قوله: "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 يفني ذلك الدرهم"^(٢).

فالالتفات إلى هذه المسبيّات سيكون له أثر في قطع المكلف عن تحصيل ذلك السبب وحفظه على الامتناع عنه، فتكون المصلحة في الالتفات إلى المسبّ أكبر وأعظم من قطع النظر إليه.

ومن ذلك أيضاً: ما أشار إليه رسول الله، صلى الله عليه وسلم، في قوله: "من قاتل تكون 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 المسبّ باعثاً على زيادة السبب وتأكد وقوعه، يطلب الالتفات إلى المسبّ.

أما بالنسبة للمسبيّات التي ينجم عن الالتفات إليها مفسدة بحيث تورث التكاسل والتقاعد عن تحصيل الأسباب، فإنني لم أقف على مثال واحد يعود النظر إلى مسبّة على صاحبه بالتراخي عن تحصيل السبب.

وأؤكد أن المقصود بالمسبيّات: المعاني التشريعية المقصودة من الأحكام؛ ذلك أنني قد بيّنت في بداية البحث أن (الشاطي) يطلق المسبّ على أمرتين:

- الأولى: معاني الأحكام، وغاياتها الكلية التي شرعت من أجلها.

(١) الغزالى: الإحياء ٤/١٩١.

(٢) المصدر نفسه.

(٣) البخارى (١٢٣)، ومسلم (٤١٩٠)، والترمذى (١٦٤٦)، والنسانى (٦/٢٣)، وابن ماجة (٢٧٨٣).

- الثاني: المسبيّات التي تترتب على أسبابها، مثل حل الانتفاع بالبيع الذي يترتب على عقد البيع، وحلية البعض المسببة عن عقد النكاح، والرزق المسبب عن الضرب في الأرض، وزهق الروح المرتبة على القتل العمد، والإحراق المسبب عن الواقع في النار.

إلى غير ذلك من الأمثلة التي تصور ارتباط المسبيّات الجزئية بأسبابها.

ثانياً: رأيي في هذه القاعدة:

والذي أراه في القاعدة أنها قد تتحقق بالنسبة لبعض المسبيّات من النوع الثاني، أما المسبيّات التي تمثل غاية التشريع ومقاصد الشارع فإن قصد المكلف لها والتفاتاته إليها لا يزيد إلا إقبالاً على سببه، وسعياً في تأكيده.

ذلك أن هذه المسبيّات الكلية تعكس الغاية المصلحية التي قام عليها التشريع كله، سواء أكان ذلك المقصد متعلقاً بحكم جزئي أم كلي، ومن شأن التفاتات المكلفين إلى تلك المصالح أن يزيدهم إقبالاً عليها لا تراخيًّا وتقاعداً عن أسبابها.

وعلى ذلك فإني أقر: أنه للمكلف أن لا يلتفت إلى مسبيّات الأحكام وغایاتها ومقاصدتها لأنها ليست من كسبه ولا من جعله، وأنه إنما يخاطب بما هو مقدر، ولكن الأولى أن يلتفت إليها نظراً لما ترك من أثر في نفس المكلف أثناء قيامه بالتكليف وأمثاله للأوامر وحفزاً له على تحصيل تلك الأسباب، سعياً لتحصيل معانيها المصلحية. وأما ما ذكره الإمام (الشاطبي) من أن الحصول للسبب من غير التفاتات إلى المسبب يكون أقرب إلى الإخلاص والتوفيق والتوكل على الله، وأنه مستريح النفس، ساكن البال مجتمع الشمل، فارغ القلب من تعب الدنيا^(١).

فإنما يتحقق في المسبيّات الجزئية، مثل حصول الرزق عند الضرب في الأرض، أما المسبيّات التي تمثل غایيات الأحكام ومقاصد الشريعة فهي ليست مما تتحقق فيها هذه المعاني.

ولقد أشار الإمام (السبكي) إلى ما يترتب على الوقوف على مقاصد الأحكام من أثر على المكلف في بعثه على الالتزام بالحكم الشرعي في قوله: "إن العلة باعثة للمكلف على امتناع الحكم، وليس باعثة للشارع على التشريع، فكل حكم معقول كالقصاص مثلاً، فيه ثلاثة ملاحظات:

- القصاص.

- حكم الله في القصاص.

- وحفظ النفوس لشرع القصاص.

حفظ 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 العلل - 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 المفاسد، وفي الحفاظ على النفس الإنسانية. ولذلك يضع ضابطاً يقول فيه: "كل مسبب شرع حثاً على فعل السبب، فالسبب نصب باعثاً للمكلف على فعل السبب"^(٢). وهذا يؤكّد النتيجة التي توصلت إليها.

• القاعدة الرابعة: "العمل إذا وقع على وفق المقاصد الأصلية، فلا إشكال في صحته سواء أكان العمل مما 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: الأشياء والنظائر ١/١٦٨.

(٣) انظر الشاطبي: المواقفات ٢/١٩٦.

(٤) المصدر نفسه ٢/١٧٧-١٧٦ بتصريف.

المقاصد الأصلية: وهي التي لاحظ فيها للمكلف، وهي الضروريات المعتبرة في كل ملة لأنها قيام بمصالح مطلقة، سواءً أكانت إقامة هذه المصالح منوطة بكل مكلف في نفسه؛ إذ إنه مأمور بحفظ دينه اعتقاداً وعملاً، وبحفظ نفسه قياماً بضرورية حياته، وبحفظ عقله حفظاً لمورد الخطاب من ربه، وبحفظ نسله التفاتاً إلىبقاء (عوضه) في عمارة الأرض، ورعاياً له عن وضعه في مضيعة احتلال الأنسب، وبحفظ ماله استعانة على إقامة تلك الأوجه الأربع.

أم كانت إقامة هذه المصالح منوطة بالغير أن يقوم بها على العموم في جميع المكلفين ل تستقيم أحوال العامة التي لا تقوم الخاصة إلا بها، كالولاة 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 الكافية^(٢)، ووجه خلو المقاصد الأصلية عينية كانت أو كافية عن حظ النفس أن المكلف في الضرورية العينية لو أراد ألا يقوم بهذه المصالح الضرورية، واختار خلاف هذه الأمور لحرر عليه وحيل بينه وبين اختياره، فمن هنا صار فيها مسلوب الحظ محكماً عليه في نفسه^(٣).

وكذلك الأمر بالنسبة للقيام بالضرورية الكافية: "إإن المطلوب الكفائي معنى من الحظ شرعاً؛ لأن القائمين به في ظاهر الأمر متنوعون من استحلاب الحظوظ لأنفهم بما قاموا به في ذلك، فلا يجوز لواال أن يأخذ أجراً من تولاهم، على ولاته عليهم، ولا لقاضٍ أن يأخذ من المقضي عليه أو له، أجراً 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 لاحظ للمكلف فيها. هذا بالنسبة للمقاصد الأصلية.

(١) المواقف ٢/١٧٦.

(٢) المصدر نفسه ٢/١٧٧.

(٣) المواقف ٢/١٧٦.

(٤) المصدر نفسه ٢/١٧٦-١٧٧.

أما المقاصد التابعة فهي التي روعي فيها حظ المكلف، فمن جهتها يحصل له مقتضى ما جبل عليه في نيل الشهوات، والاستمتاع بالمحابيات وسد الخلائل، كشهوة الطعام والشراب، واللباس، والمسكن، والملابس، والمليل إلى النساء، إلى غير ذلك من الشهوات التي يلحظ فيها حظ المكلف^(١).

"المقصود التابعة لا تفصل عن المقاصد الأصلية؛ إذ هي خادمة لها ومكملة لأصلها ذلك أن قيام الدين والدنيا إنما يصلح ويستمر بدعوى من قبل الإنسان تحمله على اكتساب ما يحتاج إليه هو وغيره، فخلق له شهوة الطعام والشراب إذا مسّه الجوع والعطش ليحرّكه ذلك الباعث في سد الخللة ما أمكنه، كذلك خلق له الشهوة إلى النساء لتحرّكه إلى اكتساب الأسباب الموصولة 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 (الشاطئي) 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 بصالح نفسه وعياله في الاقتيات واتخاذ السكن؛ أي الروحة، والمسكن، واللباس، وما يلحق بها من المحابيات، كاللبوع، والإجرارات، والأنكحة"^(٣).

أم كان العمل مما ليس فيه حظ عاجل مقصود، كالعبادات البدنية والمالية من الطهارة والصلة والصوم والزكاة والحج، التي هي من فروض الأعيان، أو فروض

(١) المواقفات ٢/١٧٨-١٧٩.

(٢) المصدر نفسه ٢/١٧٩.

(٣) المواقفات ٢/١٨٠.

الكفايات، كالولايات العامة من الخلافة، والوزارة، والنقابة، والقضاء، وإماماة الصنوات، والجهاد، والتعليم، وغير ذلك من الأمور التي شرعت عامة، لمصالح عامة، إذا فرض عدمها أو ترك الناس لها، اخترم 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 (الشاطي) بقوله: "فإذا اكتسب الإنسان امتثالاً للأمر، أو اعتباراً لعلة الأمر وهو القصد إلى إحياء النفوس على الجملة، وإماتة الشرور عنها، كان هو المقدم شرعاً"^(٢).

فاكتساب الإنسان وقيامه بالعمل قد يكون بمراعاة علة الأمر بذلك العمل، ويقصد (الشاطي) 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 (الشاطي) كثير أدلة على صحة هذه القاعدة وسلمتها وذلك لظهور حجيتها، وقوة مدلولها بحيث لا تحتاج إلى أدلة عديدة، ولذلك يكتفي (الشاطي) بقوله في معرض ذكره للدلائل: "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 كافي هنا"^(٣).

ثانياً: ما يبني على هذه القاعدة من قواعد ومبادئ عامة:

غير أن (الشاطي) يذكر بعض القواعد المرتبطة على هذه القاعدة، وهذه القواعد تزيد القاعدة الأصلية وضوحاً وعمقاً، ومن هذه القواعد:

(١) المواقفات ٢/١٨٠، بتصريف.

(٢) المصدر نفسه ٢/١٩٧.

(٣) المواقفات ٢/١٩٦.

أ - "أن المقاصد الأصلية إذ روعيت أقرب إلى إخلاص العمل وصيورته 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 المقصود الأول إذا تحرّك 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 خولفت كانت معصيتها أعظم"^(٤).

ه - وأخيراً: "أن أصول الطاعات وجومعها إذا تبعت 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 يؤكّد هذه القاعدة التي ذكرها (الشاطي) حديث رسول الله صلى الله عليه وسلم: "إِنَّمَا الْأَعْمَالَ بِالنِّيَاتِ، وَإِنَّمَا لِكُلِّ امْرَئٍ مَا نَوَى، فَمَنْ كَانَ هَجَرَهُ اللَّهُ وَرَسُولُهُ فَهُوَ فَهَجُورُهُ إِلَى اللَّهِ وَرَسُولِهِ، وَمَنْ كَانَ هَجَرَهُ لِدُنْهَا يَصِيبُهَا أَوْ امْرَأَةٌ يَنْكِحُهَا، فَهُوَ هَجَرٌ إِلَى مَا هَاجَرَ إِلَيْهِ"^(٦).

(١) المواقفات ١٩٦/٢.

(٢) المصدر نفسه ٢٠٢/٢.

(٣) المصدر نفسه ٢٠٤/٢.

(٤) المصدر نفسه ٢٠٦/٢.

(٥) المواقفات ٢٠٧/٢.

(٦) آخر جه البخاري (١) و (٤٥) و (٢٥٢٨)، ومسلم (١٩٠٧)، وأبو داود (٢٢٠١)، والترمذى (١٦٤٧)، والنمساني ١/٥٨٠-٥٨١، وابن ماجة (٤٢٢٧).

ووجه الشاهد في هذا الحديث: أن رسول الله، صلى الله عليه وسلم، بعد أن ذكر أن الأعمال بحسب النيات، وأن حظ العامل من عمله منوط بنيته من خير أو شر، ذكر بعد ذلك مثالاً من الأعمال التي صورتها واحدة وبواضع أصحابها مختلفة، وهو ما عبر عنه رسول الله صلى الله عليه وسلم: "من كانت هجرته إلى الله ورسوله، فهجرته إلى الله ورسوله"، فمهاجر هاجر 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 جزاً - 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 لدنيا يصيبها، أو امرأة ينكرحها"، فالملاحظ في القصد هنا أنه واقع على وفق حظوظ النفس وشهواتها، "ذلك أن أحدهما تاجر، والثاني خاطب، وليس واحداً منهما بمهاجر في سبيل الله"^(٢).

ولذا كان الجزاء المترتب على ذلك: "فهجرته إلى ما هاجر إليه" قال (ابن رجب): "تحقيق لما طلبه من أمر الدنيا، واستهانة به، حيث لم يذكره بلفظه"^(٣).

فانظر كيف ميز 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 تبعي، 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 لبرى مكانه، فمن في سبيل الله؟ فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم: "من قاتل لتكون كلمة الله هي العليا، فهو في سبيل الله"^(١).

فقاتل الرجل لتكون كلمة الله هي العليا عمل على وفق المقاصد الأصلية، وقاتله سعياً لتحصيل مغنم، أو أملاً في استفاضة ذكره ومكانته هو عمل على وفق المقاصد التابعة لا الأصلية، ونظرًا لاختلاف 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: ٤٢٠] ولكن هل وقوع العمل على وفق المقاصد التابعة يصير العمل باطلًا، وما حكم العمل إذا وقع وفق المقاصد التابعة وصاحبته المقاصد الأصلية؟. تظاهر الإجابة عن هذا السؤال من خلال القاعدتين التاليتين.

• القاعدة الخامسة: "لا إشكال في صحة العمل العادي، إذا وقع على وفق المقاصد التابعة وصاحبته المقاصد الأصلية"^(٢).

أولاً: بيان القاعدة وتفصيلها:

الأعمال التي خاطب الله بها المكلفين، إما أن تكون من قبيل العبادات كالصلاوة والصيام والحجج والزكاة، وإما أن تكون من قبيل العادات والمعاملات، كالبيع، والنكاح، واللباس، وسائر المباحثات. وحمل 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 المليس، أو هذا النكاح، أو هذا البيع، أباح لي الشرع الاستمتاع به فأنا أستمتع بالمحاب وأعمل باستحلابه لأنه مأذون فيه".

(١) البخاري (١٢٣) و (٢٨١٠) و مسلم (١٩٠٤)، و أبو دارد (٢٥١٧)، و الترمذى (١٦٤٦)، و النسائي (٦٢٣).

(٢) المواقفات ٢٠٧/٢.

وإما أن تكون المصاحبة بالقوة، ومثاله: "أن يأتي بالأعمال العادية المأذون بها، لكن نفس الإذن لم يخطر بياله، وإنما خطر له أن مقصدته التبعي المتمثل في حظ نفسه يتوصل إليه من الطريق الفلاني المأذون بها، فأتي بالمأذون من أحل ذلك، فمصاحبة المقصد الأصلي بالامتناع لأمر الله، جاء بالقوة لا بالفعل"^(١).

فجمع إذن في عمله العادي بين حظ النفس بمراعاة المقصود التابع، وبين الامتنان حيث كان عمله على مقتضى المشروع، ومن هنا كان عمله صحيحاً؛ كونه وقع على وفق المقصود الأصلي أيضاً.

ثانياً: أدلة هذه القاعدة: استدل (الشاطئي) بأدلة أذكّرها إجمالاً:

أ - أنه لو لم يكن للمكلف أن يراعي حظ نفسه في العمل العادي لم يجز لأحد أن يتصرف في أمر عادي حتى يكون القصد في تصرفه مجرد الامتثال، من غير سعي في حظ نفسه ولا قصد في ذلك، بل كان يمتنع للمضطرب أن يأكل الميّة حتى يستحضر هذه النية ويعمل على هذا القصد المجرد^(٢).

ب - "لو كان طلب حظ النفس ومراعاة المقصود التابع ممنوعاً، وقدحاً في التماسه وطلبه للأعمال العادية لاستوت مع العبادات كالصيام والصلوة والزكاة وغيرها، في اشتراط النية والمقصد إلى الامثال، بل لو فرض أن رجلاً تزوج ليتائى بتزوجه، أو ليعد من أهل العفاف لبصح تزوجه، من حيث لم يشرع فيه نية العبادة من حيث هو تزوج فيقبح 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 أَنفُسِكُمْ أَزْواجاً لِتَسْكُنُوا إِلَيْهَا﴾ [الروم: ٢١/٣٠]. وقوله: ﴿الَّذِي جَعَلَ لَكُمُ الْأَرْضَ فِرَاشًا وَالسَّمَاءَ بَنَاءً وَأَنْزَلَ مِنَ السَّمَاءِ مَاءً فَأَخْرَجَ بِهِ مِنَ النَّمَراتِ رِزْقًا لَكُمْ﴾ [البقرة: ٢٢/٢]. وقوله: ﴿وَمِنْ

(١) الموافقات ٢٠٧/٢

^(٢) انظر الشاطبي: المواقفات ٢٠٨/٢

٢٢٢/٢) المصد نفسه (٣)

رَحْمَتِهِ جَعَلَ لَكُمُ اللَّيْلَ وَالنَّهَارَ لِتَسْكُنُوا فِيهِ وَلِتَبْتَغُوا مِنْ فَضْلِهِ^(١) [القصص: ٢٨/٧٣]. إلى غيرها من الآيات التي تصرح بأن مراعاة حظ النفس، من ابتغاء الرزق، والأنس والراحة بالزواج، وتفضل الله على عباده بالثمرات والطبيات هي مما يمتن به على العباد مما يدل على مشروعية وجواز توجيه 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 ذكروه 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 والامتنال، وهو ما عنوه بقولهم: "إن الأعمال العادية لا تحتاج إلى نية"^(٢)، أي لا تحتاج للحكم عليها بالصحة أن يقترن بها قصد القرابة والامتنال^(٣). ولكن إن أراد صاحبها الأجر فلا بد أن تقترن بها نية الامتنال لأنه لا ثواب إلا بنية^(٤).

وبسبب 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 الأمر انتفاع أربابها بها، وذلك لا يتوقف على النية من جهة الفاعل^(٥).

(١) انظر ابن رجب: جامع العلوم والحكم ٦٤، والزرκشي: المشور من القواعد ٢٨٧/٣، والسيوطى: الأشیاء والنظائر ١٢/١٠.

(٢) الحموي: غمز عيون البصارى ٥١/١.

(٣) ابن نجيم: الأشیاء والنظائر ١٩.

(٤) انظر القرافي: الأمينة في إدراك النية ٧٢، والمقرى: القواعد ٢٦٦.

وهذا بخلاف الأوامر التي لا تكون صورتها كافية في تحصيل مقصودها منها، كالصلوات والطهارات والصيام فإن المقصود منها تعظيم رب سبحانه وتعالى ب فعلها، والخضوع له في إتيانها، وذلك إنما يحصل إذا قصدت من أجله سبحانه وبحرم النية عن كل مقصد تبعي.

وهذا تأكيد لما قاله (الشاطبي) من صحة الفعل العادي إن وقع على وفق المقاصد التابعة؛ ذلك أنه لا تشترط لصحته اقترانه بالنية، ويقصد بالصحة ترتيب آثار العمل عليه في الدنيا، فتكون تلك المعاملات محصلة للأملاك واستباحة الاستمتاع وجواز الانتفاع.

أما ترتيب آثار العمل عليه في الآخرة، أي في تحصيل الثواب والأجر، فلا يكون إلا إذا صاحب الفعل العادي المقصود الأصلي بالفعل والاختيار، لا بالقوة والاضطرار، أي أن يقصد جريانه على وفق المقصود الأصلي طوعية و اختياراً، ولا يقصد مجرد تحصيل الحظ في الانتفاع^(١).

رابعاً: شرط المقصود التابع:

هذا، وإذا كان المقصود التابع مكملاً للمقصود الأصلي وجب أن يتحقق فيه شرط المكمل بالنسبة لمكمله وهو: أن لا يكون المقصود التابع مفوتاً أو مهدراً للمقصود الأصلي، فإذا أتى المكلف بالعمل العادي على وفق المقصود التابع، وكان من شأن ذاك المقصود تضييع المقصود الأصلي المكمل اعتير ذاك العمل باطلأ.

وبناءً على ذلك اعتير نكاح المتعة ونكاح التحليل باطلين، فهما، وإن وقعا على وفق المقاصد التابعة التي يلحظ فيها حظ النفس، فإنهما هادمان لمقصود أصلي كون هذين النكحين كانوا مضادين لمقصود الشارع الأصلي من التناسل وديومة النكاح واستمراره.

ولذا نهي عنهما وعن كل نكاح هذا سبيله؛ لأنه ينافي قصد الشارع من المحافظة على دوام المواصلة^(٢).

