

رَفَعُ
عبد الرحمن النجدي
أسكنه الله الفردوس

المقاصد العامة للشريعة الإسلامية

تأليف

بن زغيبه عز الدين

إشراف

الدكتور / محمد أبو الأصفان

رَفَعُ

عبد الرحمن النجدي
أسكنه الله الفردوس

رَفَعُ

عبد الرحمن النجدي
أسكنه الله الفردوس

المقاصد العامة
للشريعة الإسلامية

رَفَعُ

عبد الرحمن النجدي
أسكنه الله الفردوس

رفع
عبد الرحمن المحمدي
أسكنه الله الفردوس

المقاصد العامة للشريعة الإسلامية

تأليف

بن زغبة عز الدين

إشراف

الدكتور/ محمد أبو الألفان

رَفْعُ
عبد الرحمن النخعي
أسكنها الله الفردوس

حقوق الطبع محفوظة

الطبعة الأولى

١٤١٧هـ - ١٩٩٦م

مطابع دار الصغوة للطباعة والنشر والتوزيع



المردقة : أمام المطار الدولي - تليفون : ٤٤٣٣٩٠ / ٤٤٤٧٤٥ - ت + فاكسميلي : ٥٤٩٧١٥
القاهرة : ٦ (١) شارع ينبع متفرع من شارع الأنصار - الدقى - ت + فاكسميلي : ٣٦١٤٧٥٧

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ
وَصَلَّى اللَّهُ عَلَي سَيِّدِنَا مُحَمَّدٍ
وَأٰلِهِ وَصَحْبِهِ

رَفَعُ

عبد الرحمن النجدي
أسكنه الله الفردوس

رَفَعُ

عبد الرحمن النجدي
أسكنه الله الفردوس

هذا البحث:

قدم لنيل شهادة دكتوراه المرحلة الثالثة
من قسم أصول الفقه بالمعهد الأعلى للشريعة.
جامعة الزيتونة تونس

وقد أشرف عليه فضيلة الدكتور
محمد أبو الاجفان حفظه الله.

رَفَعُ

عبد الرحمن النجدي
أسكنه الله الفردوس

رَفَعُ

عبد الرحمن النجدي
أسكنه الله الفردوس

الإهداء

إلى التي جاهدت في سبيل تربيتي وشجعتني على الاغتراف من منابع
المعرفة الإسلامية المرحومة والدتي .

وإلى الذي كان لى سندا في دراستى وأحاطنى برعايته المادية والمعنوية طيلة
مدة دراستى والذى العزيز بآرك الله في عمره ومدّ الله في أنفاسه .

وإلى من نهلت من علمه الغزير وتأدبت على يديه شيخى فضيلة الدكتور
(محمد أبو الأجان) أطال الله عمره .



رَفَعُ

عبد الرحمن النجدي
أسكنه الله الفردوس

المقدمة

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

الحمد لله والصلاة والسلام على سيدنا رسول الله صلى الله عليه وسلم . . . وبعد
فإن الناظر المدقق في شرائع الله كلها، التي أنزلها على جميع رسله عليهم السلام ،
والتي لم يدخلها تحريف ولا تبديل ، فإنه يستنتج حقيقة ثابتة لا يختلف فيها اثنان ،
ولا يعارضها من أوتي حظاً من العلم ، هذه الحقيقة هي أن الله جلت حكمته أنزل هذه
الشرائع على هداة خلقه لمصالحهم جميعا ، وليسعدوا بها في الدنيا والآخرة على السواء ،
وغاية الشريعة من ذلك إقامة مصالح الإنسان كخليفة في المجتمع الذي هو فرد منه ،
وكمسؤول أمام الله الذي استخلفه على إقامة العدل والإنصاف ، وضمان السعادة
الاجتماعية والفكرية ، وتحقيق الطمأنينة النفسية لكل أفراد الأمة .

والشريعة بجميع أحكامها وتصرفاتها ترمى إلى مقاصد عامة تسعى من خلالها
إلى تحقيق مصالح الإنسان، وتهدف إلى إسعاد الفرد والجماعة بقدر الإمكان في كل
عصر ومصر ، ومن ثم فقد وضعت على أن تكون أهواء النفوس تابعة لمقصود واضعها،
وقد وسع فيها على الخلق بشكل لا يلحقهم به فساد، ولا تصيهم منه مشقة، ولا تنفك
عنهم مصالحهم إذا أخذوها على وجهها المطلوب، وبالكيفية التي وضعت عليها .

فهى بهذا تقدم النموذج الأمثل والأفضل ، لتنظيم حياة البشر وضبط سلوكياتهم
على أحسن وجه ، حتى يحيا حياة طيبة ، ويعيشوا عيشة راضية، منسجمين مع الفطرة



المقاصد العامة للشريعة الإسلامية

التي فطر الله الناس عليها متمتعين بسلام دائم مع الله ومع أنفسهم ومع الغير.

فالتتبع لفروع الشريعة يلاحظ ، أنه قد شرع في كل أحكامها وتصرفاتها ما يُحصَلُ مقصود ذلك الحكم أو التصرف ، ويوفّر مصالحه كما أنّه شرع في كل باب ن أبوابها المختلفة ما يقيم مقصده الخاص به فإذا عمّت تلك المقاصد جميع أبواب الفقه ، اعتبر ذلك مقصداً عاماً، وشرع في كل حكم وتصرف صادر عن الشريعة ، وهذا يفضي إلى أن عملية استنباط الأحكام لا بدّ أن تكون مبنية على المقصد الذي لأجله شرع ذلك الحكم أو التصرف ، حتّى تكون هذه الأخيرة مندرجة في المراد الإلهي ، ويكون القائم بها ممثلاً لأوامر الشارع الحكيم ونواحيه ، فيتحقق بمجموعها الغاية من هذا الوجود .

ولما كانت جزئيات المقاصد المؤدية إلى كليّاتها مظنوناً بها في الكثير منها ، كان لزاماً علينا في عملية الاستنباط الفقهي مراعاة المقصد العام من ذلك ، لأنّه مقطوع به ، وذلك ضماناً لبناء فقهي متناسق ومتكامل من أدناه إلى أعلاه ، فالأخذ بهذا المسلك ، يجعل الشريعة خصبة ثرية ومنتجة ، مشبعة لحاجات الناس في كل عصر ومصر .

وحفاظاً على ذلك التناسق الفقهي العام للأحكام ، طلب من المجتهد أن يلحق كل اجتهاد أو مسألة عرضت له بمقصدها الخاص بها ، وكذا المقصد العام الذي تنخرط فيه باعتبارها جزءاً من التشريع ، ومثل هذا الاجتهاد يجعل صاحبه حريّاً أن يتبوأ منزلة القائم مقام النبوة .

والذي يبدو أن المقاصد الشرعية علم دقيق ، يحتاج الخائض فيه إلى الإحاطة

المقاصد العامة للشريعة الإسلامية

بعلوم الشريعة، ومن ثمّ فلا يمرج إليه إلا ثلثة من العلماء، وقليل ما هم الذين يلجون فيه، لدقّة مسالكه وخطورة مسأله، فالحظاً في تقدير معانيه، والزلل في تنزيله علي الوقائع يفضي إلي فساد كبير في الأحكام المستنبطة تبعاً لذلك .

ولقد أصبح الاعتياء بهذا العلم والاهتمام به، من الواجبات الأولى التي يجب القيام بها، وذلك بإثرائه وتوسيعه بالبحث والدراسة لأنّه أصل أصول الدين وأساس الشريعة المتين .

وأحسب أنّي واحد من الذين حاولوا القيام ببعض الواجب وساهموا مساهمة متواضعة في إثراء هذا العلم، وقد دفعني لذلك الأسباب الآتية :

(١) لقد كنت مولعاً بفكرة تجديد أصول الفقه وكنت أطلع كل مقال وكتاب أعثر عليه في هذا الباب ، وفي شهر مايو من سنة ١٩٨٨م، أقام المعهد الأعلى للشريعة بجامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية بالجزائر، الملتقى الأول لأصول الفقه ، وقمت وقتها ببحث تحت عنوان : «نحو منهجية جديدة للبحث في الفكر الأصولي» وأثناء بحثي في هذا الموضوع ، تمكّنت من الوقوف على كثير من السليات، لكنّي لما حاولت معالجتها بمعلوماتي المتواضعة، لم أجد أمامي سبيلاً أسلكه، وكان مفتاح الانطلاقة مفقود، لأن محاولة تغيير أي شيء، يجب أن تبدأ من أساسه وأساس الأصول وأصلها الأصيل، هي مقاصد الشريعة الإسلامية فمنذ ذلك الحين والشوق يحدوني لبحث في هذا الموضوع، وها هي الفرصة قد جاءت

المقاصد العامة للشريعة الإسلامية

سانحة لذلك وأسأل الله التوفيق .

(٢) من المعلوم لدى الجميع أن الفكر الإسلامي بمختلف تياراته وآرائه لا زال لحدّ الآن يبحث عن قاعدة صلبة تكون محكًا لآراء الباحثين ومراة تكشف العيوب وتحدّد معالم الخطأ ، قصد صقله وإصلاحه ولكن هذه القاعدة تبقى مفقودة رغم الجهود المبذولة والسعي الدؤوب في ثنايا العلوم الإسلامية ، ومشاركة في هذا المجهود المتواصل ، ومن خلال تصوّري أن شطرا كبيرا من الحل إن لم يكن كله يكمن في إعادة بعث علم المقاصد بلغة العصر، وفي ثوب يسر الباحثين ، خاليا من العبارات المعقّدة، والألغاز المحيرة، والاستطرادات المملّة، حتى يتمكّن الجميع من الاستفادة منه، ومن ثمّ جاء الشعور بهذه المسؤولية قويا ، فأصبحت أرى من الواجب القيام بهذه المهمة .

(٣) محاولة تجنيب العقل المسلم من السقوط في ظاهرية الفهم وحرفية التفسير للنصّ الشرعي وتمكينه من ترتيب الأولويات، ومراعاة المراحل، وفهم الظروف القائمة، وانطلاقا من هذا رأيت أن ألقى بهذا البحث بين يدي أفراد المجتمع الإسلامي، حتّى يستنبروا، طريقهم نحو الهدى المنشود، ألا وهو جمع جهود الأمة وتكثيفها وتوجيهها نحو مواقع الصراع الحضاري لتحقيق السيادة واسترجاع القيادة .

ورغم هذه الأسباب التي تمّ بيانها، فإنّه من الصعوبة بمكان الخوض في مثل هذه الموضوعات وذلك لقلّة في مصادرها ومراجعها، وهذه الأخيرة لم تكن إلا محاورات

المقاصد العامة للشريعة الإسلامية

متأثرة عبر أربعة عشر قرناً ، تفصل بينها السنوات الطوال ، وأحياناً القرون العديدة ، أو تجدها عبارة عن جزئيات متأثرة عبر أبواب علم «أصول الفقه» فتكون بمثابة العضو المقطوع من الجسم ، فلا تستطيع أن تمارس دورها ، ولا تتمكّن من أداء وظيفتها ، أمّا محاولات المعاصرين ، فلم تكن إلا بمثابة انتشار واسع للأفكار في جزئية صغيرة من هذا العلم ، ومن أجل تحقيق صياغة كلية لعلم المقاصد الشرعية ، علينا أن نتسلق الغار بعض الأصوليين ونبحر في استطرادات البعض الآخر ، كما يجب التقويّ بصبر لا نفاذ له ، لاقتفاء أثر حذاق هذا العلم وحكمائه ، قصد استجلاء أسرار ما بوبوا ، وسبر أغوار ماكتبوا ، عسانا أن نصل إلى المقصود ونبلغ الغاية والهدف المنشود .

منهجى فى البحث:

يتلخّص هذا المنهج فى اثنتى عشرة نقطة هى :

- (١) قمت بتعريف كل المصطلحات المقاصدية ، وبيان ماهيتها ، وضبط مدلولها ، وذلك لارتكار الموضوع عليها ، انطلاقاً من أقوال علماء اللغة والشريعة معاً .
- (٢) اعتمدت فى ضبط مدلول المصطلحات المقاصدية الترتيب التاريخى لأقوال العلماء ، حتّى تتمكّن من معرفة كيفية تطوّر الدلالة لذلك المصطلح .
- (٣) التمسّت الأدلة النقلية والعقلية لكل فكرة قدّمتها ، ولكل رأى طرحته .
- (٤) قمت باستقراء أغلب التفاسير ، وكتب شرح الحديث لضبط دلالات النصوص التى تمّ الاستدلال بها فى الرسالة وكذا تحديد معانيها المرادة منها .

المقاصد العامة للشريعة الإسلامية

- ٥) اقتضرت في بحثي على علماء المدرستين - المتكلمين والفقهاء - في الأصول ولم أخرج إلى غيرهم، كما اقتضرت على مذاهب الأئمة الأربعة في الفروع.
- ٦) إذا تعارضت الأقوال في مسألة واحدة فإنتى أسعى إلى المقارنة بينها، وذلك بصياغة رأى كل طرف وبيان فكرته وتوضيح أدلته لأخلص في النهاية إلى الجمع بينها، أو الترجيح لأقواها.
- ٧) اعتمدت النقل الحرفي لأقوال العلماء، إذا كانت نصوصها دقيقة مع القيام بالتعليق عليها وبيان وجه الاستدلال فيها، واستنباط أهم الأفكار التى يمكن استنتاجها منها فى ذلك الموضوع.
- ٨) سعيت فى هذا الموضوع إلى تحرير الكلّيات، انطلاقاً من الجزئيات، كما عملت على بناء قواعد علم المقاصد ليسهل العمل به وتطبيقه.
- ٩) وضعت النتائج الخاصّة بكل باب فى نهايته، وتركت النتائج العامّة إلى الخاتمة.
- ١٠) قمت بتعريف أغلب المصطلحات الأصولية والفقهية وغيرهما التى أرى أنّها تستحق ذلك، وذلك فى الهامش.
- ١١) اكتفيت فى فهرس المصطلحات الأصولية والفقهية بذكر المصطلحات التى تم تعريفها فقط مع الإشارة إلى الصفحة التى يوجد بهامشها ذلك التعريف للمصطلح المذكور.

المقاصد العامة للشريعة الإسلامية

١٢) قمت بترجمة بعض الأعلام الذين أرى أنهم غير معروفين معرفة واسعة، ولم أتعرض لغيرهم بالترجمة، وذلك لشيوعهم عند العام والخاص، وقد حصرت هذه التراجم في الأصوليين والفقهاء فقط لصلتهم المباشرة بالموضوع.

وإنني أتوجه بالحمد والشكر إلى الله العزيز القدير الذي وفقني إلى إتمام هذا البحث وأكرمني به كما أتوجه بالشكر إلى الوالدين الكريمين اللذين لم يدخرأ جهدا في سبيل مساعدتي على إتمام دراستي .

كما أتوجه بالشكر والتقدير إلى من هو جدير به، وهو أستاذي المشرف على بحثي، الدكتور محمد أبو الأجفان، مدير قسم الفقه والسياسة الشرعية بالمعهد الأعلى للشريعة الذي تكرم فقبل الإشراف على هذا البحث وإعداده، وساعدني في اختياره، وضبط أبوابه وفصوله، ودعمه بأرائه وإضافاته ونصائحه، كما أشكره على ما قدمه لي من فوائد علمية من خلال مكتبته التي استفدت من مخطوطها ومرفوفها ومطبوعها، فجزاه الله عني خيرا الجزاء .

كما أتوجه بالشكر إلى كل من ساعدني في هذا الموضوع ولو بعبارة أو كلمة أو نصيحة، فلهم مني جزيل الشكر، ولهم من الله عظيم الثواب والأجر .

تونس في ٥ شوال ١٤١٢ هـ

الموافق لـ ٨ إبريل ١٩٩٢ م

عز الدين بن زغيبية .

نقد المصادر والمراجع

ما من موضع يدرس أو يبحث يطرق، إلا ولصاحبه جملة من المصادر التي يعتمد عليها، والمراجع التي يرجع إليها، إلا أن حجم هذه المصادر والمراجع، يرجع لطبيعة الموضوع المطروق، فإن كان من المواضيع المتداولة والتي تحظى باهتمام العلماء والدارسين، فإن مادته تكون غزيرة ومصادره موفوره، بل تكون أوسع من الموضوع نفسه المراد دراسته، أما إن كان البحث بكرا، وقل الالتفات إليه أو لم تبلور بعد معالجه ولم تضبط عناصره، فهذا تكون مصادره قليلة، وقلما تجرد فيه مؤلفا متخصصا بكامله في ذلك الموضوع، ومثل هذه الموضوعات كثيرا ما تجرد أفكارها متفرقة بين ثنايا العلوم المتصلة بها والقريبة منها.

وموضوعي الذي عنوانه: المقاصد العامة للشريعة الإسلامية شبيهه بالنوع الثاني، ومثل هذا يتطلب جهدا كبيرا من الخائض فيه، واستقراء واسعا للمصادر القريبة منه والبعيدة، ليتمكن صاحبه من جمع خيوطه وضم شتاته.

ومثل هذا العمل يجعل المصادر والمراجع كثيرة ومتنوعة تنوع علوم الشريعة، وهذا التنوع منه ما هو ذو صلة قوية بالموضوع المطروق، ومنه ما هو ذو صلة ثانوية به، وبناء عليه فإنني أقسم المصادر والمراجع إلى قسمين: أصلية وثانوية.

القسم الأول: المصادر والمراجع الأصلية:

وهي التي لها علاقة مباشرة بالموضوع وعناصره، وهي في موضوعي تنحصر في نوعين هما:

النوع الأول: كتب الأصول والمقاصد:

إن المتتبع لما كتب في علم المقاصد يستخلص أنه لا يمكن التحدث عن مؤلفات علم المقاصد بمعزل عن أصول الفقه، وذلك لسببين هما:

المقاصد العامة للشريعة الإسلامية

١ - إن أول فكرة من علم المقاصد ظهرت للوجود، كانت ضمن أصول الفقه، وفي كتاب خاص بأصول الفقه، ألا وهو «البرهان» لإمام الحرمين.

٢ - إن البحث في علم المقاصد لم يستقل عن أصول الفقه إلا في العصر الحديث وإن كانت المراحل الأولى لهذه العملية قد بدأت في القرن الثامن، على يد الإمام الشاطبي.

والذي يتأمل فيما تضمنته الكتابات الأصولية من علم المقاصد، يلاحظ أن هذا العلم بدأ فكرة ضمن مباحث القياس، ثم بدأ يتطور ويتوسع ليشغل باب الاستصلاح ثم يتطور أكثر من ذلك ليشمل باب «التعارض والتجريح»، وذلك في موضوع تعارض الأقيسة، ليستقر البحث المقاصدي بعد ذلك في الأبواب الثلاثة السالفة الذكر ضمن أصول الفقه، حتى جاء الشاطبي الذي أفرد بتأليف خاص، ضمن موسوعته الأصولية، حيث جمع فيها شوارده وقيد أوابده، ونظم أفكاره ورتب عناصره، ليتم بعد ذلك استقلاله التام عن أصول الفقه، وأول خطوة في هذا المجال قام بها الشيخ ابن عاشور في كتابه «مقاصد الشريعة» لتثني بعد ذلك بما قام به علال الفاسي في كتابه «مقاصد الشريعة ومكارمها»، ثم بدأت بعد ذلك تتوالى الدراسات المستقلة في علم المقاصد عن أصول الفقه، سواء كانت هذه الدراسات شاملة لعلم المقاصد، أو متخصصة في بعض جوانبه. إلا أن ما كتبه العلماء والباحثون في هذا المجال لا يخلو من المآخذ والانتقادات وهي فيما يلي:

١ - إن معظم ما كتبه الأصوليون حول أصول المقاصد، وكلياتها الخمس، كان يفتقر للاستدلال النقلية، رغم توفر الأدلة النقلية في ذلك من الكتاب والسنة.

٢ - اعتماد أغلب الأصوليين نفس الفروع الفقهية في التمثيل والتدليل، وقلما تجد تجديدا في ذلك، مما جعل عملية تطوير علم المقاصد بطيئة في بدايتها.

٣ - اهتمت الكتابات الأولى في المقاصد بالجزئيات، وبدأ العمل بتأسيس

المقاصد العامة للشريعة الإسلامية

الكليات والقواعد متأخرا عن ذلك على يد المقرئ، ثم جاء الإمام الشاطبي ليجعل هذا العلم منهجا متبعا بعده.

٤ - جمود الكتابات الأصولية على ما حرره الغزالي في علم المقاصد، ولم يكن عمل الأصوليين إلا شرحا أو اختصارا لذلك، باستثناء بعض المحاولات التي لم تحمل زيادات نوعية وإن كانت لها بعض الإضافات، حتى مجئ الإمام الشاطبي.

أما التأليف التي تخصصت في علم المقاصد فسوف أتحدث عنها لاحقا وبالتفصيل.

النوع الثاني: كتب القواعد الفقهية:

إن اهتمام كتب القواعد الفقهية بعلم مقاصد الشريعة لم يكن بنفس القدر وإنما ثمة تفاوت كمي ونوعي بينها مما يجعل صلتها بالموضوع متفاوتة تبعا لذلك.

فمنها ما كان المؤلف برمته متوجهاً إلى البحث في الفكر المقاصدي والاهتمام بتقعيد أحد جوانبه الأساسية، وهو جانب المصالح والمفاسد وهذا ما قام به سلطان العلماء ابن عبد السلام في كتابه: «قواعد الأحكام في مصالح الأنام».

ومنها ما كانت معالجته لمقاصد الشريعة في قواعد كثيرة، مبعثرة داخل القواعد الفقهية التي كتبها، وقد حملت تلك القواعد المقاصدية زيادات نوعية في مادة المقاصد ومنهجها، ومن هذه المؤلفات:

* الفروق للقرافي.

* القواعد للمقري.

* ترتيب الفروق للبقوري.

المقاصد العامة للشريعة الإسلامية

إن هذين النوعين من كتب القواعد الفقهية كانت صلتها بعلم المقاصد كصلة كتب الأصول به .

ومن كتب القواعد ما كانت دراسته للمقاصد في قواعد محدودة، غلب على شرحها الناحية الأصولية والفقهية، مما جعلت صلتها بالموضوع ثانوية، وأهم هذه الكتب :

* الأشباه والنظائر للسيوطي .

* الأشباه والنظائر لابن نجيم .

* الأشباه والنظائر لابن السبكي .

* مجلة الأحكام العدلية مع جميع شروحها، وغير ذلك من الكتب المعاصرة التي تحدثت في هذا الفن .

القسم الثاني: المصادر والمراجع الثانوية:

وهي التي ليست لها علاقة مباشرة بالموضوع، وإنما يستفاد منها بوجه من الوجوه، لزيادة التوضيح والبيان، والتمثيل أو كوسيط يساعد على فهم العناصر الحقيقية للموضوع، وهذه المصادر تنحصر في أربعة أنواع هي:

١ - كتب التفسير:

لقد سبق وأن ذكرت في المقدمة، أنني حاولت في بحثي أن ألتمس الأدلة لكل فكرة تبينتها، ولكل رأي طارحته، ومن المعلوم أن هذه الأدلة، إما أن تكون نقلية أو عقلية، والنقلية إما أن تكون من الكتاب أو السنة .

ولكي أتمكن من فهم حقيقة النص القرآني، وضبط مدلوله، وتحديد وجه الدلالة فيه، كان لزاما الرجوع إلى كتب التفسير وتبعتها بالاستقراء، على اختلاف اتجاهاتها، قصد ضبط كيفية الاستدلال، ووجه الاستفادة من النص القرآني المراد، أضف إلى هذا الأفكار المقاصدية الجيدة التي يعثر عليها الباحث أثناء بحثه في تلك التفاسير .

وقد بلغت التفاسير التي تم الرجوع إليها، حوالي اثنين وعشرون تفسيراً وكانت أهم هذه التفاسير، «جامع البيان للطبري»، «المحرر الوجيز لابن عطية»، «التفسير الكبير للرازي»، «لباب التأويل للخازن»، «الجامع لأحكام القرآن للقرطبي»، «الكشاف للزمخشري»، «التحرير والتنوير لابن عاشور». وهذا لايعنى أن التفاسير غير المذكورة لم تتم الاستفادة منها، بل ذكرت التفسير الأكثر استعمالاً، مع مراعاة اتجاهات المفسرين.

٢ - كتب الحديث :

إن كتب الحديث التي تم الرجوع إليها هي على نوعين :

أ - كتب الرواية : ووجه الاستفادة منها متمثلاً في تخريج نصوص الأحاديث التي استدلت بها، أو التي أوردها علماء المقاصد في استدلالاتهم، حتى أتبن الصحيح من الضعيف. وأهم هذه الكتب «الموطأ» للإمام مالك، ثم الصحيحان، ثم السنن الأربعة، ومسند الإمام أحمد، ومسند الدارمي، وغيرها من كتب الرواية.