(١) ابن نجيم: الأشباه ١٩ ، والسيوطى: الأشباه ١٠ .

(٢) المواقفات ٣٩٧/٢ .

أما إذا لم يكن في المقصود التابع مما يتضمن نقض المقصود الأصلي أو المساس به، أو المعارضة له، فإن العمل يعتبر صحيحاً، ومن هنا كان نكاح المرأة لشرفها أو لمالها أو بجمامها نكاحاً صحيحاً وإن كان المقصود به حظّ النفس، غير أن هذا المقصود لا يتعارض مع المقصود الأصلي من النكاح. بل إن المقصود الأصلي قد صاحب هذا النكاح بالقوة وإن لم يلتفت إليه المكلف، ووجه مصاحبة القصد الأصلي له: أن طالب النكاح لم يقصد تبعي وإن لم يلتفت إلى مقصود الشارع الأصلي من النكاح بالحفاظ على النسل فإن هذا المقصود قد وقع بالقوة والاضطرار، كون المكلف قد أتى بسيبه عملاً بالقاعدة المقاصدية: "إيقاع السبب بمنزلة إيقاع المسبب، قصد المكلف ذاك المسبب أم لم يقصده" (١).

ثم إن طالب النكاح لما رجع في نكاحه إلى الوجه المشروع وامتثال الأمر والعمل يمتنع 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 وصاحبيه 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 العادي إذا وقع على وفق المقاصد الأصلية، وصاحبيه المقاصد التابعة، فيختلف حكمه باختلاف المقصود التابع الذي صاحبه".

أولاً: بيان معنى القاعدة:

هذه القاعدة تعبر عن مضمون ما استفادته من بيان الإمام (الشاطبي) لحكم العمل العادي إذا وقع على وفق المقاصد الأصلية ورافقته المقاصد التابعة؛ إذ تبيّن لي من

(١) المواقفات ٢١١/٢.

(٢) المصدر نفسه ٢٢٥/٢.

حلال الدراسة أن ذاك العمل مختلف باختلاف المقصود التابع الذي صاحبه، وبيان ذلك:

أن المقصود الأصلي في العبادات هو إفراد الله تعالى بالخضوع والتوجه، أما المقصود التابع الذي يلحظ فيه حظر النفس، فله قسمان:

- القسم الأول: أن يكون أخرويًا، كأن يعبد الله سعيًا في تحصيل جنته، أو رهبة من دخول ناره: ﴿يَذْعُونَ رَبَّهُمْ خَوْفًا وَطَمَعاً﴾ [السجدة: ٣٢]. فهذا عمل صحيح كون هذا الحظر قد أثبته الشرع، ولا يكون الطالب لهذا الحظر الأخروي من العمل العبادي متعمدياً ولا مخالفًا ولا مشركاً مع الله في ذلك العمل غيره سبحانه، لأنه لا يعبد الحظر نفسه، وإنما يعبد من بيده بذل الحظر المطلوب^(١).

- والقسم الثاني: أن يكون ذاك الحظر المطلوب دنيوياً، وهذا القسم يتفرع إلى صورتين:

- الأولى: ترجع إلى صلاح الهيئة وحسن الظن بالناس، واعتقاد الفضيلة للعامل عمله.

- الثانية: ترجع إلى نيل مأرب دنيوي، وهذا على ضربين: أحدهما: يرجع إلى ما يخص الإنسان في نفسه مع الغفلة عن مراءاة الناس: الثاني: يرجع إلى مراءة الناس لينال بذلك مالاً أو جاهًا.

وأبحث كل قسم من هذه الأقسام في فقرة مستقلة.

ثانياً: حكم العمل العبادي إذا صاحبه المقصود التابع الراجع إلى صلاح الهيئة وتحسين الظن عند الناس:

تحتاج هذه المسألة إلى تفصيل: فإن كان مقصود صلاح الهيئة وتحسين الظن عند الناس هو الباعث على إنشاء تلك العبادة بحيث بعثه على إنشائها قصد الحمد، وأن يظن به الخير فهو رباء محض كونه انحرف بالعمل العبادي عن مقاصده الأصلي. وصار المقصود التابع متبعاً^(٢).

(١) انظر المواقفات ٢١٥/٢ ٢١٦-٢١٧ بتصرف.

(٢) المصدر نفسه ٢١٧/٢.

وهذا الأمر محل اتفاق بين العلماء؛ إذ يقرر (الحارث الحاسبي)^(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 (الغزالى) بقوله: "فإن كان باعث الرياء أغلب وأقوى فليس بنافع وهو مع ذلك مضر ومفض للعقاب"^(٣). وأشار إليه (ابن رجب الحنبلي): "وتارة يكون العمل لله ويشاركه الرياء، فإن شاركه من أصله فالنصوص الصحيحة تدلّ على بطلانه وحبوطه"^(٤).

فهو عمل متفق على بطلانه وحبوطه إن كان مقصد الحظ الدنيوي هو الباущ على إنشاء العبادة. أما إذا كان ذاك المقصد غير باعث على إنشاء العبادة، وإنما وقع في النفس عرضاً وبقي تابعاً لا متبعاً، فللعلماء اتجاهان في حكم ذاك العمل:

الاتجاه الأول: ويرى أن المقصد التابع إذا بقي في صورته التابعة بحيث لم يكن طلب الحظ الدنيوي هو الباущ على الفعل، وكان القصد الأصلي هو الراوح، فإن الفعل يعتبر صحيحاً وإن نقص من أجر صاحبه.

وهو ما ذهب إليه الإمام (الغزالى)^(٥)، و(ابن العربي)^(٦)، و(الصناعي)^(٧)، وهو ما نسب للإمام (مالك)^(٨).

(١) هو الحارت بن أسد البغدادي الحاسبي، من شيوخ الصوفية وأعلامهم اشتهر بالرهد والعلم، وتصانيفه كثيرة في الرهد، وأصول الديانة، والرد على المعتزلة، توفي سنة (٢٤٣) هـ، انظر الذهي: سير أعلام النبلاء ١١٠ / ١٢ .

(٢) الرعاية ١٣٥ .

(٣) الإحياء ١٢٤ / ١٠ .

(٤) جامع العلوم والحكم: ٧٩ .

(٥) الإحياء: ١٢٤ / ١٠ .

(٦) ابن العربي: أحكام القرآن ٥١١ / ٤ .

(٧) الصناعي: سيل السلام ١٨٦ / ٤ .

(٨) ابن رشد: المقدمات ٣٠ / ١ ، إذ ذكر أن الإمام مالك وربعة ستلا عن الرجل يحب أن يلقى في طريق المسجد، وبكره أن يلقى في طريق السوء، فاما ربعة فكره ذلك، وأما مالك فعد من قبيل الوسوسة العارضة للإنسان ولا يأس، وقال: لا يأس بذلك إن شاء الله، واستدل بقوله تعالى: ﴿هُوَ الْقَيْتُ عَلَيْكَ مَحَبَّةٌ مِّنِّي﴾ [طه: ٣٩]. وقوله: ﴿هُوَ أَحْمَلُ لِي لِسَانَ صِدْقٍ فِي الْأَخْرِيْنَ﴾ [الشعراء: ٢٦] .

أما الاتجاه الثاني: ويرى أن الفعل العبادي إذا خالطه المقصود التابع اعتبر باطلًا حتى لو كان مرجوحًا؛ لأن الأصل في العبادات أن تكون خالصة لله سبحانه، وقد ذهب إلى ذلك (الحارث الحاسبي)، وهو ما رجحه الأستاذ الدكتور (عمر الأشقر) ^(١).

فأصحاب الاتجاه الأول التفتوا إلى قوة الباعث على الفعل، وإلى الجهة الراجحة من المقصدين، فإن كان المقصود التابع راجحًا على القصد الأصلي في العمل الذي تقتضي طبيعته أن يكون خالصاً لله سبحانه، ولا تتحقق مصلحته إلا بذلك الإخلاص كان العمل إذ ذاك باطلًا لمخالفة الرياء لأصل العمل.

وإن كان المقصود الإصلي هو الراجح من العمل، بحيث اتجه قصده أولاً إلى تحصيل الثواب والأجر ونيل مرضاعة الله وعفوه، ثم وقع القصد التابع عرضاً، وكان مرجحاً لا راجحًا؛ 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 لغيره، فإذا انفرد لا يفعلها، فهذا أغفل أنواع الرياء، وهو عبادة العباد.

الصورة الثانية: أن يكون للمكلف قصد الثواب ولكن قصداً ضعيفاً بحيث لا يحمله على الفعل إلا مراءة العباد ولكنه قصد الثواب، وهذا كالذى قبله في بطلانه.

الصورة الثالثة: أن يتساوى القصدان بحيث لم يبعثه على الفعل إلا جموعهما، ولو خلّ عن كل واحد منها لم يفعله، 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) الغزال: الإحياء ١٢٤/١٠، والصناعي: سبل السلام ٤/١٨٦.

وهذه الصورة هي موضوع المسألة، وهي التي قال فيها (الغزالى): "فالذى نظنه والعلم عند الله أنه لا يحيط 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 صلاتها ليراه الناس، يعني ويرونها 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 ابتداء الحصول على غرض دنيوي، أما التي خالطتها المقصود التابع بحيث كان مرجحاً، فليس مبطلاً للعبادة، وإنما يهتدى إلى مرجحية القصد التابع بأن ينظر المكلف إلى مقصده التابع هل فواته يؤثر على استمراره بالعبادة؟ فإن كان فوات المقصود التابع يبعث صاحبه على الانقطاع عن الطاعة وترك العبادة فهو راجح على المقصود الأصلي.

وإن كان فوات ذاك المقصود لا يؤثر في مضييه في العبادة واستمراره عليها فإنه مرجوح ويقى المقصود في حاله التابعة.

أما أصحاب الاتجاه الثاني: فيرون أن العمل العبادي إذا شابه مقصود الرياء آذن ببطلان العمل، ودليلهم في ذلك عدة أحاديث لرسول الله صلى الله عليه وسلم يفيد مدلولها أن مجرد الخلطة في القصد في العمل يبطل ذاك العمل، منها:

أ - جاء رجل إلى النبي، صلى الله عليه وسلم، فقال: "رأيت رجلاً غزا 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 وابتغى به وجهه"^(٣).

(١) الإحياء ١٠/١٢٤.

(٢) ابن العربي: أحكام القرآن ٤/٥١١.

(٣) رواه السعاني ٦/٢٥، والطبراني (٧٦٢٨).

ب - كذلك ما ورد عن أبي هريرة، رضي الله عنه، أن رجلاً قال: "يا رسول الله، رجل يريد الجهاد وهو يتغى عرضًا من عرض الدنيا؟".

قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: "لا أجر له" فأعاد ثلاثة، والنبي، صلى الله عليه وسلم، يقول: "لا أجر له"^(١).

فمفاد هذه النصوص وغيرها أن العمل إذا شاركه قصد الرياء والسمعة عاد عليه بالبطلان والنقض، وهذا بين في الذي يجاهد يريد الأجر والذكر في آن واحد، وبطلانه هنا يجبره ثوابه وهباء أجره.

وأحباب الإمام (الغزالى) عن هذه النصوص التي تفيد بطلان العمل في حال تشريك القصد: "بأنها محمولة على ما إذا تساوى القصدان، أو كان الرياء أرجح"^(٢).

وقد رجح 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 حالصة يتغى بها وجه الله وحده"^(٣).

والذى يراه الباحث في هذه المسألة أنه ينبغي أن يفرق بين حالتين تختلط فيه المقاصد التابعة المقاصد الأصلية في الأفعال العبادية.

الحالة الأولى: أن تكون تلك المخالطة ابتداءً منذ إنشاء الفعل العبادي، بحيث يشتراك المقصدان على القيام بذلك الفعل، سواءً كان صلة أم زكاة أم جهاداً أم صياماً أم غيرها من العبادات، ففي مثل هذه الحالة يكون الفعل باطلًا 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 باطلًا، 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 (ابن رجب الحنبلي) قال فيها: "وتارة يكون الفعل لله ويشاركه الرياء، فإن شاركه من أصله فالنصوص الصحيحة تدل على بطلانه وحبوطه"^(١). فـ(ابن رجب) يشير إلى أن المشاركة قد تكون من أصل العبادة، فإذا وقعت من أصلها كان العمل باطلًا.

ولم يذكر (ابن رجب) الحال فيما إذا لم تقع المشاركة من الأصل، إلا أن مفهوم المخالفية لعبارته تفيد أن المخالفطة إذا لم تكن من الأصل تكون العبادة صحيحة، بشرط مرجوحية المقصود التابع.

ويؤيد هذا أيضًا ما قاله (ابن نجيم): "لو افتح خالصاً لله تعالى ثم دخل في قلبه الرياء فهو على ما افتح، والرياء: إنه لو خلي عن الناس لا يصلني، ولو كان مع الناس يصلني، فأما لو صلى مع الناس يحسنها، ولو صلى وحده لا يحسن، فله ثواب الصلاة دون الإحسان"^(٢).

فالرياء عرض له بعد قيامه بالعبادة وإن شائه 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 مقصود حب الظهور بهيئة صالحة، وظن حسن بين الناس. أما القسم الثاني فهو:

ثالثاً: العمل العبادي في حال اقتراه بمقصد تابع يخص الإنسان في نفسه مع الغفلة عن مراءاة الغير^(٣).

مثال ذلك: الصلاة في المسجد للأنس والجيران، والصلاحة بالليل أو المراسدة أو مطالعة أحوال، والصوم توفيراً للمال، أو استراحة من عمل الطعام وطبخه، أو احتماء

(١) جامع العلوم والحكم .٧٩

(٢) ابن نجيم: الأشباه .٣٩

(٣) المواقفات ٢١٨/٢

لأنه يجده، أو مرض يتوقعه، أو بطنة تقدمت له، والحج لرؤية البلاد والاستراحة من الأنكاد، أو للتجارة، وتعلم العلم ليتخلص من كرب الصمت، ويترفج بلذة الحديث^(١).

إلى غير ذلك من الأعمال التي لم يتمحض فيها قصد الإخلاص وتحريف العمل من المقاصد التابعة. وبين (الشاطبي) أن هذا الموضع 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 نبه إليه (الشاطبي) بقوله: "ولذلك إذا غلب قصد الدنيا على قصد العبادة، كان الحكم للغالب فلم يعتد بالعبادة، فإن غلب قصد العبادة فالحكم له"^(٢).

لقد أشار الإمام (الشاطبي) إلى هذا الاختلاف من خلال ذكره لرأي (الغزالى) في المسألة: "والذي يرى فيها وفي أشباهها الخروج من الإخلاص، ورأي (ابن العربي) الذي يرى صحة القصد وسلامته".

وبالرجوع إلى ما قاله الإمام (الغزالى) 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 صحيحة وأثيب عليه، وقد امتنع به حظوظ النفوس"^(٣).

ويقول في الغازى الذي يشوب عمله قصد إحرار الغنيمة: "إذا كان الباعث الأصلي والمزعج القوى هو إعلاء كلمة الله تعالى، وإنما الرغبة في الغنيمة على سبيل التبعية فلا يحيط به الثواب، نعم لا يساوي ثوابه ثواب من لا يلتفت قلبه إلى الغنيمة، فإن هذا الالتفات نقصان لا محالة"^(٤). فالإمام (الغزالى) إذن لا يحكم على صاحب ذاك القصد ببطلان عمله، وإنما يحكم عليه بنقصان أجره.

(١) الموافقات ٢١٩/٢، وانظر غيرها من الصور.

(٢) المصدر نفسه ٢٢١/٢.

(٣) الغزالى: إحياء علوم الدين ١٤/١٩٢.

(٤) المصدر نفسه ١٤/١٩٣.

أما (ابن العربي) الذي يشير (الشاطبي) إلى أن قوله بخلاف قول (الغزالى) فنجد بالرجوع إلى ما قاله في هذه المسألة، أنه متفق مع الإمام (الغزالى) من صحة ذاك الفعل، وإن صاحبه القصد إلى غرض دنيوي، فيقول في تفسير قوله تعالى: ﴿لَئِنْ سَعَيْتُمْ حَتَّىٰ أَنْ تَبْتَغُوا فَضْلًا مِّنْ رَبِّكُمْ﴾ [البقرة: ٢١٩].

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 للفقراء، وأن الحج دون تجارة أفضل أجرًا^(١).

فليس بين (الغزالى) 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 المقصود إلى غرض تابع، فالإمام (الغزالى) رغم قوله بصحته يرى أنه يخالف الإخلاص، أما (ابن العربي) فيرى: أن صاحب هذا القصد لا يخرج عن رسم الإخلاص، وقول (ابن العربي): "خلافاً للفقراء؟ 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 (الحصاص): " بأنه لا يعلم أحد خالف في جواز التجارة في الحج، إلا ما روى عن (سعيد بن جبير) في رجل قال: أنا أكري إبلني وأنا أريد الحج، أفيجزي؟ قال: لا، ولا كرامة، قال (الحصاص): وهذا قول شاذ خالف ما عليه الجمهور"^(٣).

(١) ابن العربي: أحكام القرآن ١٢٦

(٢) القرطبي: الجامع لأحكام القرآن ٤١٣/٢

(٣) الحصاص: أحكام القرآن ١/٢٨٦

ولعل قول (سعيد بن جبير) فيما إذا كان القصد للحج تابعاً للقصد من إجارة الإبل التي تقل الحجيج فعندئذ لا يكون له حج.

والإمام (الشاطبي) عندما يعرض لهذه المسألة، يعرضه وكأن الاختلاف جار في مدى صحة هذه العبادة، رغم أن هذا ليس هو محل الاختلاف، ولذلك نحمده بتصر لرأي القائلين بالصحة، ويأتي بالأدلة التي ثبتت صحة هذا العمل^(١)، ويقول، في النهاية: "فحظوظ 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 يقدح القصد إليه في العبادة؟ هذا لا ينبغي أن يقال"^(٢).

غير أنه يقرر انتهاء بأنه لا ينazu في أن إفراد 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 مرأءة الناس بالعمل.

رابعاً: أما الصورة الثالثة والتي ترجع إلى المراءة لينال بذلك مالاً أو جاهماً، فلا يتردد (الشاطبي) في بيان بطلان هذا الفعل؛ لأنه الرياء المذموم شرعاً؛ هو ماجعل العبادة وسيلة للدنيا^(٤).

وإنني لأنحى أن (الشاطبي) في تقسيمه للمقاصد التابعة المصاحبة للعبادات من الأعمال قد استفاد كثيراً من كلام الإمام (القرافي) حيث وضع القرافي قاعدة: "الفرق بين قاعدة الرياء في العبادات، وبين قاعدة التشريك في العبادات"^(٥). ووضح أن الذي يبطل العبادة إنما هو القصد للرياء؛ كمن يعلم العمل المأمور به والمترتب به إلى الله

(١) انظر هذه الأدلة الموقفات ٢١٩-٢٢١.

(٢) المصدر نفسه ٢٢١/٢.

(٣) المواقفات: ٢٢١/٢.

(٤) المواقفات ٢٢٢-٢٢١/٢.

(٥) القرافي: الفروق ٢٢/٣.

تعالى ويقصد به وجه الله تعالى، وأن يعظم 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 رباء الإخلاص. فهذه قاعدة الرياء المبطلة 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 ليعظم الإمام، فيكثر عطاوه من بيت المال، فهذا ونحوه حرام، وبين أن يجاهد ليحصل السبايا والكراع والسلاح من جهة أموال العدو، فهذا لا يضره مع أنه قد شرك^(١).

فتمييز (القرافي) بين الرياء والتشريك هو تمييز بين غرضين دنيويين عبر عندهما (الشاطبي) بالحظ الذي يرجع إلى صلاح الهيئة وحسن الظن عند الناس.

القسم الثاني الذي يرجع إلى نيل حظه في الدنيا، وهو اللذان بحثنا الحكم فيهما آنفاً.
من هذا كله نخلص إلى أن العمل والعبادة إذا صاحبته المقاصد التابعة فيختلف حكمه باختلاف نوع المقصد التابع، وقوة تأثيره على العمل على وفق التفصيل الذي بيته.
وأستطيع أن أضع للمقاصد التابعة الشروط التالية للحكم على صحة العبادة في حال مصاحبة ذاك 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 اقترانه إلى إبطال العمل من أصله، كالأكل والشرب والحديث في الصلاة، وهذه مقاصد تابعة ولكنها مردودة كونها تنقض العبادة وتطيلها.

- ثالثاً: أن لا يكون المقصود التبعي مراءة الناس وحب الجاه والشهرة والظهور؛ إذ إن هذه المقصاد لا تتفق وحقيقة العبادة المقصود منها إفراد الله بالخضوع.
- رابعاً: أن لا يكون فوات المقصود التابع مدعاه 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 المقصودية التي تلزم المحتجه 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 المقصودية 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 أصلًا؛ لأن صاحب الفعل قد مارس فعلًا مقصود الشارع فيه، رفعه ابتداءً؛ لأن النهي عن الفعل يستلزم القصد إلى منع وقوع النهي 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: "المقصود معبرة في التصرفات من العبادات والعادات"^(٢).

أولاً: بيان القاعدة وتحليلها: تدل 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) المواقفات ٣٩٣/٢، ١٢٢/٣.

(٢) المصدر نفسه ٣٢٣/٢.

- الوجه الأول: أن المقاصد هي التي تميز العبادات عن العادات وتميز بين مراتب العبادات^(١)، فالغسل يقع تبرداً ويقع عبادة مأموراً بها، فإذا نوى، تعين أنه الله تعالى فيقع تعظيم العبد للرب بذلك الغسل، ومع عدم تعين 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 دنيوي آخر، ولا تعين ذلك إلا بالنسبة^(٣).

- الوجه الثاني: أن العمل إذا تعلق به القصد تعلقت به الأحكام التكليفية، وإذا عري عن القصد لم يتعلق به شيء كفعل النائم والغافل والمحنون^(٤).

- الوجه الثالث: أن مقصد المكلف في الفعل يحدد في كثير من الأمور الحكم الذي يترب على ذاك الفعل، وهو ما يعني بالقاعدة الفقهية: "الأمر بمقاصدها"^(٥)

أي أن الحكم الذي يترب على أمر يكون على مقتضى ما هو مقصود من ذلك الأمر^(٦). إذ يكون مقصد المكلف في الكثير من الأعمال تأثير على الفعل الذي مارسه ذلك المكلف؛ فملتقط اللقطة إن التقاطها بنية حفظها لمالكها كانت أمانة لا تضمن إلا بالتعدي، وإن التقاطها بنية أخذها لنفسه كان في حكم الغاصب، فيتضمن إذا تلفت في يده بأي صورة كان تلفها^(٧). كذلك إذا اخذه الحلبي بقصد استعماله في المباح لم تتحقق فيه الزكاة، وإن اتخذه بقصد كنزه وجبت^(٨).

(١) ابن رجب الحنبلي: جامع العلوم والحكم ٦٥/١.

(٢) القرافي: الأمينة في إدراك النية ٦٣.

(٣) ابن نجيم: الأشيه والناظائر ٧.

(٤) المواقفات ٣٢٤/٢.

(٥) السiski: الأشيه والناظائر ١٥٤، وابن التحثار: شرح الكرب المثير ٤٤٥، والسيوطى: الأشيه والناظائر ٨، وابن نجيم: الأشيه والناظائر ٢٧.

(٦) علي حيدر: شرح مجلة الأحكام ١٧١، والزرقاء: شرح القواعد الفقهية ٥.

(٧) الزرقاء: شرح القواعد ٧.

(٨) النوري: الجموع ٥/٣٢، والسيوطى: الأشيه ٤٥.

وفي الوديعة إذا استعملها المودع لديه ثم استعملها بنية استعمالها مرة أخرى لا يبرأ عن ضمانها؛ لأن تعديه باق، وإن كان ترکها بنية عدم العود إلى استعمالها يبرأ^(١).

وعلى هذا فللنية أثر في الحكم على التصرف بالشرعية أو الحظر وتأثير في نوع الحكم الذي يوصف به الفعل.

وهذا ما حدا بـ(ابن نحيم) إلى القول في معرض بيانه لقاعدة: "الأمور مقاصدها"، وفيه بيان أن الشيء يتصرف بالحل أو الحرمة باعتبار ما قصد به^(٢).

هذه هي الوجهة التي توضح اعتبار المقاصد في العبادات والعادات، وما يعني من هذه الوجهة هو الوجه الثالث الذي يبيّن مدى تأثير قصد المكلف على الحكم الذي يوصف به عمله الذي يمارسه.

ثانياً: أدلة القاعدة:

ويسوق (الشاطي) الأدلة التي تنھض بمحاجة هذه القاعدة، وهو يقرر ابتداءً أن أدلةها لا تنحصر^(٣)، غير أنه يسوق تلك النصوص من القرآن والسنة دون أن يبين وجه الاستدلال فيها مكتفيًا بدلاله الآية الصریحة على اعتبار المقصود: فاحتاج ذلك مني إلى توجيه الدليل بما يخدم القاعدة، ومن هذه الأدلة:

أ - قوله تعالى: ﴿هُوَمَا أَمْرُوا إِلَّا يَعْمَلُونَ اللَّهُ مُخْلِصِينَ لَهُ الدِّينَ﴾ [آل عمران: ٩٨]. يبيّن الإمام (القرافي) وجہ الدلالة على اعتبار النية في العمل فقال: "الإخلاص هو إرادة تمثيل الفعل إلى جهة الله تعالى وحده خالصاً، والقصد المتعلق بتمثيل الفعل إلى جهة الله تعالى هو النية: "وصيغة الحصر التي في الآية تقتضي أنّ ما ليس يعنيه ليس مأموراً به، وما ليس مأموراً به لا يكون عبادة"^(٤).

(١) جامع الفصولين: فصل ٤٤/٢٣، ابن قاضي معاونة: جامع الفصولين ٢/٢٠١.

(٢) ابن نحيم: الأشباه والنظائر ٦.

(٣) المواقفات ٢/٢٢٣.

(٤) القرافي: الأممية ٦١.

واوضح كيف يستدل الإمام (القرافي) بلفظ الإخلاص، **﴿مُحْلِصِينَ لَهُ الدِّين﴾**، وربطه بالأمر المتعلق به، على وجوب استحضار النية في العبادة حتى تكون تلك العبادة مقبولة مجرئة.

ب - قوله تعالى: **﴿وَإِذَا طَلَقْتُمُ النِّسَاءَ فَلَمْ يَجْلِهِنَّ فَأَنْسِكُوهُنَّ بِمَغْرُوفٍ أَوْ سَرْحُونَ بِمَغْرُوفٍ وَلَا تُمْسِكُوهُنَّ ضِرَارًا لِتَعْتَدُوا وَمَنْ يَفْعَلْ ذَلِكَ فَقَدْ ظَلَمَ نَفْسَهُ﴾** [البقرة: ٢٣١/٢]. وجه الدلالة في هذه الآية الكريمة: أن الله سبحانه يخاطب الأزواج المطلقين لزوجاتهم بالنهي عن إطالة العدة على المرأة بغية المضاراة بها، وذلك بأن يرجع المرأة قرب انقضاء عدتها، ثم يطلق بعد ذلك، ل Rosenstein عده جديدة، وهكذا^(١).

وإرادة الضرر قصد قليبي وأمر متعلق بالبواعث والتوايا 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 رجعياً بقصد المضاراة^(٢).

وهو دليل على اعتبار القصد وأثره في العمل والتصرف.

ج - قوله تعالى: **﴿مِنْ بَعْدِ وَصِيَّةٍ يُوصَىٰ بِهَا أَوْ دَيْنٍ عَيْرَ مُضَارٍ﴾** [النساء: ٤/١٢].

وهي آية أخرى تشرط المقصود المشروع عند إنشاء الوصية؛ إذ لا يكفي بمشروعية ظاهر الفعل، بل لا بد أن يقترن به مشروعية القصد الباعث عليه ومن هنا كانت المضاراة في الوصية ممنوعة ومنهياً عنها، سواءً كان ذلك الإضرار بالزيادة على الثالث، وفق ما ذهب إليه جمهور الفقهاء في تفسيرهم للضرر المنهي عنه في الآية^(٣)، أم كان ذلك بالوصية بما دون الثالث ولكن بقصد المضاراة بالورثة، وفق ما ذهب إليه الشوكاني^(٤). إذ الضرر منهي عنه، سواءً كان هذا الضرر بأصل التصرف المتنوع،

(١) ابن عطية: المحرر الوجيز /٢٨٨، وابن عاشور: التحرير والتتبير /٢٤٣.

(٢) انظر القرطي: الجامع لأحكام القرآن /٣٥٦، والشوكاني: نيل الأوطار /٦٢٦، وابن حزم المحتلي /١٠، ٣٥٦.

(٣) القرطي: الجامع لأحكام القرآن /٥٠، وابن العربي: أحكام القرآن /١، ٣٥٢، والجصاص: أحكام القرآن /٣، ٣٥٣.

(٤) القرحبي: الروضة الندية /٤٥٨.

والذي يتمثل بالوصية الرائدة على الثلث أم كان ذاك الضرر بالقصد غير المشروع من الوصية بما دون الثلث، وفي هذه الصورة يتضح أثر المقصود 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 صالحة أو فاسدة، أو مقبولة أو مردودة، أو مثاب عليها أو غير مثاب عليها بالنيات، فيكون الحديث خبراً 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 ليبرى 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 ١/١٢٠. (٢)، القراء: الأممية ٦٢.

(٣) جامع العلوم والحكم ٦٥.

(٤) المصدر نفسه.

(٥) تقدم تخرجه.

رسول الله صلى الله عليه وسلم بين أن الجهاد المعتمد به شرعاً، والمعتبر في ترتيب الشواب والأجر عليه هو ما كانت نية صاحبه إعلاءً لكلمة الله، وأما ما عدا ذلك من القصود والتوصيات فإنها مدعاة إلى حبוט عمل صاحبها، فافتقر الرجال 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 عادات 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 للذى أشرك" ^(١).

ووجه الدلالة في هذا الحديث، أن الله سبحانه لا يقبل العمل إذا خلط فيه صاحبه قصد آخر غير قصد تعظيمه سبحانه وتعالى، وسيّ 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 (الشاطئي): "وهذا المكان أوضح في نفسه من أن يستدل عليه".

ثالثاً: الاعتراضات:

وكعادة(الشاطئي) في توثيقه للقواعد التي يسوقها، يذكر الشبهات التي قد ترد على هاتيك القواعد، ثم يفتدها ويردها ترسيناً للقاعدة ودحضها 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 المكره على الفعل يعطي ظاهره أنه لا يقصد فيما أكره عليه امتدال 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 بالنسبة المشروعة فيه، وهو لم ينـو ذلك، فيلزم أن لا يصح، وإذا لم يصح كان وجوده وعدمه سواء، فـكان يلزم أن

(١) صحيح مسلم (٢٩٨٥)، وابن ماجة (٤٢٠٢)، وأحمد (٤٣٥)، ٢٠١/٢.

يطالب بالعمل أيضاً ثانية، ويلزم في الثاني ما لزم في الأول ويتسلسل، أو يكون الإكراه عيناً وكلاهما محال، أو يصح العمل بلانية وهو المطلوب^(١).

ومثال ما ذكره (الشاطبي)، ما نصّ عليه الإمام (الشافعى): "إذا أخذ الوالى من رجل زكاة بلا نية من الرجل في دفعها إليه أو بنية، طائعاً كان الرجل أو كارهاً، ولا نية للوالى الآخذ لها فيأخذها من صاحب الزكاة، أو له نية فهي تخزى عنه"^(٢)، وهو ما نص عليه (الخرقى)، وصرح به القاضى (أبو يعلى) من الحنابلة من أن الإمام إذا أخذ الزكاة قهراً أجزأت من غير نية؛ لأن تذر 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 الوداع والغضوب، 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 المازل العتق والنذر، كما ألمزوه النكاح والطلاق والرجعة، وفي الحديث: "ثلاث حدهن جدّ وهزههن جد: النكاح، والطلاق، والرجعة"^(٦). والمازل لا قصد له في إيقاع ما هزّل به. كذلك في مذهب (مالك) فيما رفض نية الصوم في أثناء اليوم ولم يفطر، أن صومه صحيح^(٧).

(١) المواقفات /٢-٣٢٥-٣٢٦.

(٢) الأم /٢-١٩٢.

(٣) ابن قدامة: المغني /٢-٥٠٦-٥٠٧.

(٤) المواقفات /٢-٣٢٦.

(٥) المواقفات /٢-٢٣٦.

(٦) أخرجه أبو داود (٢١٩٤)، والترمذى (١١٨٤)، وابن ماجة (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 مطلقاً لها. وبهذا قطع الدردير والآتى، قال الدردير: "وأما الصلاة والصوم فيرتفضان في أثناء قطعاً" الشرح الكبير ٩٥/١، والشرح الصغير ١١٧/١، وانظر جواهر الإكليل ١/١٥٠، وهذا بخلاف رفض النية بعد إتمام الصوم حيث حرى الخلاف فيه، والراجح أنه لا يضر. انظر المصادر السابقة، والشرح الصغير، ٧٠٨/١، ولعل الإمام الشاطبي قد استفاد قوله هذا مما ذكره الإمام المقرى 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 يعتبر بنية فيه شرعاً، قصد به امتناع أمر الشارع أو لا، وتعلق 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 كالملاحة والنائم والجنون فهو لاء غير مكلفين فلا يتعلق بأفعالهم مقتضى الأدلة السابقة، فليس هذا النمط بمقصود للشارع، فبقي ما كان مفعولاً بالاختيار لا بد فيه من قصد، إذ ذاك تعلقت به الأحكام^(١).

وما ورد في السؤال لا يعود هذين القسمين: فإنه إنما مقصود لما قصد له من رفع مقتضى الإكراه، أو المزلل، أو طلب الدليل، فينزل ذلك الحكم الشرعي بالاعتبار وعدمه.

وإنما غير مقصود فلا يتعلق به حكم على حال، وإن تعلق به حكم فمن باب خطاب الوضع لا من باب خطاب التكليف، فالممسك عن المفترات 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 يعني أنه مخاطب به وجوباً.

- والضرب الثاني: ليس من ضرورة كل فعل، وإنما هو من ضرورة التعبديات من حيث هي تعبديات، فإن الأعمال كلها الداخلة تحت الاختيار لا تصير تعبديات إلا بالنيات، أما ما وضع على التعبد: كالصلوة والحج وغیرها، فلا إشكال فيه، وأما العاديات فلا تكون تعبديات إلا بالنيات أيضاً^(٢).

(١) المواقفات ٢٢٧/٢.

(٢) المواقفات ٢٢٨/٢.

الإجابة التفصيلية:

أما الإكراه على الواجبات، فما كان منها غير مفترض إلى نية التبعد وقد صد امتناع الأمر فلا يصح فيه عبادة، إلا أنه قد حصلت فائدته فتسقط المطالبة به شرعاً، كأخذ الأموال من أيدي الغصاب.

أما ما افترض إلى نية التبعد فلا يجزئ فعلها بالنسبة إلى المكره 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 للعبد، فلم يطالبوا بالشق عن القلوب.

ويمكن تأييد كلام (الشاطبي) هنا بما قاله الإمام (ابن عقيل) في حكم الزكاة لمن أخذها منه الإمام قهراً، حيث قال: "ومعنى قول الفقهاء يجزئ عنه أي في الظاهر، معنى أنه لا يطالب بأدائها ثانية^(١)". ولذلك كان رأي الحنفية، وأبي الخطاب و(ابن عقيل) من المخالفة، أن الزكاة إذا أخذت قهراً لا تجزئ فيما بين صاحب المال وبين الله سبحانه؛ لأن الزكاة عبادة تحجب لها النية، فلا تجزئ عنمن وجبت عليه بغير نية^(٢).

أما العبادات التي ذكر بعض الفقهاء عدم اشتراط النية فيها، فمعنى هذا القول أن هذه العبادات كالعاديات معقولة المعنى، وإنما تشرط 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 الموضوع، واستحبوا دون إيجابه^(٤)، ووجهوا إجابتهم بأنه ليس الكلام في أن الموضوع لا يكون عبادة إلا

(١) المغني ٥٠٧/٢.

(٢) ابن نعيم : الأشباه والنظائر ٢٢، والمغني ٥٠٧/٢، أما قول الإمام الشافعي بإجزاء تلك الزكاة فقد حمله عمر الأشقر على المكره الذي يمتنع عن أداء الزكاة أصلاً، فيحرر ذلك عنه، وإنما مراده به هنا ذلك الرجل الذي يريد الزكاة، ولكنه لا يريد أداؤها إلى الحاكم بسبب ظلمه، أو لأنه يريد توزيعها بنفسه، فيكرهه السلطان على أدائها إليه هو، فهذا هو الذي تحرر.

(٣) انظر المواقفات ٢/٣٢٩.

(٤) ابن الممام: فتح القيدر ١/٢٨، والخلبي: ملتقى الأئم ١٤، والعني: البناء على المدحية ١/٦٣.

بالنية، وإنما في استعمال الماء المطهر في أعضاء الوضوء، هل يوجب الطهارة بدون النية حتى تكون مفتاحاً للصلوة أم لا؟.

ولا مدخل لكونه عبادة في ذلك لأن أعضاء الوضوء محكم بنيجاستها في حق الصلاة ضرورة الأمر بتطهيرها، والماء طهور بطبيعته فإذا لاقى النجس طهّره، 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 قريباً إلا بالنية^(١).

فالحنفية إذن يصرحون بأن الوضوء لا يكون قريباً وعبادة إلا بنية، فهم لا يهملون اعتبار النيات في العبادات، وإنما كان لهم ملحوظ آخر: وهو أن الماء بطبيعته مزيل للنجاسة، ومطهر للأعضاء، فشابه ما لو لاقى ثوباً نجساً فإنه يطهّره، سواء قصد تطهير ذاك الثوب أم لم يقصد، ولذلك فهم يستطردون النية في التيمم؛ لأن التراب غير مطهر بطبيعته، ولم يعتبر مطهراً إلا للصلوة لا في نفسه، فكان التطهير به تعبداً محضاً وفيه يحتاج إلى نية^(٢).

أما من قال بعدم اشتراط النية في الصوم، فهم: (عطاء) و(محاهد) و(زفر) من الحنفية، وهذا في حالة ما إذا كان الصوم متيناً^(٣)، ووجه هذا القول: أن الزمان في صوم رمضان يات متيناً لصوم الفرض في حق الصائم، حتى إنه لا يجوز إيقاع غيره من أنواع الصيام الأخرى: كالنفل أو القضاء أو الكفاررة، فإذا كان حاله كذلك لم يتحقق إلى نية.

وكان هؤلاء الأئمة التفتوا إلى غاية النية وحكمة مشروعيتها، وأن المقصود منها التمييز بين العبادات والعادات، فلما وجدوا أن هذه الحكمة متحققة في صوم رمضان

(١) ابن همام: فتح القدر ٨/١، والخلبي: ملتقى الأجر ١٤، والعيني: البناء ٦٣/١.

(٢) الموصلي: الاختيار ٢٠/١.

(٣) ابن الهمام: فتح القدر ٢٢٩/٢، وابن نحيم: البحر الرائق ٢/٢٨١، والموصلي: الاختيار ١٢٦، والقفالي: 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 وتحقق 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 تعينه 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 تعين 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 ولــ اليتيم، ويأخذها السلطان من المتمتع.

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 التعبدية فإن القائل بعدم اشتراط النية فيها، بان على أنها كالعاديات، ومعقوله المعنى، وإنما تشرط النية فيما كان غير معقول المعنى"^(٣).

(١) ابن الهمام: فتح القدير ٢٢٩/٢، وابن نعيم: البحر الرائق ٢٨٠/٢.

(٢) الشاشي: حلية الفقهاء ١٤٥/٣، والنوي: المجموع ٦/١٨٠، وابن قدامة: المعني ٢/٥٥.

(٣) المواقف ٢/٣٢٩.

هذا وأحاجي الإمام (الشاطبي) عن مسألة اعتبار طلاق المهازل ونكاحه وعتقه، رغم عدم إرادته لهذه الأمور بعدة أوجه:

- الوجه الأول: أن المهازل قاصد للسبب، وهو اللفظ المعبر عن إرادة النكاح، أو العتق، أو الطلاق، أما المسبب فهو الآخر اللازم عن إيقاع السبب، فالهازل إما أن يكون غير قاصد له، وإما أن يكون قاصداً أن لا يقع، وعلى كل تقدير فيلزم المسبب شاء أم أبى^(١) لأن إيقاع السبب منزلة إيقاع المسبب قصد المكلف ذاك المسبب أم لم يقصده^(٢).

- الوجه الثاني: أن الجد والهرول أمر باطن، فيحمل على أنه جد ومصاحب للقصد، كونه قد أوقع مدلوله وهو اللفظ.

- الوجه الثالث: أن المهازل قد قصد بالعقد الذي هو جد شرعي للعب، فنافقض مقصد الشارع، فبطل حكم المهازل فيه، وعوامل بنقضه مقصوده فصار إلى الجد.