ب - كتب الدراية : إن عمل كتب الدراية متجه إلى بيان معاني نصوص السنة وضبط مدلولاتها، ووجه الاستفادة من هذه الكتب، كاستفادة من كتب التفسير، وأهم الكتب التي رجعت إليها في هذا الباب هي : «فتح الباري» لابن حجر «شرح صحيح مسلم للنووي»، «المنتقى شرح الموطأ» للبايجي، «عارضه الأحوذي» لابن العربي، وغيرها من كتب شرح الحديث.

٣ - كتب الفقه :

إن الثروة الفقهية ما هي في الواقع إلا ثمرة العمل بالأصول الاجتهادية داخل إطار المقاصد العامة، فالفقه إذن يمثل الصورة التطبيقية، لكليات المقاصد

المقاصد العامة للشريعة الإسلامية

وقواعدها النظرية وبناء عليه فإن تحقيق الصورة الكاملة لعلم المقاصد مع تجنب التقسيمات العقلية التي لا عمل يرتجى من ورائها ولا تحقق لها في أرض الواقع، متوقف على ربط الأصول النظرية بالفروع العملية وهو ما يمثلها الفقه، ومن ثم كان لزاما الرجوع لكتب الفقه قصد الاستعانة بعينات من الفروع الفقهية للتمثيل بها، وربطها بأصولها المقاصدية التي استنبطت منها، وأهم الكتب التي وقع الرجوع إليها في هذا المجال: «المدونة للإمام مالك»، «الغياثي لإمام الحرمين»، «شرح التلقين للمازري» - وهذا فيه فوائد جلية في مقاصد الشريعة متناثرة بين الفروع الفقهية - «شرح الكنز للزيلعي»، «الطرق الحكيمة لابن القيم»، «عدة البروق للونشريسي» - وهما كتابان جليلان حملا كثيرا من الأفكار المقاصدية المتبعة عند بيان مباني الفروع الفقهية وغايات الأحكام الفقهية - «شرح حدود ابن عرفة» للرصاع، وغيرها.

ع - كتب متنوعة :

إن العلوم وإن تباينت موضوعاتها، واختلفت مناهجها ومسالكها، فإنه لا يمكن استغناء أحدها عن الآخر من حيث الاستفادة من بعضها البعض، وعلوم الشريعة هي أولى العلوم في الاستفادة من بعضها، وذلك للترابط الكبير بينها بسبب وحدة المنبع الذي نشأت منه، ألا وهو الكتاب والسنة.

وبما أن علم المقاصد يعتبر أصل الأصول الشرعية، وروح الكتاب والسنة فإن تأثيره في باقي العلوم الشرعية وغيرها قائم وعائم، كما أنه لاغنى لتلك العلوم من الاستفادة منه كل حسب طبيعته.

والمتمتع لمصنفات تلك العلوم، يظفر في ثناياها على أفكار مقاصدية جيدة وشوارد فريدة، قد لا يجدها في أمهات علم المقاصد، ومصادره الأصلية.

وطبيعة هذه الكتب إما أن تكون متخصصة في علم معين ولكن لقلة عددها

المقاصد العامة للشريعة الإسلامية

في ذلك العلم لا يمكن تخصيصها بمبحث خاص أو لاحتوائها على عدد من الموضوعات المختلفة تشمل علوم متعددة، لا يمكن إدخالها تحت علم معين .

ومن أهم هذه الكتب «مفتاح السعادة لابن القيم»، «قواعد التصوف لأحمد زروق» - هو كتاب قيم ضمنه قواعد حول علم التصوف، وأدرج فيها عدداً من قواعد المقاصد ذات فوائد جلية، سأبينها في مواقعها - وكتاب «أصول النظام الاجتماعي لابن عاشور»، «دفاع عن الشريعة لعلال الفاسي»، «محاضرات إسلامية للخضر حسين»، «دراسات وبحوث في الفكر الإسلامي المعاصر لفتحي الدريني»، «النظرية العامة للشريعة الإسلامية لجمال الدين عطية»، وغيرها كثير .

التأليف في علم المقاصد

لقد سبق وأن ذكرت أن علمي أصول الفقه والقواعد الفقهية أكثر العلوم الشرعية ارتباطاً بعلم مقاصد الشريعة، وقد كانت مساهمتها عظيمة في بناء هذا العلم، ولهذا نجد ما ألف في هذين العلمين زاخر بالأفكار المقاصدية وقواعدها، وبناء عليه سأحاول تقديم فكرة عن أهم الكتب التي تعرضت لعلم المقاصد والتي حملت تطويراً وتوسيعاً له وذلك من خلال مؤلفات أصول الفقه والقواعد الفقهية .

أولاً : المؤلفات الأصولية :

إن أهم الكتب الأصولية التي تناولت علم المقاصد ضمن مباحثها وأضافت إليه إضافات نوعية وزيادات معتبرة على ما كان موجوداً قبلها هي :

١ - كتاب البرهان : لإمام الحرمين (ت ٤٧٨ هـ) .

يعتبر البرهان أول كتاب أصولي يتحدث عن علم المقاصد، ويشير إلى بعض عناصره، وهو كتاب فريد في أصول الفقه على طريقة المتكلمين لا يستغني عنه باحث ولا دارس .

ولقد جاءت في هذا الكتاب، أول إشارة إلى طرق الإثبات وذلك عند كلامه

المقاصد العامة للشريعة الإسلامية

على المباح^(١)، كما أنه تحدث ولأول مرة عن أصول المقاصد الثلاث - الضرورية، الحاجة، التحسينية - في باب القياس، وذلك عند كلامه على تقاسيم العلة^(٢) مع إشارته إلى بعض الكليات الخمس تلميحاً لا تصريحاً^(٣)، وسيأتي الكلام بالتفصيل على هذا الكتاب عند الكلام على نشأة علم المقاصد.

٢ - كتاب المستصفي: للغزالي (ت ٥٥٠ هـ).

إن هذا الكتاب لا تخفى شهرته على العام والخاص، لما بلغه من التنقيح والتحرير في أصول الفقه، والتأصل فيه يجد أن مقاصد الشريعة قد أخذت حظها منه، وذلك في القسم الذي تحدث فيه عن المصالح المرسله^(٤)، حيث ضبط فيه معنى المصلحة وبين أنها تحقيق لمقصود الشرع، كما نقح أصول المقاصد فردها إلى الثلاثة المعروفة - الضرورات، والحاجات، والتحسينات - بعدما جعلها شيخه إمام الحرمين خمسة، لتستقر بعد ذلك على هذه الصورة من غير زيادة ولا نقصان، ثم تحدث عن الكليات الضرورية تصريحاً لا تلميحاً وجعلها خمسة - الدين والنفس والعقل والنسل والمال - وبين عقب هذا أنه لا تخلو شريعة من الشرائع إلا وقد راعت هذه الكليات الخمس في ملتها.

وهذا الذي يوجد في المستصفي، نقله أيضاً في كتابه «شفاء الغليل» لكن بدقة أقل، والجديد في هذا الكتاب أن الغزالي حاول فيه، وضع تعريف لعلم المقاصد، عند حديثه عن المناسبة^(٥)، سوف أتعرض له لاحقاً.

٣ - المحصول: للرازي (ت ٦٠٦ هـ).

من المعلوم لدي الدارسين والباحثين في أصول الفقه أن كتاب المحصول^(٦) هو عبارة عن تلخيص لكتاب «المعتمد لأبي الحسين البصري»، وكتاب «البرهان لإمام الحرمين»، وكتاب «المستصفي للغزالي»، ومن ثم فهو لم يخرج فيما كتبه في المقاصد عما حرره هؤلاء إلا فيما كتبه في مسألة تعليل الأحكام، التي أطال الحديث فيها، وأكثر من الاستدلال والتمثيل لها.

(١) البرهان ١ / لوحة ٢٩٥. (٢) م، ن / لوحة ٩٢٧. (٣) م، ن / لوحة ١١٥١.

(٤) (١) / ٢٨٧ وما بعدها. (٥) شفاء الغليل، ١٥٩. (٦) ٢ / القسم ٢٣٧ وما بعدها.

المقاصد العامة للشريعة الإسلامية

والتغيير الزحيد الملاحظ في مجال المقاصد هو شكلي، عندما استبدل لفظ النسل الذي درج عليه الإمام الغزالي بلفظ النسب.

والكتاب سلك فيه الرازي مسلكا جذليا يعتمد كثرة البراهين العقلية ونقل الأقوال، حيث غلبت فيه صورة الرازي الكلامية.

٤ - الإحكام في أصول الأحكام: للآمدي (ت ٦٣٦ هـ).

وهو كتاب عظيم الفائدة، سلك فيه مؤلفه مسلک التنقيح والتحرير لأقوال الأصوليين، أما عمله في المقاصد فلم يزد على ما قدمه الجويني والغزالي، واقتصر تجديده على إدخال أصول المقاصد وكلياتها في باب الترجيحات بين الأقيسة، ويبيّن أن الضرورات مقدمة على ما دونها عند التعارض وهكذا مكملاتها، كما تحدث بالتدليل والتمثيل عن مسالك الترجيح بين الكليات الخمس عند التعارض، وهذا العمل درج عليه الأصمليون بعده إلا أن فكرته البارزة في هذا الموضوع هي تقديم حفظ النسل على حفظ العقل عند التعارض وهذا مما لم يلقى تجاوبا عند الأصوليين الذين جاؤوا بعده.

٥ - أعلام الموقعين: لابن القيم (ت ٧٥١ هـ).

كتاب جليل عظيم الفائدة، جال فيه مؤلفه في موضوعات مختلفة بين الأصول والفقه، وأودع فيه فرائد وشوارد مقاصدية كثيرة، خاصة في مباحث القياس، والفتوى، وتغيير الأحكام بتغير الأزمان والأعراف، والحيل، وغيرها.

والذي ينبغي الإشارة إليه هنا هو أنك تجد تلك الفرائد والشوارد داخل المنظومات والنسب، مما يجعل ضبطها وتحديداتها وتخليصها من غيرها يحتاج إلى جهد كبير.

٦ - تعليل الأحكام: لمصطفى شلبي:

إن مبحث تعليل الأحكام من الموضوعات المشتركة بين أصول الفقه ومقاصد الشريعة، وعمل المؤلف في هذا الكتاب جاء مقسما إلى ثلاثة أبواب، تحدث في

الأول منها على مسالك القرآن والسنة في تعليل الأحكام، وكذا مسالك الصحابة رضي الله عنهم والتابعين في ذلك، وتحدث في الباب الثاني عن مسالك التعليل عند الأصوليين ليجعل الباب الثالث في الحديث عن المصالح والاستحسان، حيث تحدث عن ماهية المصلحة وأنواعها وهنا تحدث عن أصول المقاصد - الضرورات والحاجات والتحسينات - بشكل موجز لم يحمل جديدا وعرج عقب ذلك على حجية المصالح وأدلة اعتبارها، كما طرقت موضوع تغيير الأحكام بتغيير المصالح، ثم تحدث عن الاستحسان بنفس الصورة.

ثانيا: مؤلفات القواعد الفقهية:

إن أبرز كتب القواعد الفقهية التي تحدثت عن علم المقاصد ضمن قواعدها هي:

١ - قواعد الأحكام: لابن عبد السلام (ت: ٦٦٠ هـ).

وهو كتاب جليل القدر عظيم الفائدة قال فيه ابن السبكي: «ولقد ألف سلطان العلماء قواعده، بل رصف فوائده ووضع قلائده، وجمع فرائده، ونوع موائده، وقال فلم يترك مقالا لقائل»^(١).

أرجع فيه الشريعة كلها إلى قاعدة جلب المصالح ودرء المفساد كما ذكر ذلك ابن السبكي^(٢)، ومن هذا المنطلق، ضمن كتابه الحديث عن مقاصد القرآن وحقيقة المصالح والمفساد، وطرق معرفتها وأقسامها، ومراتبها، ووسائلها والآثار التي تترتب عليها دنيويا وأخريا، كما تعرض للكيفية التي يتم بها جلب المصالح ودرء المفساد، والحث عليها، ويبحث موضوع الوسائل والمقاصد كما تحدث عن المشاق وأنواع التخفيف في الشريعة.

وإلى جانب هذا قد أشار إلى عدد هائل من المقاصد الخاصة والجزئية في البحث الذي سماه «قاعدة في اختلاف أحكام التصرفات لاختلاف مصالحها»^(٣) فذكر فيه عددا كبيرا من الفروع الفقهية مع بيان المصالح التي بنيت عليها.

(١) ابن السبكي: الأشباه والنظائر ٦/١. (٢) م، ن ١٢/١. (٣) قواعد الأحكام ١٤٣/٢ وما بعدها

المقاصد العامة للشريعة الإسلامية

٢ - الفروق: للقرافي (ت ٦٨٤ هـ).

ويمكن تقسيم هذا الكتاب إلى أربعة أقسام، فروق في أصول الفقه وفروق في الفقه، وفروق في المقاصد، وفروق في اللغة.

والفروق التي تحدث فيها عن المقاصد بالنسبة إلى غيرها أقل عددا، وقد تعرض فيها للمقاصد والوسائل، كما تحدث عن المصالح والمفاسد، وتحدث عن المشقة وأثرها في الأعمال، مع بيان المشقة المؤثرة وغير المؤثرة منها، كما تحدث عن رفع الحرج وطلب الشريعة لذلك، والملاحظ على عمل القرافي في علم مقاصد الشريعة أنه قد أضاف حفظ العرض إلى الكليات الخمس حكاية عن غيره وسيأتي الحديث عن هذه المسألة.

وقد قال ابن عاشور في عمل القرافي في المقاصد أنه حاول تأسيس علم المقاصد^(١).

وفي الأخير نشير إلى أن القرافي في كتابته المقاصدية قد تأثر تأثرا كبيرا بشيخه عز الدين بن عبد السلام.

٣ - القواعد: للمقري (ت ٧٥٨ هـ).

هو كتاب قيم، ذكر فيه ما يزيد عن ألف قاعدة، تحدث فيها عن جميع أبواب الفقه، وبعض أبواب الأصول، وكان لعلم المقاصد حظّه الوافر في هذا الكتاب، حيث خصّص له ثمانية وعشرون قاعدة، تنقسم إلى ثلاثة محاور

- المحور الأول: ويدور حول المقاصد وأصولها ووسائلها، ويضم ثلاث عشرة قاعدة.

- المحور الثاني: يدور حول جلب المصالح ودرء المفاسد، وعدد قواعده تسع قواعد.

- المحور الثالث: يدور حول التيسير ورفع الحرج، وعدد قواعده ست

وكان عمل المقري في القواعد يتسم بميزتين أساسيتين هما:

(١) مقاصد - ٨.

المقاصد العامة للشريعة الإسلامية

- ١- القيام بتأسيس بعض المبادئ الكلية لعلم المقاصد
- ٢- صياغة تلك المبادئ في شكل قواعد جاهزة للتطبيق والتعامل بها مع الوقائع والأحداث.

والمآخذ التي يمكن تسجيلها حول قواعد المقرري هي :

- ١- افتقارها إلى الأدلة التي بنيت عليها تلك القواعد
 - ٢- قلة التمثيل الفقهي لتسهيل استيعابها
 - ٣- الإلغاز مع كثرة الإحالة في الأمثلة الفقهية، مما يجعل فهم وجه الاستدلال على غير المتمكن في الفقه صعبا.
- وسياتى الحديث عن عمل المقرري في المقاصد بالتفصيل عند الكلام على نشأة علم المقاصد.

٤- ترتيب الفروق : للبقوري (ت : ٧٠٧هـ)

وهو كتاب قيم، قام فيه المؤلف بترتيب الفروق والقواعد التي ضمّنها القرافي في كتابه «الفروق» حسب الموضوعات التي تندرج تحتها كل قاعدة، وأثناء عمله هذا كان يقوم ببيان بعض الغوامض مرةً وبمناقشة القرافي في بعض المسائل مرةً أخرى والتعليق عليه في عدد من القضايا، وكان في هذا وذاك يحمل لمحات مقاصدية ممتازة.

لكن عمله الأساسي في علم المقاصد، هو أنه قبل أن يقدم على ترتيب الفروق جعل للكتاب مقدمة ضمنها أربع عشرة قاعدة تدور كلها حول جلب المصالح ودرء المفاسد، وطرق إثباتها.

والملاحظ على هذه القواعد أنها كانت تنسلخ مما كتبه ابن عبد السلام في كتابه «قواعد الأحكام» حتى أن صاحبها في بعض الأحيان ينقل العبارات نقلا.

ثالثاً: الكتب المتخصصة في علم المقاصد:

وتنقسم هذه المؤلفات إلى قسمين، قسم شامل لجميع مباحث علم المقاصد وقسم متخصص في جانب من جوانبه، ومبحث من مباحثه.

أ- الكتب الشاملة لعلم المقاصد:

وهذه الكتب إذا ما قورنت بغيرها من المؤلفات في العلوم الأخرى نجدتها قليلة جداً، وهذا يعود لحداثة علم المقاصد من حيث استقلاله عن أصول الفقه وهذه الكتب هي:

١- الموافقات: للشاطبي (ت ٧٩٠هـ)

وهو كتاب جليل القدر عظيم الفائدة، أبان فيه مؤلفه عن إبداع كبير في صناعة علم المقاصد وضبط عناصره وتنظيم أبوابه، حيث خصص الجزء الثاني من هذا الكتاب لدراسة مقاصد الشريعة:

حيث قام بتقسيم المقاصد إلى قسمين:

- القسم الأول: وتحدث فيه عن مقاصد الشارع وجعلها أربعة أنواع هي:

- النوع الأول: قصد الشارع في وضع الشريعة ابتداء

- النوع الثاني: قصد الشارع في وضع الشريعة للإفهام

- النوع الثالث: قصد الشارع في وضع الشريعة للتكليف بمقتضاها

- النوع الرابع: قصد الشارع في دخول المكلف تحت أحكام الشريعة

- القسم الثاني: وتحدث فيه عن مقاصد المكلفين

وقد ضمن هذا القسم اثنتا عشرة مسألة، تحدث فيها عن علاقة النية

بالأعمال، وبين أن المقاصد معتبرة في التصرفات، كما تحدث عن وجوب

المقاصد العامة للشريعة الإسلامية

موافقة قصد المكلف لقصد الشارع في العمل حتى يكون الفعل صحيحا مقبولا ، كما تعرض لفروع تطبيقية كثيرة، مثل الحيل الفقهيّة .

وجعل خاتمة الموضوع للحديث عن طرق إثبات المقاصد ، والتي سيأتي عنها الحديث بالتفصيل .

وهناك ماخذ يمكن تسجيلها حول كتاب الموافقات هي :

١- كثرة التقرّيعات ، مثل المسألة السادسة من «مقاصد المكلف» .

٢- الإلغاز في الأمثلة الفقهيّة والاستدلالات الأصوليّة لما يبين أن الكتاب موجد لذوي الملكات العلميّة في علوم الشريعة ، الذين لا يحتاجون إلى طول شرح ، ولا كثرة كلام ، إنما اللبيب بالإشارة يفهم .

٣- طرقه لبعض المواضيع التي لا تدخل في علم المقاصد وإن كانت لها صلة لا تمكنها من الاندراج ضمنها ، مثل الكلام على الإخلاص ، فإنه من مشمولات علم الأخلاق ، وكذا الحديث عن النيابة في العمل فإنها من مشمولات علم الفقه ، والكلام على العوائد والأعراف وأنواعها ، فهذا مجاله علم أصول الفقه ، ومن هذا القبيل حديثه عن الكرامات وخوارق العادات التي تدخل ضمن أبواب علم العقيدة والتصوف .

٤- حجة الله البالغة : الدهلوي (ت : ١١٧٦ هـ)

إن هذا الكتاب عظيم الفائدة دقيق في بابه ، ما جاء فيه كان أوسع مما يشمله علم المقاصد ومحدث فيه مؤلفه عن المقاصد العامة والخاصة معاً ، وكانت فيه المقاصد الخاصة أوفر حظاً وأكبر حيزاً من المقاصد العامة التي لم تكن إلا جزئيات محدودة متفرقة ضمن مباحث الكتاب .

والكتاب مقسم إلى مقدمة وقسمين :

المقدمة : وتحدث فيها عن ارتباط الأحكام بالمصالح في الجملة مع بيان رجوع السلف إلى أسرار التكليف بالأحكام .

المقاصد العامة للشريعة الإسلامية

- القسم الأول: ويدور موضوعه حول القواعد التي تستنبط منها المصالح الشرعية في الأحكام، كما تحدث فيه عن المقصد من بعث الرسل، إلى جانب الحديث عن المصالح والمفاسد.

- القسم الثاني: وجعله فيما جاء عن النبي تفصيلاً وتحدث فيه عن أسرار الفقه ومقاصده الخاصة بكل باب من أبوابه وغيرها من المباحث الأخرى التي لا تدخل في الفقه.

٣- مقاصد الشريعة: لابن عاشور:

الكتاب ذو فائدة جلية ويعد أول كتاب مستقل يؤلف في مقاصد الشريعة، ومؤلفه أول من نادى بأن تكون مقاصد الشريعة علماً، ويضم القواعد القطعية التي يتفق عليها الجميع.

والكتاب ينقسم إلى مقدمة، وثلاثة أقسام:

- المقدمة: وتحدث فيها عن الحاجة إلى معرفة مقاصد الشريعة، مع بيان أن علم أصول الفقه، لا يغنى عن معرفة مقاصد الشريعة، مع إشارته إلى أن المقاصد قطعية وأحوال الفقه ظنية.

القسم الأول: بين فيه أن الشريعة لها مقاصد من التشريع، ومدى احتياج الفقيه إلى هذا العلم، كما بين مسالك الكشف عنه ومراتبه، وتحدث إلى جانب هذا عن الخطر العارض الذي يحصل من إهمال النظر في هذا العلم.

وهذا القسم هو بمثابة توطئة للمقسمين الثاني والثالث

القسم الثاني: وهذا تحدث فيه عن المقاصد العامة للشريعة الإسلامية، وقد أضاف إليها الجديد، كالحديث عن الفطرة واعتبارها الوصف الأعظم للشريعة، ومثلها مراتب الوازع، إلى جانب الكلام عن السماحة واعتبارها أول أوصاف الشريعة وأكبر مقاصدها، وإن

المقاصد العامة للشريعة الإسلامية

كانت هذه المباحث جاءت مختصرة، كما تحدث عن الحرية ببيان معناها وتوضيح معنى حرية التصرف وتشرف الشارع إلى هذا الجانب ومع هذا فإنه لم يدرجها ضمن الكليات الخمس.

القسم الثالث: تحدث فيه عن المقاصد الخاصة بالمعاملات بين الناس، فبين مقاصد المناكحات، والمعاملات المالية والقضاء والشهادات.

ويسجل على الكتاب بعض الملاحظات هي:

١- إدخال ما ليس من مقاصد الشريعة فيها، كالحديث عن أفعال رسول الله ﷺ وأقسامها.

٢- مبحث عموم شريعة الإسلام، فقد استطرده فيه المؤلف فوق ما يكفي لتبليغ المراد وأدخل فيه ما كان ينبغي الاستغناء عنه، مما جعل المبحث يتراءى للناظر بأنه ليس من مقتضيات مقاصد الشريعة.

٣- موضوع: «ليست الشريعة بنكاية» إن ما ورد في هذا المبحث هو تكرار لما قاله في مبحث «سماحة الإسلام ووسطيته» بإسهاب، ويشهد المؤلف على ذلك فيقول: «لقد تأصل مما أفضنا به القول في مبحث سماحة الشريعة، ونفى الحرج عنها ما فيه مقنع من اليقين بأن الشريعة لا تشتمل على نكاية بالأمة»^(١)

٤- مقاصد الشريعة ومكارمها: لعل الفاسي.

إن هذا الكتاب الأجدر بتسميته هو فلسفة التشريع؛ لأن موضوعات المقاصد فيه محدودة وغير مرتبة، تتخللها مواضيع أصولية تارة وفقهية تارة أخرى، ومسائل اجتماعية، ومع ذلك فإن الموضوعات المقاصدية التي طرقها لا تخلوا من فائدة.

فالكتاب كان ألصق بمواد أصول الفقه والفقه أكثر منه بمقاصد الشريعة.

(١) المقاصد - ١٠٠.



المقاصد العامة للشريعة الإسلامية

٥ - نظرية المقاصد عند الشاطبي : للريسوني .

الكتاب أحسن ما كتب عن نظرية الشاطبي في المقاصد ، فيما اطلعت عليه ، والكتاب قد تناول أربعة محاور رئيسية تحدث في الأول منها عن نظرية المقاصد قبل الإمام الشاطبي ، وفي الثاني : عن المقاصد عند الإمام الشاطبي ، وفي الثالث : تحدث فيه عن القضايا الأساسية التي يمكن استخلاصها من نظرية الإمام الشاطبي في المقاصد ، وجعل المحور الرابع : حول تقييم عام لنظرية الشاطبي في المقاصد ، ليجعل الخاتمة في آفاق البحث في الفكر المقاصدي .

والكتاب تسجل عليه بعض المآخذ هي :

١- أن مؤلفه تنقصه دقة التحري والتتبع في بعض المسائل ، مثل زعمه أن المقري لم يتحدث في قواعده عن المقاصد إلا في أربع منها فقط .

كما ادعى أن المقري ليس له تأثير على تلميذه الإمام الشاطبي في نبوغه في علم المقاصد ، وهو ما سأفصل فيه القول لاحقاً .

٢- ادعاؤه أن الإمام الشاطبي هو أول من كتب حول طرق إثبات المقاصد وسأبين فيما يأتي فساد هذا الزعم .

وفي الجملة الكتاب جيد وهو لبنة في بناء مقاصد الشريعة الإسلامية .

٦ - الشاطبي ومقاصد الشريعة : حمادي العبيدي .

مؤلف الكتاب اهتم بدراسة المقاصد عند الشاطبي ، محاولاً استخلاص النظريات التربوية والنفسية والاجتماعية التي كان يتبناها الشاطبي في منهجه ، إلا أن دراسته كان ينقصها العمق في البحث والاستقراء لما كتب في موضوع المقاصد ، ولذلك أسجل الملاحظات التالية حوله :

١- عندما جاء إلى تعريف المقاصد اكتفى بالقول ، بأن الشاطبي لم يعرفها ، واقتصر على تعريف ابن عاشور فقط دون التعرض لغيره مما يدل على عدم التعمق والتتبع للمضام .

٢- في البحث : هل ابتدع الإمام الشاطبي المقاصد، تعرض في سياق تاريخي للذين كتبوا في علم المقاصد، أو كانت لهم أراء في ذلك، فإننا نجد أنه أهمل عددا من الذين كانت لهم مساهمات جيدة في هذا الميدان مثل إمام الحرمين، القرافي، الآمدي، المقرئ، وغيرهم.

٣- عندما تحدث عن المقاصد والاجتهاد، تعرض لطرق الإثبات عند الشاطبي مدعيا أنها مسالك للاجتهاد، أضف إلى هذا أنه أتى بها مبتورة ناقصة. وفي الجملة فالكتاب خطوة على طريق بناء علم المقاصد.

٧- فلسفة التشريع الإسلامي: دراسة حول «أبو إسحاق الشاطبي».

مؤلفه محمد خالد مسعود، الكتاب رسالة دكتوراه بالانجليزية، قدمت في الولايات المتحدة الأمريكية.

وقد تحصلت منه على الجزء الخاص بالمقاصد وقمت بترجمته، فالمؤلف قام في هذا الجزء بترجمة النوع الأول من مقاصد الشارع عند الشاطبي وهو «قصد الشارع في وضع الشريعة ابتداء»، مع شيء من التحليل والتوضيح، فتحدث عن أصول المقاصد -الضرورات والحاجات والتحسينات- ثم تحدث عن الكليات الخمس، ثم تعرض لمفهوم المصلحة عند الشاطبي، وبين حقيقتها وأقسامها، والظاهر من خلال الترجمة التي حصلت عليها لذلك الجزء أن أسلوبه كان ركيكا نوعا ما، مما يؤثر على استيعاب الموضوع والاستفادة منه.

٨- مقاصد الشريعة في كتاب الموافقات: الحبيب عياد.

تعرض مؤلف الكتاب لنظرية المقاصد عند الشاطبي، وقبل أن يلج في صلبها تعرض لمسألة الاستصلاح عند الغزالي وما بعده، ورغم تحليله الجيد لكثير من عناصر نظرية المقاصد عند الشاطبي إلا أنه وقع في مزالق خطيرة لا تقبل هي:

المقاصد العامة للشريعة الإسلامية

١- ادعاؤه أن الإمام الشاطبي يقدم تصوره للمقاصد على أنه هو التصور الوحيد الذي لا خلاف فيه (١).

٢- نفيه لأن يكون ما كتبه الشاطبي هو المقاصد، فقال بالنص: «فمقاصد الشريعة عند الشاطبي، ما هي في نهاية التعليل، إلا ما أسقطه الشاطبي على الشارع من مقاصد، ولا يمكن أن تكون مقاصد الشريعة إطلاقاً» (٢).

٣- ادعاؤه بأن نظرية الشاطبي في المقاصد تسعى إلى تغليب الصيغة المثالية للتشريع على الصيغة الواقعية (٣).

ب- الكتب الخاصة بجانب من جوانب علم المقاصد:

١- المصلحة في التشريع الإسلامي ونجم الدين الطوفي: لمصطفى زيد

تحدث فيه صاحبه عن ماهية المصلحة وحاول ضبطها، ثم عرض نظرية الطوفي مع التحليل لها ونقدها، ثم وضع ملحقاً نقل فيه كلام الطوفي حول المصلحة.

ورغم أن الكتاب لا يخلو من فوائد جلييلة في التعريف بنظرية الطوفي وبيان مراميها، إلا أنه يعاب عليه بأنه يحاول الرفع من شأن الطوفي، وتصويره على أنه مفكر كبير حمل الجديد، في حين قد نقل علماء التراجم الطعن في عقيدته وخروجه عن أهل السنة وتذبذب دينه.

٢- ضوابط المصلحة: للبوطي.

وهو كتاب ممتاز في بابه حيث قسمه مؤلفه إلى تمهيد وثلاثة أبواب:

- التمهيد: وتحدث فيه عن معنى المصلحة كما بين معنى المنفعة ومقاييسها عند الفلاسفة كما تحدث عن خصائص المصلحة عند أرباب النظم الوضعية، وخصائصها في الشريعة الإسلامية:

- الباب الأول: تحدث فيه عن علاقة الشريعة الإسلامية بالمصلحة فبين مراعاة الشارع لها وقدم الأدلة على ذلك، كما أنه أشار إلى مسألتى: تعليل أفعال الله سبحانه وتعالى، وعلاقة المشقة بالأجر المترتب عن الفعل.

(٣) ١٢٧.

(٢) ص ١٠٨.

(١) ص ١٠٧.



المقاصد العامة للشريعة الإسلامية

- الباب الثاني: تحدث فيه عن ضوابط المصلحة وجعله خمسة ضوابط: أن تكون مندرجة في مقاصد الشريعة - عدم مخالفتها لنصوص الكتاب - عدم مخالفتها لنصوص السنة - عدم مخالفتها للقياس الصحيح - عدم مخالفتها لمصلحة أكبر منها في الاعتبار الشرعي.

- الباب الثالث: جعل الحديث فيه عن المصالح المرسله وبدأ الحديث عنها من عصر الصحابة مع تحقيق الأراء في كل مذهب، وبيان أسباب الاضطراب فيها، ليبين في الأخير أن المصالح المرسله مقبولة باتفاق.

٣- رفع الحرج: صالح بن حميد.

ضمنه مؤلفه الحديث عن نوع من أنواع المقاصد العامة وهو «رفع الحرج»، فبين حقيقته، وحاول ضبط معناه، كما بين عمل السلف الصالح بمبدأ رفع الحرج، ثم تحدث عن المشقة وأنواعها، وأطال الحديث عن أسباب التخفيفات الشرعية وكذا أنواعها، وتوقف طويلا عند الرخصة، وهذه الإطلاات كانت على حساب الحديث على أسباب وقوع الحرج وموجبات رفعه، كما أهمل الحديث عن ضوابط رفع الحرج، ووجوهه المشروعة، أما السماحة التي هي أول أوصاف الشريعة وأكبر مقاصدها فلا نجد لها ذكرا.

فالكتاب أصابه نقص من هذه الجوانب فكانت الاستفادة منه ناقصة، وفي الجملة الكتاب جيد في بابه.

٤- القيم الضرورية ومقاصد الشريعة الإسلامية: لفهمي علوان

حاول المؤلف في كتابه عرض القيم الأخلاقية من خلال مقاصد الشريعة الإسلامية، وكان في عمله هذا كثير الاعتماد على الإمام الشاطبي، إلا أن محاولته كانت جادة تستحق التشجيع والتقدير.

والله أعلى وأعلم بالحق والرسوب



رَفَعُ

عبد الرحمن النجدي
أسكنه الله الفردوس

رَفَعُ

عبد الرحمن النجدي
أسكنه الله الفردوس

الباب الأول

مدخل إلى المقاصد العامة للشريعة الإسلامية

رَفَعُ

عبد الرحمن النجدي
أسكنه الله الفردوس

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

الفصل الأول

ماهية المقاصد الشرعية

لمعرفة ماهية مقاصد الشريعة لابد من تبين أمرين

الأمر الأول : مقاصد الشريعة ، ومقاصد الشارع ، والمقاصد الشرعية :

هي بمعنى واحد .

الأمر الثاني : حتى تتمكن من إدراك معنى مقاصد الشريعة إدراكا دقيقا ،

لابد من تعريف مكونات هذا المركب الإضافي ولو بصورة موجزة ثم نعرفها باعتبارها علما على علم معين .

أولا : باعتبارها مركبا إضافيا :

١ - تعريف المقصد لغة واصطلاحا :

أ - المقصد لغة :

«الأصل قصده قصدًا ومقصدا»^(١).

«المقصد : استقامة الطريق»^(٢).

(١) ابن فارس ، معجم مقاييس اللغة ، تحقيق وضبط عبد السلام هارون ، الطبعة الأولى (بيروت : دار

الفكر ، ١٣٩٩هـ - ١٩٧٩م) ، ٥ ، ٩٤ / .

(٢) ابن منظور ، لسان العرب ، إعداد وتصنيف يوسف خياط (بيروت : دار لسان العرب) ، قصد ، ٩٦ / ٢ .

المقاصد العامة للشريعة الإسلامية

ومن ذلك قوله تعالى ﴿وعلى الله قصد السبيل﴾^(١).

قال ابن منظور: «أى وعلى الله تبين الطريق المستقيم والدعاء إليه بالحجج ، والبراهين الواضحة»^(٢).

«والقصد: العدل»^(٣).

«والقصد فى الشئ: خلاف الإفراط ، وهو ما بين الإسراف والتقتير»^(٤).

ب- المقصد اصطلاحاً:

إن مدلول هذه اللفظة بمعناها الاصطلاحى فى وضعها الذى توجد عليه ، لا ينفك عن الاستناد على المعنى اللغوى ، ومن ذلك يمكننا القول :

المقصد : هو الهدف ، والغاية التى ترجى فى استقامة ، وعدل ، واعتدال .

٢- تعريف الشريعة لغة واصطلاحاً:

أ- الشريعة لغة :

الشريعة فى اللغة : هى الطريقة ، ويعبر بها كذلك عن مورد الماء الذى يردده الناس وغيرهم للتزود منه بالشرب .

قال ابن فارس : «الشين والراء والعين : أصل واحد ، وهى شئ يفتح

(١) النحل : ٩ .

(٢) اللسان ، قصد ، ٩٦ / ٣ .

(٣) م ، ن ، ٩٦ / ٣ .

(٤) م ، ن ، ٩٦ / ٣ .

المقاصد العامة للشريعة الإسلامية

في امتداد يكون فيه، ومن ذلك الشريعة وهي مورد الشاربية الماء ، واشتق من ذلك الشريعة في الدين والشريعة ، قال الله تعالى : ﴿لكل جعلنا منكم شرعة ومنهاجا﴾^(١) وقال الله سبحانه : ﴿ثم جعلناك على شريعة من الأمر فاتبعها﴾^(٢)،^(٣).

قال الجوهري: ويقال أيضا : هذه شرعة هذه ، أى مثلها ، وهذا شرع هذا، وهما شرعان أي مثلان^(٤).

ب- الشريعة اصطلاحا:

عرفها التهانوي: بأنها «هي الالتزام بالتزام العبودية»^(٥).

وجمعا بين معناها اللغوي، وما قاله العلماء في معناها الاصطلاحى، يمكن الخروج بتعريف أكثر دقة وموضوعية، فأقول :

الشريعة: هي المنهج المستقيم الذي ارتضاه الله لعباده ومورد الأحكام المنظمة له.

ثانيا : باعتبارها علما على علم معين :

سأحاول وأنا أتعرض لتعريف مقاصد الشريعة أن أنهج الترتيب التاريخى

(١) المائدة: ٤٨ .

(٢) الجاثية: ١٦ .

(٣) مقاييس اللغة، شرع، ٦٢/٣ .

(٤) الجوهري، الصحاح، تحقيق أحمد عبد الفتور عطار (مصر : مطابع دار الكتاب العربى) (شرع) ،

١٢٣٦ / ٣ .

(٥) التهانوي، كتاب اصطلاحات الفنون (بيروت : دار خياط) ٣ / ٧٩١ .

المقاصد العامة للشريعة الإسلامية

مع الذين تعرضوا لتحريفها حتى أتمكن من تتبع تطور مفهوم المقاصد من خلال تطور عبارات تعريفها .

١- تعريف الإمام الغزالي : (٥٥٠هـ) .

قبل هذا الرجل لا يوجد من تعرض لتعريف المقاصد، ولكن هناك من تعرض لذكر لفظها والحديث عن بعض أجزائها مثل إمام الحرمين (ت ٤٧٨ هـ) . وقبله أبو الفضل مسلم بن علي الدمشقي توفي في القرن الخامس للهجرة وأبو عمران الفاسي (ت ٤٣٠ هـ) وعبد الحق الصقلي (ت ٤٦٦ هـ) .

أما بالنسبة للغزالي، فالمحدثون الذين كتبوا في علم المقاصد لم يذكروا أنه قد عرفها، لأن الرجل لم يفردا بتعريف كما أفرد المصلحة بذلك، لكن الباحث وهو يقتني آثار الإمام وما أودعه في كتبه من كلام حول المقاصد والمصلحة يمكنه أن يظفر بجوهرة ثمينة تدل على معنى المقاصد عند الإمام الغزالي .

فقد ذكر تعريفها في سياق حديثه عن تقسيم المقصود الشرعي إلى ديني، وديني، فقال : «فرعاية المقاصد عبارة حاوية للإبقاء ودفع القواطع والتحصيل على سبيل الابتداء» (١) .

ومصطلح الإبقاء الذي استعمله هنا يقصد به دفع المضار، ودفع كل ما يحول بين المضار وبين أسباب دفعها، ويقصد بالتحصيل : جلب المنفعة .

(١) الغزالي، شفاء الغليل، تحقيق الدكتور حمد عبد الكيى ، الطبعة الأولى (بغداد: مطبعة الإرشاد،

المقاصد العامة للشريعة الإسلامية

لكننا إذا تأملنا عبارته هذه وعبارته في تعريف المصلحة :

«هي عبارة في الأصل على جلب منفعة ودفع مضرة»^(١)، وجدناهما يحويان نفس المعنى ماعدا الاختلاف الحاصل في الألفاظ المستعملة فقط، وهذا يدفعنا إلى استنتاج، أن مفهوم المقاصد وقتها كان لا يتعدى مفهوم المصلحة بمعناها الواسع، وأن فكرة المقاصد عندها لم تبلور بالشكل الذي وجدت عليه فيما بعد، بل المصلحة نفسها كانت محل جدل كبير في جانبها المرسل بين العاملين بها والرافضين لها، ويؤكد هذا الكلام الإمام الغزالي الذي قال بعد تعريف (المصلحة) السابق الذكر، : ولستأ نعني بها ذلك ثم قال: «لكننا نعني بالمصلحة المحافظة على مقصود الشرع . . .» .

٢٠- تعريف الإمام الشاطبي (ت ٧٩٠ هـ).

كاد الباحثون الذين كتبوا في علم المقاصد أن يجمعوا على أن الشاطبي لم يضع تعريفا للمقاصد، إلا أنهم اختلفوا بعد ذلك في تبرير هذا الموقف من الشاطبي، فمنهم من اكتفى بالإشارة إلى ذلك مثل الدكتور حمادى لعبيدى بقوله : «لم يضع الشاطبي تعريفا محمدا للمقاصد وإنما أخذ بينها بتفصيل أنواعها» ومنهم من ذهب إلى حد التماس المبررات والاستشهاد بأقوال الشاطبي على ذلك ومن هؤلاء الأستاذ الرئيسوني الذي قال : «أما شيخ المقاصد أبو

(١) الغزالي، المستصفى، الطبعة الأولى (مصر : المطبعة الأميرية ببولاق ، ١٣٦٢هـ)، ١، ٢٨٦/ .

المقاصد العامة للشريعة الإسلامية

إسحاق الشاطبي فإنه لم يحرص على إعطاء حد وتعريف للمقاصد الشرعية ، ولعله اعتبر الأمر واضحا ويزداد وضوحا بما لا مزيد عليه بقراءة كتابه المخصص للمقاصد من «الموافقات» ولعل ما زلنا نذكره في تعريف المقاصد كونه كتب كتابه للعلماء بل للراشدين في علوم الشريعة وقد نبه على ذلك صراحة بقوله: «لا يسمع للناظر في هذا الكتاب أن ينظر فيه نظر مفيد أو مستفيد حتى يكون ريانا من علم الشريعة، أصولها، وفروعها، منقولها، ومعقولها، غير مخلد إلى التقليد والتعصب للمذهب»^(١)،^(٢).

وفي نفس الاتجاه تحرك عبد المجيد النجار فقال وهو يتحدث عن الإمامين، ابن عاشور ، والشاطبي: «... أما فيما يتعلق بشرح حقيقة المقاصد في ذاتها فإننا لا نظفر عند الإمامين بتعريف دقيق لها ، وهو ما ينتظر منهما في فاتحة الحديث عن المقاصد ، إلا أن ثنايا التحليل والتفريع انطوت على ما يمكن أن نجمع منه تعريفا يحدد حقيقتها ، ومن ذلك أن الشاطبي عندما يقسم مقاصد الشريعة إلى ضرورية وحاجية وتحسينية يتحدث عنها في سياق أنها ما تحفظ به مصلحة الإنسان في الدين والدنيا»^(٣).

والذي يمكن قوله بعد الكلام الذي سبق إيراداه : أن قائله قد وضعوا

(١) الشاطبي، الموافقات ، شرح وتحقيق عبد الله دراز (بيروت: دار المعرفة) ١ / ٨٧ .

(٢) الريسوني، نظرية المقاصد عند الشاطبي ، الطبعة الأولى ، طبع المعهد العالمي للفكر الإسلامي ، ١٤١٠هـ - ١٩٩٠م، ص ٥ .

(٣) عبد المجيد النجار ، مسالك الكشف عن المقاصدين الشاطبي والشيخ ابن عاشور بحث مقدم في مجلة العلوم الإسلامية تصدرها جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية بقسنطينة الجزائر ، العدد الثاني ، ماي ١٩٨٧م - رمضان ١٤٠٧هـ ، ص ٣٤ .

المقاصد العامة للشريعة الإسلامية

الشاطبي في موقع لا يرضاه هو لنفسه ، رغم ما التمسوا له من مبررات لأن هؤلاء لو تمهلوا السير معه ، وأطلقوا للفكر عنانه وهو يجوب كتاب «الموافقات» لتمكنوا من الظفر بتعريف المقاصد عند الإمام الشاطبي .

نعم إن الإمام الشاطبي قد عرف المقاصد في موضعين مختلفين، وهذا لا يعنى أنه أعطاها تعريفين، ولكن التعريف نفسه جعله على جزأين يكمل كل واحد منهما الآخر، ولا يمكن لأحدهما الاستقلال على صاحبه ، وهذه الصورة أملاها عليه منهجه الذى قسم فيه المقاصد إلى مقاصد الشارع، ومقاصد المكلف، الجزء الأول من التعريف جاء فى مقاصد الشارع، وقد قال فيه : «... إن الشارع قد قصد بالتشريع إقامة المصالح الأخروية والدينية وذلك على وجه لا يختل لها به نظام ، لا بحسب الكل، ولا بحسب الجزء»^(١) .

وجاء الجزء الثانى من التعريف فى مقاصد المكلف فقال فيه : «التقصد الشرعي من وضع الشريعة: إخراج المكلف من داعية هواه ، حتى يكون عبدا لله اختيارا كما هو عبد لله اضطرارا»^(٢) .

ويمكن لنا أن نجمع بين طرفى التعريف ونصوغ منهما تعريفا ذا طرف واحد، ومن خلاله يتحقق لنا التعريف الذى كان يريده الإمام الشاطبي للمقاصد ، فأقول :

مقاصد الشريعة: هى إقامة مصالح المكلفين الدنيوية والأخروية على نظام يكونون به عبادا لله اختيارا كما هم اضطرارا .

(١) الشاطبي، الموافقات، ٣٧/٢ .

(٢) م، ن، ١٦٨/٢ .

المقاصد العامة للشريعة الإسلامية

ومن الباحثين الذين تبهوا إلى تعريف الإمام الشاطبي، الدكتور جمال الدين عطيه، ولكن إشارته إليه جاءت قاصرة فاكتفى فيها بالطرف الثاني فقط، المتعلق «بمقاصد المكلفين» حيث قال: «أما الشاطبي فقد عرف مقصد الشريعة: بأنه إخراج المكلف من داعية هواه ليكون عبد لله اختيارا كما هو عبد لله اضطرارا»^(١)، في حين أهمل الطرف الأول الذي يعد هو الأساس في تعريف الإمام الشاطبي، لأنه هو النظام الذي يوفر للمكلف هذه الصفة صفة الخروج من داعية الهوى إلى طاعة الديان .

والذي يعكسه تعريف الإمام الشاطبي السالف الذكر، أن المقاصد تبلور شكلها، وجمعت خيوطها، وبدأت تظهر فيها صفة العلم المستقل لكنها لم تنفك عن أصول الفقه وبقيت جزءاً منه .

ثم جاء بعد ذلك المعاصرون الذين جاءت تعريفاتهم على قلتها لقلة الكتابة في هذا العلم، متشابهة .

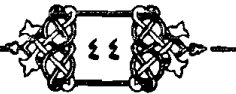
٣- تعريف الشيخ علال الفاسي :

عرفها بقوله: «المراد بمقاصد الشريعة: الغاية منها والأسرار التي وضعها الشارع عند كل حكم من أحكامها»^(٢) .

٤- تعريف الأستاذ أحمد الريسوني:

(١) جمال الدين عطيه، النظرية العامة للشريعة الإسلامية، الطبعة الأولى (مطبعة المدينة، ١٤٠٧ هـ - ١٩٨٨ م) ١٠٢ .

(٢) علال الفاسي، مقاصد الشريعة الإسلامية ومكارمها (الدار البيضاء: نشر مكتبة الوحدة العربية) . ٣ .



المقاصد العامة للشريعة الإسلامية

عرفها بقوله: «مقاصد الشريعة: هي الغايات التي وضعت الشريعة لأجل تحقيقها لمصلحة العباد»^(١).

والملاحظ أن هذين التعريفين جاءا بعبارات يلتبس منها أن أصحابها يعرفون علما مستقلا ، ومن غير شك أن دعوة الشيخ ابن عاشور لذلك كانت هي السبب وراء هذا كله ، والجدير بالذكر هنا أنني تعمدت ترك تعريف الشيخ ابن عاشور إلى حين تعريف المقاصد العامة ، لأنه ساقه في هذا السياق ، كما ساق تعريفا للمقاصد الخاصة الذي يعتبر واضح كيانها بشكل منظم .

وبعد هذا العرض حول تعريف المقاصد يمكن أن أخلص إلى تعريف أظنه جامعا ، آخذا بعين الاعتبار أن مقاصد الشريعة علم مستقل ، فأقول :

مقاصد الشريعة: علم يدرس غايات وأسرار تصرفات الشريعة وأحكامها وينظم مصالح المكلفين في الدارين على وفقها .

وهذا التعريف يجعل مقاصد الشريعة علما ذا مهمتين .

المهمة الأولى : دراسة غايات الشريعة وأسرارها من خلال تصرفاتها وأحكامها .

المهمة الثانية : بنائية تنظيمية ، حيث تنظم مصالح المكلفين في الدنيا والآخرة على وفق نظام الشريعة في تصرفاتها ، وتبنى تلك المصالح على المادة التي تم استخلاصها ، من خلال المهمة الدراسية لهذا العلم وما أسفرت عنه من أسرار وغايات تشكل منها مصالح المكلفين في الجملة .