أما الإجابة عن مسألة رفض نية الصوم فأحاجي (الشاطبي) عنها: بأن ذلك مبني على أن الصوم قد انعقد على الصحة، فالنية الأولى مستصحبة حكماً حتى يقع الإفطار الحقيقى، وهو لم يكن فصحاً الصوم، على أنه كان يمكن أن يحيى (الشاطبي) عن هذا الاعتراض بالقول: إن رفض النية أثناء الصوم في الراجح المعتمد عند المالكية مبطل لهذه العبادة. وهذا ما قطع به (الدردير) و (الآبى): "من أن الصلاة والصوم يرتفقان في الأثناء قطعاً"^(٣).

وهكذا فإن (الشاطبي) يدفع أي اعتراض من شأنه أن يضعف من أثر المقاصد في التصرفات، ومن ضرورة تحقّقها في العبادات خاصة.

على أن هذه القاعدة كما أشرت ابتدأ لا تظهر الأثر العملي في حال مناقضة المكلف لقصد الشارع، وإنما تكتفى بعموم تقريرها إلى دور نية المكلف وباعته في التأثير على حكم التصرفات.

والقاعدة التالية أكثر تحديداً وتخصيصاً من هذه القاعدة.

(١) الموافقات ٣٣٠/٢ بتصرف.

(٢) المصدر نفسه ١/٢١١.

(٣) انظر الدردير: الشرح الكبير ١/٩٥، والآبى: جواهر الإكليل ١/١٥٠، والقرافي: الأممية ١٠٢، والذخيرة ٤٤.

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

أولاً: الشرح والبيان:

تعتبر هذه القاعدة أوضح دلالة وأكثر تحديدًا من القاعدة السابقة في إظهار أثر المناقضة بين قصد الشارع وقصد المكلف؛ إذ إن القاعدة السابقة بينت بشكل عام أن مقاصد المكلفين من تصرفاتهم أثراً في تحديد الحكم الشرعي لتلك التصرفات، وأن باعث المكلف ونتيه دوراً في تكيف الحكم الشرعي دون إظهار للأثر المحدد في حالة وقوع المناقضة بين قصد المكلف وقصد المكلف من أصل مشروعية التصرف.

أما هذه القاعدة فحددت بشكل ظاهر أثر هذه المناقضة بوصف الفعل المشروع أصلًا، والذي قصد به المكلف أمرًا غير مشروع بالبطلان والنقض، وهذا ما لم تحدده القاعدة السابقة.

ومجال القاعدة وفق ما يفهم من كلام الإمام (الشاطبي) هو الأفعال المشروعة التي يعلم المكلف موافقتها للشرع^(٢)، فسيتعملاها بغية تحقيق مقصود غير مشروع.

(١) المواقفات / ٢٣٢.

(٢) فيخرج بذلك الفعل المشروع الذي لا يعلم المكلف موافقته للشرع ويقصد به أمرًا غير مشروع: كواتطى زوجته يظن أنها أجنبية، وشارب العصير يظنه حمراً، وتارك الصلاة يعتقد أنها باقية في ذمه، وكان قد أوقعها وبئر 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 الآدمي"، لأن شارب العصير لم يذهب عقله، وواطئ زوجته لم يختلط نسب من خلق من مائه، ولا لحق المرأة بسبب هذا الوطء معرة، وتارك الصلاة لم تفته مصلحة الصلاة، فمن هذه الجهة كان غير آثم في حق الآدمي، غير أنه لما قصد انتهاء حرمة الأمر والنهي، وصادف قصده فعلًا مشروعاً، على غير علم منه، اعتبر آثماً في حق الله سبحانه، نظرًا لاحتواه على أمره، وقصده لمحالته.

انظر "المواقفات" / ٢٣٧-٢٣٩. وهذه الصورة خارجة عن مجال القاعدة، إذ إن بمحالها في الفعل المشروع الذي يعلم صاحبه الموافقة، ويقصد المحالفة، أما الفعل الذي لا يعلم صاحبه الموافقة، ويحسنه محالًا وبقصد المحالفة أيضًا، فخارج عن ميدان القاعدة ومحالها.

وما يزيد هذه القاعدة بياناً بعض الأمثلة التي يتحقق فيها مناطها، إذ بالمثال يتضح الحال:

أ - فالنطق بالشهادتين والصلة وغيرهما من العبادات، إنما شرعت للتقرب بها إلى الله تعالى والرجوع إليه، وإنفاده بالتعظيم والإجلال، فإذا عمل بذلك على قصد نيل حظ من حظوظ الدنيا من دفع أو نفع: كالناطق بالشهادتين قاصداً لإحراز دمه وما له، أو المصلي رياء الناس ليحمد، وينال بذلك رتبة في الدنيا، فهذا العمل ليس من المشروع في شيء لأن المصلحة التي شرع لأجلها لم تتحقق، ولأن المكلف قد ناقض قصد الشارع في تغييه لما ينافي قصده ويكافح إرادته من أصل تشريع الحكم^(١).

ب - كذلك الزكاة، فإن المقصود بشرعيتها رفع رذيلة الشح ومصلحة إرفاق المساكين، وإحياء النفوس المعرضة للتلف، فمن وهب في آخر الحال ماله هروباً من وجوب الزكوة عليه، ثم إذا كان في حول آخر أو قبل ذلك استوهبه، فهذا العمل تقوية لوصف الشح وإمداد له، ورفع لمصلحة إرفاق المساكين، وهذه الهبة ليست هي الهبة التي ندب الشرع إليها لأن الهبة إرفاق وإحسان للموهوب له، وتوسيع عليه غنياً كان أو فقيراً، وجلب لموته ومواته، وهذه الهبة على الضد من ذلك، ولو كانت على المشروع من التملיך الحقيقى لكن ذلك موافقاً لمصلحة الإرافق والتوصعة، ورفعاً لرذيلة الشح، فلم يكن هروباً من الزكوة، فلما كان قصد الواهب في هذه الصورة على الضد من ذلك، وما كان قصده التملיך وإنما كان قصده هدم القصد الشرعي، كان باطلاً لذلك^(٢).

ج - من طلق امرأته في مرض موته طلاقاً قاصداً بذلك حرمانها من الميراث، ومتوللاً 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 السكينة والرحمة، ولما كانت الحياة

(١) المواقفات ٢/٣٨٥، بتصرف يسر.

(٢) المصدر نفسه بتصرف يسر.

منتهاية ضرورةً يحكم مرض موته كان طلاقه في هذا الظرف قرينة على قصده الماقضي 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 الرياء؛ بحيث يجعل العبادة مطية لتحصيل أغراضه الذاتية الدنيوية، أو كان بداعم الهوى والشهوة^(١). وفي المعاملات، إذا استعمل الفعل لمصلحة غير مشروعة؛ كالواهب ماله قبل الحول، والمطلق زوجته طلاقاً باتاً في مرض الموت، والمتغافل في استعمال حقه في البناء قصداً للإضرار بالناس أو مجرد العبث، والمتزوج المطلقة ثلاثة ليحلها لزوجها الأول، فهذه كلها تتحقق فيها مقاصد غير مشروعة لمنافاتها للمصلحة التي شرع الفعل من أجلها.

وأكثر ما تتحقق هذه القاعدة وبظهور مناطها جلياً واضحاً في صورة التحايل المنزع، 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 بعدم اعتباره مجرئاً، ولا مبرئاً للذمة، ولا مسقطاً للقضاء إن كان العمل عبادة، وبعدم حصول فوائده وآثاره الشرعية من حصول الأموال، أو استباحة الفروج، أو الانتفاع بالمطلوب إن كان العمل من العاديّات.

وأما بطلانها في الآخرة: بعدم ترتيب آثار العمل من الثواب والأجر، بل يلحق صاحبها الإثم والوزر لفساد باعثه 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) المواقفات ١/٢٩٢.

يترب عليه أي أثر شرعي؛ إذ المدوم شرعاً كالمدوم حسناً. غير أن الخلاف جار بينهم في أنه هل يكفي بفساد القصد للحكم على التصرف بالبطلان، أو لا بد أن يظهر ذاك الفساد لغير 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 من يعلم أنه يتخذه خمراً لأن المعصية لا تقام بعينه، بل بعد تغييره"^(١).

فالعصير حلال بيعه كبيع ما سواه من الأشياء الحلال، وليس على باائعها الكشف عمما 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 نوياه، ولم يقولا 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 بكرامة العقد تحريراً، مع الحكم بصحة العقد؛ لأن العقد لا تبطله الشروط الفاسدة.

(١) المرغيناني: المداية ٩٤/٤، وابن عابدين: رد المحتار ٥/٢٩٥.

(٢) على أنه يكره هذا البيع كونه إعاقة على المعصية.

(٣) السنوري: الوسيط في مصادر الحق في الفقه الإسلامي ٣/٦٢.

(٤) ابن حمام: فتح القدير ٤/٣٤.

(٥) ابن عابدين: رد المحتار ٣/٥٥٤، ٥٥٥.

وعند (أبي يوسف) هو عقد باطل؛ لأن زواج مؤقت يخالف حِكمة الشارع في ديمومة هذا العقد واستمراره.

وعند (محمد): هو عقد صحيح، غير أنه لا يحلّ الزوجة لزوجها الأول عقاباً له؛ لأن استعجل طلاقها من الثاني، ومن استعجل شيئاً قبل أو انه عوقب بحرمانه.

ومن ذلك أيضاً ما قالوه في بيع مال الزكاة فراراً من أدانها: "لو باع مال الزكاة قبل الحول صح ولم تحب عليه"^(١).

كذلك الأمر عند تبع 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 يبطله بتهمة ولا بعادة بين المتباعين، وأجزته بصحة الظاهر، وأكره لهما النية، إذا كانت النية إذا أظهرت نفسد البيع"^(٢).

وظاهر من عبارة الإمام (الشافعي)، أنه لا يعتد بالبواطن الخفية في إبطال العقد، ويكتفي بإثبات مرتكب صاحب ذلك المقصود، ما لم يظهر قصده في صلب العقد صراحة أو بقرينة، فإنه يفسد العقد عندئذ في حالة ظهوره: كأن يقول: بعتك هذا العنبر لتصنع منه حمراً، 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 المقصود 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 يتحمل إلا ذاك المقصود الفاسد، وهذا المعنى هو ما أشار إليه (الكاسانبي) في بيانه لحكم بيع القرد، إذ قال: "والصحيح أنه لا

(١) ابن نحيم: الأشباه ١٥٨ و ٤٠٤.

(٢) الشافعي: الأم ٦٥/٣.

(٣) الشربيني: معنى الحاج ٢٩٤/٣، والكروهجي: زاد الحاج ٣٧٨/٣.

يجوز بيعه لأنه لا يشترى للاستفادة بجلده عادة، بل للهور به، وهو حرام، فكان هذا البيع الحرام للحرام^(١).

فطبيعة المعقود عليه نهضت قرينة قوية على فساد القصد وعدم مشروعيته، فكان القصد الفاسد بانضمام تلك القرينة إليه حريراً بالتأثير على العقد والحكم عليه بالبطلان. هذه المدرسة هي المدرسة الأولى التي لا تولى 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 المخلل الفاسدة والمناقضة لقصد الشارع من أصل تشريع النكاح^(٢).

وبيانهم بطلان بيع العنب لعاصر الحرث إذا علم البائع ما يقول إليه المبيع، وأنه وسيلة يقصد بها الحرام، أو قامت قرينة ترشد إلى ذاك الاستعمال غير المشروع.

ومن ذلك أيضاً ما قاله الإمام (ابن تيمية)^(٣)، و(الشوكتاني)^(٤)، و(الشاطي)^(٥)، من أن الإرجاع الشرعي المعتبر للمطلقة هو الذي يقصد به ما قصده الشارع؛ أي "إرادة الإصلاح"، وهو ما أشار إليه قوله سبحانه وتعالى: ﴿هُوَ بِعُولَتِهِ أَحَقُّ بِرَدْهِنَ فِي ذَلِكَ إِنَّ أَرَادُوا إِصْلَاحًا﴾ [البقرة: ٢٢٨].

فإذا أرجع الزوج مطلقه إلى عصمه في فترة العدة بقصد الإضرار بزوجته أن يدفعها إلى المعاملة مثلاً، أو ليطيل عليها مدة العدة فإن الرجعة تعتبر باطلة، كونها صدرت عن باعث غير مشروع مناقض لمقصود الشارع. والله تعالى يقول: ﴿وَلَا

(١) بداع الصنائع ٤٣/٥.

(٢) الصاوي: الحاشية على الشرح الصغير ٣/٢٠، واليهوتى: كشاف القناع ٥/٩٠، ابن القيم: إعلام الموقعين ٣/١٥٦.

(٣) المرداوى: الإنفاق ٩/١٥.

(٤) نيل الأوطار ٦/٢٦٨.

(٥) المواقفات ٢/٣٨٧.

تُمْسِكُوهُنَّ ضراراً يَتَعَذَّدُوا هـ [البقرة: ٢٢١/٢]. والنهي يفيد فساد المنهي عنه، وعلى ذلك فإنها تبني على عدتها السابقة ولا تستأنف عدة جديدة.

هذا هما الاتجاهان الرئيسان اللذان يصوران مدى قوة القصد وتأثيره على التصرف. وبناءً على ذلك يمكن القول بأن القاعدة المقصودية: "من ابتغى في الشريعة ما لم تشرع فعله باطل" هي محل اتفاق بين كلا المدرستين في حال الإفصاح عن ذاك المقصود الباطل في صلب التصرف، أو قيام قرينة قوية ترشد إليه كأن تكون طبيعة المعقود عليه لا تتحمل إلا قصد المناقضة.

وهي محل اختلاف بينهم في حال عدم التصريح بذلك المقصود 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 المقصودية: "من ابتغى في تكاليف الشريعة ما لم تشرع فعله باطل".

فالإمام (العز) يصرح ويقول: "كل تصرف تقاعده عن تحصيل مقصوده فهو باطل"^(١). وما قاله (السبكي): "كل عقد تقاعده عنه مقصوده بطل من أصله"^(٢).

ورغم أنهم لم يذكروا من أمثلة هذه القواعد الأفعال المشروعة في أصلها ويقصد بها أمر منوع، إلا أن عموم القاعدة تتسع لتشمل تلك التصرفات؛ كونها تقاعده عن تحقيق مقصودها الشرعي وصارت مطية للوصول إلى ضد ذاك المقصود، فكانت حرية بأن توصف بالبطلان، "معاملة بنقض المقصود"^(٣).

ثالثاً: أدلة القاعدة:

إن الإمام (الشاطبي) حين صاغ هذه القاعدة، جعلها مؤلفة من مقدمتين صغرى وكبيرى، ثم ذكر النتيجة.

(١) قواعد الأحكام ١٢١/٢.

(٢) الأشباه والنظائر ١٥٩/١.

(٣) الرنشريسي: إيضاح المسالك ٣١٦.

أما المقدمة الصغرى: كل من ابتعى في تكاليف الشريعة غير ما شرعت له فقد ناقض الشريعة. والمقدمة الكبرى: وكل من ناقضها فعمله في المناقضة باطل. والنتيجة: فمن ابتعى 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)، فاكتفى بهذا الإيجاز لإثبات المقدمة الكبرى، ثم قال: "وأما أنَّ من ابتعى في الشريعة ما لم توضع له فهو مناقض لها، فالدليل عليه من أوجهه:

الدليل الأول:

أن الأفعال والتزوك، من حيث هي أفعال أو تروك متماثلة عقلًا بالنسبة إلى ما يقصد بها؛ إذ لا تحسين للعقل ولا تقبيح، فإذا جاء الشارع بتعيين أحد التماثلين 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 مهملاً الاعتبار، وما مهملاً الشارع مقصوداً معتبراً، وذلك مضادة للشريعة ظاهرة^(٢).

والملاحظ في هذا الدليل أنه رغم وروده لإثبات المقدمة الصغرى إلا أنه أصلق 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) المواقفات ٢٣٣/٢.

(٢) المصدر نفسه ٢٣٤/٢.

ارتباطاً تاماً ببيان المقدمة الكبرى، وليس بنا حاجة إليه في الاستدلال على المقدمة الصغرى، ويكتفي في الدليل الأول أن يقول: لأنه إذا قصد المكلف غير ما قصد الشارع فقد جعل ما قصده الشارع مهملاً الاعتبار^(١).

الدليل الثاني:

أن حاصل هذا القصد يرجع إلى ما رأه 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 يُشَاقِّ الرَّسُولَ مِنْ بَعْدِ مَا تَبَيَّنَ لَهُ الْهُدَىٰ وَيَتَّبِعُ غَيْرَ سَبِيلِ الْمُؤْمِنِينَ نُوَلِّهِ مَا تَوَلَّى﴾ [النساء: ٤/١١٥]. ووجه الدلالة في هذه الآية - كما يبين (الشاطبي) - أن الأخذ في خلاف مأخذ الشارع، من حيث القصد إلى تحصيل المصلحة أو درء المفسدة، مشaque ظاهرة.

الدليل الرابع:

أن الأخذ بالمشروع من حيث لم يقصد به الشارع ذلك القصد، آخذ في غير المشروعحقيقة؛ 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 الأخذ، 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 الترک وسيلة له،

فصار ما هو عند الشارع مقصود وسيلةً عنده، وما كان شأنه هذا نقض لإبرام الشارع وهدم لما بناه.

(الشاطبي) في هذا الدليل يشابه قول الإمام (ابن تيمية)، وهو يبين أدلة بطلان نكاح التحليل حيث يقول ما نصه:

"لأن الناكح قصد ما ينافق قصد النكاح لأن قصد أن يكون نكاحه لها وسيلة إلى ردها إلى الأول، والشيء إذا فعل لغيره كان المقصود بالحقيقة هو ذلك لا إيه، فيكون المقصود بنكاحها أن تكون منكوبة للغير لا أن تكون منكوبة له، إذ الجمع بينهما منافي، وهو لم يقصد أن تكون منكوبة له بحال، حتى يقال قصد أن تكون منكوبة له في وقت آخر" ^(١).

الدليل السادس:

أن هذا القاصد مستهzej بآيات الله لأن من آيات الله أحكامه التي شرعها، وقد قال بعد ذكر أحكام شرعها: ﴿وَلَا تَتَجَنُّوْ آيَاتِ اللَّهِ هُرُواْ﴾ [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 بمحمومها بادئ الأمر أن القصد الفاسد والمنافق لقصد الشارع لا أثر له في إبطال التصرف، وفق ما تشير إليه القاعدة.

- الاعتراض الأول: أن الشارع قد اعتبر نكاح المازل وطلاقه رغم أنه قاصد غير ما قصده الشارع بلفظ النكاح والطلاق، فلم يحكم على التصرف بالبطلان، رغم بطلان القصد وأمحائه ^(٣).

(١) مجموع فتاوى ابن تيمية ٢٣١/٢.

(٢) المواقف ٣٣٥/٢.

(٣) المصدر نفسه ٣٣٦/٢.

- الاعتراض الثاني: "أن المكره عند الحنفية تتعقد تصرفاته شرعاً، فيما لا يحتمل الفسخ بالإقامة، كما تتعقد حالة الاختيار: كالنكاح، والطلاق، والعتق، واليمين، والنذر، وما يحتمل الإقالة يتعقد كذلك، ولكن موقوفاً على اختيار المكلف ورضاه"^(١). ومراد (الشاطبي) بهذا الاعتراض أن قصد المكره باطل؛ ذلك أنه فاقد للإختيار، ورغم فساد قصده حكم الحنفية على تصرفاته بالانعقاد على تفصيل عندهم.

- الاعتراض الثالث: "أن الحيل في رفع وجوب الركابة، وتحليل المرأة لطلاقها ثلاثة مقصود به خلاف ما قصده الشارع مع أنها عند القائل بها صحيحة"^(٢).

خامساً: دفع الاعتراضات:

أما الاعتراض الأول: فقد سبق بيان وجهه ورده في القاعدة السابقة، فلا نكرره 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 ميزَ الحنفية بين نوعين من التصرفات الإنسانية^(٤).

أ- تصرفات لا تقبل الرفع بعد انعقادها ولا الإقالة، فهي ملزمة بعد انعقادها ولا يجوز ردّها حتى لو وقعت تحت الإكراه، وذلك كالنكاح، والطلاق، والرجعة، والعتاق، والنذر.

(١) المواقفات.

(٢) المصدر نفسه /٢٣٦/ .

(٣) المصدر نفسه .

(٤) قلت: الإنثانية، ذلك أن الحنفية قسموا التصرفات التي يقع عليها الإكراه إلى قسمين: تصرفات إخبارية ويعنون بها: الإقرارات والتي تتضمن إخبار الشخص بحقه عليه، أو الاعتراف به، كأن يكره ليقر بحق من الحقوق، كإكراهه على الإقرار بمبليغ من المال الآخر، أو إقراره بصلاح، أو طلاق، أو عتاق، أو عتق، فمثل هذا الإقرار الواقع تحت وطأة الإكراه إقرار باطل، عند الحنفية وعند غيرهم من الفقهاء، وليس هو محل الخلاف. انظر الكاساني: بداع الصنائع /٧-١٨١-١٨٢/ ، وقاضي زاده : تكملة فتح القيدير /٨-١٧٨/ .