(١) الرسوني ، نظرية المقاصد عند الشاطبي ، ٧ .

المقاصد العامة للشريعة الإسلامية

ثالثا : تعريف المقاصد العامة للشريعة :

١- لقد عرفها الإمام ابن عاشور بقوله :

«مقاصد التشريع العامة: هي المعاني والحكم الملحوظة للشارع في جميع أحوال التشريع أو معظمها بحيث لا تختص ملاحظتها بالكون في نوع خاص من أحكام الشريعة»^(١).

إن هذا التعريف يبدو طويلا نوعا ما، لكنه دقيق في ضبط مفهوم المقاصد العامة للشريعة، ولم يتوقف الشيخ ابن عاشور عند هذا التعريف فقط، بل أرفده بعبارة توضيحية فزادته دقة جاء فيها: «فيدخل في هذا أوصاف الشريعة وغايتها العامة والمعاني التي لا يخلو التشريع من ملاحظتها ويدخل في هذا أيضا معان من الحكم ليست ملحوظة في سائر أنواع الأحكام، ولكنها ملحوظة في أنواع كثيرة منها»^(٢).

ولكني أحب أن أقف هنا وقتين مع الأستاذ حمادى لعبيدي وهو يتحدث عن تعريف الشيخ ابن عاشور للمقاصد :

الوقف الأولي: قوله : وهو يتحدث عن تعريف المقاصد بصورة عامة، «والشيخ الطاهر بن عاشور هو الذي حاول أن يضع لها تعريفا يستوعب أقسامها كلها»^(٣)، وهذا الكلام فيه نظر من حيث صحته وذلك لسببين .

السبب الأول: أن ابن عاشور لم يقل إنه وضع هذا التعريف ليستوعب

(١) ابن عاشور ، مقاصد الشريعة الإسلامية (تونس : الشركة التونسية للتوزيع ، ١٩٧٨م) ، ٥١ .

(٢) مقاصد . ٥١ .

(٣) الشاطبي ومقاصد الشريعة ، ١١٩ .

المقاصد العامة للشريعة الإسلامية

جميع أقسام المقاصد .

السبب الثاني : ما يؤكد بطلان هذا الزعم أن الشيخ ابن عاشور عرف «المقاصد العامة» بتعريف خاص ، وعرف «المقاصد الخاصة» في موضعها بتعريف خاص ، ولم يدمج بينهما بتعريف في كتابه «مقاصد الشريعة الإسلامية» «بدليل أن المباحث المشتركة بين «المقاصد العامة» و «المقاصد الخاصة» جعلها في القسم الأول ولم يذكر من بينها تعريف المقاصد ، بل ترك تعريف كل نوع إلى حين قسمه .

الوقف الثانية : بعدما أورد الأستاذ لعيدي تعريف الشيخ ابن عاشور وقال عنه : بأنه طويل ، قال بعد ذلك : «والأقرب أن نقصر في التعريف على القول : أن المقاصد هي : الحكم المقصودة للشارع في جميع أحوال التشريع»^(١) ، وأقول :

١- إن المجال الذي أرسل الدكتور لعيدي فيه التعريف ليس هو الذي قصده الشيخ ابن عاشور ، فالدكتور يريد المقاصد بصفة عامة ، والشيخ يريد قسما منها فقط وهو «المقاصد العامة» في حين أن اختصار التعريف أدخل بمدلوله عندما حذف منه لفظة «أو معظمها» لأن الحكم والمعاني إذا كانت ملحوظة في أبواب كثيرة تعد من قبيل «المقاصد العامة» لا «المقاصد الخاصة» وهذا ما أهمله الدكتور في عمله هذا .

٢- تعريف الأستاذ أحمد الريسوتي :

(١) الشاطبي ومقاصد الشريعة ١١٩ .

المقاصد العامة للشريعة الإسلامية

عرفها الأستاذ بقوله :

« المقاصد العامة: وهى التى تراعيها الشريعة وتعمل على تحقيقها فى كل أبوابها التشريعية أو فى كثير منها»^(١).

إن هذا التعريف الذى جاء به الريسونى لم يخرج عما قاله: الشيخ ابن عاشور قيد أمّله إلا فى شكل الألفاظ المستعملة، ثم ذكر بعد ذلك لفظة طيبة جاء فيها :

«وهذا القسم - يعنى به المقاصد العامة - هو الذى يعنيه غالباً المتحدثون عن مقاصد الشريعة ، وظاهر أن بعضه أعم من بعض وما كان أعم فهو أهم ، أى أن المقاصد التى روعيت فى جميع أبواب الشريعة أعم وأهم من التى روعيت فى كثير من أبوابها»^(٢).

٣- تعريف الدكتور وهبة الزحيلي :

وعرفها الدكتور الزحيلي فكان عالمة على الشيخ ابن عاشور فى تعريفه ، فقال : « مقاصد الشريعة : هى المعانى والأهداف الملحوظة للشرع فى جميع أحكامه أو معظمها»^(٣).

وفى الأخير يمكن القول: إن تعريف الشيخ ابن عاشور للمقاصد العامة، هو العمدة فيها وهو ملاذى ولا مزيد عليه .

(١) نظرية المقاصد، ٧ .

(٢) م، ن، ٧ .

(٣) وهبة الزحيلي ، أصول الفقه الإسلامى ، الطبعة الأولى (دمشق : دار الفكر، ١٤٠٦ هـ - ١٩٨٦ م) ،

المقاصد العامة للشريعة الإسلامية

واستكمالا لهذا المجهود لا أرى مانعا من المرور سريعا على تعريف «المقاصد الخاصة» حتى يزداد تعريف «المقاصد العامة» ظهورا بذكر النظر وأقتصر في هذا الصدد على تعريف ابن عاشور فقط:

عرف ابن عاشور «المقاصد الخاصة» فقال: «هي الكيفيات المقصودة للشارع، لتحقيق مقاصد الناس النافعة، أو لحفظ مصالحهم العامة في تصرفاتهم الخاصة، كي لا يعود سعيهم في مصالحهم الخاصة بإبطال ما أسس لهم من تحصيل مصالحهم العامة إبطالا عن غفلة، أو عن استئلال هوى، وبإبطال شهوة»^(١).

رابعا: الفرق بين المقصد الشرعي وما يشاكله من المصطلحات:

بعد أن لاح لنا بجلاء تام مفهوم «المقاصد الشرعية» بصفة عامة، «والمقاصد العامة» بصفة خاصة، يبقى جدير بنا أن نخلص هذا المفهوم من بعض المعانى التي قد تلتبس به أو هى من شاكلته، وهذه المصطلحات هى: «الحكمة» و«المعنى».

١- الفرق بين المقصد الشرعي والحكمة:

لم أرخلافًا فيما استطعت الاطلاع عليه فى إعطاء «الحكمة» مفهوم المقصد، بل ذهب بعضهم إلى استعمال ذلك عمليا فى تعبيراته، فهذا ابن فرحون المالكي وهو يتكلم عن مقاصد القضاء يعبر عنها «بالحكمة» فيقول: «وأما حكمته رفع التهارج، ورد النوائب، وقمع الظالم، ونصر المظلوم،

(١) مقاصد، ١٤٦.

المقاصد العامة للشريعة الإسلامية

وقطع الخصومات، والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر»^(١) وأكد الونشريسي هذا المعنى صراحة عندما قال: و«الحكمة» في اصطلاح المشرعين هي المقصود من إثبات الحكم أو نفيه ، وذلك كالمشقة التي شرع القصر والإفطار لأجلها»^(٢).

إن هذا الكلام السالف الذكر بين بوضوح أن استعمال لفظ «الحكمة» هو نفسه استعمال لفظ «المقصد» وهذا حوله تحفظ كبير ، لأن «الحكمة» لا تضم تحتها الأوصاف الظاهرة المنضبطة مثل العلة ، بينما المقصد يضم ذلك ، وتعد العلة جزءاً منه بل الأساس الذي يعتمد عليه .

وانطلاقاً من هذا الكلام، فلا مجال للتسوية بينهما، وأما إطلاقات الفقهاء المشار إليها، فإنهم عبروا عن «المقصد». «بالحكمة» وذلك في جانبه الذي تشكله الحكمة أما التعبير عن المقصد برمته بلفظ الحكمة. فهذا غير مستساغ ، لأن العلاقة التي تربط «المقصد» بـ «الحكمة» علاقة خصوص وعموم فكل «حكمة» هي «مقصد» من مقاصد الشارع وليس كل «مقصد» هو «حكمة» للأسباب المذكورة سلفاً .

٢- الفرق بين المقصد الشرعي والمعنى :

حتى يتسنى لنا مدى العلاقة بين المصطلحين ومواقع استعمالهما نستقصي بعض آراء العلماء والباحثين، لتكون لنا بمثابة المنارة نهتدي بها إلى الصواب .

(١) ابن فرحون ، تبصرة الحكام (بيروت : دار الكتب العلمية) ٨/١ .

(٢) الونشريسي ، المعيار المغرب ، خرجه جماعة من الفقهاء بإشراف محمد حاجي المغرب : نشرة وزارة الأوقاف المغربية (١٩٨١) ٣٤٩/١ .



المقاصد العامة للشريعة الإسلامية

فالإمام ابن جرير الطبري يعبر بلفظ «المعنى» بدل لفظ «المقصد» وذلك من خلال كلامه عن مقاصد الزكاة فقال : «والصواب من ذلك عندي أن الله جعل الصدقة في معنيين أحدهما سدّخلّة المسلمين والآخر معونة الإسلام وتقويته»^(١).

والذي يمكن استخلاصه من هذا الكلام، أن العلماء الأوائل كانوا يستعملون لفظ « المعنى » بدل لفظ «المقصد» ، وأكد هذا الكلام الأستاذ الريسوني فقال : «إن التعبير بالمعنى والمعاني ؛ كان هو السائد عند المتقدمين ثم زاحمته، وحلت محله شيئا فشيئا ألفاظ «العلة» و«الحكمة» و«المقصود»^(٢)، لكن كلام الأستاذ الريسوني يبقى معه شيء من التحفظ، فرغم شيوع مصطلح «المقصد»، و«العلة» إلا أن التعبير «بالمعنى» بدلها بقي موجودا، والإمام الغزالي مثلا نلاحظه يعبر «بالمعنى» بدل «المقصود» فيقول: «وعلى الجملة المفهوم من الصحابة إتباع المعاني والاقتصار في درك المعاني على الرأي الغالب دون اشتراط درك اليقين»^(٣)،

ولو تقدمنا نحو عصرنا ونحن نمر على الإمام الشاطبي ونتوقف عند الإمام ابن عاشور لوجدنا « المقصد » و«المعنى» عندهما يأخذان وصفا واحدا في الدلالة عند ارتباطهما بالأحكام الشرعية .

فالإمام الشاطبي يقول في هذا الصدد: «الأعمال الشرعية ليست مقصودة

(١) الطبري ، جامع البيان ، (بيروت: دار الفكر، ١٩٧٨) ، ١١٣/١٠ .

(٢) نظرية المقاصد عند الشاطبي ، ١٤ .

(٣) شفاء الغليل، ١٩٥ .

المقاصد العامة للشريعة الإسلامية

لأنفسها وإنما قصد بها أمور أخرى هي معانيها، وهي المصالح التي شرعت لأجلها»^(١)، ويقول الإمام ابن عاشور وهو يعرف المقاصد العامة: «هي المعاني...»^(٢).

ومن خلال هذا العرض لآراء العلماء والباحثين في الموضوع تبين لي: أن «القصد» و«المعنى» وصفان لأمر واحد ولا يوجد بينهما خلاف، فالتعبير بأحدهما يفنى عن الآخر ويؤدي مدلوله في الموضوع.

(١) الموافقات، ٢ / ١٨٥، ٣ / ١٤٤، ١٥٤.

(٢) مقاصد، ٥١.

المقاصد العامة للشريعة الإسلامية

الفصل الثاني

نشأة علم المقاصد

إن مقاصد الشريعة عند السلف لم تكن إلا أفكارا تحملها عقول العلماء والمجتهدين، يتعاطونها بصفة تلقائية في اجتهاداتهم، وذلك يعود لتشبعهم بالروح الدينية، وتمكنهم من معاني القرآن، ومقاصده، وكذلك تصرفات الرسول صلى الله عليه وسلم، وأصحابه رضى الله عنهم، وبقي الأمر هكذا إلى أن بدأت تلك الأفكار تظهر في الكتابات الأصولية ضمن أبواب القياس وغيره واستمرت الأفكار في النمو والتطور والتوسع إلى أن أصبحت مقاصد الشريعة علما قائما بذاته.

وليبيان هذا الأمر سأقف عند أبرز المجتهدين والعلماء الذين كانت لهم إسهامات فعالة في علم المقاصد فطورته مادةً ومنهجًا. وهؤلاء هم على الترتيب:

أولا : إمام الحرمين (ت ٤٧٨هـ) :

إن مجيئ إمام الحرمين^(١) قد بدأت معه شذرات علم المقاصد في الظهور، ضمن الكتابات الأصولية، وإن المتأمل فيما كتبه إمام الحرمين في هذا الباب يتلمس ذلك جليًا، فإننا نراه في كلامه على المباح، يرسم إشارة للطرق

(١) هو ضياء الدين أبو المعالي، الملقب بإمام الحرمين، ولد في ثمانية عشر محرم سنة ٤١٩هـ، كان نظارًا متكلمًا فقيهاً، من مؤلفاته «الأساليب في الخلاف» و«الغياثي» و«البرهان في أصول الفقه» و«الإرشاد إلى فواطع الأدلة في أصول الاعتقاد» وغيرها كثير، توفي رحمه الله سنة ٤٧٨هـ.
الإسنوى : طبقات الشافعية ٤/٩/١ ومابعدها.

المقاصد العامة للشريعة الإسلامية

التي تعرف بها المقاصد فيقول: «ومن لم يتفطن لوقوع المقاصد في الأوامر والنواهي فليس على بصيرة في وضع الشريعة»^(١)، ثم يذهب إلى أبعد من ذلك في كتاب «القياس» عند حديثه على تقاسيم العلل والأصول، في رسم لنا معالم أصول المقاصد، فيتحدث عن الضروريات والحاجيات والتحسينات وما يلحق بها^(٢)، وأخص من هذا إشارته إلى بعض الضروريات الخمس، فيقول: «أما المنهيات فأثبت الشرع في الموبقات منها زواج وبالجمله، الدم معصوم بالقصاص... والفروج معصومة بالحدود... والأموال معصومة عن السرقة بالقطع»^(٣).

إن هذه الخطورة العملاقة في علم المقاصد، قد أغفلها بعض الباحثين في سياق حديثه عن تطور علم المقاصد، فإننا نجد حمادي عيسى، وهو يتحدث عن الذين كانت لهم إشارات، أو كتابات في علم المقاصد قبل الإمام الشاطبي فبعد أن ذكر إبراهيم النخعي، والإمام مالك، قال: «ثم جاء الغزالي وهو شافعي المذهب فتوسع في مباحث المقاصد»^(٤).

وفي هذا الكلام إهمال لما قدمه إمام الحرمين في هذا الباب، وهذا يرجع لعدم إطلاعه على كتاب البرهان، والرجوع إليه، وهذا واضح من خلال إطلاعنا على قائمة المصادر والمراجع التي استعملها في بحثه، فلا نجد لكتاب البرهان ذكرا.

(١) البرهان، ١/ لوحة، ٢٩٥.

(٢) م، ٢/ ٩٢٣.

(٣) م، ٢/ لوحة ١١٥١.

(٤) الشاطبي ومقاصد الشريعة ١٣٥ وما بعدها.

المقاصد العامة للشريعة الإسلامية

ثانياً : الغزالي (ت ٥٠٥هـ):

إن ما قام به الغزالي في علم المقاصد، هو تكملة لما بدأه شيخه في هذا الميدان، فنجده قد حصر أصول المقاصد في الثلاثة المعروفة الآن - الضروريات والحاجيات والتحسينات - بعدما جعلها شيخه في خمسة أقسام كما حدّد الكليات الضرورية وحصرها في خمس كليات - الدين والنفس، والعقل والنسب والمال - وبين ماهيتها ومثّل لها، وضبط من خلالها مفهوم المصلحة في نظر الشرع، كما تحدّث عن هذا الأمر في باب «المناسبة»^(١)، في كتابه «شفاء الغليل»^(٢)، وبناء على هذا فإن الغزالي يعدّ رائداً في هذا العلم، ضمن الرعييل الأول الذين كتبوا في علم المقاصد.

رغم هذا التطور الحاصل في الكتابة في «المقاصد الشرعية» إلا أنّها بقيت إلى ذلك الوقت أفكاراً ومبادئ متثورة في كتب الأصول، وإن كانت قواعدها الأولى قد أسست على يد هؤلاء .

وبعد الإمام الغزالي لم يضيف الأصوليون شيئاً ذا بال إلا تدليلاً وتمثيلاً على ما سبق رسمه ، وهو ما نلاحظه عند الرّازي^(٣) وكل من تبعه من

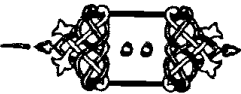
(١) ويطلق عليها . المناسب، وهو عبارة عن وصف ظاهر منصبت، يلزم من ترتيب الحكم على وفقه حصول ما يصلح أن يكون مقصوداً من شرع ذلك الحكم .

الأمدي : الإحكام، ٣/٣٩٤ .

(٢) شفاء الغليل ، ١٥٩ .

(٣) محمد بن عمر الحنين القرشي البكري الطبري الأصل الرازي المولد ولد سنة ٥٤٣هـ، كان نظاراً متكلماً، أصولياً فقيهاً، له مؤلفات مشهورة منها : «المحصول في أصول الفقه»، «شرح الوجيز في الفقه»، «أسماء الله الحسنى وغيرها توفى رحمه الله سنة ٦٠٦هـ .

الإسنوي: طبقات الشافعية ٢/٢٦٠، وانظر: : ابن العماد: شذرات الذهب ٥/٢١ .



المقاصد العامة للشريعة الإسلامية

الأصوليين بعد ذلك، باستثناء، ما قام به الأمدى^(١) من استعمال أصول المقاصد - الضرورات والحاجات والتحسينات - في مسالك الترجيح بين الأقيسة وتبعه في ذلك ابن الحاجب^(٢) وغيره ممن سلك مسلكهما.

ثالثا : ابن عبد السلام (ت ٦٦٠هـ):

إن مبحث المصالح والمفاسد الذى يمثل عنصرا رئيسيا فى علم المقاصد بعدد ابن عبد السلام^(٣) مؤسس معالمه الكبرى، وذلك من خلال كتابه الذى صنفه لهذا الغرض، وهو «قواعد الأحكام فى مصالح الأنام»، حيث تحدّث فيه عن حقيقة المصالح والمفاسد، وطرق معرفتها، وأقسامها، ومراتبها ووسائلها والآثار التى تترتب عليها دنيويا وأخرويا، كما تعرّض للكيفية التى يتم بها جلب المصالح ودرء المفاسد، والحثّ عليها، وببحث موضوع الوسائل والمقاصد، كما تحدّث عن المشاق وأنواع التخفيف فى الشريعة، ورغم هذه القفزة النوعية من

(١) هو على ابن أبى على، سيف الدين أبو الحسين التغلبى الأمدى، ولد بآمد سنة ٥٥١هـ، واشتغل فى بداية الأمر بالمذهب الحنبلى ثم انتقل إلى المذهب الشافعى، من أشهر مؤلفاته «الإحكام فى أصول الأحكام»، «متهى السؤل والأمل»، توفى رحمه الله سنة ٦٣١هـ .

الإسنوى: طبقات الشافعية ١/١٣٧ - وانظر: ابن العماد: شذرات الذهب ٥/١٤٤ .

(٢) هو أبو عمرو عثمان بن عمر بن أبى بكر الكردى، ولد سنة ٥٧٠هـ، أصولى نحوى، فقيه له تصانيف كثيرة منها: «مختصر المتهى»، «نهاية السؤل والأمل»، «شرح الشافية فى الصرف»، «المختصر الفرعى»، توفى رحمه الله سنة ٦٤٦هـ .

ابن العماد: شذرات الذهب ٥/٣٤ - وانظر: محمد مخلوف: الشجرة ١٦٧ .

(٣) هو عبدالعزيز بن عبدالسلام الشافعى لقب بسلطان العلماء، كان عالما زاهدا ورعا أمرا بالمعروف ناهيا عن المنكر، من شيوخه: ابن عساكر والأمدى، من مؤلفاته: «قواعد الأحكام»، «شجرة المعارف والأحوال»، «الإمام فى أدلة الأحكام» توفى رحمه الله سنة ٦٦٠هـ .

ابن هداية الله: طبقات الشافعية، ٢٢٢ .

ابن عبدالسلام، إلا أن علم المقاصد لم تبلور بعد معالنه الأساسية ولم تتضح عناصره الكاملة .

والذي ينبغي الإشارة إليه، أن هذه الخطوة التي خطاها ابن عبدالسلام كان لها أثر كبير في العلماء الذين جاؤوا بعده ومن هؤلاء تلميذه القرافي^(١) الذي حاول تأسيس علم المقاصد كما قال ابن عاشور^(٢) وهذا ظاهر من خلال محاولته تقعيد تلك الأفكار المقاصدية التي كانت منشورة في كتب الأصول وكذلك ما جمعه شيخه ابن عبد السلام، ثم جاء بعد ذلك البقوري^(٣) الذي قام برسم أربعة عشر قاعدة في المصالح والمفاسد، وضمنها مقدمة كتابه «ترتيب الفروق» حيث كان فيها عالة على ابن عبدالسلام، ثم نجد إلى جانب هؤلاء ابن تيمية وتلميذه ابن القيم اللذين تناثر من أقلامهما عبارات كثيرة في مقاصد الشريعة، تفرقت في ثنايا ماكتباه.

(١) شهاب الدين محمد بن إدريس بن عبد الرحيم القرافي المالكي، كان عالماً في الفقه والأصول، من أشهر شيوخه: عزالدين بن عبدالسلام، وله مؤلفات عديدة منها «الذخيرة» في الفقه، «الفروق» و«تنفيح الفصول» و«نفائس الأصول في شرح المحصول» و«الاستغناء في أحكام الاستثناء» توفي رحمه الله سنة ٦٨٤هـ.

ابن فرحون: الديباج ٦٢ .

(٢) مقاصد، ٨.

(٣) أبو عبدالله محمد بن إبراهيم البقوري، نسبة لبقورة بلاد بالاندلس تتلمذ على الإمام القرافي، وله مصنفات منها «ترتيب الفروق» و«كمال لإكمال» في شرح صحيح مسلم، توفي سنة ٧٠٧هـ .
محمد مخلوف: الشجرة ٢١١- المراعي: الفتح المبين في طبقات الاصوليين ١٠٥/٢ .



المقاصد العامة للشريعة الإسلامية

رابعاً: أبو عبدالله المقرئ (ت ٧٥٨ هـ)

إن الإمام المقرئ^(١) بكتابه القواعد، قد ساهم مساهمة فعّالة في تطوير علم المقاصد مادةً ومنهجاً.

فمن حيث مادته فقد جعلها أوسع مما كانت عليه، لتضمّ بذلك الغايات والوسائل، وتشمل جميع المعاني المتّصلة بالأعمال والسلوك، أمّا من حيث المنهج فيمكن حصر ما حقّقه في أمرين:

(١) قام بتأسيس بعض المبادئ الكلية لعلم المقاصد، وذلك انطلاقاً من عمله بمنهج الاستقرار، للفروع والأعمال الفقهية في المذهب المالكي بصفة خاصة والمذاهب الأخرى بصفة عامة، ويؤكد هذا الجانب الفاضل ابن عاشور فيقول: «أمّا كتابه الفقهي فهو كتاب «القواعد»، وهو كتاب عجيب الاختراع بعيد المنزوع قصد فيه إلي استخلاص المبادئ الكلية، التي أقيمت علي النظريات الفقهية في كل باب من أبواب الفقه، وأثبت ما في تطبيق تلك المبادئ علي جزئياتها، من اختلاف الأقطار فقارنه مقارنة حكيمة في نطاق القواعد بين فروع المذاهب الأربعة، وكان بذلك مبتكراً طريقة جديدة في خدمة الفقه هي خلاصة نظره الاجتهادي وعمله النقدي لأقوال الفقهاء، وتصاوير مسائل الفقه»^(٢).

(١) محمد بن محمد بن ابي بكر بن يحيى بن عبد الرحمن القرشي التلمساني، شهر بالمقرئ، ولد بتلمسان وبهانشأ، وأقرأ وقراً بها، له مؤلفات عديدة منها «القواعد» في الفقه والأصول والمقاصد، ومنها «عمل من طب لمن حب» وهو كتاب جليل و«الحقائق»، والرقائق في التصوف توفي رحمه الله سنة ٧٥٨ هـ .
أحمد بابا التبتكي: نيل الابتهاج ٤٢٠- انظر: محمد مخلوف: شجرة النور الزكية، ٢٣٢ .
(٢) الفاضل ابن عاشور: اعلام الفكر الإسلامي، ٨٤ (تونس: نشر وتوزيع مكتبة النجاح).

المقاصد العامة للشريعة الإسلامية

٢) صياغة تلك المبادئ التي استخلصها من استقراءاته الفقهية والأصولية في شكل قواعد، يؤسس منها وعليها علم المقاصد، فيما بعد، على يدي تلميذه الإمام الشاطبي، وهذا الذي قصده الفاضل ابن عاشور عندما قال: «وعلى ذلك المنهج الاجتهادي العالی كان تأسيس السلم الذي تدرّج فيه أبو إسحاق الشاطبي حتى انتهى إلى عوالم القواعد القطعية»^(١)

وبهذا العمل يعتبر المقرئ في نظري نقطة انعطاف هامة بعد عزالدين بن عبدالسلام، تنقل المقاصد الشرعية من مرحلة الأفكار المتناثرة في أبواب أصول الفقه إلى مرحلة بداية تأسيس علم مستقل، وإن كان هو نفسه لم يفصح بذلك، وإنما نتلمسه من خلال عمله في كتابه الفقهي «القواعد» .

وقد تبعت كتابه «القواعد» فاستخرجت منه سبعة وعشرين قاعدة كلية في علم المقاصد، وهي تتوزع على ثلاثة محاور رئيسية هي:

- المحور الأول: ويدور موضوع قواعده حول المقاصد وأصولها ووسائلها ويضم أربعة عشر قاعدة هي:

(١) تقرّر في الأصول، أن المصالح الشرعية ثلاث، في محل الضرورة والحاجة والتتمة^(٢).

(٢) اجتمعت الشرائع على تحريم الكليات الخمس، العقول والدماء والأنساب والأعراض والأموال، وزاد بعضهم الأديان^(٣).

(١) م، ن، ٨٤.

(٢) المقرئ، القواعد، مخطوط، الوجه ١٢٤ (تونس: دار الكتب الوطنية تحت رقم ١٤٦٨٢).

(٣) م، ن، الوجه ١٣٠.

المقاصد العامة للشريعة الإسلامية

- (٣) من مقاصد الشريعة صون الأموال عن الناس^(١).
- (٤) تنفيذ تصرفات المكلفين وسيلة لبقاء نفوسهم، فإن بقاء العين مع تعذر المقاصد محال^(٢).
- (٥) من مقاصد الشريعة إصلاح ذات البين وحسم مواد النزاع^(٣).
- (٦) من الأقوال الجمهورية: الضرورات تبيح المحظورات^(٤).
- (٧) إضرار من قصد الإضرار^(٥).
- (٨) مراعاة المقاصد مقدّمة على رعاية الوسائل^(٦).
- (٩) يرجع بالمقاصد في المقاصد دون الوسائل^(٧).
- (١٠) إذا سقط اعتبار المقصود سقط اعتبار الوسيلة^(٨).
- (١١) الوسيلة القريبة تخصّص العموم كالمقصد على الأصح^(٩).
- (١٢) كل تصرف قاصر عن تحصيل مقصوده لا يشرع، ولا يبطل إن وقع^(١٠).

(١) م، ن، الوجه ١١١.

(٢) م، ن، الوجه ١٢٧.

(٣) م، ن، الوجه ١٩٢.

(٤) م. ن. الوجه ١٢٤.

(٥) م، ن، الوجه ١٩٨.

(٦) م، ن، الوجه ٨٣.

(٧) م، ن، مطبوع ١/ ٣٣٠، تحقيق: أحمد بن عبد الله بن حميد (مكة المكرمة: معهد البحوث العلمية

وإحياء التراث الإسلامي).

(٨) م، ن، مخطوط، الوجه ١٢٠.

(٩) عمل من طب لمن حب، مخطوط، الوجه ٥٤.

(١٠) القواعد، مطبوع، ٥٠٩/٢.



المقاصد العامة للشريعة الإسلامية

(١٣) للأحكام مقاصد وهي المفضية إليها، أو المقاربة لها خالية من الحكم في أنفسها. (١)

(١٤) لا يعتبر الشرع من المقاصد إلا ما تعلق به غرض صحيح من جلب مصلحة أو درء مفسدة (٢).

- المحور الثاني: ويدور موضوع قواعده حول جلب المصالح ودرء المفاصد ويتضمن إحدى عشرة قاعدة هي:

(١) عناية الشرع بدرء المفاصد، أشد من عنايته بجلب المصالح، فإن لم يظهر رجحان الجلب قدّم الدرء (٣).

(٢) تقدّم المصلحة الغالبة على المفسدة النادرة ولا تترك لها (٤).

(٣) مراعاة درء المفاصد أهم من مراعاة جلب المصالح إلا بمنفصل (٥).

(٤) الأحكام تبع للجلب أو الدرء، وإلا لم تعتبر وذلك إما في محل الضرورة أو الحاجة أو التهمة (٦).

(٥) الجوابر تعتمد المصالح فتستدرك بعض ما فات منها والزواجر تعتمد المفاصد فتردع عنها (٧).

(١) م، ن، ٣٩٣/٢، ٣٩٤.

(٢) م، ن، مخطوط، الوجه ١١٨.

(٣) م، ن، مطبوع، ٤٤٣/٢.

(٤) م، ن، ٢٩٤/٢.

(٥) م، ن، مخطوط، الوجه ١١٤.

(٦) م، ن، الوجه ٧٠.

(٧) عمل من طب لمن حب، مخطوط، الوجه ٥٥.

المقاصد العامة للشريعة الإسلامية

- (٦) إذا شرع شئ لحكمة امتنع إيقاعه غير متضمن لها إلا بدليل خاص^(١).
- (٧) تكون وسيلة المحرم غير محرمة إذا أفضت إلى مصلحة راجحة^(٢).
- (٨) ترجح المفسدة على المفسدة فيسقط اعتبارها ، ارتكاباً لأخف الضررين ، عند تعذر الخروج عنهما^(٣).
- (٩) القضاء بدرء المفسدة يوجب القضاء لا الحد^(٤).
- (١٠) لدرء المفسدة شروط بأن لا يؤدي إلى مثلها، أو أعظم منها^(٥).
- (١١) استحالة الفساد إلى فساد لا تنقل حكمه، وإلى صلاح تنقل، بخلاف يقوى ويضعف حسب كثرة الاستحالة^(٦).

- المحور الثالث: وتدور قواعده حول التيسير ورفع الحرج وعددها ست

قواعد، هي:

- (١) الحرج اللازم للفعل لا يسقطه، والمنفك إن غالباً فكذلك^(٧).
- (٢) الحرج مرفوع فكل ما يؤدي إليه فهو ساقط، فرفعه إلا بدليل على وضعه^(٨).

(١) م، ن، الوجه ٥٣.

(٢) القواعد، مطبوع، ٣/٣٩٤.

(٣) م، ن، مخطوط، الوجه ٦٩.

(٤) م، ن، الوجه ١٢١.

(٥) م، ن، الوجه ١٢١.

(٦) م، ن، مطبوع، ١/٢٧١، ٢٧٢.

(٧) م، ن، ١/٣٦٢.

(٨) م، ن، ٢/٤٣٢- وانظر: عمل من طب لمن حب، مخطوط، الوجه ٥٧.

المقاصد العامة للشريعة الإسلامية

(٣) الأصل في الأحكام المعقولة لا التعبد، لأنه أقرب إلى القبول وأبعد عن الحرج^(١).

(٤) ما ضاق أمر إلا اتسع^(٢).

(٥) الأصل في التخفيف في العبادة إذا علق بالمشقة أن يكون رخصة^(٣).

(٦) المشقة إن كانت كالمقصود من العبادة لم توجب تخفيفا لتقدرها معها، وإلا فإن كانت في محل الضرورة أو الحاجة القريبة منها أو جبت التخفيف، وإن كانت في محل التتمة لم توجب^(٤).

وإلى جانب القواعد الكلية المذكورة سلفا، كان المقرئ يذكر صورا كثيرة من المقاصد الخاصة عند التمثيل بالفروع الفقهية للقواعد التي ذكرها.

ويبدو لي من خلال هذا العرض أن الريسوني لم يصب عندما اعتبر كلام الدكتور أبي الأجفان، الذي عدّ فيه المقرئ من الذين كتبوا في علم المقاصد^(٥) مبالغاً فيه وغير صائب، فقال: «بأن الأستاذ الكريم قد وضع المقرئ في صفّ العلماء الذين شيّدوا بناء المقاصد، وهذه مبالغة أخرى أكبر من سابقتها^(٦)». ثم يتراجع بعد ذلك ليصرّح أن المقرئ قد خاض في المقاصد، لكنّه اكتفى بجمع ما

(١) م، ن، ٢٩٦/١، ٢٩٧ وانظر: عمل من طب لمن حب، مخطوط، الوجه ٥٠.

(٢) م، ن، مخطوط، الوجه ١٢٦.

(٣) م، ن، مطبوع ٤٦٠/٢.

(٤) عمل طب لمن حب، مخطوط، الوجه ٥٤.

(٥) أبو الأجفان: فتاوى الإمام الشاطبي، ٦٣ (تونس: مطبعة الكواكب، ط. ٢، ١٩٨٥م).

(٦) نظرية المقاصد، ٣٠٧.

المقاصد العامة للشريعة الإسلامية

كان متاثرا في كتب الأصول والفقه^(١) ناسيا أن هذا الجمع هو في حد ذاته خطوة على طريق بناء صرح المقاصد.

والذي يظهر من خلال القواعد التي نقلها الريسوني عن المقرئ، والتي يرى أنه تحدت فيها عن المقاصد، وهي أربعة قواعد^(٢) في نظرة كلّها تدور حول الضرورات. الحاجيات والتحسينات، أنه يحصر المقاصد في الأصول الثلاثة فقط، والأمر عكس ذلك، بل المقاصد أوسع من ذلك، وإنما ما ذكره، هو أصول تضبط بها الأحكام، ويحكم بها على التصرفات والسلوك.

ثم نجد في مكان ثالث، يعترف بأن المقرئ قد أضاف شيئا من الجديد على ما كان من علم المقاصد عند سابقة، فيقول: «وعلى كل فيمكن القول، أن أبا عبدالله المقرئ قد طعم بعض ما كان يتردد في كتب الأصول والفقه عن مقاصد الشريعة»^(٣).

وفيما سبق ذكره من الكليات والقواعد التي صاغها المقرئ ما يؤكد بوضوح على أنه قد ساهم مساهمة قوية وفعالة في بناء صرح المقاصد، وهذا أمر لا ينزع فيه الريسوني ولا غيره.

خامسا: الإمام الشاطبي (ت ٧٩٠هـ)

لقد شهد علم المقاصد قفزة نوعية على يد الإمام الشاطبي، الذي جمع شوارده، وقيد أوابده، فمكّن بذلك أساسه وشيد أركانه، وأقام بنيانه فحلّ به

(١) م، ن، ٣٠٧.

(٢) هذه القواعد هي: القاعدة الأولى والثانية والثالثة والخامسة من المحرر الأول الذي سبق ذكره.

(٣) نظرية المقاصد، ٣٠٧ - ٣٠٨.

المقاصد العامة للشريعة الإسلامية

بين العلوم الشرعية محل الاختراع والابتكار، ويشهد هو على ذلك فيقول: «فإن عارضك دون هذا الكتاب عارض الإنكار وعمى عنك وجه الاختراع فيه والابتكار، وغر الضان أنه شئ ما سمع بمثله، ولا ألف في العلوم الشرعية الأصيلة على منواله، وشكل بشكله»^(١).

ولقد أودع كتابه «الموافقات» هذا الاختراع، فخصص الجزء الثانى منه لعلم المقاصد، فنظم فيه مسالكة وفصل معانيه وعلل فروعها، ودل على أصوله، فكان عملا لم يسبق إليه، وليس هذا فحسب، بل امتد عمله هذا ليشمل ما كتبه من مواضيع أصول الفقه فى كتابه المذكور فأخرجها من خلال ما أسسه من علم المقاصد فكان بذلك سالكا منهجا فريدا، لم يسبق إليه.

وقد اعتمد الشاطبى فى عمله هذا على ثلاث نقاط رئيسية هى:

(١) اعتماد مسلك الاستقراء فى استقصاء كتب العلماء لما تناثر فيها من شوارد المقاصد وجزئياتها.

(٢) تنظيم تلك الشوارد والجزئيات واستخراج الكليات منها وتأسيس قواعد مقاصديه.

(٣) تحقيق الصورة الواضحة لعلم المقاصد انطلاقا من تلك الكليات والقواعد.

إن المتأمل فى هذه العناصر التى اعتمدها الإمام الشاطبى فى منهجه وهو يبحث فى علم المقاصد، يكتشف أنه كان فى العنصرين الأول والثانى منها

(١) الموافقات، ٢٥/١.

المقاصد العامة للشريعة الإسلامية

متبعاً لشيخه المقرئ وهو يقعد القواعد في نفس العلم ، وهذا الذي قصده الفاضل ابن عاشور - وهو يتحدث عن المقرئ - فقال: «وعلى ذلك المنهج الاجتهادي العالی كان تأسيس السلم الذي تدرج فيه أبو إسحاق الشاطبي حتى انتهى إلى عوالي القواعد القطعية»^(١).

لكن الريسوني يظهر أنه غير مقتنع بفكرة تأثير الإمام الشاطبي بشيخه المقرئ في علم المقاصد، وهذا ظاهر من خلال اعتراضه على العبارة التي ساقها الدكتور أبو الأجفان في هذا المجال، وهو يتحدث عن إسهامات الإمام الشاطبي في علم المقاصد، إلى جانب من سبقوه، وذكر منهم شيخه المقرئ، فقال: «وهو من شيوخ الشاطبي المؤثرين في تكوين شخصيته، المفجرين لمنبع نبوغه»^(٢).

فردّ الريسوني بالقول: «وقد كان من الممكن، أو من الأفضل التفاوض عن هذا الحكم العام، حول تأثير المقرئ على الشاطبي رغم ميله إلى المبالغة، ولكن مجيئه في سياق الحديث عن إسهام الشاطبي في بناء المقاصد جعله منصرفاً إلى هذا الجانب بالذات»^(٣).

إن هذا الكلام من الريسوني فيه انتقاص من دور المقرئ وتأثيره في تكوين تلميذه الإمام الشاطبي، ويبدو أن الريسوني قد أدرك هذا، فاستدرك على نفسه قائلاً: «ولعل عمله كان من بين التنبهات المبكرة للشاطبي في

(١) أعلام الفكر الإسلامي، ٨٤.

(٢) فتاوى الإمام الشاطبي، ٦٣.

(٣) نظرية المقاصد، ٣٠٧.

المقاصد العامة للشريعة الإسلامية

التفاته للمقاصد وعنايته بها مجرد احتمال، ولعلّ الفائدة المنهجية التي أشار إليها الفاضل ابن عاشور هي أهم ما أخذه الإمام الشاطبي عن قواعد المقرئ^(١).

إن الريسوني قد أسس كلامه هذا في نفى حصول تأثير المقرئ على تلميذه الشاطبي في علم المقاصد، على ما قد قرره قبل ذلك، بأن المقرئ لم يقدم شيئاً تميزاً ولا جديداً في علم المقاصد، سوى الأربع قواعد التي سبق ذكرها، ولم تكن إلا نقلاً لكلام علماء سبقوه، وبعد أن تبين فيما سبق بطلان هذا الادعاء بالدليل والبرهان، انتهض عكسه ليقوم مقامه، دالاً على مساهمة المقرئ وتأثيره في المكانة التي بلغها تلميذه الإمام الشاطبي في علم المقاصد، والشواهد على ذلك ثلاثة وهي:

(١) إن المنهج الذي تدرج فيه الإمام الشاطبي ليبلغ ما بلغ في علم المقاصد كان من تأسيس شيخه المقرئ، وقد أخذه عنه، وهذا لا ينازع فيه الريسوني^(٢) ولا غيره، ومن المعلوم امتلاك منهج أي علم يعنى التمكن من مسالك ذلك العلم.

(٢) إن ما استخلصه المقرئ من كليات مقاصدية من خلال استقرائه، ومآقعه من قواعد، على أساس تلك الكليات، كان من الدوافع والحوافز التي وجهته إلى علم المقاصد ويقر الريسوني^(٣) بهذا الأمر ولا يعترض عليه.

(٣) دراسة الشاطبي لكتاب «القواعد» لشيخه المقرئ، والذي ضمنه إلى

(١) م، ن، ٣٠٧-٣٠٨.

(٢) م، ن، ٣٠٧-٣٠٨.

(٣) م، ن، ٣٠٧-٣٠٨.

المقاصد العامة للشريعة الإسلامية

جانب القواعد الفقهية أفكاره المقاصدية ، وماتوصّل إليه من كليات وقواعد في هذا الباب، فكان الكتاب نقطة انطلاق للإمام الشاطبي في هذا الميدان إلى جانب ماكتبه العلماء الذين سبقوا المقرئ في هذا العلم، وهذا أمر لا نزاع فيه .

فتبيّن من خلال ما سبق أن بصمات المقرئ واضحة جليّة في صناعة الإمام الشاطبي المقاصدية .

وبقى أن أشير أنّه رغم الخطوات العملاقة للإمام الشاطبي إلا أن المقاصد بقيت عنده جزءاً من أصول الفقه، ولذلك تراه قد أدرجها بين كتاب «الأحكام» وكتاب «الأدلة»، في كتابه «الموافقات» .

سادسا : الشيخ الطاهر ابن عاشور :

لقد بقي ماتركه الإمام الشاطبي من علم المقاصد على حاله حتّى جاء الشيخ ابن عاشور الذي صقل هذا العلم وحرّر مسأله، وأضاف على ماوجد عند من سبقوه ونفى عنها ماعلق بها وليس منها، ساعيا بهذا العمل إلى حسم مسالك الخلاف الناجم عن التعصّب، فيقول واصفا كتابه: «هذا كتاب قصدت منه إلى إملاء مباحث جليلة من مقاصد الشريعة الإسلامية، والتمثيل لها والاحتجاج لإثباتها لتكون نبراسا للمتفقهين في الدين ومرجعا بينهم عند اختلاف الأنظار، وتبدّل الأعصار، وتوسّلا إلى إقلال الاختلاف بين فقهاء الأمصار ودربة لأتباعهم على الإنصاف في ترجيح بعض الأقوال على بعض عند تطاير شرر الخلاف، حتّى يستتب بذلك ما أردناه غير مرّة من نبذ التعصّب^(١) .

(١) مقاصد، ٥ .

المقاصد العامة للشريعة الإسلامية

وإلى جانب هذا قدّم بالبرهان على أن «المقاصد الشرعية» علم مستقل بذاته، وهو أصل الأصول الاجتهادية، وهو العلم القطعي الذي يتوقف عنده كل خلاف، ويرجع إليه كل مناظر، ويدعن له كل مكابر، فحاز بذلك فضل السبق، وهو القائل في هذا الصدد: «نحن إذا أردنا أن ندون أصولاً قطعية للتفقه في الدين حقّ علينا أن نعود إلى مسائل «أصول الفقه» المتعارضة، وأن نعيد ذوبها في بوتقة التدوين، ونعيّرها بمعيار النظر والنقد فتتفى عنها الأجزاء الغريبة التي علقت بها، ونضع فيها أشرف معادن مدارك الفكر والنظر ثمّ نعيد صوغ ذلك العلم ونسميه «علم مقاصد الشريعة» ونترك علم أصول الفقه على حاله، غير منزوٍ تحت سرادق مقصدنا هذا، من تدوين «مقاصد الشريعة» فنجعل منه مبادئ لهذا العلم الجليل «علم مقاصد الشريعة»^(١).

وبهذا يكون الشيخ ابن عاشور، أول من نادى كون «مقاصد الشريعة» يجب أن تكون علماً مستقلاً بذاته له أركانه وأسسه وقواعده، وبعد هذه الدعوة بدأ فكر الباحثين يتّجه نحوها بجدية تامة، وبدأت الكتابات الحديثة في «المقاصد»، تنطلق من هذا الأساس الذي أصبح اليوم أمراً متفقاً عليه.

(١) مقاصد، ٨.

الفصل الثالث

أسس المقاصد الشرعية

اعلم أنه ما من علم أو فن في الوجود إلا وله ما هية يدرك بها ، وأسس ينبثق منها ويستند عليها قائما .

وعلم المقاصد الشرعية ، هو العلم الذي تستمد منه الشريعة قوة ثباتها في وجه المتغيرات التي تطرأ على الواقع من حين لآخر بسبب ازدياد حاجات الناس وتجدد مطالب المجتمع ، كما أنها تستقي منه ميزة صلاحها لكل عصر ومصر ، ومثل هذا العلم في جلاله قدره ينبغي أن تكون أسسه في نفس الأهمية .

فمن ثم فهو يعتمد على أساسين عظيمين الأول منهما يمثل الوصف الأعظم في جانب الشريعة والصفة الطبيعية التي جبل عليها الخلق في جانب المكلفين . ألا وهو الفطرة . والثاني وهو الوصف الحافظ للمكلفين من تصرفاتهم والواقى للشريعة من الانحرام بسبب تلك التصرفات ألا وهو الوازع .

وسأعرض لكل واحد منهما بالتفصيل

الأساس الأول: الفطرة

أولا : مفهوم الفطرة

أ- الفطرة لغة: الفطرة في اللغة: الخلقة

قال الجوهري: «الفطرة بالكسر الخلقة ، وقد فطره يفظره بالضم فطرا أى

خلقه»^(١).

وقال ابن عاشور : «الفطرة: أصله اسم هيئة من الفطر، وهو الخلق مثل

(١) - الصحاح، فطر/٢/٧٨١

المقاصد العامة للشريعة الإسلامية

الخلقة، كما بينه قوله: «التي فطر الناس عليها»^(١) أي جبل الناس وخلقهم عليها أي متمكنين منها^(٢).

ب- الفطرة اصطلاحا

والذين عرفوا الفطرة اصطلاحا، كان التعريف اللغوي السالف الذكر، أساسا قويا لهم، حيث لم يخرجوا عنه إلا تفصيلا وتوسعا.

عرفها الجرجاني بقوله: «الفطرة: الجبلة المهيئة لقبول الدين»^(٣).

وقال ابن عطية: والذي يعتمد عليه في تفسير هذه اللفظة، أي الفطرة:

أنها الخلقة، والهئية التي في نفس الإنسان، التي هي معدودة ومهيئة لأن تميز بها مصنوعات الله، ويستدل بها على ربه، ويعرف شرائعه^(٤)

وعرفها سماحة الإمام ابن عاشور فقال: «الفطرة: الخلقة: أي النظام

الذي أوجده الله في كل مخلوق.

فطرة الإنسان هي ما فطر أي خلق عليه الإنسان ظاهرا وباطنا أي جسدا

وعقلا^(٥)

ثم عقب بعد ذلك علي الشرط الأخير من التعريف - المتعلق بفطرة

الإنسان - بأمثلة جعلته غاية في الوضوح فقال: فمشي الإنسان برجليه فطرة

(١) - الروم، ٣٠.

(٢) - ابن عاشور، التحرير والتنوير (تونس: الدار التونسية للنشر ١٩٨٤)، ٩٠/٢١.

(٣) - الجرجاني، التعريفات، الطبعة الثانية (بيروت: دار الكتاب العلمية، ١٤٠٨ هـ، ١٩٨٨ م)، ١٦٨.

(٤) - الشيخ ابن عاشور، التحرير والتنوير، ج ٢١، ص ٩٠.

(٥) - الشيخ ابن عاشور، مقاصد الشريعة الإسلامية، ص ٥٧.

المقاصد العامة للشريعة الإسلامية

جسدية، فمحاولة أن يتناول الأشياء برجلية خلاف الفطرة، واستنتاج المسببات من أسبابها، والنتائج من مقدماتها فطرة عقلية، فاستنتاج الشيء من غير سببه - المسمى في علم "الاستدلال" بفساد الوضع^(١) - خلاف الفطرة العقلية، والجزم بأن ما للمشاهدة من الأشياء هو حقائق ثابتة في نفس الأمر فطرة عقلية، فإتكار السفطائية^(٢) ثبوت ذلك خلاف الفطرة العقلية.^(٣)

والذي يستشفه الباحث من تعريف الإمام ابن عاشور "للفطرة" يلاحظ لها معنيان، عام وخاص.