ب - والنوع الثاني من التصرفات الإنسانية: هي التي تقبل الرفع بعد انعقادها، وتحوز فيها الإقالة: كالبيع، والإجارة، والهبة، والصلح، والكفالة، وإبراء الذمة من الدين، والشفعة، وغير ذلك من التصرفات التي تقبل الإقالة والرفع بعد ثبوتها.

فهذه التصرفات الإنسانية تعتبر فاسدة لا باطلة؛ بمعنى أن العقد منعقد وتترتب عليه آثاره إذ تم القبض غير أنه قابل للفسخ لأنعدام الرضا فيه، وقابل للتصحيح بحيث يصبح لازماً إن أجازه الطرف المكره ورضي به^(١).

وإن الحنفية إذ قالوا بهذا الرأي فإنما قالوه بناءً على ما ثبت عندهم من أدلة شرعية تفيد بمجموعتها - وفق ما ظهر لهم - قصد الشارع إلى إيقاع تلك التصرفات واعتبار الإكراه لا أثر له في التصرفات الإنسانية 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 بنفذ هذه التصرفات من غير تخصيص ولا تقييد، من مثل قوله تعالى: ﴿فَإِنْ طَلَقَهَا فَلَا تَحْلُلُ لَهُ مِنْ بَعْدِهِ﴾ [البقرة: ٢٢٠]. وقوله: ﴿فَطَلَّقُوهُنَّ لِعَذَّتِهِنَّ﴾ [الطلاق: 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 ثلاثة أو لأذبحنك، فناشدتها الله تعالى فأبىت طلقها ثلاثة، ثم أتى النبي، صلى الله عليه وسلم، فذكر له ذلك فقال: "لا قيلولة في الطلاق"^(٣)، أي لا رجوع فيه إذا صدر.

(١) وخالف في ذلك الإمام زفر وقال: إن تصرفات المكره موقوفة لا فاسدة، أي أن العقد منعقد وصحيح لكنه موقوف على إجازة المكره. الكاساني: بداع الصنائع ٧/١٨١-١٨٢، والسرحسي: المبسوط ٢٤/٦٤.

(٢) السرحسي: المبسوط ٢٤/٦٤، والكاساني: بداع الصنائع ٧/١٨١.

(٣) الزيلعي: نصب الرأبة ٣/٢٢٢، وأبن حزم: المخل ١٠/٢٠٣، وبين ضعفه، وسقوطه.

وما روی أنه، صلی اللہ علیه وسلم قال: "کل الطلاق جائز إلا طلاق المتعوه والمغلوب على عقله"^(١).

ومن القياس: أنه كما وقع طلاق المهازل 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 الشرعية التي تحكم بفساد تصرفات المكره، وإن كانت غير قابلة للفسخ، فالنصوص العامة لا تنھض دليلاً أمام النصوص الخاصة، من مثل قوله صلی اللہ علیه وسلم: "لا طلاق ولا عتاق في إغلاق"^(٣)، وفسر الإغلاق بالإكراه.

أما الاستدلال بالقياس على نكاح المهازل وطلاقه فهو قياس فاسد لوجود الفرق بين الاثنين؛ ذلك أن المهازل قصد اللفظ عن رضا واختيار، وإن لم يقصد أثر ذاك اللفظ بخلاف المكره الذي لم يقصد اللفظ إلا تحت ضغط وتهديف^(٤).

أما الأدلة التي استدلوا بها على فساد التصرفات القابلة للفسخ دون بطلانها ووقيعت تحت الإكراه فمنها:

استدالهم بعموم النصوص من الكتاب والسنّة التي وردت في انعقاد العقود على الإطلاق، كقوله تعالى: ﴿وَأَحَلَ اللَّهُ الْبَيْع﴾ [البقرة: ٢٧٥]، إذ إن الأصل هو انعقاد تصرف المكره، لتحقيق ركته وهو الإيجاب والقبول، ولم يتأخر سوى الرضا وهو شرط لصحة التصرف لا ركن فيه، فيكون تصرفًا مشروعًا بأصله، غير مشروع بوصفه^(٥).

(١) أخرجه الترمذى (١٩٩١) وقال: هذا حديث لا نعرفه مرفوعاً إلا من حديث عطاء بن عجلان، وهو ضعيف ذاہب الحديث، سنن الترمذى ٤٨٧/٣.

(٢) الكاساني: بداع الصنائع ٧/١٨٢.

(٣) أخرجه أبو داود (١٢٩٢)، وابن ماجة (٢٠٤٦)، والحاكم ١٩٨/٢.

(٤) انظر القرطبي: الجامع لأحكام القرآن ١٠/١٤٠.

(٥) قاضي زادة: تكملة فتح القدير ٨/١٦٦-١٦٥، والخوارزمي: الكفاية على الهدایة ٨/١٦٦، والزيلعى: تبيين الحقائق ٥/١٨٢.

(٦) وعورضت هذه الأدلة بأدلة أخرى تشرط الرضا في المعاملات، حتى تكون معتبرة يترتب عليها آثارها كقوله تعالى: ﴿لَا تأكلوا أموالكم بینکم بالباطل إلا أن تكون تجارة عن تراضٍ منکم﴾ [النساء: ٤/٢٩]، انظر الدردير: الشرح الكبير ٣/٦، والنبووي: المجموع ٩/١٦١.

فالحنفية إذ قالوا بوقوع طلاق المكره وعنته وفساد التصرفات القابلة للفسخ دون بطليانها، 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 لذاك المقصود وفق ما أرشدت إليه الأدلة التي استندوا إليها.

وبذلك لا يكونون بتصحيحهم لبعض تصرفات المكره مخالفين لمعنى قاعدة: "من ابتعى في التكاليف ما لم تشرع له فقصده باطل". وهذا ما عنده (الشاطي) يقوله 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 تصحيحة 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: "الخليل الباطلة هي ما هدم أصلاً شرعاً"^(٢).

أولاً: بيان معنى القاعدة:

هذه القاعدة امتداد وتطبيق للقاعدة السابقة؛ إذ تظهر أهم صور اتخاذ الأعمال المشروعة لتحقيق مقاصد غير مشروعة، وتبيّن 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 يبنونة كبرى بقصد إحلالها لزوجها، والمسك زوجته بقصد المضاربة، والمطلق زوجته طلاقاً باتاً في مرض الموت.

(١) المواقفات ٣٣٦/٢.

(٢) المواقفات ٣٨٧/٢.

(٣) المصدر نفسه ٣٧٩/٢.

فالتحليل إذن ينطوي على باعث غير مشروع يستهدف هدم مقصد شرعي، سواء أكان ذاك التحيل بإظهار فعل لغير مقصوده الذي شرع له، أم إظهار قول لغير مقصوده الذي وضع له^(١).

وهذا ما حدا به (ابن القيم) إلى القول: "التحليل سعي لإبطال مقصود الشارع"^(٢). والتحليل في عمله يرتكب محظورين^(٣).

الأول: أنه يقلب أحكام الأفعال بعضها إلى بعض في ظاهر الأمر؛ إذ يجعل الفعل الحرم في ظاهر الأمر جائزاً.

والثاني: أنه يجعل الأفعال، المقصود بها في الشرع معان - أي حكم ومقاصد - وسائل إلى قلب الأحكام وينحرف بالأحكام عن غايتها.

واستعمال التحليل لتلك الوسائل المشروعة، في سبيل تجسيده غاية متنوعة، 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 ذمتها الشارع ونهى عنها هي ما هدم أصلاً شرعاً وناقض مصلحة مشروعة، فإذا فرض أن الحيلة لا تهدم أصلاً شرعاً ولا تناقض مصلحة شهد الشرع باعتبارها فهي غير داخلة 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) المواقفات ٣٧٩/٢.

(٤) قواعد الأحكام ١٠٧/١.

(٥) المواقفات ٣٨٩/٢.

الأول: لا خلاف في بطلانه، وهي ما جرم بهمها لمقصد الشارع من الوسيلة المشروعة، كحيل المنافقين والمرائين.

الثاني: لا خلاف في حوازه، كالنطق بكلمة الكفر إكراهاً عليها، من غير اعتقاد لمقتضاهما، وهذا مأذون به شرعاً بالنص لحفظ مقصود ضروري: ﴿إِلَّا مَنْ أَكْرَهَ وَقَلْبُهُ مُطْمَئِنٌ بِالإِيمَانِ﴾ [الحل]: ١٦٠.

الثالث: هو محل الإشكال والغموض؛ إذ إنه لم يتبيّن بدليل واضح قطعي إلحاقه بالقسم الأول ولا بالثاني، ولا تبيّن فيه للشارع مقصود يتفق على أنه مقصوده، كما لم يظهر أن الفعل سيؤول إلى خلاف المصلحة التي وضع لها الشريعة^(١).

ومراد الإمام الشاطبي بها التقييم أن يشير إلى أن من قال بمشروعية بعض الحيل؛ كقول الشافعية بصحة طلاق المبتوطة 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 مقصود الشارع لا يهدم بمثل هذه الأحكام؛ ذلك أن علة بطلان التصرف تمثل في تحقق المناقضة بين قصد الشارع من أصل التصرف، ومقصد المكلف من ذاك التصرف، فإذا ظهر أن المكلف لم يخالف قصد الشارع بناءً على ما ثبت للمجتهد، فإن المناقضة حينئذ ترتفع^(٥).

(١) هنا تقسيم الإمام الشاطبي للحيل، وللإمام ابن القيم تقسيم آخر باعتبار مشروعية الوسيلة والمقصد، وهي تنقسم إلى أربعة أقسام.

أ - أن تكون الوسيلة حرام في نفسها ويقصد بها الحرام، وتحكمها المنع.

ب - أن تكون الوسيلة مباحة في نفسها ويقصد بها الحرام، وتحكمها المنع أيضاً.

ج - أن تكون الوسيلة موضوعة للإفشاء إلى المشروع، كالإقرار والبيع، فيستعملها التحيل للوصول إلى الحرام.

د - أن يقصد بالحيلة أحد حق أو دفع باطل. إعلام الموقعين ٤٣/٢.

(٢) الشربيني: معنى الحاج ٢٩٤/٣، والكرهجي: زاد الحاج ٣٧٨/٢.

(٣) ابن الهمام: فتح القدر ٤/٣٤، والشربيني: معنى الحاج ١٨٣/٣.

(٤) الشافعى: الأم ٦٥/٣.

(٥) المواقفات ٣٨٨/٢.

وكان (الشاطبي) بذلك يود أن يرسّي مفهوماً عاماً مفاده أن جمِيع الفقهاء والمجتهدون متفقون على بطلان التصرف إذا ثبت أنه هادم للمقصد الشرعي. ولكن الخلاف هو في تحديد هذا المقصود الذي أراده الشارع وفي تبيين مدى تأثير الفعل على مقصود الشارع منه، فبات الخلاف إذن في تتحقق مناطق القاعدة، لا في أصل الاحتجاج بها، ولعله مما يؤيد هذا الفهم ما قاله (ابن الهمام) في وجه صحة نكاح المخلل، إذ قال: "ما سماه الشارع محتلاً دل على صحة النكاح؛ لأن المخلل هو المثبت للحل، فلو كان فاسداً لما سماه محتلاً"^(١)

فاستفادوا من لفظ (المخلل) دلالة إشارة على انعقاد هذا العقد رغم فساد قصود أصحابه؛ إذ لا يكون محتلاً لولا اعتبار العقد الذي أبرمه وترتب آثاره عليه، مما يدل على أن فساد القصد لا يكفي وحده لإبطال العقد.

فاستفيد من لفظ (المخلل)، الإشارة إلى أن الشارع قاصل إلى إيقاع هذا العقد قضاءً، وإن حكم بحرمة 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 عنهمَا، أن رسول الله صلى الله عليه وسلم، استعمل رجلاً على خير، فجاءه بتمر جنيب - وهو نوع جيد من التمر - فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم: "أكلْ تمر خير هكذا؟"، قال: لا والله يا رسول الله! إنا لنأخذ الصاع من هذا بالصاعين، والصاعين بالثلاثة.. فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم: "لا تفعل، بع الجُمَع بالدرارِم، ثم ابْعِن بالدرارِم جنبياً"^(٢).

ووجه الدلالة: أنه، صلى الله عليه وسلم، قال له: بع التمر الرديء بالدرارِم واشتراها تمراً حيداً، دون أن يفصل بين أن يشتري التمر الجيد من المشتري الأول أو من

(١) ابن الهمام : فتح القيدير ٤/٣٤، والعنيي: البناء على المداة ٢/٣٣٩، والخلبي: ملتقى الأمبر ٢٧٨.

(٢) أخرجه البخاري(١) 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 الدرهم 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 يتحمل التقييد بأدنى دليل. فالحديث في غير محل الدعوى.

الثاني: كما أن الحديث الوارد عن رسول الله صلى الله عليه وسلم يرشد إلى أنه حصل التناقض 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 الجزرية 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 قبل الإمام الشاطبي:

من خلال توجيه الإمام (الشاطبي) للأراء الفقهية التي قالت بمشروعية بعض صور التحايل يلاحظ أن هذا التوجيه كان مرتكزاً لإظهار أن منشأ الخلاف هو في تعين المقصد الشرعي؛ ذلك أن من قال بجواز بعض صور التحويل 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 المخلل تحيل لإرجاع

(١) الشافعى: الأم ٢٠١/٢، والنورى: شرح صحيح مسلم ١١/٢٤.

(٢) القرافي: الفروق ٣/٢٦٨.

(٣) انظر العسقلانى: فتح البارى ٤/٤٠٠، وابن القيم: إعلام الموقعين ٣/٢٢٢.

الزوجة إلى مطلقها الأول بمحيلة توافق في الظاهر قول الله تبارك وتعالى: ﴿فَإِنْ طَلَقَهَا فَلَا تَحِلُّ لَهُ مِنْ بَعْدِهِ حَتَّى تَنكِحَ زَوْجًا غَيْرَهُ﴾ [البقرة: ٢٣٠]. فقد نكحت المرأة هذا المخلل فكان رجوعها إلى الأول بعد التطبيق موافقاً، ونصوص الشرع مفهمة لمقاصده، بل هي أول ما يتلقى منه فهم المقاصد الشرعية.

وقوله صلى الله عليه وسلم: "لا حتى تذوق عسيلته ويدنوق عسيلتك"^(١) ظاهر أن المقصود في النكاح الثاني ذوق العسيلة، وقد حصل في المخلل^(٢).

ورغم عمق هذا البيان (الشاطبي) ودقة تحليله لرأي المخالفين، غير أن ما يراه الباحث هنا أن منشأ الخلاف ليس مرده إلى الاختلاف في تعين مقصد الشرع، بدليل أن الجميع متافق أن المتحيل إذا صرخ بمقصده غير المشروع أثر ذلك على العقد، كونه يخالف حكمته ومقصده، ولو لا تبين المقصد الشرعي لل فعل لما قالوا ببطلان كل شرط أو عقد يخالف حكمه مشروعية.

ومنشأ الخلاف يرجع - فيما ظهر لي - إلى أثر مقاصد المكلفين وحدتها على تصرفاتهم، وهو ما أشرت إليه في القاعدة السابقة، فالجميع متافق على أن القصد غير المشروع إذا ظهر في صلب العقد أثر في العقد، وأنه إذا قامت القرينة القوية على عدم مشروعية ذاك الباعث أدخلت الخلل على التصرف أيضاً. ولكن إن بقي ذاك الباعث في طي الكتمان فلا يورث أي تأثير على صحة العقد، وإن كان يلحقه الإثم الأخروي. 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 فطلاقها، وكانت معه مثل المدية فلم تصل منه إلى شيء تريده، فلم يليث أن طلاقها، فأتت النبي صلى الله عليه وسلم فقالت: يا رسول الله إن زوجي طلقني، وإنني تزوجت زوجاً غيره فدخل بي ولم أكن معه إلا مثل المدية فلم يقربني إلا هنة واحدة لم يصل مني إلى شيء، فأغسل لزوجي الأول؟ فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم: لا تخلي لزوجك الأول حتى يذوق الآخر عسيلتك ويدنوق عسيلته".

(٢) المواقفات ٢/٣٨٨.

وإن كان مكروهًا^(١)، ولو أساء عشرة زوجته حتى افتقدت بالخلع نفاذ في الصحيح^(٢)، ولو طلقها في مرض موته فراراً من الميراث نفاذ ولم ترثه^(٣).

وهذا كله راجع إلى عدم الاعتداد بالباعت وحده، ما لم يظهر ويعلن في صلب العقد، أو تقوم قرينة قوية عليه.

رابعاً: قواعد مقصودية أخرى تتفق ومضمون هذه القاعدة:

هذا ويمكن أن تدرج تحت قاعدة منع التحيل المحرم، قواعد أخرى ذكرها الإمام الشاطئي تأكيداً لمعنى منع التحيل، الذي يهدى مقصدًا شرعاً كلياً، أو مصلحة جزئية معتبرة. فمن هذه القواعد: "إن كان فعل الشرط أو تركه قصدًا لإسقاط حكم الاقضاء 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 بنيقض مقصوده.

وقاعدة أخرى: "لا يجوز للمكلف أن يقصد المانع من جهة كونه مسقطاً لحكم السبب"^(٥). ويعنى عليه: من يهب ماله هبة صورية لتكون الهبة مانعاً من وجوب المطالبة بالزكاة، فهو لم يقصد الهبة حقيقة، وإنما قصده الهروب من إلزامه بحكم الزكاة.

و واضح من هاتين القاعدتين كيف يربط الإمام (الشاطئي) بين الشرط والمانع من جهة، وبين قصود المكلفين من جهة أخرى؛ ليبين أن الشروط والمانع 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: المثلوث ١٨٤/٣.

(٣) الكوهجي: زاد الحاج ٣٧٨/٣.

(٤) المواقفات ١/٢٧٥.

(٥) المصدر نفسه ١/٢٨٩-٢٨٨.

ويشأبه هاتين القاعدتين اللتين تتفرعن عن قاعدة منع التحيل القاعدة التي ذكرها (ابن رجب): "من أتى بسبب يفید الملك أو الحل، أو يسقط الواجبات على وجه حرم وكان مما تدعى إليه النفوس، الغي ذلك السبب وصار وجوده كالعدم، ولم يترتب عليه أحکامه"^(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 بعدم اعتباره مجرئاً ولا مبرئاً للذمة، ولا مسقاطاً للقضاء إن كان العمل عبادة، وعدم حصول فوائده شرعاً، ولا ترتب آثاره من حصول أملك أو استباحة فروج، أو انتفاع بالمطلوب، إن كان العمل من العاديات.

وأما في الآخرة: فيبعدم ترتب آثار العمل من الثواب والأجر بل يعتبر مأزوراً آثماً، فساد باعهه ومقصده^(٢).

• القاعدة الرابعة: " كل فعل مأذون فيه يصبح غير مأذون فيه، إذ آل إلى مفسدة غالبة أو أكثرية، سواء أقصد الممارس للفعل ذاك المال 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 ذاك العمل، فإن هذه القاعدة تظاهر أثر هذه المناقضة في حال وقوعها بين مآل الفعل وبين مقصد الشارع من ذاك الفعل. وهو معيار مادي صرف؛ كونه يعتبر مناقضة نتيجة التصرف المادي لمقصد الشارع، بقطع النظر عن القصد أو الباعث، فالمعيار ماثل في النتيجة الواقعية أو المتوقعة بقطع النظر عن قصد المكلف.

(١) ابن رجب: القواعد ٢٢٩-٢٣٠.

(٢) المواقف ٢٩٢/١.

(٣) المصدر نفسه ١٩٨-٢٤٨، وانظر أيضاً أستاذي الدكتور فتحي الدربي: نظرية التعسف ١٩٠-١٩٨.

هذا والإمام الشاطئي لم يذكر هذه القاعدة بالصيغة ذاتها التي بيتهما آنفًا، وإنما ذكر وجوهًا لكيفية تصرف المكلفين في حقوقهم وحرياتهم 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 منمنعه من ذلك الفعل ضرر، ويكون أداؤه إلى المفسدة قطعياً في حكم العادة، كحفر البتر خلف باب الدار في الظلام؛ بحيث يقع الداخل فيه بلا بد، فيمنع من ذاك الفعل، وإذا فعل ضمن ما يترب على فعله من ضرر^(١).