فالمعنى العام يتمثل في ذلك النظام الذي أوجده الله في كل مخلوق دون استثناء، كل من حيث موقعه ومهمته في هذا الوجود.

والمعنى الخاص يتعلق بالكائن الحي المكلف بحمل الأمانة والالتزام بها ألا وهو الإنسان، وهي عنده ما جبل عليه جسدا وعقلا.

وهذه لفته فريده من سماحة الإمام.

والفطرة كما يراها أبو علي بن سينا هي الحاكم الفيصل في تمييز أحوال الوهم حقه وباطله فقال:

(١) فساد الوضع: هو عبارة عن كون العلة معتبرة في نقيض الحكم بالنص أو الإجماع، مثل تعليل أصحاب الشافعي لإيجاب الفرقة بسبب إسلام أحد الزوجين الجرجاني: التعريفات، ص ١٦٦.

(٢) السفطائية: تطلق السفطائية علي معنيين

الأول: تلك الحركة الفكرية التي ازهرت في بلاد اليونان عامة وفي أثينا خاصة: إبان الخمسين سنة الأخيرة من القرن الخامس قبل الميلاد والتي كان من زعمائها المبرزين بروتاجوراس، وجورجياس.

والثاني: ذلك النوع من الفلسفة القائمة علي أقاويل لفظية خالية من الجدد والرصانة. يوسف كرم، مراد وهبة، يوسف شلالة، المعجم الفلسفي. ص ١١١.

(٣) - ابن عاشور، مقاصد، ٥٧.

المقاصد العامة للشريعة الإسلامية

ومعنى الفطرة أن يتوهم نفسه حصل فى الدنيا دفعة وهو عاقل، لكنه لم يسمع رأيا، ولم يعتقد مذهبا، ولم يعاشر أمة، ولم يعرف سياسة، كما أنه شاهد المحسوسات وأخذ منها الحالات ثم يعرض على ذهنه شيئا ويتشكك فيه، فإن أمكنه الشك فالفطرة لا تشهد به، وإن لم يمكنه الشك فهو ماتوجهه الفطرة، وليس كل ما توجهه فطرة إنسان بصادق، إنما الصادق فطرة القوى التى تسمى عقلا. وأما فطرة الذهن بالجملة فرمما كانت كاذبة، وإنما يكون هذا الكذب فى الأمور التى ليست بمحسوسة بالذات، بل هى مبادئ المحسوسات، فالفطرة الصادقة: هى: مقدمات وآراء مشهورة محمودة أوجب التصديق بها، أما شهادة الكل: مثل أن العدل جميل، وأما شهادة الأكثر، وأما شهادة العلماء، أو الأفاضل منهم، وليس الذائعات من جهة ماهية ما يقع التصديق بها فى الفطرة فما كان من الذائعات ليس بأولى عقليا ولا وهمى فإنها غير فطرية، ولكنها متقررة عند الأنفس لأن العادة^(١) مستمرة عليها منذ الصبى وربما دعا إليها محبة التسالم والاصطناع المضطر إليهما الإنسان ما (إليها بهواه فتبعه البقية خشية منه أو تزلفاله) أو شئ من الأخلاق الإنسانية مثل الحياء والاستيناس أو الاستقراء الكثير أو كون القول فى نفسه ذا شرط دقيق

يكون حقا صرفا، فلا يفطن لذلك الشرط ويؤخذ على الإطلاق^(٢).

والذى تلتتمسه من خلال هذا الإبداع فى الإفصاح عن الفطرة هو الدعوة

(١) العادة: هى الاستمرار على شئ مقبول للطبع السليم والمعادة إليه مرة بعد أخرى وهى المرادة بالعرف العملى.

أحمد الزرقاء. شرح القواعد الفقهية ١٦٥.

(٢) ابن عاشور، أصول النظام الاجتماعى فى الإسلام، الطبعة الثانية (تونس: الشركة التونسية للتوزيع،

١٤٠٥ هـ - ١٩٨٥م) ١٨.

المقاصد العامة للشريعة الإسلامية

إلى الحيلة والتمسك بأسباب الحذر حتى لا يقع الخلط بينها وبين المدركات الباطلة التي عرضت للبشر من خلال الأوضاع المزدحمة بالعوائد الفاسدة، والتي ألفتها النفوس بسبب ترويح أهل الضلال لها، وبناء على هذا نجد ابن سينا يوجه دعوته هذه للعلماء، والحكماء، والأفاضل لأنهم هم الذين امتلكوا العقول الراجحة التي تمكنهم من تمييز الطيب من الخبيث وإرشاد الناس إليه وأكد هذا ابن عاشور بأكثر دقة ووضوح عندما قال :

«إن الوجدان الإنساني العقلي لا يدخل تحت الفطرة منه إلا الحقائق والاعتباريات^(١) ولا يدخل فيه الأوهام والتخيلات لأنها ليست مما فطر عليها العقل ولكنها مما عرض للفطرة عروضاً كثيراً، حتى لازمت أصحاب الفطرة في غالب الأحوال فاشتبهت بالفطريات، وإنما كان عروضها للفطرة بسوء استعمال العقل وسوء فهم الأسباب ولذلك تجد العقلاء متفقين في الحقائق والاعتباريات ولا تجدهم متفقين في الوهميات والتخيلات بل تجد سلطان هذين الأخيرين أشد بمقدار شدة ضعف العقول، تجد أهل العقول الراجحة في سلامة منها^(٢).

ومن خلال الكلام السالف الذكر تبين لى أن مفهوم الفطرة يمكن حصره في معنيين، معنى عام، ومعنى خاص.

١- المعنى العام: الفطرة: هي مجموع النظام الذى ينظم الكون فى نفسه ومع مجموع الكائنات التى تدور فى فلكه .

٢- المعنى الخاص: الفطرة: هى الخلقة التى وجد الإنسان عليها والتى تمكنه

(١) الاعتباريات: الأمر الاعتبارى هو الذى لا وجود له إلا فى عقل الاعتبار مادام معتبراً يوسف كرم، مراد

وهبة، يوسف شلالة، المعجم الفلسفى، ص ٢١.

(٢) مقاصد، ٥٩ .

المقاصد العامة للشريعة الإسلامية

من التزام القانون الإلهي مادام بقاؤه في الوجود.

ثانيا: وصف الدين بالفطرة:

إن تحقيق هذا المعنى ، يستدعي منا الوقوف على ما ذهب إليه العلماء في تفسير قوله تعالى «فأقم وجهك للدين حنيفا فطرة الله التي فطر الناس عليها لا تبديل لخلق الله ذلك الدين القيم ولكن أكثر الناس لا يعلمون»^(١).

إن الذي يتضح من خلال هذه الآية الكريمة أن الله سبحانه وتعالى ، وصف الإسلام بأنه دين الفطرة ، أو أنه الفطرة كما عبر عن ذلك الشيخ ابن عاشور ، ولم يوجد عبر الله تعالى عنه بهذا التعبير إلا الرسالة الخاتمة ، ويؤكد هذا الكلام ما قاله الإمام ابن عاشور «إن وصف الفطرة للدين مما اختص به الإسلام ، فلم يوصف دين من الأديان السالفة بأنه الفطرة كما لم يوصف أحدهم بأنه عام ، ولا بأنه دائم»^(٢).

ويبني سماحة الإمام على هذا الكلام أمرين هامين ناتجين عن تخصيص الإسلام بهذا الوصف .

الأمر الأول: أن الفطرة التي وصف بها الإسلام في هذه الآية هي الفطرة الباطنية العقلية وليست الفطرة الجسدية لأن الإسلام عبارة عن عقائد وتشريعات ، وهذه كلها تخضع في إدراكها إلى القوة العقلية الباطنة ، ولا تخضع في إدراكها إلى أداء الجوارح التي هي عبارة عن الفطرة الظاهرة الجسدية ، كما عبر عنه في تعريفه للفطرة بالمعنى الخاص لأن هذه الأخيرة لا

(١) الروم ، ٣٠ .

(٢) أصول النظام الاجتماعي ، ٢٠ .

المقاصد العامة للشريعة الإسلامية

يمكنها إدراك الأمور، وإنما تملك إمكانية التنفيذ بعد تلقيها ممن يدركها ألا وهو العقل ، لأن الشيء قبل الشروع في تنفيذه لا بد من إدراك ماهية الشيء الذي ينبغى تنفيذه^(١).

الأمر الثاني : وهو كما جاء في قول ابن عاشور نصا :

«ومعنى وصف الإسلام بالفطرة، بأنه «فطرة الله»، أن الأصول التي جاء بها الإسلام هي من الفطرة ثم تتبعها أصول وفروع هي من الفضائل الذائعة المقبولة فجاء بها الإسلام وحرص عليها إذ هي من العادات الصالحة المتأصلة في البشر والناشئة عن مقاصد من الخير، سالمة من الضرر، فهي راجعة إلى أصول الفطرة وإن كانت لو تركت للفطرة وشأنها لما شهدت بها، ولا بضدها فلما حصلت اختارتها الفطرة ولذلك استقرت عند الفطرة واستحسنها»^(٢).

ومن خلال هذا الكلام نلاحظ أن الشيخ ابن عاشور يرمي إلى أمر عميق هو أن الفطرة في نظره من خلال الآية الكريمة هي رابطة مشتركة بين الدين بأصوله وفروعه وبين الإنسان بقوته الإدراكية لتلك الأصول والفروع، التي تنبجس من تلك الاستعدادات والميولات التي يفرضها أصل خلقه الإنسان التي أوجده الله عليها، وهي فطرته سبحانه وتعالى للبشر ، وأدرك الشيخ ابن عاشور هذا المعنى عندما جاء إلى تفسير قوله تعالى : «فطر الناس عليها»^(٣).
وقليل ما هم الذين ينهلون من هذا المقام.

لكن الأستاذ علال الفاسي، يذهب في تفسير وصف الإسلام بالفطرة،

(١) أصول النظام الإجتماعي، ٨٩.

(٢) مقاصد الشريعة، ٥٨، ٥٩.

(٣) الروم، ٣٠.

المقاصد العامة للشريعة الإسلامية

إلى أبعد مما وقف عنده الشيخ ابن عاشور، فهو يرى أن هذا العنى لا يتجلى فى إعطاء الفطرة المعنى الباطنى العقلى فحسب، بل لابد من إدخال الجانب التنفيذى الذى يمارسه الجسم لأن هذا الأمر فى نظره هو الذى يفرق الإنسان عن الحيوان، وبالتالى يؤكد هذه الصفة للدين من خلال الأفعال التى تتعاطاها جوارح الإنسان، فتثبت بذلك تطابق الوصف المشترك بين الدين والإنسان وهو الفطرة كما عبر عنه الإمام ابن عاشور وإن لم يتحقق هذا، فلا فرق بين الإنسان والحيوان كما عبر عنه الشيخ علال الفاسى بقوله: «معنى كون الإسلام دين الفطرة إنه الدين الذى يجعل أفعال الإنسان فطرية يستحق أن يعتبر بها إنسانا لا حيوانا^(١)».

والشئ الذى نخلص إليه مما سلف ذكره أن الفطرة هى وصف مشترك بين الدين بما وضع عليه من أصول وفروع، والإنسان بما خلق عليه من استعداد وتهى، للتلاؤم مع تلك الأصول والفروع، والخضوع لها أمرا ونهيا فى جميع شؤون حياته.

ثالثا: الفطرة من أسس المقاصد :

قبل الولوج فى ثنايا هذا الموضوع هناك نقطتان أساسيتان لابد من إيضاحهما.

النقطة الأولى: إن الفطرة: هى الوصف المشترك بين جميع أفراد المكلفين، والعامل الذى يحدد استعداداتهم وميولاتهم، ويوجد مطالبهم ومصالحهم، ومن خرج عن هذا مما قل منهم أو كثر هو انحدار فى فطرتهم بسبب عوامل اجتماعية وتربوية وغيرها حجبتها عن مهمتها المنوطة بها، والله سبحانه وتعالى

(١) مقاصد الشريعة، ومكارمها، ٧٠.

المقاصد العامة للشريعة الإسلامية

لما أراد أن يكون الإسلام عاما ودائما جعله مساوقا لهذه الفطرة ومتصلا بها.

النقطة الثانية: إن الفطرة السليمة نزاعة لتلمس القوى الكبرى في الكون، لتدين لها بالخضوع والطاعة أمراً ونهياً دون أن يكون مبتغاها من وراء ذلك تلمس منفعه مادية معينة أو غير معينة، وبهذا تعتبر الرواق الذي يتحرك من خلاله قانون الاستجابة بين السماء والأرض.

يتبين لنا من خلال ما سلف ذكره، أن الفطرة الإنسانية لا تستوعب البواعث الباطنية والعقلية فقط ولكنها تتعلق بصورة خاصة بما فطرت عليه الأفعال الإنسانية لأن التزام الإنسان بالطاعة في جميع تصرفاته، تجعله في وضع فطري وشرعي في آن واحد، وخروجه عن الطاعة يجعله في مقام معاكس، ولقد وضح علال الفاسي هذا المعنى بقوله: «فاتباع الطاعة في الأعمال الإنسانية تجعلها أعمالاً شرعية والخروج عنها يجعل العمل الإنساني في إطار خارج عن الشريعة، ومن ثم فهو خارج عن الفطرة»^(١) فالإنسان إذا ما حافظ على فطرته ظاهراً وباطناً يعيش في أحسن تقويم، وإذا انحرف عن مسارها يجد نفسه يهوى في خضخاض من التناقضات تفكيراً وسلوكاً، إلا إذا أنقضه إيمانه وعمله الصالح اللذان يتوقان دائماً إلى الاستيقاظ بعلاقة الإنسان الثابتة بالفطرة، قال تعالى: ﴿لقد خلقنا الإنسان في أحسن تقويم ثم رددناه أسفل سافلين إلا الذين آمنوا وعملوا الصالحات﴾^(٢).

فالفطرة لا يكتفى سلطانها بممارسة دوره التوجيهي في أفعال الإنسان على

(١) مقاصد الشريعة ومكارمها، ٧، ٨.

(٢) التين، ٤، ٥.

المقاصد العامة للشريعة الإسلامية

الجانب الذى ينظمه القانون الفقهي فقط، بل يمتد نفوذها ليشمل حيز الأخلاق الخاصة بالمرء مع نفسه أو مع غيره، وذلك صيانة لهذا المكلف من الزلل، والانحراف وهو يتحرك نحو غايته فى هذا الوجود - تحصيل المنفعة الدنيوية المؤدية إلى المنفعة الأخروية - ولا تتجلى النزعة الفطرية لدى الإنسان فى شئ بقدر ماتتجلى فى نزوع هذا الكائن الى تحقيق منفعة نفسه بالجملة فى شقيها الدنيوى والأخروى، سواء كانت خاصة به دون غيره أو عامة له ولغيره، وهذا العمل المزدوج للفطرة - تنظيم تصرفات الإنسان وأخلاقه وتحريكه نحو تحقيق المنفعة - أورثها سمة الاستقامة التى أهلتها لأن تكون مقياسا إسلاميا يتبين به الطيب من الخبيث، والحلال من الحرام لا يخيب أبدا من لجأ إليه، ويكون الخلق المنبجس منها والقائم على أساس العمل لمرضاة الله سبحانه وتعالى معيارا لكل مصلحة يسعى نحوها الإنسان أو يتسلل إليها من وراء الأحكام والقوانين الشرعية ومن هنا يتضح أن الفطرة هى القاعدة التى شيد عليها صرح المقاصد الشرعية، ويجب أن تكون الأساس الذى ينطلق منه المكلفون حتى تكون مقاصدهم من وراء تصرفاتهم موافقة لمقصد الشارع وأحسن من صور هذا المعنى فيما اطلعت عليه، هو العلامة ابن عاشور بقوله:

«نحن إذا أجدنا النظر فى المقصد العام من التشريع نجد أنه لا يعدو أن يساير حفظ الفطرة والحذر من خرقها واختلالها، ولعل ما أفضى إلى خرق عظيم فيها يعد فى الشرع محذورا وممنوعا، وما أفضى إلى حفظ كيانها يعد واجبا، وما كان دون ذلك فى أمرين فهو منهى أو مطلوب فى الجملة، وما لا يمسها مباح، ثم إذا تعارضت مقتضيات الفطرة ولم يمكن الجمع بينها فى العمل يصر إلى ترجيح أولها على استقامة الفطرة، فلذلك كان قتل النفس أعظم الذنوب بعد

المقاصد العامة للشريعة الإسلامية

الشرك، وكان الترهيب منهي عنه، وكان خصاء البشر من أعظم الجنايات ولم يجز الانتفاع بالإنسان انتفاعا يفيت عينه أو يعطلها كالتمثيل بالعبد، بخلاف الانتفاع بالحيوان، وكان إتلاف الحيوان بغير أكله مذموماً^(١).

والفطرة بوصفها الأساس الذي تقوم عليه «مقاصد الشريعة»، والمحرك الذي يدفع الإنسان نحوها، اقتضت من الدين أن يكون سهلاً ميسراً سمحاً، وجاء من سماتها نبذ الشدة والعنت المبين في قوله تعالى: ﴿ولو كنت فظاً غليظ القلب لا نفضوا من حولك﴾^(٢).

والخلاصة التي يمكن الخروج بها في النهاية، أن الفطرة هي الموجه للإنسان تفكيراً وتصرفاً وأخلاقاً، وهي السمة الرئيسية للدين ووصفه الأعظم، فكانت العامل المشترك بين السماء والأرض مما جعل استدعاءها كأساس لمقاصد الشرع وغاياته أمراً ضرورياً. والله أعلم.

الأساس الثاني: الوازع

أولاً: ماهية الوازع:

١- الوازع لغة:

الوازع: الكاف عن فعل الشيء

قال ابن فارس: «الواو، والزاي، والعين، بناء موضوع على غير قياس وزعته عن الأمر، كقفته، قال الله سبحانه: «فهم يوزعون»^(١)،^(٢).

(١) مقاصد، ٥٩، ٦٠.

(٢) آل عمران، ١٥٩.

المقاصد العامة للشريعة الإسلامية

وقال الجوهري: «الوازع الذى يتقدم فيصلحه، ويقدم ويؤخر»^(٣).

«إنما سموا الكلب وازعا لانه يكف الذئب عن الغنم»^(٤).

«وفى بعض الكلام مايزع السلطان أكثر مما يزع القرآن»^(٥).

٢- الوازع اصطلاحاً:

الوازع فى معناه الاصطلاحى لا يخرج عن معناه اللغوى، بل مطابق له تماماً إلا مايقيده به الشرع، طبيعة الكف التى يجب أن تتجه إلى أعمال السوء فقط، وهذا ما عبر عنه الشيخ ابن عاشور عند تعريفه للوازع.

«الوازع: اسم غلب إطلاقه على ما يزع من عمل السوء»^(٦). مراتب الوازع

كما يراها الشيخ ابن عاشور هى ثلاثة:

١- الوازع الجبلى.

٢- الوازع الدينى.

٣- الوازع السلطانى

وسأتعرض لكل واحدة منها بالتفصيل.

١- الوازع الجبلى:

(١) النبل، ٨٥.

(٢) مقاييس اللغة، وزع، ١٠٦/٦.

(٣) الصحاح، وزع ٣/١٢٨٧.

(٤) م، ن، ٣/١٢٨٧.

(٥) القولة للخليفة عثمان بن عفان رضى الله عنه . ابن عاشور: مقاصد: ١٢٦.

(٦) أصول النظام الاجتماعى، ٨٠.

المقاصد العامة للشريعة الإسلامية

إن هذه المرتبة قد اعتمدها الشريعة في أول أمرها حيث إنها لم تطل في تشريع الأحكام للمنافع التي تطلبها النفوس بدافع الفطرة السليمة، كذا لم تطل في تشريع نواهي المفاصد التي تأنفها الفطرة السليمة أيضا، لأن وجود هذه المرتبة من الوازع تجعل الشريعة في ترفع عن الإطالة في تقنين هذه الأمور إلا ما تستدعيه الضرورة، وضرب الإمام ابن عاشور لذلك مثلا فقال:

«مثل منافع الاقتنيات واللباس وحفظ النسل والزوجات، فلا تجرد في الشريعة وصايا تحفظ الأزواج لأنه في الجبلة إذ كانت الزوجة كافية في ذلك كما قال: عمرو بن كلثوم: ^(١)»

«يقتلن جياتنا ويقتلن لستم بعولتنا إذا لم تمنعونا» ^(٢)، ^(٣).

٢- الوازع الديني:

إن هذه المرتبة درجة تمكنها من النفوس قوة وضعفا حسب الأفراد، وهذا يعود إلى مدى سلامة الفطرة نفسها من تأثير عوامل التربية الاجتماعية التي تتحدر بها نحو الحضيض، وكذلك مدى تمكن سلطان الإيمان من تلك النفوس، ولذلك تجرد ذوى النفوس الفاضلة أكثر الناس تمسكا بهذه المرتبة، ومن دونهم من الناس دونهم في التمسك، والشريعة صيانة لأصولها وفروعها من الانتهاك أناطت معظم الوصايا التي قد تهرب النفوس منها بالوازع الديني

(١) إن هذا الموضوع لم يتطرق إليه أحد من كتّاب المقاصد إلا سماحة الإمام ابن عاشور الذي تنبه لهذه النقطة، وافصح معنى الوازع وأثره في حماية المقاصد من الخلل الواقع والمتوقع وحده ومراتبه ولذلك سيكون ما جاء به في هذا الموضوع هو عمدي.

(٢) البيت من البحر الوافر.

(٣) ابن عاشور، مقاصد، ٢٦.

المقاصد العامة للشريعة الإسلامية

فجعلتها أوامر ونواهي لتكسيبها الصبغة الإلزامية، ويقول الشيخ ابن عاشور في هذا السياق.

معظم الرصايا الشرعية منوط تنفيذها بالوازع الديني وهو وازع الإيمان الصحيح المتفرع إلى الرجاء والخوف، فلذلك كان تنفيذ الأوامر والنواهي موكولا إلى دين المخاطبين بها، قال الله تعالى: ﴿ولا يحل لهن أن يكتمن ما خلق الله في أرحامهن إن كن يؤمن بالله واليوم الآخر﴾^(١)، وقال: ﴿علم الله أنكم ستذكروهن ولكن لاتواعدوهن سرا إلا أن تقولوا قولا معروفا﴾^(٢)، وقال: ﴿واعلموا أن الله يعلم ما في أنفسكم فاحذروه﴾^(٣)، وغير ذلك من الآيات والآثار النبوية^(٤).

٣- الوازع السلطاني:

إن هذا الوازع تستدعي الحاجة إليه عند ضعف الوازع الديني في النفوس وذلك إذا حلت ظروف ووقعت وقائع يظن الناس أنه لا بد من مسابقتها بمنكراتها وحرامها ومكروها بحجة أنها أقوى على النفوس من الوازع الديني، هنا يصار إلى الوازع السلطاني لإلزام المكلفين بتنفيذ الأحكام الشرعية بعد فشل الوازع الديني في التمكن من نفوسهم، وهذا ما دفع بالخليفة عثمان بن عفان إلى القول: «إن الله يزع بالسلطان ما لا يزع بالقرآن»، وضرب الشيخ ابن عاشور لذلك مثالا عن ابن عطية فقال: «إن أوصياء زمانهم لا يقبل قولهم في

(١) البقرة: ٢٢٨.

(٢) البقرة: ٢٣٥.

(٣) البقرة: ٢٣٥.

(٤) مقاصد، ١٢٨.

المقاصد العامة للشريعة الإسلامية

رشد اليتامى حتى يرفعوا إثبات ذلك إلى القاضى، ولم يرههم مصداق أمانة الشريعة فى قوله تعالى: « فإن أنستم منهم رشدا فادفعوا إليهم أموالهم^(١)»،^(٢).