- أن لا يقصد الإضرار بأحد ولا يلحقه من ممارسة حقه الإضرار به، ويكون إفراذه إلى المفسدة نادراً، كحفر بتر في موضع لا يؤدي غالباً إلى وقوع أحد فيه، فالحكم في هذه الحالة، أن يبقى الفعل على أصل الإذن؛ لأن المصلحة إذا كانت غالبة، فلا اعتبار بالندور في انحرافها؛ إذ لا توجد في العادة مصلحة عربية عن المفسدة^(٢).

- أن يكون أداؤه لحقه المأذون فيه مسبباً لوقوع مفسدة ظنية، فيجري الظن بمحرى العلم، وينبع من فعله، ولا يلتفت إلى أصل الإذن أو الإباحة^(٣).

وقصد (الشاطئي) في وقوع المفسدة على سبيل الظن، أي غالباً^(٤)، ويتمثل لها بيع العنبر لمن يصنع الخمر، وبيع السلاح من أهل الحرب؛ إذ تؤدي هذه المعاملات إلى مفاسد في الغالب.

(١) على أن الإمام الشاطئي قبل تقريره لهذا الحكم بين أن هذا الوجه يتنازعه نظران: نظر من حيث كونه قد انتوى أن يقصد شرعاً من غير إضرار بأحد، فهو من هذه الجهة جائز لا محظوظ. ونظر من حيث كونه عالماً بلور مضرة الآخرين لهذا العمل المقصود، مع عدم استضاره بتركة، فإنه من هذه الجهة مطلقاً لقصد الإضرار. وعلى كلا التقديرتين: فتوخيه لذلك الفعل على ذلك الوجه مع العلم بالمضرة لا بد فيه من أحد أمرين: إما تقصير في النظر المأمور به، وذلك من نوع، وإما قصد إلى نفس الإضرار وهو من نوع أيضاً، فيلزم أن يكون من نوعاً من ذلك الفعل. المواقفات ٢/٣٥٧-٣٥٨.

(٢) المواقفات ٢/٣٥٨.

(٣) المصدر نفسه ٢/٣٥٦-٣٥٩.

(٤) المواقفات ٢/٣٦١-٣٦٤.

- ما يكون أداه إلى المفسدة كثيراً لا غالباً ولا نادراً، فهذا موضع نظر والتباس، ومثاله بيع العينة، فمن الفقهاء من غلب جانب الإذن، ولم يلتفت إلى الكثرة، ك الإمام الشافعى.

ومنهم من أقام الكثرة مقام الغلبة وبنى عليها الحكم في المنع من التصرفات، وهو رأي الإمام مالك (مالك) ودليله في ذلك: أنه كما اعتبرت المظنة، وإن صح تخلف بعض الواقع، فكذلك تعتبر الكثرة لأنها مجال القصد^(١).

كذلك فإن الشريعة مبنية على الاحتياط، والأخذ بالحزم والتحرز مما عسى أن يكون طريراً إلى مفسدة، والاحتياط واجب في تقرير أحکام الشرع، وحمل الناس على الصلاح^(٢).

وإن هذه الوجوه الأربع التي ذكرها الإمام الشاطئي^(٣) أرشدت إلى القاعدة التي صدرت بها البحث؛ إذ هذه الوجوه باستثناء الوجه الثاني تشتراك 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 المآل أم لم يقصده".

ب - كما تشتراك هذه الوجوه في لزوم المفسدة عنها، والتي تغلب جانب المصلحة المقصودة من أصل الفعل.

ج - كما تشتراك 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 بمجموعها القاسم المشترك بين الوجوه التي ذكرها الشاطئي، صيغت القاعدة على وفق ما يبنت آنفاً.

هذا والفرق بين تلك الوجوه هو في قوة الإفضاء إلى المفسدة :

(١) المواقفات ٣٦٤/٢.

(٢) المصدر نفسه ٣٦٤/٢.

(٣) وهي واقعة ضمن وجوه ثمانية يقع ترتيبها من الخامس إلى الثامن. انظر المواقفات ٣٤٨-٣٤٩.

بعضها 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 الواقع.

ووجه يفضي إلى تلك المفسدة كثيراً، وحكمه المنع عند الإمام (مالك) احتياطاً لدرء المفاسد قريبة الواقع من الغالب، والقريب من الشيء يأخذ حكمه.

وبناءً على قوة الإفشاء، كان ما ذكرته: "إذ آل الفعل المشروع إلى مفسدة قطعية أو غالبة 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 المحتهدون على سده، ومنها ما أجمعوا على عدم سده، ومنها ما اختلفوا فيه.

فالجتمع على عدم سده، كالممنع من زراعة العنبر خشية الخمر، والتحاور في البيوت خشية الزنى، فلم يمنع شيء من ذلك، ولو كان وسيلة للمحرم لندرة الواقع، والجمع على سده: كالممنع 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 أطعمةهم إذا علم أو ظن أنهم يأكلونها فيهلكون. وال مختلف فيه: كالنظر إلى المرأة؛ لأنه ذريعة إلى الزنى، والحديث معها، وبيع الآجال عند مالك ^(٢).

(١) الفروق ١٦٦/٣

(٢) الفروق ١٦٦/٣

فالإمام (القرافي) إذ قسم هذا التقسيم للذرائع المفضية إلى المفاسد فهو يشير إلى سبب إجماعهم على سدّها في بعض الواقع، وإلى فتحها في مواقع أخرى، وإلى اختلافهم في مسائل يعسر إضافتها إلى النوع الأول أو الثاني.

أما اتفاقهم على سدّها: فحيث تكون قوة إضافتها إلى المفسدة، قطعية أو ظنية غالبة.

وأما اتفاقهم على عدم سدّها وإبقاءها على أصل الإذن والمشروعية: فهو في حال كون وقوع تلك المفسدة نادراً، لأن المصلحة التي ستغدو أعظم بكثير من المفسدة التي ستمنع.

وأما اختلافهم: فهو منحصر في حال كون الواقعة في المفسدة كثيراً لا غالباً ولا قطعاً، وهو ما مثل عليه ببيوع الآجال أي البيوع التي تفضي إلى ربا النسبيّة.

ثالثاً: الأدلة على وجوب اعتبار الكثير غير الغالب منزلة الغالب في استدعائه منع الوسيلة المشروعة.

ويقيم الإمام (الشاطبي) الأدلة على وجوب إزالة الوسيلة المشروعة بأصولها وتؤدي إلى مآل منوع كثيراً، منزلة الوسيلة المؤدية إلى مآل منوع غالباً. ويؤيد هذا بمجموعة من الأدلة:

أ - حرم رسول الله صلى الله عليه وسلم الخلوة بالمرأة الأجنبية، بقوله: "ألا لا يخلون رجل بأمرأة، فإن ثالثهما الشيطان" ^(١). ووجه الدلالة: أن الواقعة في مفسدة الزنى نتيجة الخلوة كثير غير غالب، إلا أن رسول الله صلى الله عليه وسلم أقامه مقام الغالب في استدعاء حكم المنع.

ب - نهيه صلى الله عليه وسلم عن بناء المساجد على القبور، بقوله: "لا تتخذوا قبور الأنبياء مساجد" ^(٢).

(١) أخرجه ابن حبان (٥٥٨٦)، وأبن ماجة، 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 الوقع في مفسدة التوجه إليها بالتعظيم والعبادة والصلاحة، 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). وبين (ابن القيم) كيف تؤول هذه المعاملة إلى الربا، فقال: "فلا أنه إذا أقرضه مئة إلى سنة، ثم باعه ما يساوي خمسين بمائة، فقد جعل هذا البيع ذريعة إلى الزيادة في القرض الذي موجبه رد المثل"^(٣) وهي مفسدة أكثرية.

د - نهيه صلى الله عليه وسلم عن تقدم صيام شهر رمضان بيوم أو يومين^(٤). وقد بين (ابن حجر) كيف يقول تقدم الصيام على رمضان بيوم أو يومين إلى مآل من نوع، فقال: "لأن الحكم علق بالرؤية، فمن تقدمه بيوم أو يومين فقد حاول الطعن في ذلك الحكم"^(٥).

والواقع في هذا المال ليس مقطوعاً به ولا هو أغلى، ورغم ذلك منع الشارع الوسائل المؤدية إليه، مما يرشد إلى اعتباره للكثرة، وإقامتها مقام الغلبة.

وهذه الشواهد وغيرها تعكس الدور الوقائي الذي تتطلع به هذه القاعدة، من حيث منع كل الوسائل المؤدية إلى مآل من نوع، وإنزال المفسدة الكثيرة مقام الغالبة، وهي دلالة على إحكام حسم أي وسيلة تؤدي إلى مفسدة في المال، تغلب أصل المصلحة التي شرع الفعل من أجلها، ولا يلتفت إلى القصد أو الباущ الذي حفز

(١) أخرجه أحمد: المسند ٢/١٧٨-١٧٩، وأبو داود: السنن ٣/٧٦٩-٧٧٥، (٣٥٠٤)، والترمذى: السنن ٤/١٢٣، والنمسائى ٧/٢٨٨.

(٢) وقيل إن معنى الحديث: أي لا يحل بيع مع شرط قرض؛ كأن يقول له: بعثك هذه الدابة على أن تسلفني ألفاً. انظر السيوطي: شرح على سنن النمسائى 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 رحلاً كان بصوم 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 من نوع، غالباً كان أو كثيراً.

على أن إنشاء المكلف لذاك العمل، رغم علمه بفسدة ملالاته الكثيرة، أو الغالبة، أمارة على قصده لذاك المال المنوع؛ لأن القصد من الأمور الباطنة التي لا يطلع عليها نفسها، وإنما يعرف بالقرائن والأamarات التي تفید غلبة الظن.

ولعل هذا ما لاحظه الأستاذ (أبو إسحاق الإسفاياني) حيث خالف الشافعية في حكم بيع العينة، مبيناً أن هذا البيع إذا صار عادة للبائع صار البيع الثاني كالمشروط في الأول، فيبطلان جميعاً^(١).

فاعتiad البائع على إجراء هذا العقد قرينة تغلب الظن على قصده غير المشروع، فمنع هذا البيع حتى لا يكون المشروع وسيلة إلى الضرر. وما أباحه الله تعالى لا يكون وسيلة إلى ما حرم، وإلا لوقع التناقض في الشريعة.

نخلص من ذلك كله: إلى أن المظنة تنزل منزلة المثبتة، وعدم الاطلاع على القصد لا يمنع من الاحتكام إلى القرائن الخارجية؛ كغلبة المفسدة المتوقعة من ذاك الفعل، أو كثرتها، عملاً بالحقيقة وحسماً لوسائل الفساد بقدر الإمكان، وإحكاماً لغالبية الضرر ومنعاً لأسبابه.

الخاتمة والتوصيات

بعد أن انتهيت في الفصول السابقة من عرض قواعد المقادص وتحليلها، فإنني أضع في هذه الخاتمة أهم النتائج والتوصيات التي وقفت عليها من خلال بحثي هذا:

أولاً: للقواعد المقادصية تميُّز واستقلال عن كل من القواعد الأصولية والفقهية، من حيث: الحقيقة، والحجية، والمضمون، ومدى الاتفاق والاختلاف عليها؛ إذ إن مفهوم القاعدة المقادصية يختص بتلك التي تعبّر عن معنى تشرعي عام مستفاد من أدلة الشريعة المختلفة اتجاه إرادة الشارع إلى إقامتها من خلال الأحكام.

ولا ينفي هذا التميُّز للقواعد المقادصية أن تجمع بعض القواعد وصفاً مقصدياً وفقهياً، أو مقصدياً وأصولياً في آن واحد.

ثانياً: القواعد المقادصية وإن كانت تختلف عن كل من القاعدة الأصولية والفقهية حجية ومضموناً، فإنها كلها تلتقي في غاية واحدة، وهي: إسعاف المحتهد بالقواعد العامة التي يتحتم عليه مراعاتها والإحاطة بها عند بيانه للأحكام، وتتفق هذه القواعد جنباً إلى جنب لإثراء المحتهد 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 الكلمات التشريعية عند دراسة النصوص، والاكتفاء بتحكيم القواعد الأصولية لاستفادة الحكم، دون أن يقترن بذلك نظر إلى المعاني التشريعية العامة التي تعتبر قطب رحى الشريعة، فلا يصح إذن دراسة الجرئيات بعزل عن الكلمات التي توجه تلك الجرئيات.

رابعاً: اعتمد السابقون من العلماء كثيراً من القواعد المقصودية في سبيل بيان الحكم الشرعي، واعتبروا تلك القواعد بمثابة أدلة مستقلة، يمكن أن يستند عليها لتأييد الحكم، وبدت هذه النظرة واضحة في القواعد المقصودية المتعلقة بالمصلحة والمفسدة، والنظر إلى المال، وقواعد رفع الحرج.

خامساً: قيام الشريعة على أساس جلب المصالح ودفع المفاسد مبدأ مقرر معتبر، لا تنصهر الأدلة التي تنهض به وتفضي إليه، وكليات الشريعة وجزئياتها ترشد إلى هذا المعنى وتدل عليه.

سادساً: لوسائل حفظ مقاصد الشريعة من جانبي الوجود وعدم، أثر بيّن في استيعاب بعض القضايا المعاصرة التي يظهر فيها التأثير على الضروريات الخمس: (الدين والنفس والنسل والعقل والمال)، سواءً أكان ذاك التأثير سلباً أم إيجاباً، ويتحدد الحكم المناسب لتلك الواقع 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 تعددى ذلك لتشمل كل فعل تزيد مفسدته مفسدة الكبائر المنصوص عليها أو تساويها. وتتناول جميع المعا�ي ذات المفاسد العظيمة، سواءً 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 مبنية لإيقاع الإنسان في الحرج الشديد أو ترتيب مشقة باللغة غير معنادة تصبح الحياة معها عبئاً ثقيلاً لا يطاق.

تاسعاً: ترتبط مراتب المقاصد الثلاث: الضروريات وال الحاجيات والتحسينيات بعضها برباط وثيق، ولا تقوم المصالح الضرورية حق القيام إلا بالحفاظ على المرتبتين

الأخرتين: الحاجية والتحسينية، وإن الإخلال بالمصالح الحاجية أو التحسينية بإطلاق آيل إلى الإخلال بالمصالح الضرورية بوجه ما.

ولذا لا بد من الحفاظ على جميع أقسام المصالح إذا تحققت فيها الشروط المعتبرة بقطع النظر عن نوعها: ضروريًا كان أو حاجيًّا أو تحسينيًّا؛ لأن الإخلال بأيٍّ من هذه المراتب مؤدٍ إلى الإخلال بغيره من المراتب الأخرى، عاجلًا أم آجلًا.

عاشرًا: إن من مظاهر رعاية الشريعة الإسلامية للمصلحة أنها لم تكتف بتقرير مراتب المصالح الثلاث: الضروريات وال حاجيات والتحسينيات، وإنما ألحقت بكل مرتبة من هذه المراتب مكملات توثق إقامة المصلحة في الواقع والوجود، وتوكد حكمتها واعتبارها، حيث إن فوائد المصالح المكملة يضعف من قوة المصالح المكملة.

الحادية عشرة: أرشدت القواعد المقاصدية إلى بعض قواعد الموازنة بين المصالح، بحيث إذا تعارضت مصلحة ضرورية مع مصلحة حاجة قدّمت الضرورية، أو مصلحة حاجة مع تحسينية قدّمت التحسينية.

كذلك إذا تعارضت مصلحة مكملة مع مصلحة مكملة قدّمت المكملة، 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 والمعانى الخاصة لا يعود إلى موضوع ذاك الحكم عبادياً أو عادياً، وإنما يعود إلى طبيعة الفعل ذاته من كونه مما استأثر الله إخفاء حكمته عن الناس.

وإن ارتباط الأحكام بمعانٍ معقولة ومدركة يشكل بدوره حافزاً للمكلفين على امتثال هذه الأحكام؛ نظراً لتكوينها قناعات بجدوى هذا التشريع وفائدة، 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: تابعت القواعد التي تشكل حقائق مطردة، على تأكيد: أن الشارع لم يقصد إلى التكليف بالشاق والإعنات فيه، وإنما ينجم عن بعض التكاليف 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 ذاك الفعل أو لواحقه أو قرائنه.

الرابعة عشرة: تبين من خلال البحث، العلاقة والصلة بين الاستحسان كمنهج أصولي معتبر، وبين رفع الحرج كمبداً كلياً مقرر، وأن القواعد المقاصدية تكشف عن هذه العلاقة بين المناهج الأصولية والمبادئ الكلية، وتظهر أن مراعاة تلك المبادئ، التي اطردت أصولاً ثابتة، تختتم اعتبار منهج الاستحسان، وبناء الأحكام عليه؛ لأن كل أصل أدى القول بحمله على عمومه إلى الحرج، فهو غير جاري 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 معناد المكلفين ومالوفهم، كما بينت القواعد المقاصدية مظاهر الاختلاف بين المشقة المعتادة وغير المعتادة، عملاً لضبط المشقة بقدر الإمكان، وحتى لا يبقى الحرج والمشقة تعبيراً فضفاضاً سياضاً.

السادسة عشرة: أكد البحث أهمية النظر إلى مآل الفعل، وما يتربّ عليه من مصالح ومسافات، ودور ذاك المآل في تكييف الحكم الشرعي، كما أظهرت إدراك الأصوليين والفقهاء لهذا المعنى، من خلال ما أصّلواه من قواعد كسد الذريعة، والاستحسان، ومنع التحيل، ومراعاة الخلاف، والتي تراعي هذا المبدأ العام وتلتفت إليه، إضافة إلى الفروع الكثيرة التي تبني 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، ولأنه 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) بسابقيه من الأصوليين والفقهاء، خاصة الإمام (الجويني) و (الغزالى) و (العز بن عبد السلام) و (المقرى) و (القرافى)، إذ استفاد (الشاطبي) من المعانى التي قررها هؤلاء الأنئمة الأعلام فى كتبهم، وأضاف إليها، لإتمام بناء علم المقاصد.

وأخيراً: فإني أدعو إلى مزيد من البحث والدراسة للكشف عن قواعد مقاصدية جديدة من خلال دراسة كتب السابقين، الذين اهتموا بموضوع المقاصد: كتاب الفروق (للقرافى)، وقواعد الأحكام (للعز بن عبد السلام) وكتب الإمامين المحدثين: (ابن تيمية) و (ابن القيم)، وقبل ذلك ما قدمه الإمام (الجويني) و (الغزالى) 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 (الزركشى) في أهمية ضبط العلوم بقواعد محددة، إذ قال: "إِنْ ضَبْطَ الْأُمُورِ الْمُنْتَشِرَةِ الْمُتَعَدِّدَةِ فِي الْقَوَانِينِ الْمُتَحَدَّةِ أَوْعَى لِحْفَظِهَا وَأَدْعَى لِضَبْطِهَا"^(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

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.
- الشعالي: عبد الرحمن بن محمد بن مخلوف، الجواهر الحسان في تفسير القرآن، منشورات مؤسسة الأعلمى، 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 النواظر 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 الخبيط، ط١، مطبعة السعادة، مصر، ١٣٢٨هـ.
- الزمخشري: محمود بن عمر ت(٥٣٨هـ)، الكشاف عن حفائق غوامض التنزيل وعيون الأقوال 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 في الرواية والدرایة من علم التفسير، ط٢، مكتبة مصطفى الباي الحلبي، ١٣٨٣هـ - ١٩٦٤م.

- الطبرى: أبو جعفر محمد بن حرير ت(٣١٠هـ)، **جامع البيان عن تأويل آي القرآن**، تحقيق أحمد و محمود 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(٥٠٤هـ)، **النكت والعيون**، حققه خضر محمد حضر، راجعه د. عبد الستار أبو غدة. ط١، الكويت، ١٤٠٢هـ - ١٩٨٢م.
- الوحدى: أبو الحسن علي بن أحمد، ت(٤٦٨هـ)، **أسباب النزول**، ط١، دار الفكر، بيروت، ١٤٠٩هـ - ١٩٨٨م.

ثانياً: السنة النبوية وشروحها

- ابن أبي 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)، **الهداية في غريب الحديث والأثر**، تحقيق محمود محمد الطناحي، دار إحياء الكتب العربية، بيروت.

- أَحْمَدُ بْنُ حِنْبَلٍ مُسْنَدُ أَحْمَدَ بْنَ حِنْبَلٍ، دارِ صَادِرٍ، بَيْرُوتٌ.
- الْبَاجِيُّ حِنْبَلٌ أَبُو الْوَلِيدِ سَلِيمَانِ بْنِ خَلْفٍ، الْمُنْقَى شَرْحُ مَوْطَأِ الْإِمَامِ مَالِكٍ، مَطْبَعَةُ السَّعَادَةِ، مَصْرُ.
- الْبَخَارِيُّ الْبَارِيُّ لِابْنِ حَجْرٍ مُحَمَّدٌ بْنُ إِسْمَاعِيلَ، الصَّحِيفَ، تَحْقِيقُ عَبْدِ الْعَزِيزِ بْنِ بازٍ، مَطْبَعَةُ السَّلْفِيَّةِ، وَمَعْهُ فَتْحُ الْمَرْفَةِ، الْبَارِيُّ لِابْنِ حَجْرٍ.
- الْبَيْهَقِيُّ أَبُو بَكْرٍ أَحْمَدٍ بْنِ الْحَسِينِ بْنِ عَلَىٰ، تٖ (٤٥٨ هـ)، كِتَابُ الْسَّنَنِ الْكَبِيرِ، ط١، دارُ الْمَرْفَةِ، ١٣٤٤ هـ.
- اِبْنُ حِبَانَ مُحَمَّدٌ، تٖ (٣٥٤ هـ)، الصَّحِيفَ، حَقْقَهُ شَعِيبُ الْأَرْناؤْوَطُ ط١، مَوْسِيَّةُ الْحَاكِمِ، اِبْنُ حِبَانَ.
- الْحَاكِمُ أَبُو عبدِ اللهِ الْحَاكِمِ الْنِيْسَابُورِيِّ، الْمُسْتَدِرُكُ عَلَى الصَّحِيفَيْنِ، وَبِذِيلِهِ التَّلْخِيصُ لِلْحَافِظِ الْذَّهَبِيِّ، مَكَبَّةُ الْمَطْبَوعَاتِ الإِسْلَامِيَّةِ، حَلَبٌ.
- اِبْنُ حَجْرٍ أَحْمَدُ بْنُ عَلَىٰ الْعَسْقَلَانِيُّ، تٖ (٨٥٢ هـ)، فَتْحُ الْبَارِيِّ بِشَرْحِ صَحِيفَ الْإِمَامِ أَبِي عَبْدِ اللهِ الْمُحَمَّدِ بْنِ إِسْمَاعِيلِ الْبَخَارِيِّ، المَطْبَعَةُ السَّلْفِيَّةُ، ١٣٨٢ هـ، حَقْقَهُ عَبْدُ الْعَزِيزِ بْنِ بازٍ.
- اِبْنُ خَزِيمَةِ أَبُو بَكْرٍ مُحَمَّدٍ بْنِ إِسْحَاقِ الْنِيْسَابُورِيِّ تٖ (٣١١ هـ)، الصَّحِيفَ، تَحْقِيقٌ وَتَعْلِيْقٌ لِلْدَّكْتُورِ مُحَمَّدِ مُصْطَفَىِ الْأَعْظَمِيِّ، ط١، الْمَكْتَبُ الْإِسْلَامِيُّ، بَيْرُوتٌ، ١٣٩٥ هـ - ١٩٧٥ م.
- الدَّارُ قَطْنِيٌّ عَلَيْ بْنِ عُمَرٍ تٖ (٣٨٥ هـ)، الْسَّنَنُ، دَارُ الْخَاتِنِ لِلطبَاعَةِ، حَقْقَهُ عَبْدُ هَاشِمِ يَمَانِيِّ الْمَدْنِيِّ، بِذِيلِهِ التَّعْلِيْقُ الْمَغْنِيِّ عَلَى الدَّارِقَطْنِيِّ، الْقَاهِرَةُ.
- أَبُو دَادِ سَلِيمَانُ بْنُ الْأَشْعَثِ السَّجَستَانِيِّ الْأَزْدِيِّ، تٖ (٢٧٥ هـ)، الْسَّنَنُ، ط١، دَارُ الْحَدِيثِ، ١٣٨٨ هـ - ١٩٦٩ م، وَمَعْهُ كِتَابُ مَعَالِمِ السَّنَنِ لِلْخَطَابِيِّ.
- اِبْنُ دَقِيقِ الْعِيدِ مُحَمَّدُ بْنُ عَلَىٰ الْقَشِيرِيِّ، تٖ (٧٠٢ هـ)، إِحْكَامُ الْأَحْكَامِ شَرْحُ عَمَدةِ الْأَحْكَامِ، مَطْبَعَةُ السَّلْفِيَّةِ، الْقَاهِرَةُ، ١٣٧٣ هـ.

- ابن رجب: زين الدين أبو الفرج عبد الرحمن بن شهاب الدين الحنبلي، ت(٧٩٥هـ)، جامع العلوم والحكم، تحقيق شعيب الأرناؤوط وإبراهيم باحس، ط١، مؤسسة الرسالة، ١٤١١هـ - ١٩٩١م.
- الريلعي: جمال الدين أبو محمد عبد الله بن يوسف، ت(٧٦٢هـ)، نصب الرأي لأحاديث الهدایة، ط٢، المكتبة الإسلامية، ١٣٩٣هـ - ١٩٧٣م.
- الشواني: محمد بن علي بن محمد، نيل الأوطار شرح متنقى الأخبار من أحاديث سيد الأخبار، ط٢، شركة ومطبعة مصطفى البابي الحلبي، ١٣٧١هـ - ١٩٥٢م.
- الصناعاني: محمد بن إسماعيل، سبل السلام، ط٢، شركة ومطبعة مصطفى البابي الحلبي، ١٣٦٩هـ - ١٩٥٠م.
- الطحاوي: أبو جعفر أحمد بن محمد بن سلام، ت(٣٢١هـ)، شرح مشكل الآثار، حفظه شعيب الأرناؤوط، ط١، مؤسسة الرسالة، ١٤١٥هـ - ١٩٩٤م.
- الطبراني: أبو القاسم سليمان بن أحمد ت(٣٦٠هـ)، المعجم الكبير، تحقيق حدي 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 الصناعاني، المصنف، تحقيق حبيب الأعظمي ط١، المجلس العلمي، ١٣٩٠هـ - ١٩٧٠م.
- الغماري: أبو الفيض أحمد بن محمد بن الصديق الغماري الحسني، ت(١٣٨٠هـ)، الهدایة في تخريج أحاديث البداية، حفظه يوسف عبد الرحمن المرعشلي، ط١، عالم الكتب، ١٤٠٧هـ - ١٩٨٧م.
- ابن ماجة: أبو عبد الله محمد بن يزيد القرزوبي ت(٢٧٥هـ)، سنن ابن ماجة، مطبعة عيسى 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 الحاج 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 هـ١٣٩١ - م١٩٨٢.
- المنذري: عبد العظيم بن عبد القوي، ت(٦٥٦هـ)، الرغيب والترهيب من الحديث الشريف، ضبط وتعليق مصطفى عمارة، قطر.
- التووسي: يحيى بن زكريا، شرح صحيح مسلم، المطبعة المصرية ومكتبتها.
- الهيثمي: نور الدين علي بن أبي بكر ت(٨٠٧هـ)، مجمع الروايد ومنبع الفوائد، ط٣، دار الكتاب العربي، هـ١٤٠٢ - م١٩٨٢.

ثالثاً: أصول الفقه والدراسات الأصولية

- آل تيمية: عبد السلام عبد الحليم أحمد، المسودة في أصول الفقه، حققه محمد محبي الدين عبد الحميد، مطبعة المدنى، مصر.
- الآمدي: سيف الدين أبو الحسن علي بن أبي علي بن محمد، الإحکام في أصول الأحكام، ط١، مؤسسة النور، هـ١٣٨٨.
- الإستوی: جمال الدين أبو محمد عبد الرحيم بن الحسن ت(٧٧٢هـ)، التمهیدی في تخرب الفروع على الأصول، تحقيق د. محمد حسن هيتو، ط٤، مؤسسة الرسالة، هـ١٤٠٧ - م١٩٨٧.
- 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)، التقریر والتحبیر، ط١، المطبعة الأمیریة، بولاق - مصر - هـ١٣١٦.
- البخاري: عبد العزيز بن أحمد بن محمد ت(٧٣٠هـ)، کشف الأسرار، دار الكتاب العربي، بيروت، ١٩٧٤م.
- ابن بدران: عبد القادر أحمـد بن مصطفـى الدـومـي الدـمـشـقـي، نـزـهـةـ الـخـاطـرـ الـعـاطـرـ شـرـحـ كـتـابـ روـضـةـ النـاظـرـ وـجـنـةـ الـنـاظـرـ لـابـنـ قـدـامـةـ، دـارـ الـكـتبـ الـعـلـمـيـةـ، بـيـرـوـتـ.
- ولـهـ: المـدـخـلـ إـلـىـ مـذـهـبـ الـإـمـامـ أـحـمـدـ، تـحـقـيقـ دـعـبـدـ الـلـهـ الـتـرـكـيـ، طـ٢ـ، مـؤـسـسـةـ الرـسـالـةـ، هـ١٤٠١ـ - مـ١٩٨١ـ.

- البرهانى: محمد هنام، *سد المزاج في الشريعة الإسلامية*، ط١، مطبعة الريحانى، ١٤٠٦هـ - ١٩٨٥م.
- البوطى: محمد سعيد رمضان، *ضوابط المصلحة في الشريعة الإسلامية*، ط٤، مؤسسة الرسالة، ١٤٠٢هـ - ١٩٨٢م.
- البيانونى: محمد أبو الفتح، *الحكم التكليفى في الشريعة الإسلامية*، ط١، دار القلم، ١٤٠٩هـ - ١٩٨٨م.
- التركى: عبد الله بن عبد المحسن، *أصول مذهب الإمام أحمد دراسة أصولية مقارنة*، ط٣، مؤسسة الرسالة، ١٤١٠هـ - ١٩٩٠م.
- الفتازانى: سعد الدين مسعود بن عمر، ت(٧٩٢هـ)، *التلويع على التوضيح على التسقىح* (لصدر الشريعة)، دار الكتب العلمية، بيروت.
- واله الحاجية على شرح العضد الإيجي لختصر المتهى، طبع مع الشرح والمختصر، من نشر مكتبة الكليات الأزهرية، عام ١٣٩٣هـ.
- الحصاص: أحمد بن علي الرازي، ت(٥٣٧هـ)، *أصول الفقه المسمى الفصول في الأصول*، تحقيق عجيل جاسم النشمي، ط١، ١٤٠٥هـ - ١٩٨٥م.
- الجويينى: أبو المعال عبد الملك بن عبد الله بن يوسف، ت(٤٧٨هـ)، *البرهان في أصول الفقه*، تحقيق د. عبد العظيم ذيب، ط١، قطر، ١٣٩٩م.
- الحسبي: إسماعيل، *نظرية المقادير عند الإمام الطاهر بن عاشور*، ط١، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ١٤١٦هـ - ١٩٩٥م.
- ابن حزم: أبو محمد علي بن حزم الأندلسى، *الإحكام في أصول الأحكام*، تحقيق الشيخ أحمد شاكر، مطبعة الإمام، مصر.
- الخن: مصطفى سعيد، *أثر الاختلاف في القواعد الأصولية في اختلاف الفقهاء*، ط٣، مؤسسة الرسالة، ١٤٠٢هـ - ١٩٨٥م.
- دراز: الشيخ عبد الله، *شرح جليل على كتاب المواقفات*، مطبوع مع كتاب المواقفات للإمام الشاطئي.

- الدربي: الدكتور فتحي، المباحث 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.
- الربيعة: 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.
- الريسوبي: أحمد، نظرية المقاصد عند الإمام الشاطبي، ط٢، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ١٤١٢هـ - ١٩٩٢م.
- الرحيلي: د. وهبة، الوسيط في أصول الفقه الإسلامي، جامعة دمشق، ١٤٠٦ - ١٤٠٧هـ، ١٩٨٦ - ١٩٨٧م.
- الزرقاء: الشيخ مصطفى، الاستصلاح والمصالح المرسلة في الشريعة الإسلامية وأصول فقهها، ط١، ١٩٨٨م.
- الزركشي: بدر الدين محمد بن بهار بن عبد الله، ت(٧٩٤هـ)، البحر الخيط، ط١، الكويت، ١٤٠٩هـ - ١٩٨٨م.
- الرنجاني: شهاب الدين محمود ت(٦٥٦هـ)، تخريج 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 الجواجم، 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.
- السمرقندى: 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.
- الشاطي: إبراهيم بن موسى اللخمي الغرناطي المالكي، ت(٧٩٠هـ)، المواقفات في أصول الشريعة، ط٢، دار المعرفة، ١٣٩٥هـ - ١٩٧٥م.
- الشافعى: محمد بن علي بن إدريس ت(٤٢٠هـ)، الرسالة، تحقيق أحمد شاكر.
- شلبي: محمد مصطفى، تعليل الأحكام، مطبعة الأزهر، ١٩٤٧م.
- الشوكاني: محمد بن علي ت(١٢٥٥هـ)، إرشاد الفحول إلى تحقيق الحق من علم الأصول، دار المعرفة، بيروت.
- الطوفى: نجم الدين أبو الريحان سليمان بن عبد القوي بن عبد الكريم بن سعد، شرح مختصر الروضة، تحقيق د. عبد الله التركى، 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 المصنفى، دار الفكر، بيروت.

- العبيدي: الدكتور حمادي، الشاطبي ومقاصد الشرعية، ط٢، دار فتية، بيروت، ١٤١٢هـ - ١٩٩٢م.
- العطار: حسن العطار، الحاشية على جمع المجموع وبهامشة تقرير الشيخ عبد الرحمن الشريفي، دار الكتب العلمية، بيروت - لبنان.
- ابن عقيل: أبو الوفاء، الواضح في أصول الفقه، مخطوط، من مكتب التحقيق، دار البشير.
- العلائي: خليل بن كيكلي، ت(٦٧٦هـ)، تلقيح الفهوم في تفريح صيغ العموم، تحقيق د.عبد الله بن محمد الشيخ، ط١، ١٤٠٣هـ - ١٩٨٣م.
- الغزالى: أبو حامد محمد بن محمد ت(٥٥٥هـ)، شفاء الغليل، تحقيق د.حمد الكبيسي، إحياء التراث الإسلامي (العراق)، ١٣٩٠هـ - ١٩٧٠م.
- وله المستصفى من علم الأصول، دار صادر، ومعه فواتح الرحموت بشرح مسلم الثبوت، لابن نظام الدين.
- وله المنخول من تعليلات الأصول، تحقيق د.محمد حسن هيتو، ط٢، دار الفكر، بيروت.
- الفاسى: علال، مقاصد الشرعية ومكارها، نشرة مكتبة الوحدة العربية، الدار البيضاء.
- الغافور آبادى: أبو إسحاق إبراهيم بن علي بن يوسف ت(٤٧٦هـ)، البصرة من أصول الفقه، ط١، دار الفكر، ١٤٠٣هـ - ١٩٨٣م.
- القرافي: شهاب الدين أحمد بن إدريس ت(٦٨٤هـ)، الذخيرة، ط٢، وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، ١٤٠٢هـ - ١٩٨٢م.
- وله شرح تنقية الفصول في اختصار الحصول في الأصول، ط١، دار الفكر، ١٣٩٣هـ - ١٩٧٣م.
- وله العقد المقطوم في المخصوص والعموم، ١٤٠٤هـ - ١٩٨٤م. تحقيق أحمد الحتم عبد الله، رسالة دكتوراة، جامعة م القرى، مكة المكرمة، ١٤٠٤هـ - ١٩٨٤م.

- الكلوذاني: حفظ بن أحمد بن الحسن أبو الخطاب، ت(٥١٠هـ)، التمهيد في أصول الفقه، تحقيق مفيد محمد أبو عمثة، ط١، دار المدنى.
- الكيلانى: عبد الرحمن إبراهيم زيد، العام وتحصيصه بين الشاطئي والأصوليين، رسالة ماجستير، الجامعة الأردنية، عمان - الأردن.
- ابن اللحام: علي بن عباس العلي الحنبلي، ت(٨٠٣هـ)، القواعد الأصولية، حفظه محمد حامد الفقي، ط١، دار الكتب العلمية، ت١٤٠٣هـ - ١٩٨٣م.
- ابن النحجار: محمد بن أحمد بن عبد العزيز بن علي الفتوحى الحنبلي، ت(٩٧٢هـ)، شرح الكوكب المير في أصول الفقه، تحقيق د. محمد الرحيلى ود. نزيه حماد، ط١، جامعة الملك عبد العزيز، ١٤٠٥هـ - ١٩٨٠م.
- المخلبي: جلال الدين محمد بن أحمد المخلبي ت(٨٦٤هـ)، شرح جمع الجوامع لابن السبكي و معه 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
- الآبى: صالح عبد السميم المالكى، جواهر الإكليل شرح متن خليل، دار الفكر، بيروت.
- أبو الأجناف: محمد، فتاوى الإمام الشاطئي، ط٢، مطبعة الكواكب، تونس، ١٩٨٥م.
- الأشقر: عمر سليمان، مقاصد المكلفين فيما يتعبد به لرب العالمين أو ((البيات في العبادات)), ط٢، مكتبة الفلاح، ١٤٠١هـ - ١٩٨١م.
- البكري: محمد بن سليمان، الاستغاء في الفرق والاستثناء، تحقيق سعود الشبيبي، ط١، معهد البحوث العلمية وإحياء التراث، مكة المكرمة، ١٤٠٨هـ - ١٩٨٨م.
- البهوتى: منصور بن يونس بن إدريس، ت(٥١٠هـ)، كشاف القناع على متن الإقناع، المملكة العربية السعودية.
- وله شرح متهى الإرادات، المدينة المنورة، المكتبة السلفية.

- التتائبي: أبو عبد الله محمد بن إبراهيم، ت (٩٤٢هـ)، *تنوير المقالة في حل ألفاظ الرسالة*، تحقيق الدكتور محمد عايش شبير، ط١، ١٤٠٩هـ - ١٩٨٨م.
- ابن تيمية: تقى الدين أحمد، *مجموع الفتاوى*، مكتبة المعارف، الرباط.
- ابن حزري: محمود بن أحمد الغرناطي المالكي، *قوانين الأحكام الشرعية ومسائل الفروق الفقهية*، دار العلم للملاتين، بيروت.
- الجويني: أبو المعالي عبد الملك بن عبد الله ت (٤٨٧هـ)، *الغياث غيات الأمم في الثبات الظالم*، تحقيق عبد العظيم ديب، ط٢، ١٤٠١هـ.
- الحلي: إبراهيم بن محمد بن إبراهيم ت (٩٥٦هـ)، *ملتقى الأئمـر*، تحقيق وهبي سليمان غاويجي اللبناني، ط١، مؤسسة الرسالة، ١٤٠٩هـ - ١٩٨٩م.
- ابن حزم: أبو محمد علي بن أحمد ت (٤٥٦هـ)، *الحلي*، المطبعة المنيرية، مصر، ١٣٥٢م.
- حسن القاف: *الإمتاع والاستقصاء لأدلة تحريم نقل الأعضاء*، ط١، جمعية عمال المطبع التعاونية، عمان - الأردن، ١٤٠٩هـ - ١٩٨٩م.
- حيدر: علي، درر الحكم شرح مجلة الأحكام، مطبعة العباسية، ١٣٤٣هـ - ١٩٢٥م.
- الخوارزمي: جلال الدين، *الكافية على الهدایة*، مطبوع مع فتح القدير، الطبعة الميمنية، مصر.
- الدردير: أبو البركات أحمد بن محمد بن أحمد، *الشرح الكبير ومعه حاشية الدسوقي وتقريرات الشيخ علیش*، دار الفكر، بيروت.
- وله *الشرح الصغير على أقرب المسالك إلى مذهب الإمام مالك*، حققه د. مصطفى كمال وصفى، دار المعارف، مصر، ١٣٩٣هـ.
- الدرريني: د. محمد فتحي الدرريني، *محوث 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 بن دهـ (٢٠)، مقدمات ابن رشد، دار صادر، بيروت.
- ابن رشد: محمد بن أحمد بن محمد، ت (٩٥٥هـ)، بداية المجهد ونهاية المقتضى، ط ١، دار المعرفة، هـ ١٤٠٢ - ١٩٨٢ م.
- الزيلعي: فخر الدين عثمان بن علي الحنفي، تبيان الحقائق شرح كنز الدقائق، ط ٢، دار المعرفة.
- السريخسي: أبو بكر محمد بن أحمد، الميسوط، ط ٢، دار المعرفة، بيروت.
- السنهوري: د. عبد الرزاق، مصادر الحق في الفقه الإسلامي، ط ١، جامعة الدول العربية، معهد البحوث والدراسات العربية، ١٩٦٧ م.
- شير: د. محمد، المعاملات المالية المعاصرة في الفقه الإسلامي، ط ١، دار النفائس، عمان - الأردن، هـ ١٤١٦ - ١٩٩٦ م.
- الشربي: محمد الخطيب، مغنى المحتاج إلى معرفة معاني ألفاظ المنهاج، مصطفى البابي الحلبي، هـ ١٣٧٧ - ١٩٥٨ م.
- الشنقطي: أحمد بن أحمد المختار الجكنى، مواهب الجليل من أدلة خليل، إدارة إحياء التراث الإسلامي، قطر، هـ ١٤٠٣ - ١٩٨٣ م.
- الصابوني: د. عبد الرحمن، نظام الأسرة وحل مشكلاتها في ضوء الإسلام، دار الفكر، بيروت، ١٩٦٨ م.
- الصاوي: أحمد بن محمد، الحاشية على الشرح الصغير، دار المعارف، مصر.
- الضرير: د. الصديق محمد الأمين، الغور وأثره في العقود في الفقه الإسلامي، ط ١١، هـ ١٣٨٦ - ١٩٦٧ م.
- ابن عابدين: محمد الأمين بن عبد الغني بن عمر، ت (١٢٥٢هـ)، رد المحتار على الدرر المختار، دار إحياء التراث العربي. وله مجموعة رسائل، دار سعادات.
- عتر: د. نور الدين، أبغض الحلال، ط ٢، مؤسسة الرسالة، بيروت، هـ ١٤٠٣ - ١٩٨٣ م.
- ابن عبد البر: أبو عمر يوسف بن عبد الله بن محمد بن عبد البر القرطبي، الكافي من فقه أهل المدينة، تحقيق د. محمد الموريتاني، ط ١، مكتبة الرياض الحديثة، هـ ١٣٩٨ - ١٩٧٨ م.