ثانيا: دور الوازع فى حماية المقاصد الشرعية:

إن تعامل الوازع مع مهمة حماية المقاصد يتم حسب أهمية المقصد نفسه لأن هناك من المقاصد ما يستدعى فى تحقيقه الوازع الجلبى فقط وذلك لأن النفوس البشرية ترفضه بطبعها دون أن تحتاج إلى مانع يمنعها عنه، كستر العورة، ونكاح المحرمات، ومنها ما يستدعى حضور الوازع الدينى لأن التصرفات عندها تكون فى منطقة يكثر فيها الالتباس، فلا يمكن للوازع الجلبى من تحديد ماهيتها مما يجعلها تفوقه إلى الوازع الدينى الذى يفصل فيها الحكم بأمر أو نهى من السماء، كتحريم أنواع من الأكل، وأنواع من المعاملات المالية لدخولها فى الربا المحرم، ولكن هناك شرائح من النفوس لا يزعها الوازع الدينى، فهنا يكون لزاما استدعاء الوازع السلطانى لتنفيذ تلك الأحكام، وتمكين الوازع الدينى من دوره، لكن الشريعة الإسلامية تسعى دائما إلى تمكين الوازع الدينى من النفوس، وتهدف إلى قطع كل الأسباب المؤدية إلى استدعاء الوازع السلطانى - إلا فى حالة الضرورة - وذلك يحفظ للمكلفين حريتهم وكرامتهم، لأن الوازع السلطانى عند استخدامه يكون من توابعه إهدار بعض الحريات ومصادرتها وإهانة بعض الكرامات وإسقاطها، وذلك تحت ضغوط ظروف معينة وما تستعيه الواقعة من الاحتياط حفاظا على المصلحة العامة تفوت فى جانبها بعض المصالح الخاصة وإن كانت سليمة من حيث المشروعية، كما أن الشريعة

(١) النساء، ٦.

(٢) مقاصد، ١٢٨.

المقاصد العامة للشريعة الإسلامية

تسعى من جانب آخر إلى قلب بعض أفراد الوازع الدينى إلى جبلى وذلك باستعمال أسلوب التهيب والتحذير من العقاب، وبث التشنيع فى تلك الصفة وعبر الشيخ ابن عاشور عن هذا فقال:

ليس من العسير قلب الوازع الدينى إلى وازع جبلى تحذير العقاب وبث التشنيع فى العادة فإن كثيرا من الأمور التى تظهر فى صورة الجبليات ماكانت لإلتعاليم دينية مثل ستر العورة ومحرمية الآباء والأبناء، وقد نجد مباحات مذمومة يتنزه الناس عنها لمدمتها فقد كان أهل الجاهلية يبيحون تزوج الابن زوجة أبيه بعد موته، ومع ذلك فهم يسمونه نكاح المقت^(١).

ونلاحظ أن علماء الأمة ومجتهدىها قد سلكوا مسك الشريعة عندما يريدون المبالغة فى سد ذريعة فعل ما وقطع الوسائل المؤدية إليه خوفا من الوقوع فيه أو افضاؤه إلى ما هو أكثر منه حرمة، حتى يكون تمكنه فى النفوس قويا وساق لنا الشيخ ابن عاشور فى ذلك مثلا جاء فيه:

فقد قال مالك رحمه الله بنجاسة عين الخمر وهو يعلم أن الله إنما نهى عن شربها لا عن التلطيخ بها ولكنه حصل له من استقراء السنة ما أفاده مراعاة قصد الشريعة للانكفاف عن شربها، وإذا كان ذلك عسرا لشدة ميل النفوس إليها بكثرة ما نوه الشاربون بمحاسن رقتها ولونها، أرادت تقوية الوازع الدينى عن شربها بإشراب النفوس معنى قذارتها وجعلها كالنجاسات فى حين أنه لم يقل بنجاسة الخنزير الحي^(٢).

(١) مقاصد، ١٢٧.

(٢) م، ن، ١٢٧، ١٢٨.

المقاصد العامة للشريعة الإسلامية

وفى الأخير يمكن القول إن الوازع الدينى هو المحور الذى تتحرك على وفقه مهمة الوازع بجميع مراتبه، وما الوازع الجبلى والسلطاني إلا خادمين له، فالأول كالتمهيد له، والثانى منفذ له عند خوف التقاعس عنه، والشريعة فى معظم تصرفاتها لاحظت الوازع الدينى، وكان هو عمدتها، ولم تترك للوازع الجبلى والسلطاني إلا مجالا ضيقا وحالات معدودة.

الفصل الرابع

ضوابط المقاصد ومراتبها

أولاً: ضوابط المقاصد^(١)

ضوابط المقاصد عند الشيخ ابن عاشور هي أربعة:

١- الظهور.

٢- الثبوت.

٣- الانضباط.

٤- الاطراد.

وهذه الضوابط التي وضعها الشيخ ابن عاشور تشمل المقاصد العامة والخاصة، لذلك جعلها في القسم الأول الذي مهد به للقسمين الآخرين المشتملين على المقاصد العامة والخاصة، بينما أتحدث في موضوعي عن المقاصد العامة فقط لذلك سأضيف ضابطاً على مارسمه الشيخ ابن عاشور وهو: أن تكون كلية أو تستند إلى أصل كلي وسأتعرض لهذه الضوابط بالتفصيل.

١- الظهور: أن يكون المقصد واضحاً لا تختلف أنظار المجتهدين في الاتجاه إليه وتشخيصه بعيداً عن كل التباس أو مشابهة، وذلك مثل اتفاقهم على أن تشريع القصاص لحفظ النفوس، وتشريع قطع يد السارق لحفظ الأموال،

(١) إن هذا البحث رغم أهميته القصوى لم أجد من اهتم به ممن بحثوا في علم المقاصد إلا فضيلة الإمام ابن عاشور حيث ضبطه ضبطاً دقيقاً فجاء بمشابهة المتخول الذي لا يسمح بمرور المقاصد الغير الخاضعة لتلك الضوابط، بينما جاء عند باقي الباحثين الاهتمام بضوابط المصلحة شروطها وأعملوا ضوابط المقاصد التي هي الأساس وما المصلحة إلا جزء منها وخادمة لها.

المقاصد العامة للشريعة الإسلامية

وكذلك تشريع النكاح بمواصفات معينة وشروط محدودة لحفظ النسب، وحتى لا يختلط هذا بمعنى الحفظ الحاصل بالمخادنة والإلاطة^(١).

٢- الثبوت: يقول الإمام ابن عاشور في هذا الضابط: «أن تكون تلك المعاني مجزوما بتحققها أو مظنوننا ظنا قريبا من الجزم^(٢)». ومعنى كلامه أن المقاصد يجب تأكد حصولها من تلك الأحكام المناسبة لها ولا يقبل تخلفها عن مناسباتها إلا لضرورة أو حائل شرعى، لأن كثرة التخلف تجعل المقصد بعيدا عن صفة الثبات وبالتالي لا يمكن الجزم به ولا بناء الأحكام عليه.

فالمقصد من تشريع القصاص^(٣) في قتل الأنفس والجروح ثابت كلما جاءت مناسبته وذلك بشهادة قوله تعالى: ﴿ولكم فى القصاص حياة يا أولى الألباب﴾^(٤) هذا يعنى أننا عندما نلتزم بتطبيق هذا الحكم، عند حدوث ما يستدعيه فإننا نحصل على المقصد الثابت فى ذلك وهو حفظ مهج الخلق من الضياع وأجزاء أجسادهم من التلف.

٣- الانضباط: للمقصد الشرعى حد معتبر وقدر معين لا يتجاوزه، فيؤدى إلى وقوع الحرج المرفوع شرعا ونفور البشر من التشريع، ولا يقصر عنه قيودى إلى ضعف الوازع الدينى فى النفوس وفقدان الشريعة لهيبتها وسلطانها على

(١) الإلاطة: هى إصاق المرأة البغى الحمل الذى تعلقه برجل معين ممن ضاجعوها. ابن عاشور، مقاصد الشريعة الإسلامية، ص ٥٢.

(٢) مقاصد، ٥٢.

(٣) القصاص: أن يوقع على الجانى مثل ما جنى النفس والجرح بالجرح. سعيد ابو جيب، القاموس الفقهي، ص ٣٠٤.

(٤) البقرة، ١٧٩.

المقاصد العامة للشريعة الإسلامية

الخلق، وإنما يجب التزام حد صالح لأن يعتبر مقصدا شرعيا يراعى فيه قدرة المكلفين وطاقتهم، ويحقق للشريعة هيبتها ويمكن سلطانها، فالشريعة حرمت كل مسكر حفاظا على العقل البشرى من الانحراف فى تصرفاته وحرمت منه القليل، وأقامت الحد^(١). والتعزير^(٢) على متعاطيها تمكينا لسلطانها وهيبتها وتحقيق نفوذها، وأجازت استعماله إذا تخلل وزالت عنه صفة الإسكار لرعاية جانب المكلفين برفع الحرج عنهم وتحقيق التوسعة لهم.

٤- الاطراد : هذا الضابط ساكتفى فيه بنقل ماكتبه الإمام ابن عاشور فإن فيه الغنية عن المزيد والتوضيح.

أن لا يكون المعنى مختلفا باختلاف أحوال الأقطار والقبائل والأعصار، مثل وصف الإسلام والسقدرة على الإنفاق فى تحقيق مقصد السلامة للمعاشرة المسماة

«بالكفاءة» المشروطة فى النكاح فى قول مالك وجماعة من الفقهاء بخلاف التماثل فى الإثراء والقبلية.

(١) الحد: هو عقوبة مقدرة وجبت حقا لله تعالى زجرا.

فى عرف الشرع يطلق على كل عقوبة المعصية من المعاصى كبيرة أو صغيرة، قال الشوكانى: قد ظهر أن الشارع يطلق الحدود على العقوبات المخصوصة ويؤكد ذلك قول عبد الرحمن بن عوف فى حد شارب الخمر. إن أخف الحدود ثمانون سعيد أبو جيب، القاموس الفقهى، ص ٨٨.

(٢) التعزير: ضرب دون الحد.

قال التمرتاشى: تأديب دون الحد وأكثره تسعة وثلاثون سوطا وأقله ثلاثة، قال الأنصارى: تأديب على ذنب لا حد فيه ولا كفارة غالبا. سعيد أبو جيب، القاموس الفقهى، ص ٢٥٠.

المقاصد العامة للشريعة الإسلامية

وقد تردد معان بين كونها صلاحاً تارة وفساداً أخرى، أى بأن اختل منها وصف الاطراد، فهذه لا تصلح لاعتبارها مقاصد شرعية على الإطلاق، ولالعدم اعتبارها كذلك، بل القصد الشرعى فيها أن توكل إلى نظر علماء الأمة وولاية أمورهم الأمانة على مصالحها من أهل الحل والعقد ليعينوا لها الوصف الجدير بالاعتبار فى أحد الأحوال دون غيره، وذلك مثل القتال والمجالد، فقد يكون ضراً إذا كان لثقت عصا الأمة وقد يكون نفعاً إذا كان للذب عن الحوزة ودفع العدو، ألا ترى أن الله تعالى قال: ﴿إِنَّمَا جِزَاءُ الَّذِينَ يُحَارِبُونَ اللَّهَ وَرَسُولَهُ وَيَسْعَوْنَ فِي الْأَرْضِ فَسَادًا أَنْ يُقَتَّلُوا﴾^(١)، فجعل قتالهم وهو الحراية^(٢) موجبا للعقاب لأنها فساد، وقال تعالى: ﴿وَإِنْ طَائِفَتَانِ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ اقْتَتَلُوا فَأَصْلِحُوا بَيْنَهُمَا﴾^(٣) فأعلمنا أن هذا القتال ضرر، فلذلك أمر البقية بالإصلاح بينهما لتهيئة القتال، ثم قال تعالى: ﴿فَإِنْ بَغْت إِحْدَاهُمَا عَلَى الْآخَرَى فَقَاتَلَا فَتَبْغَىٰ حَتَّىٰ تَبْغَىٰ إِلَىٰ أَمْرِ اللَّهِ﴾^(٤) فأمر بإيقاع قتال الإصلاح وقال: ﴿قَاتِلُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ﴾^(٥) فى آيات كثيرة^(٦).

(١) المائدة، ٣٣.

(٢) الحراية: قال ابن رشد فى اتفاق الفقهاء: هى إظهار السلاح وقطع السبيل خارج المصر، وهى عند الشافعية: البروز لاخذ مال أو لقتل أو أرهاق مكابرة اعتماداً على القوة مع البعد عن الغوث.

سعيد أبو جيب: القاموس الفقهي، ص ٨٣-٨٤.

(٣) الحجرات، ٩.

(٤) الحجرات، ٩.

(٥) البقرة، ١٩٠، البقرة، ٢٤٤ وغيرها.

(٦) مقاصد، ٥٢.



المقاصد العامة للشريعة الإسلامية

٥) أن تكون كلية أو تستند إلى أصل كلي:

وهذا الضابط موجه بصفة خاصة للمقاصد العامة التي سبقت معرفتها، ومعناه أن المقاصد الخاضعة له يجب تحققها في جميع تصرفات الشريعة سواء في ذلك أصولها وفروعها حتى يتحقق معنى عمومها.

مثال الكلية، أصل رفع الحرج المقطوع به، والمبثوث في جميع تصرفات الشريعة، عبادات، ومعاملات وعادات، ودلت عليه النصوص العديدة بصفة كلية، نذكر منها على سبيل المثال، قوله تعالى: ﴿وما جعل عليكم في الدين من حرج﴾^(١) وقوله تعالى: ﴿لا يكلف الله نفسا إلا وسعها﴾^(٢) وقوله تعالى: ﴿يريد الله أن يخفف عنكم وخلق الإنسان ضعيفا﴾^(٣)، وغيرها كثير، ومثال المستندة إلى أصل كلي، نفى الضرر الذي دلت عليه حوادث جزئية متفرقة وتستند في جملتها إلى أصل كلي هو قوله صلى الله عليه وسلم: «لا ضرر ولا ضرار»^(٤).

إن رعاية هذا الضابط يعصمنا من الخلط بين «المقاصد العامة» و«المقاصد

(١) الحج ٧٨ .

(٢) البقرة، ١٨٦ .

(٣) النساء، ٢٨ .

(٤) أخرجه مالك في الموطأ، كتاب الأفضية، باب (القضاء في المرفق) ٢/٧٤٥ .

ابن ماجه، كتاب الاحكام/٢/٧٨٤ - مسند الإمام احمد، ٥/٣٢٧ .

قال فيه ابن رجب الحنبلي: حديث حسن، رواه ابن ماجه والدارقطني وغيرهما مسند ورواه مالك في الموطأ مرسلًا، عن عمر بن يحيى عن أبيه عن النبي صلى الله عليه وسلم فأسقط أبو سعيد وله طرق يقوى بعضها بعضا -

ابن رجب: جامع العلوم والحكم: ٣٢٨ .



المقاصد العامة للشريعة الإسلامية

الخاصة» بجانب من جوانب الشريعة لأن هذا الأخير يصلح لبناء الأحكام عليه في بابه فقط بينما يصلح بناء الأحكام على الأول في جميع أبواب الشريعة.

إن استعمال هذه الضوابط في تحقيق «المقاصد الشرعية» يجعلنا في حيلة من الوقوع في الأوهام^(١) والتخيلات^(٢) التي قد تفضى بنا إلى مقاصد لا اعتبار لها في الشريعة الإسلامية مثل قوله صلى الله عليه وسلم في الشهيد «إنه يبعث يوم القيامة ودمه يشعب، اللون لون الدم والريح ريح المسك»^(٣).

يقول الإمام ابن عاشور:

فتوهم كثير من الناس أن علة ترك غسله هي بقاء دمه في جروحه يبعث

(١) الأوهام : هي التي يخترعها الوهم من نفسه دون أن تصل إليه من شيء محقق في الخارج، كتوهم كثير من الناس أن في الميت معنى يوجب الخوف منه أو التصور عنه عند الخلوة وهذا الإدراك مركب من الفعل والانفعال، لأن الذهن الواحد تجده في هذا فاعلا ومتفعلا معا، فهو يفعل الاختراع ثم يدركه. ابن عاشور، مقاصد الشريعة الإسلامية، ص ٥٣.

(٢) التخيلات: وهي المعاني التي تخترعها قوة الخيال بمعونة الوهم، بأن يركبها الخيال من عدة معان محسوسة محفوظة في الحافظة، كتمثيل صنف من الحوت أنه خنزير بحري. ابن عاشور، مقاصد الشريعة الإسلامية، ص ٥٣.

(٣) الإمام البخاري : كتاب الذبائح والصيد: باب (المسك)، حديث ٣١. ج ٦، ص ٢٣١، وكتاب الجهاد والسير، باب (من يخرج في سبيل الله عز وجل)، حديث ١٠ ج ٣، ص ٢٠٤. مسلم = كتاب الامارة، باب (فضل الجهاد والخروج في سبيل الله)، حديث ١٠٣، ١٠٥، ج ٢ ص ١٤٩٥-١٤٩٦. الدارمي: كتاب الجهاد: باب (فضل من خرج في سبيل الله جرحا)، حديث ١٥، ج ١، ص ٦٠١. النسائي: كتاب الجنائز، باب (موازة الشهيد في دمه) حديث ٨٢، ج ٤، ص ٧٨. وكتاب الجهاد، باب (من كلم في سبيل الله عز وجل)، حديث ٢٧، ج ٦، ص ٢٧. ابن ماجه: كتاب الجهاد، باب (القتال في سبيل الله سبحانه وتعالى)، حديث ٢٧٩٢ ج ٢، ص ٩٣٣-٩٣٤. موطأ مالك: كتاب الجهاد، باب (الشهداء في سبيل الله)، حديث ٢٩، ج ٢، ص ٤٦٠-٤٦١.

المقاصد العامة للشريعة الإسلامية

بها يوم القيامة وليس كذلك، لأنه لو غسل جهلا أو نسيانا أو عمدا لما بطلت تلك المزية، ولجعل الله له في جرحه دما يثعب شهادة له بين أهل المحشر، ولكن علة النهي هي أن الناس في شغل عن التفرغ إلى غسل موتى الجهاد فلما علم الله ما يحصل من انكسار خواطر أهل الصف حين إصابتهم بالجراح من بقاء جراحاتهم ومن دفنهم على الحالة، وعلم انكسار خواطر أهلهم وذويهم عوضهم الله تلك المزية الجليلة، فالسبب في الحقيقة معكوس، أى السبب هو المسبب والمسبب هو السبب^(١).

ويتضح من خلال هذا الكلام أن الذين جعلوا المقصد من دفن الشهيد بدمه للشهادة له بين أهل المحشر قد وقعوا في الوهم البعيد عن الشريعة ومقاصدها.

ومن هذا القبيل أيضا إبطال الإسلام لأحكام التبنى التي كان يتعامل بها أهل الجاهلية والتي امتدت ردحا من الزمن في صدر الإسلام لأنه اعتبر ذلك أمرا وهميا، فجاء قوله تعالى: ﴿ادعوهم لأبائهم...﴾^(٢)، مبطلا بذلك هذه الوهميات غير اللائقة بمقام الشريعة وتصرفاتها.

ولو أننا تتبعنا الشريعة في أحكامها لوجدناها ترفض كل أمر وهمي وليس هذا فقط بل تأمر المكلفين باتباع هذا الأسلوب إلا إذا اقتضت الضرورة ذلك ولا يصح مع هذه الضرورة بناء الأحكام عليها.

ولكن السؤال المطروح: ما هي هذه الضرورة؟

يجيب الشيخ ابن عاشور على هذا السؤال فيقول:

(١) مقاصد، ٥٤، ٥٥.

(٢) الأحزاب، ٥.



المقاصد العامة للشريعة الإسلامية

إعلم أن الأمور الوهمية وإن كانت لا تصلح لتكون مقصدا شرعيا للتشريع فهي صالحة لأن يستعان بها في تحقيق المقاصد الشرعية، فتكون طريقا للدعوة والموعظة ترغيبا أو ترهيبا كقوله تعالى:

﴿أحب أحدكم أن يأكل لحم أخيه ميتا فكرهتموه﴾^(١) وقوله صلى الله عليه وسلم: «العائد في صدقته كالكلب يعود في قيئه»^(٢) فعلى الفقيه أن يفرق بين المقامين. فلا يذهب يفرع على تلك المواظ أحكاما فقهية، كمن توهم أن الصائم إذا اغتاب أحدا أفطر، لأنه قد أكل لحم أخيه، وقد تكون الوهميات في أحوال نادرة مستعانا بها على تحقيق مقصد شرعى حين يتعذر غيرها^(٣).

والذى نفهمه من كلام الشيخ ابن عاشور أن هذه الضرورة تتمثل في السير إلى الوهميات فى حال الموعظة وذلك للترغيب والترهيب وهذا هو منهج القرآن والسنة، ولا يستعان بها على تحقيق مقصد شرعى إلا عند تعذر المسالك المؤدية إليه والمطلوب شرعا اتباعها.

(١) الحجرات، ١٢.

(٢) أخرجه البخارى، كتاب الهبة، باب (لا يقبل لأحد أن يرجع فى هبته وصدقته)، ١٤٢/٣.

مسلم، كتاب الهبات، باب. (كراهة شراء الإنسان ما تصدق به من تصدق عليه)، الحديث تحت رقم

١٦٢٠، ١٢٣٩/٢. النسائي، كتاب الهبة، باب (رجوع الوالد فيما يعطى لولده)، ٢٦٦/٦.

ابن ماجه، كتاب الصدقات، باب (الرجوع فى الصدقة) حديث رقم ٢٣٩١ : ٧٩٩/٢.

أبو داود، كتاب، البيوع، باب (الرجوع فى الهبة)، حديث رقم ٣٦٣٨، ٣٥٣٩، ٨٠٨/٣.

الإمام أحمد، ٢/٤٠، ٥٤، ٢٩٧.

ورعلق عليه العجلونى وقال: متفق عليه كشف الحفاء، ٦٧.

(٣) مقاصد، ٥٥.

المقاصد العامة للشريعة الإسلامية

ثانياً: مراتب المقاصد:

للمقاصد الشرعية مرتبتان: قطعية، وظنية، ويتم تحديد كل واحدة منها حسب الأدلة الموجهة إليها وكذلك مدى وضوح تلك الأدلة في تأكيدها على المقصد مع النظر إلى كلية تلك الأدلة وجزئيتها.

١- المقاصد القطعية:

وهي التي دل الاستقراء التام لنصوص الكتاب والسنة على ثبوتها دلالة واضحة تقطع كل أسباب الاحتمال من التطرق إليها، مما يجعلها ظاهرة في مدلولها عن طريق معان كلية تحسم كل سبيل للظن فيها.

ومن أمثلة هذه المرتبة من المقاصد، هو تلك الأدلة المتكررة في الكتاب والسنة حول سهولة التكليف ويسره ورفع الحرج مما جعله أصلاً مقطوعاً به في الدين، لا يتنازع في ذلك أحد، وكل من خرج عنه إلى غيره يعد خارجاً عن جادة الطريق وجاء في ذلك قوله تعالى: ﴿يريد الله بكم اليسر ولا يريد بكم العسر﴾^(١)، وعلق الشيخ ابن عاشور بقوله على هذه الأدلة: فهذا التأكيد الحاصل بقوله: ﴿ولا يريد بكم العسر﴾ عقب قوله: ﴿يريد الله بكم اليسر﴾، قد جعل دلالة الآية قرينة من النص^(٢)، وكذلك قوله تعالى: ﴿وما جعل عليكم في الدين من حرج﴾^(٣) وقوله تعالى: ﴿ربنا ولا تحمل علينا إصراً كما حملته على الذين من قبلنا﴾^(٤)، وقوله تعالى: ﴿علم الله أنكم كنتم

(١) البقرة، ١٨٥.

(٢) مقاصد، ٤٢.

(٣) الحج، ٧٨.

(٤) البقرة، ٢٨٦.

المقاصد العامة للشريعة الإسلامية

تختانون أنفسكم فتاب عليكم وعفا عنكم»^(١)، وقوله تعالى «يريد الله أن يخفف عنكم»^(٢)، فتكرر هذه الأدلة في القرآن الكريم بهذا الشكل وبهذه الصفة الكلية ينفي عنها كل احتمال باتجاه المجاز والمبالغة في أن كون مقصد الشارع التيسير كما قال ابن عاشور، وفي السنة نجد نفس النمط والأسلوب في أقواله صلى الله عليه وسلم: «منها» بعثت بالحنفية السمحة»^(٣)، «عليكم من الأعمال ماتطيقون»^(٤)، «إن هذا الدين يسر»^(٥).

وقوله صلى الله عليه وسلم لمعاذ وأبي موسى الأشعري لما بعثهما إلى اليمن «يسرا ولا تعسرا»^(٦) وغير هذه الأدلة كثير، فبتطافرها تكسب الأصل الذي

(١) البقرة، ١٨٧.

(٢) النساء، ٢٨.

(٣) أخرجه البخارى فى صحيحه، كتاب الايمان، باب (الدين يسر وقوله صلى الله عليه وسلم «أحب الاديان الى الله الحنفية السمحة»، ١٥/١،

والإمام أحمد فى مسند، ٢٣٦/١، عن ابن عباس قال: قيل لرسول الله صلى الله عليه وسلم: أى الأديان أحب إلى الله قال: «الحنفية السمحة».

(٤) أخرجه البخارى كتاب اللباس، باب (الجلوس عن الحصر ونحوه) حديث رقم ٤٣، ٥٠/٧.