- القاضي عبد الوهاب بن نصر البغدادي، ت(٤٣٣هـ)، الإشراف على مسائل الخلاف، مطبعة الإدارة.

الأستاذ عبد القادر، التشريع الجنائي في الإسلام مقارناً بالقانون الوضعي، ط٢، مطبعة المدنى، مصر، ١٩٥٢م.

د. عارف، الإمام أبو داود الظاهري وأثره في الفقه الإسلامي، ط١، دار الأرقم، الكويت، ١٤٠٤هـ - ١٩٨٤م.

أبو محمد محمود بن أحمد، البناءة على الهدایة، ط١، دار الفكر، ١٤٠٠هـ - ١٩٨٠م.

أبو الفضل عبد الله بن الصديق، القول الجزل فيما لا يعذر فيه الجهل، ط١، دار الكتب، ١٤١١هـ - ١٩٩٠م.

شهاب الدين، الأممية في إدراك النية، تحقيق د. عبد الله إبراهيم صلاح، جمعية الدعوة الإسلامية، ليبيا.

الإحکام في تمییز الفتاوی عن الأحكام، مکتبة المطبوعات الإسلامية، حلب - سوريا، ١٩٦٧م.

شمس الدين أَحمد، تکملة فتح القدیر، المطبعة المیمنیة، مصر.

أبو محمد موفق الدين عبد الله بن أَحمد المقدسي، (٦٢٠هـ)، المغنى، ومعه الشرح الكبير، دار الفكر.

سیف الدين أبو بکر محمد بن محمد بن أَحمد الشاشي، حلیة العلماء في معرفة مذاهب الفقهاء، تحقيق د. یاسین أَحمد إبراهیم درادکة، ط١، مکتبة الرسالة الحدیثیة ١٩٨٨م.

أحمد بن أَحمد بن سلامة القليوبی ت(١٠٦٦هـ)، وأَحمد البرلسی الملقب بعمیرة، ت(٩٥٧هـ)، حاشیتان علی شرح المخلی لنهاج الطالبین، دار الفکر، بیروت.

أبو الطیب الصدیق بن حسن البخاری، الروضۃ الندیة شرح الدرر البهیة، ط١، دار احیاء 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، ١٤١هـ - ١٩٩٠م.
- الكتشناوي: أبو بكر بن حسن، أسهل المدارك شرح إرشاد المسالك في فقه إمام الأئمة مالك، ط١، دار الفكر.
- الكوهجي: عبد الله بن الشيخ حسن، زاد الحاج بشرح المنهاج، ط٣، إدارة إحياء الحاج 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.
- العلماء: - مجموعة من الفتاوى الهندية، ط٣، المطبعة الأميرية، بولاق، مصر، ١٣١٠هـ.
- محمد إبراهيم: محمد، الحيل الفقهية في المعاملات المالية، الدار العربية للكتاب، ١٩٨٣م.
- المداوي: 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، المبدع في شرح المقنع، المكتب الإسلامي، بيروت. ت(٨٨٤هـ).

- ابن المنذر: محمد بن إبراهيم النيسابوري، ت(٥٣١٨هـ)، الإجماع، ط٢، رئاسة المحاكم الشرعية والشؤون الدينية، قطر، ١٤٠٨هـ - ١٩٨٧م.
- الموصلي: عبد الله بن محمود بن مودود، الاختيار لتعليق المختار، دار المعرفة، بيروت.
- الميداني: عبد الغني الغنمي، اللباب شرح الكتاب، دار الكتاب العربي، بيروت.
- ابن نحيم: زين الدين بن إبراهيم الحنفي ت(٩٧٠هـ)، البحر الرائق شرح كنز الدقائق، ط٢، دار المعرفة، بيروت.
- التوسي: يحيى بن شرف، ت(٦٧٦هـ)، روضة الطالبين، ط١، المكتبة الإسلامية، بيروت. وله الجموع شرح المذهب، دار الفكر، بيروت.
- ابن الهمام: كمال الدين محمد بن عبد الواحد بن عبد الحميد بن مسعود، ت(٨٦١هـ)، فتح القدير شرح الهدایة، مطبعة مصطفى البابي الحلبي.
- وزارة الأوقاف: الموسوعة الفقهية، ط٢، الكويت، ١٤٠٤هـ - ١٩٨٣م.

خامساً: النظريات والقواعد الفقهية

- الباحثين: د. يعقوب عبد الوهاب، رفع الحرج في الشريعة الإسلامية، جامعة الأزهر، مصر.
- ابن تيمية: تقي الدين أحمد، ت(٧٢٨هـ)، القواعد التورانية 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 الندوبي.
- 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.

- الدربي: د. فتحي عبد القادر، **النظريات الفقهية**، جامعة دمشق، ١٤٠٢ هـ - ١٩٨٢ م. وله **خصائص التشريع الإسلامي في السياسة والحكم**، ط١، مؤسسة الرسالة، ١٤٠٥ هـ - ١٩٨٢ م.
- ابن رجب: وله **نظرية التعسف في استعمال الحق في الفقه الإسلامي**، ط١، مؤسسة الرسالة، ١٤٠٢ هـ - ١٩٨٨ م.
- الروحاني: أبو الفرج عبد الرحمن، **القواعد في الفقه الإسلامي**، دار المعرفة، بيروت.
- الرحيلي: محمد الشريفي، **الرخص الفقهية من القرآن والسنة النبوية**، ط٢، المغرب.
- الزرقاء: د. وهبة، **نظرية الضرورة الشرعية**، ط٤، ١٩٨٥ م، مؤسسة الرسالة، بيروت.
- الزرقاء: الشيخ أحمد، **شرح القواعد الفقهية**، ط٢، دار الغرب الإسلامي، ١٤٠٣ هـ - ١٩٨٣ م.
- الزرقاء: الشيخ مصطفى، **المدخل الفقهي العام**، ط٨، مطبعة الحياة، دمشق، ١٣٨٣ هـ - ١٩٦٤ م.
- الزركشي: بدر الدين محمد بن بهادر الشافعي، ت(٧٩٤ هـ)، **المشور في القواعد**، ط١، مؤسسة الخليج، ١٤٠٢ هـ - ١٩٨٢ م.
- السبكي: الإمام تاج الدين عبد الوهاب بن علي بن عبد الكافي، ت(٧٧١ هـ)، **الأشباه والنظائر**، حقيقة عادل أحمد عبد المرجود علي محمد عوض، ط١، دار الكتب العلمية، ١٤١١ هـ - ١٩٩١ م.
- أبو سنة: د. أحمد، **النظريات العامة للمعاملات في الشريعة الإسلامية**، مطبعة دار التأليف، مصر، ١٣٨٦ هـ - ١٩٦٧ م.
- أبو سليمان: د. عبد الوهاب، **الضرورة وال الحاجة وأثرها في التشريع الإسلامي**، مركز البحث العلمي وإحياء التراث، مكة المكرمة، الكتاب السادس والعشرون.
- السيوطي: جلال الدين عبد الرحمن، ت(٩١١ هـ)، **الأشباه والنظائر في قواعد وفروع فقه الشافعية**، ط١، دار الكتب العلمية، ١٣٩٩ هـ - ١٩٧٩ م.

- العبيدي: بحث على محمد، دراسة قواعد ابن رجب الحنبلي، رسالة ماجستير، بغداد، العراق، ١٤١٤هـ - ١٩٩٣م.
- عطية: جمال الدين، *التنظير الفقهي*، ط١، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، البروج على أنواع الفروق، عالم الكتب، ومعه أدرار الشروق على أنواع الفروق لابن الشاط.
- القرافي: شهاب الدين أبو العباس أحمد بن إدريس بن عبد الرحمن الصنهاجي، *أنوار البروج على أنواع الفروق*، عالم الكتب، ومعه أدرار الشروق على أنواع 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 السنوية في الأسرار الفقهية*، مطبوع على حاشية الفروق، عالم الكتب، بيروت.
- المقرري: أبو عبد الله محمد بن محمد بن أحمد، ت٦٧٦٨هـ، *القواعد*، جامعة أم القرى، تحقيق أحمد بن عبد الله بن حميد.
- ابن نجيم: زين العابدين بن إبراهيم، ت٦٩٧٠هـ، *الأشباه والنظائر على مذهب أبي حنيفة النعمان*، دار الكتب العلمية، ١٤٠٥هـ - ١٩٨٥م.
- الندوبي: 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، ت٦٧١٦هـ، *الأشباه والنظائر*، حققه د. عادل بن عبد الله الشويفي، 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 بوطالب الخطاطي، المغرب، ١٤٠٠هـ - ١٩٨٠م.
- ياسين: د. محمد نعيم، *مذكرة في القواعد الفقهية*، مخطوط.

سادساً: كتب المعاجم والمصطلحات

- الجرجاني: علي بن محمد، التعريفات، ط٣، دار الكتب العلمية، ١٤٠٨هـ - ١٩٨٨م.
- الجوهرى: إسماعيل بن حماد، الصحاح، تحقيق أحمد عبد الغفور عطار، ط٢، ١٤٠٢هـ - ١٩٨٢م.
- حماد: د. نزيه، معجم المصطلحات الاقتصادية، ط١، المعهد العالمي للنونكتور الاسلامي، ١٩٩٣م.
- الربيدي: محمد مرتضى، ت(١٢٠٥هـ)، تاج العروس من شرح جواهر القاموس، القاهرة، ١٣٠٧هـ - ١٣٠٦هـ.
- الرحمنى: جار الله أبوالقاسم محمود بن عمر، ت(٥٣٨هـ)، أساس البلاغة، دار صادر، ١٣٨٥هـ - ١٩٦٥م.
- الفيروزآبادى: مجد الدين محمد بن يعقوب، ت(٨١٧هـ)، القاموس المحيط، ط١، الرسالة، ١٤٠٦هـ - ١٩٨٧م.
- قلعتجي: محمد رواس، معجم لغة الفقهاء، ط١، دار النفائس، ١٤٠٥هـ - ١٩٨٥م.
- القرنوبي: قاسم بن عبد الله، ت(٩٨٧هـ)، أنيس الفقهاء في تعريف الألفاظ المتدالوة بين الفقهاء، تحقيق الدكتور عبد الرزاق الكبيسي، ط٢، دار الوفاء - جدة، ١٤٠٧هـ - ١٩٨٧م.
- الكفوبي: أبو البقاء أبواب بن موسى الحسيني، ت(١٠٩٤هـ)، الكلبات، ط٢، دار الرسالة، ١٤١٣هـ - ١٩٩٣م.
- ابن منظور: أبو الفضل جمال الدين محمد بن مكرم، ت(١١٧هـ)، لسان العرب، دار لسان العرب، بيروت.
- التبتكتى: أحمد بابا، ت(١٠٦٣هـ)، نيل الابتهاج بتطریز الديباچ، ط١، كلية الدعوة الإسلامية، ليبيا.
- ابن خلکان: أحمد بن محمد، ت(٨٦١هـ)، وفيات الأعيان وأنباء الزمان، بيروت، ١٩٧٨م.

سابعاً: الترافق والطبقات

- الذهبي: شمس الدين محمد بن أحمد بن عثمان، ت (٧٤٨هـ)، سير أعلام البلاء، ط ١، مؤسسة الرسالة، تحقيق الشيخ شعيب الأرناؤوط، ١٤٠١هـ - ١٩٨١م.
- ابن رجب: ذيل طبقات الحنابلة، القاهرة، ١٩٥٢م.
- الزركلي: خير الدين، الأعلام، ط ٣، دار العلم للملائين.
- السبكي: عبد الوهاب بن علي، ت (٧٧١هـ)، طبقات الشافعية الكبرى، تحقيق عبد الفتاح الحلو و محمود الطناحي، القاهرة، ١٩٦٤ - ١٩٧٦م.
- ابن العماد: عبد الحي الحنبلي، ت (٨٩١هـ)، 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 التركى، والشيخ شعيب الأرناؤوط، ط ١، مؤسسة الرسالة، ١٤٠٨هـ - ١٩٨٧م.
- الغزالى: أبو حامد، إحياء علوم الدين، مطبعة لجنة نشر الثقافة الإسلامية. وبها ملخص تخریج أحاديث الإحياء للحافظ العراقي.
- حبنكة: عبد الرحمن، ضوابط المعرفة وأصول الاستدلال والمناقشة، ط ٣، دار القلم، دمشق، ١٩٨٨م.
- الشاطبي: الاعتصام، تحقيق الشيخ محمد رشيد رضا، المكتبة التجارية الكبرى، مصر.

- **العماري:** أبو الفضل عبد الله، **توضير البصيرة ببيان علامات كبيرة**، ط٢، عالم الكتب، ١٤٠٦هـ - ١٩٨٦م.

- **المحاسبي:** الحارث بن أسد، **رعاية حقوق الله**، دار الكتب الحديثة، القاهرة.

تاسعاً: الدوريات والندوات

- **أحمد صفي** **حقيقة الغر المحرم في الشريعة الإسلامية**، أضواء الشريعة، جامعة الإمام محمد بن سعود، مجلة العدد (١١)، ١٤٠٠هـ، الرياض.

- **د. خليفة بابكر** **فلسفة مقاصد التشريع في الفقه الإسلامي**، مجلة الشريعة والقانون، العدد الأول، جامعة الإمارات العربية، ٧-١٤٠٧هـ - ١٩٨٧م.

- **د. حسين** **القواعد الأصولية وأثرها في حكم الربا**، مجلة الشريعة والقانون، العدد الأول، ١٩٨٧م. **محمد حسين:**

- **صالح الفوزان** **التبصير بتحريم أنواع التصوير**، مجلة كلية أصول الدين، العدد الثاني، جامعة محمد سعود. **عبد الله:**

- **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** **معلومات أساسية حول الإيدز وسبل الوقاية منه**، بحث مقدم لندوة المنظمة الإسلامية للعلوم الطبية، البحرين، ١٤١٤هـ - ١٩٩٣م.

- **د. محمد** **مقاصد الشريعة**، بحث منشور في مجلة الشريعة والدراسات الإسلامية، جامعة أم القرى، العدد السادس، ١٤٠٣هـ.

- **د. فتحي** **صحيفة اللواء**، عدد ١١٦١ - ١١٦٢، **مفهوم العدل في الشريعة الإسلامية**. **الدربي:**

المعهد العالي للتفكير الإسلامي

مؤسسة فكرية إسلامية ثقافية مستقلة أنشئت وسجلت في الولايات المتحدة الأمريكية في مطلع القرن الخامس عشر الهجري (١٤٠١ هـ / ١٩٨١ م) لعمل على:

- توفير الرؤية الإسلامية الشاملة، في تأصيل قضايا الإسلام الكلية وتوضيحها، وربط الجرئيات والفروع بالكليات والمقاصد والغايات الإسلامية العامة.
 - استعادة الهوية الفكرية والثقافية والحضارية للأمة الإسلامية، من خلال جهود أسلمة العلوم الإنسانية والاجتماعية.
 - إصلاح مناهج الفكر الإسلامي المعاصر، لتمكن الأمة من استئناف حياتها الإسلامية ودورها في توجيه مسيرة الحضارة الإنسانية وترشيدها وربطها بقسم الإسلام وغاياته.
- ويستعين المعهد لتحقيق أهدافه بوسائل منها:
- عقد المؤتمرات والندوات العلمية والفكيرية المتخصصة.
 - دعم جهود العلماء والباحثين في الجامعات ومراكز البحث العلمي، ونشر الإنتاج العلمي المتميز.
 - توجيه الدراسات العلمية والأكاديمية لخدمة قضايا الفكر والمعرب.

وللمعهد عدد من المكاتب في كثير من العواصم العربية والإسلامية وغيرها، كما أن له اتفاقيات للتعاون العلمي مع عدد من الجامعات العربية والماجستير العلمية في مختلف أنحاء العالم.

دار الفكر للطباعة والتوزيع والنشر

● أُسست عام ١٩٥٧ م.

● رسالتها:

- تزويذ المجتمع بفكر يضيء له طريق مستقبل أفضل.
- كسر احتكارات المعرفة، وترسيخ ثقافة الحوار.
- تغذية شعلة الفكر ببود التجديد المستمر.
- مد الحسون المباشرة مع القارئ لتحقيق التفاعل الثقافي.
- احترام حقوق الملكية الفكرية، تشجيعاً للإبداع.

● منهاجها:

- تطبيق من التراث جذوراً تؤسس عليها، وتبني فوقها دون أن تقف عندها، وتطوف حولها.
- تحatar منشوراتها بمعايير الإبداع، والعلم، وال حاجة، والمستقبل، وتنبذ التقليد والتكرار وما فات أوانه.
- تعنى بثقافة الكبار، كما تعتنى بثقافة أطفالهم.
- تحضى جميع أعمالها لتنقيع علمي وتربيوي ولغوي وفق دليل ومنهج خاص بها.
- تعد خططها للنشر، وتعلن عنها: فصلياً، وسنوياً، وآماد أطول.

● تستعين بخبطة من المفكرين إضافة إلى أجهزتها الخاصة للتحرير، والابحاث، والترجمة.

● خدماتها:

- بنك القارئ النهم، وناد لقراء دار الفكر.
 - جائزة سنوية لأفضل رواية.
 - ريادة في مجال النشر الإلكتروني والإنترنت.
- منشوراتها:
- تجاوزت ١٣٠٠ عنوان، تغطي سائر فروع المعرفة.

هذا الكتاب

تشهد علوم الشريعة والدراسات الإسلامية في هذا العصر بوادر نهضة تبشر بتعزيز موقع هذه العلوم ضمن اهتمامات الباحثين والثقفيين من المسلمين وغيرهم. وتقوم هذه النهضة على إطلاق حركة الاجتهد الفقهي التي يقوم بها علماء الأمة المتخصصين ومحاجم الفقه الإسلامي التي اعتمد آليات النظر والاجتهد الجماعي.

ويعكس الاهتمام بعلم المقاصد وعيّاً متناماً على أهمية هذا العلم في حركة الاجتهد بوصفه باباً واسعاً لإظهار مقاصد الدين وأحكام الشريعة، ورافداً أساسياً لحركة الاجتهد، ومدخلاً مهماً لاغناء الفكر الإسلامي المعاصر، وترشيد توجهاته وتأكيد مرجعيته وبيان هويته وإبلاغ رسالته.

ويعرض هذا الكتاب حول "قواعد المقاصد" موضوعاً جديداً من موضوعات علم مقاصد الشريعة الإسلامية، يستهدف بيان أهمية ضبط هذا العلم المتسع عن طريق قواعد محددة، حتى لا يدخل فيه ما ليس منه، ولا يخرج منه ما هو من صميم مدارلاتة.

ويعمد المؤلف إلى دراسة هذه القواعد عن طريق ما ساقه الإمام الشاطبي في كتابه "الموافقات في أصول الشريعة"، وأظهر أثر المقاصد في ضبط عملية فهم النصوص، حتى يأتي هذا الفهم صحيحاً راشداً، متبعراً بغاية المشرع ومقصده. ويؤكد الكتاب على أن مقاصد الشريعة ليست مطية لتجاوز النصوص، وإلغاء مقتضياتها، وأن الدراسات المقاصدية تقوم على أسس متينة، وقواعد محكمة، وتيبح المجال لانطلاق علم المقاصد، بوصفه منضبطاً في ذاته، وضابطاً لغيره من العلوم.

ISBN 1-57547-791-2



9 781575 477916