مسلم، كتاب الصيام باب (النهى عن الوصال فى الصوم) حديث ٥٨، ١/٧٧٤، وكذلك باب (صيام النبى صلى الله عليه وسلم فى غير رمضان واستحباب أن لا يخلو شهر عن صوم)، حديث ١٧٧، ١/٨١١، وكتاب صلاة المسافرين وقصرها، باب (فضيلة العمل الدائم من قيام الليل وغيره)، حديث ٢١٦، ١/٥٤٠.

الإمام أحمد، مستند السيدة عائشة رضى الله عنها. ١٧٦/٦، ٢٤١، ٢٦٥.

(٥) صحيح البخارى مع فتح البارى، ابن حجر العسقلانى، كتاب الإيمان باب (الدين يسر)، ٩٣/١.

(٦) نص الحديث كما جاء فى البخارى هو «يسرا ولا تعسرا وبشرا ولا تنفرا ونطاوعا ولا تختلفا». مع فتح البارى، ج ١٠، ص ٥٢٤.

وقال المعجلونى فى كشف الخفاء: رواه أحمد والشيخان والنسائى عن أنس رضى الله تعالى عنه.

المقاصد العامة للشريعة الإسلامية

تنصب عليه صفة القطعية، وقال الشيخ ابن عاشور في تعليقه على الأدلة إجمالاً: «فمثل هذا الاستقراء يخول للباحث عن مقاصد الشريعة أن يقول: إن مقاصد الشريعة التيسير، لأن الأدلة المستقراة في ذلك كله عمومات متكررة وكلها قطعية النسبة إلى الشارع»^(١).

ويجب على المجتهدين في أحكام الدين أن يعتمدوا هذا الأصل في اجتهاداتهم لأنه عندهم من الأصول المقطوع بها وتحقق لهم ذلك بحكم مخالطتهم للكتاب والسنة وتصرفات الصحابة وأقضيتهم وفتاوى العلماء ونوازلهم فمثلهم في ذلك كمثل ما قاله عز الدين بن عبد السلام: «إن من عاشر إنساناً من الفضلاء الحكماء، العقلاء وفهم ما يؤثره ويكرهه في كل ورد وصدر ثم سنحت له مصلحة أو مفسدة لم يعرف قوله فيها، فإنه يعرف بمجموع ماعهده من طريقته وألفه من عادته أنه يؤثر تلك المصلحة ويكره تلك المفسدة»^(٢).

٢- المقاصد الظنية:

يقول ابن عاشور: «... أما المقاصد الظنية فتحصيلها سهل من استقراء غير كبير لتصرفات الشريعة لأن ذلك الاستقراء يكسبنا علماً باصطلاح الشارع وما يراعيه في التشريع»^(٣).

فالمقاصد الظنية هي التي يكفي فيها الاستقراء الناقص ويكفي فيها ورود

(١) مقاصد، ٤٢.

(٢) عز الدين بن عبد السلام، قواعد الأحكام في مصالح الأنام (بيروت: دار الكتب العلمية). ج ٢، ص

١٦٠.

(٣) مقاصد، ٤٢.

المقاصد العامة للشريعة الإسلامية

مجموعة من الأدلة الجزئية التي تتضافر مع بعضها فتكسب المقصد ظنا قويا يمكنه من الاعتبار في تصرفات الشريعة الأخرى ، أو أن تستند تلك الأدلة الجزئية إلى أصل عام ظني، كخبر الأحاد له مدلول عام في نفس الموضوع، وبناء على هذا يمكن القول: إن المقاصد الظنية تحدد قوتها وضعفها على أساسين .

(١) كثرة الاستقراء وقلته، وذلك يكون تبعا لمقدار الأدلة المتوفرة لدى الناظر .

(٢) قوة دلالة تلك الأدلة وخفاؤها .

ولقد أكد هذا الكلام الإمام ابن عاشور وعززه بأدلة قوية فقال: «اعلم أن مراتب الظنون في فهم مقاصد الشريعة متفاوتة بحسب تفاوت الاستقراء المستند إلى مقدار ما بين يدي الناظر من الأدلة، وبحسب خفاء الدلالة وقوتها، فإن دلالة تحريم الخمر على كون مقصد الشريعة حفظ العقول عن الفساد العارض، دلالة واضحة، ولذلك لم يكذب يختلف المجتهدون في تحريم ما يصل بالشارب إلى حد الإسكار، وأما دلالة تحريم الخمر على أن مقصد الشارع سد ذريعة إفساد العقل، حتى نأخذ من ذلك المقصد تحريم القليل من الخمر وتحريم النبيذ الذي لا يغلب إفضاؤه إلى الإسكار فتلك دلالة خفية ولذلك اختلف العلماء في مساواة تحريم الأنبذة لتحريم الخمر، وفي مساواة تحريم شرب قليل الخمر فمن غلب ظنه بذلك سوى بينهما في التحريم، وإقامة الحد والتجريح به ومن جعل بينهما فرقا لم يسو بينهما في تلك الأمور .

على أن لاحتمال قيام المعارضات شواهد استقراء الفقيه أثرا بينا في مقدار

المقاصد العامة للشريعة الإسلامية

قوة ظنه وضعفه كما تقرر في علم الحكمة^(١)، فإن صاحب هذا المقام تلوح له عند النظر شواهد الأدلة بينه لا يشذ عليها منها شيء، أو إلا شيئاً قليلاً، فإن قصر الاستقراء وامتد احتمال المعارض ضعف الظن بالمقصد الشرعي^(٢).

وكلام الشيخ ابن عاشور في هذا السياق كاف وشاف فلا مزيد عليه.

وهناك من المقاصد الظنية ما تتناهى في قوة دلالتها إلى حد تقارب فيه مرتبة القطع، مثل قوله صلى الله عليه وسلم «لا ضرر ولا ضرار»^(٣)، هذا الأصل وإن كان خبر آحاد فهو ظني الثبوت من غير شك إلا أن معناه قطعي مبثوث في جميع تصرفات الشريعة وأحكامها، ويعززه في موقعه أدلة جزئية من نصوص الكتاب تنحو نحوه منها قوله تعالى: ﴿ولا تمسكوهن ضراراً لتعتدوا﴾^(٤)، وقوله تعالى: ﴿ولا تضاروهن لتضيقوا عليهن﴾^(٥)، وقوله تعالى: ﴿لا تضار والدة بولدها ولا مولود له بولده﴾^(٦)، بالإضافة إلى النهي الوارد في التعدى على الأنفس والأموال والأعراض والنهي عن كل ما يحمل معنى الضرر والضرار.

(١) تقرر في علم الحكمة أن أبعد العلوم عن الشك وأقربها إلى اليقين، العلم الذي لا تتعارض فيه الأنظمة والنواميس مثل علم الحساب ثم علم الرياضى لقلّة الاحتمالات المخالفة فيه، ثم علم الطبيعة لأن الباحث فيه وإن وجد القضية العلمية وهي الناموس الطبيعي فهو لا يجزم بانتفاء ناموس آخر يعاكس ذلك الناموس ثم علم الفلسفة والنفس.

ابن عاشور، مقاصد الشريعة الإسلامية. ص ٤٣.

(٢) مقاصد، ٤٣.

(٣) سبق تخريجه.

(٤) البقرة، ٢٣١.

(٥) الطلاق، ٦.

(٦) البقرة، ٢٣٣.

المقاصد العامة للشريعة الإسلامية

أن مجموع هذه الأدلة الجزئية وإن كانت ظنية فإنها تستند إلى أصل عام قطعى فى معناه، ظنى فى ثبوته وهو قوله صلى الله عليه وسلم: «لا ضرر ولا ضرار» فتشكى فى الجملة مقصدا ظنيا قريبا من القطع يأخذ حكم المقصد القطعى فى الاعتبار من حيث تشريع الأحكام وتحديد التصرفات.

طرق إثبات المقاصد الشرعية عند علماء الأصول

وعزالدين بن عبد السلام

أولاً: طرق الإثبات عند علماء الأصول:

إن الباحث يتبين له بجلاء، أن هذا العمل يتوقف في سداده على تحرى المقاصد الشرعية، وانطلاقاً من هذا أضحت السبل الموصلة إلى هذه المقاصد على درجة قصوى من الأهمية، لأن الإصابة فيها تعنى سلامة البناء الفقهي ومتانة أساسه، كما أن الزلل فيه يعنى اعوجاج البناء الفقهي وهشاشة أساسه وبهذا تسير حياة المجتمع نحو السلب أو الإيجاب حسب كيفية البناء على أحد الأساسين السالفي الذكر.

إلا أن الأمة بأفذاذها وقرائحها وعلى امتداد المجال الزمني من عصر الرسالة إلى يومنا هذا اختلفت أنظارتها في تحقيق الطرق الموصلة إلى المقاصد إلى فرق ثلاث.

الفريق الأول: وهم الظاهرية الذين ارتفعوا بالمقاصد إلى حد أفرغوا فيه النصوص من روحها، فأصبحت كالجثة الهامدة لا تغادر موقعها الذي وضعت فيه قيد أمثلة، وليس في إمكانها استيعاب مايجرى حولها من حركة بل إنها لاتحس إطلاقاً بما يتتاب الوجود من تغير وتجدد تبعاً لامتداد المجال الزمني وتزايدده نحو نقطة الفناء، وهؤلاء من اصطلح على تسميتهم بالظاهرية.

المقاصد العامة للشريعة الإسلامية

ولقد تحدث الإمام الشاطبي عن هذا الاتجاه قائلا: أن يقال: إن مقصد الشارع غائب عنا حتى يأتينا ما يعرفنا به، وليس ذلك إلا بالتصريح الكلامي مجردا عن تتبع المعانى التي يقتضيها الاستقراء ولا تقتضيها الألفاظ بوضعها اللغوي، إما مع القول: بأن التكاليف لم يراع فيها مصالح العباد على حال، وإما مع القول: بمنع وجوب مراعاة المصالح وإن وقعت في بعض فوجيها غير معروف لنا على التمام، أو غير معروف البتة، ويبالغ في هذا حتى يمنع القول: بالقياس ويؤكد ما جاء في ذم الرأى والقياس، وحاصل هذا الوجه العمل على الظاهر مطلقا وهو رأى الظاهرية الذين يحصرهم مزان العلم بمقاصد الشارع فى الظواهر والنصوص، فإن القول: به بإطلاق أخذ فى طرف تشهد الشريعة بأنه ليس على إطلاقه كما قالوا: ^(١) وللشيخ ابن عاشور نظير هذا الكلام حيث يقول:

ويقصر بعض العلماء ويتوكل فى خضخاض من الأغلاط، حين يقتصر فى استنباط أحكام الشريعة على اعتصار الألفاظ ويوجه رأيه إلى اللفظ مقتنعا به فلا يزال يقلبه ويحلله ويأمل أن يستخرج له، ويهمل ما قدمناه من الاستعانة بما يحف بالكلام من حافات القرائن والاصطلاحات والسياق، وإن أدق مقام فى الدلالة وأحوجه إلى الاستعانة عليها مقام التشريع ^(٢).

وأضاف قائلا فى هذا السياق: « وفى هذا المقام ظهر تقصير الظاهرية وبعض المحدثين المقتصرين فى الفقه على الأخبار ^(٣) » إلا أن كلامه كان أكثر

(١) الموافقات، ٢ / ٣٩١ - ٣٩٢

(٢) مقاصد، ٢٧.

(٣) ابن عاشور، مقاصد، ٢٨.



المقاصد العامة للشريعة الإسلامية

حدة عندما أفرد الظاهرية بالحديث فقال:

وأنت إذا نظرت إلى أصول الظاهرية تجدهم يوشكون أن يتفوا عن الشريعة نوط أحكامها بالحكمة، أنهم نفوا القياس والاعتبار بالمعاني، ووقفوا عند الظواهر فلم يجتازوها ولذلك ترى حجاجهم وجدلهم لا يعدو الاحتجاج بالفاظ الآثار، وأفعال الرسول وأصحابه . . . إن أهل الظاهر يقعون بذلك فى ورطة التوقف عن إثبات الأحكام فيما لم يروا فيه عن الشارع حكم من حوادث الزمان وهو موقف خطير يخشى على المتردد فيه أن يكون نافيا عن شريعة الإسلام صلاحها لجميع العصور والأقطار^(١).

وإذا حاولنا أن نعقد مقارنة بسيطة بين ما قاله الإمامان فى هذا المجال: ألفنا أن الإمام ابن عاشور كان أكثر تشدداً و حدة فى نقده من الإمام الشاطبى . وإذا امتطت عقولنا متن هذا الإشكال وسلكتنا بها فجاج السير والاستقراء انتهينا إلى سببين رئيسيين هما:

السبب الأول: يتمثل فى الموقع التاريخى لكل منهما فمعلوم لدى الجميع أن الشاطبى من علماء القرن الثامن الهجرى والإمام ابن عاشور من علماء القرن الرابع عشر للهجرة، ومن هنا يكون المجال الزمنى بينهما ستة قرون بأكملها، وهذه المدة كفيلة بقيام حضارات واندثار أخرى، فالحياة فيها بجميع جوانبها الاجتماعية والاقتصادية، والسياسية، والعسكرية، معرضة لكثير من التغيرات، فتستجد فيها وقائع، وتحدث فيها أخرى، فالشريعة باعتبارها الحاكم على كل هذا فهى تلقى بضاف جناحيها إلى أبعد نقطة فى هذا التغيير، وأن هذا لا

(١) م، ن، ٤٥، ٤٦.

المقاصد العامة للشريعة الإسلامية

يحصل إلا في ظل توفر مرونة كبيرة تسهل حركية هذا العمل، والاعتماد على مقاصد الشريعة لضمان هذا الجانب بين، وانطلاقاً منه كان الانحراف عن جادة الطريق الذي أفضى إليه التمسك بالظاهر في عهد الإمام الشاطبي أقل حدة وعباساً من عصر الإمام ابن عاشور، وهذا يعود إلى تطور الحياة في ذاتها كما سبقت الإشارة إليه، ومن هنا جاء رد فعل كل واحد منهما على قدر أثر الفعل.

السبب الثاني: وجهة كل واحد منهما وهو يشتغل بالبناء المقاصدي، فالإمام الشاطبي وهو يتحرك داخل هذا البناء أقر أنه يسعى بعمله هذا إلى التقريب بين أطراف الخلاف وجذب المذاهب بعضها إلى بعض، وهذا الوضع أملى عليه أن يستوعب كل الآراء ويأخذها بعين الاعتبار ومن ثم كان أكثر تسامحاً ولينا لتحقيق أكبر قدر ممكن من غايته شريطة أن لا يكون ذلك على حساب الحدود التي وضعتها الشريعة، بينما كان الإمام ابن عاشور وهو يضع لبنات هذا العلم يرمى إلى تحقيق نقطتين أساسيتين:

١- إن مقاصد الشريعة علم مستقل بذاته.

٢- إن قواعد هذا العلم قطعية لا تقبل الظن، ومن ثم فإن أي إتجاه يؤدي إلى خرم هاتين الصفتين غير مقبول عنده ومصيره النفي والرفض، ومن هنا جاء رده لموقف الظاهرية قويا، لأنه لا يؤدي إلى انخرام هاتين النقطتين السالفتين فحسب، بل إنه ينفي أكبر ركائز أصول الشريعة وهو القياس وهذا يقودنا إلى القول: إن موقفه هذا معقول وطبيعي إذا سانظرنا من الزاوية التي ينظر منها، وسرنا في المنهج الذي يتحرك فيه.

المقاصد العامة للشريعة الإسلامية

الفريق الثاني: ومن هؤلاء من غاص فيها بفكره حتى إذا التفت وراء ظهره لم ير من النص إلا شبحاً وقد لا يرى منه شيئاً، والحائض في هذا الحوض الخاض من الأغلاط قاصد لإبطال النص معنى ومبنى، وهو بذلك يرمي إلى شيء لا يخدم إلا خاصته، وهو ليس من الشريعة في شيء، ولقد علق الشاطبي على هذا قائلاً:

دعوى أن مقصد الشارع ليس في هذه الظواهر ولا ما يفهم منها، وإنما المقصود أمر آخر وراءه، ويترد هذا في جميع الشريعة، حتى لا يبقى في ظاهرها متمسك يمكن أن يلتمس منه معونة مقاصد الشارع وهذا رأى كل قاصد لإبطال الشريعة وهم الباطنية، فإنهم ما قالوا: بالإمام المعصوم لم يمكنهم ذلك إلا بالقدح في النصوص والظواهر الشرعية، لكي يفتقر إليه على زعمهم، ومآل هذا الرأى إلى الكفر والعياذ بالله، والأولى أن لا يلتفت لقول هؤلاء^(١).

وإذا أخذنا نسحب أنظارنا شيئاً فشيئاً. ونردها باتجاه النصوص ألفينا فئة أخرى، ولكنها أقل خطورة من هذه فهي لا تبحر دائرة المعنى، ولكنها تتماهى في تمطيته حتى يفقد المبنى موقعه من الاعتبار، ووصف الإمام الشاطبي هؤلاء قائلاً:

أن يقال: إن مقصود الشارع الالتفات إلى معانى الألفاظ بحيث لا تعتبر الظواهر والنصوص إلا لها على الإطلاق فإن خالف النص المعنى الظاهري اطرح وقدم المعنى النظرى، وهو إما بناء على وجوب مراعاة المصالح على الإطلاق أو على عدم الوجوب لكن مع تحكيم المعنى جداً حتى تكون الألفاظ

(١) الموافقات، ٢/٣٩٢.

المقاصد العامة للشريعة الإسلامية

الشرعية تابعة للمعاني النظرية، وهو رأى المتعمقين في القياس المقدمين له على النصوص^(١).

الفريق الثالث: إلا أن جمهور العلماء. والسواد الأعظم من الأمة، قد تجنبوا مواقع الإفراط والتفريط واختاروا لأنفسهم طريقا وسطا، لا إخلال فيه بالمبنى ولا بالمعنى، حيث وضعوا كل واحد في مكانه وأجروه في مسالكه، ومن هؤلاء الإمام عز الدين بن عبدالسلام. والإمام الشاطبي: والإمام ابن عاشور، وهذا لا يعنى أن قبل هؤلاء لم يتكلم في طرق إثبات المقاصد لكن المقصود من تخصيص هؤلاء بالذكر أنهم هم الذين تكلموا عليها بصفة خاصة، وتحت عناوين خاصة، وخاصة الإمامان الشاطبي وابن عاشور، وإذا رجعنا إلى الوراء ونحن نتجه نحو عمق تاريخ أصول الفقه والمقاصد نجد هناك إشارة لهذا الموضوع عند إمام الحرمين في كتابه البرهان، حيث قال:

«ومن لم يتفطن لوقوع المقاصد في الأوامر والنواهي فليس على بصيرة في وضع الشريعة^(٢)، والملاحظ من كلام إمام الحرمين، أن مقاصد الشريعة تعرف بطريق الأمر والنهي، وهذا ما قاله الإمام الشاطبي في مسلكه الأول والثاني، وإذا جئنا إلى الإمام الغزالي وجدناه يتكلم بصفة أكثر عموما من إمام الحرمين حيث يقول:

«ومقاصد الشرع تعرف بالكتاب والسنة والإجماع^(٣)»، إن كلام الإمام

(١) الموفقات، ٢/ ٣٩٢-٣٩٣.

(٢) الجويني/ البرهان، حققه وقدمه ووضع فهارسه الدكتور عبد العظيم الزيب (القاهرة). دار صادر الطبعة الثانية. ١٤٠٠هـ)، ١/ لوحة ٢٠٥.

(٣) المستصفى: ١/ ٣١٠.



المقاصد العامة للشريعة الإسلامية

الغزالي فيه إشارة واضحة إلى اعتماد النصوص في إثبات مسالك المقاصد الشرعية، ولعل أبرز مكان برزت فيه طرق الإثبات للمقاصد ولو بصفة جزئية هو موضوع «مسالك العلة» وقد عرفنا فيما سلف من الكلام أن العلة جزء من المقاصد، والأصوليون جالوا وصالوا في هذا الموضوع، لكن يبقى قاصرا عن اعتباره منهجا لإثبات المقاصد لاقتصاره على تحقيق جزء منها فقط.

وبعد هذه الوقفة مع مسالك الكشف عن المقاصد في تاريخ أصول الفقه لا يسعني إلا أن أتحدث بإسهاب وتفصيل فيما كتبه الأئمة السالفو الذكر وأتبع في ذلك ترتيبهم التاريخي.

ثانياً: طريقة الإمام عز الدين بن عبد السلام:

يعدّ الإمام ابن عبد السلام أول من تكلم في مسالك معرفة المقاصد بصفة شاملة ومفصلة، وذلك من خلال حديثه عن المصالح والمفاسد في كتابه الشهير: «قواعد الأحكام في مصالح الأنام»، حيث تحدّث عن طرق معرفة المصالح والمقاصد الدنيوية والأخروية ومعلوم لدينا جميعاً أن جلب المصالح ودرء المفاسد هو الركن الركين الذي تقوم عليه المقاصد والمحور الذي تتحرك حوله.

إن المتتبع لكلام الإمام ابن عبد السلام حول طرق تحقيق المصالح والمفاسد والمقاصد الشرعية، يجدها مسلكين، يتعلق الأول منها بالمصالح والمفاسد الأخروية، ويتعلق الثاني بالمصالح والمفاسد الدنيوية وسأعرض لكل واحد منها بالتفصيل.

المقاصد العامة للشريعة الإسلامية

المسلك الأول:

يرى الإمام ابن عبد السلام أن المصالح والمفاسد الأخروية لا تثبت إلا بالنص من الكتاب أو السنة، ويعبر هو عن ذلك بالنقل فيقول في هذا الشأن: «أما مصالح الآخرة ومفاسدها فلا تعرف إلا بالنقل»^(١).

والذي يفهم من كلامه هذا أن العقل لا دخل له في هذا المجال سواء من بعيد أو من قريب، وأيا كانت طبيعة هذا التدخل، وبناء عليه يمكن القول، إن الإمام ابن عبد السلام يرفض زيادة أى نوع من العبادات فوق ما شرع بالنص، وإن وجد يعتبر بدعة في الدين لأن هذا الأمر يستقل به النقل وحده وليس لاجتهادات البشر دخل فيه.

المسلك الثانى:

يتعلق هذا المسلك بالمصالح والمفاسد الدنيوية، ولتحرى جانب الدقة نترك الإمام ابن عبد السلام يعبر عن ذلك بنفسه فيقول:

معظم مصالح الدنيا ومفاسدها معروف بالعقل وذلك في معظم الشرائع، إذ لا يخفى على عاقل قبل ورود الشرع أن تحصيل المصالح المحضه ودرء المفاسد المحضه عن نفس الإنسان وعن غيره محمود حسن، أن تقديم أرجح المصالح فأرجحها محمود حسن، وأن درء أفسد المفاسد المحضه عن نفس الإنسان وعن غيره محمود حسن، أن تقديم أرجح المصالح فأرجحها محمود حسن، وأن درء أفسد المفاسد فأفسدها محمود حسن، وأن تقديم المصالح

(١) قواعد الاحكام، ٦/١.

المقاصد العامة للشريعة الإسلامية

الراجحة على المفاصد المرجوحة محمود حسن، وأن درء المفاصد الراجحة على المصالح المرجوحة محمود حسن^(١).

ومن خلال كلامه هذا نسجل ملاحظتين أساسيتين.

الأولى: أنه لم يقل كل مصالح الدنيا ومفاصدها بل قال «معظم مصالح الدنيا ومفاصدها...» ونستنتج من هذا أنه لم يقصد الإحاطة بها على وجه الأفراد، بل يقر ضمناً أن هناك مصالح ومفاصد ليس للعقل القدرة على إدراكها، فالقصاص والجلد، والرجم، وقطع اليد، هذه كلها مفاصد في منظور العقل لما تلحقه من أذى بأجسام المكلفين، مصالح في قانون الشريعة لما تفضي إليه من حماية الشرع وصيانة حرمت الناس وأعراضهم، ويؤكد هذا الكلام الإمام ابن عبد السلام نفسه في موقعين من كتابه وبصفة أشمل وأعم فيقول في الأولى منها: «كل مأمور به ففيه مصلحة الدارين أو إحداهما، وكل منهي عنه ففيه مفسدة فيهما أو في إحداهما»^(٢)، وفي الثانية: «والكتاب والسنة يشملان على الأمر بالمصالح كلها ودفعها وجلها، وعلى النهي عن المفاصد كلها ودفعها وجلها، فمنه ما يدل بصيغة الأمر والنهي، ومنها ما يدل بالوعد والوعيد»^(٣).

والذي نفهمه من هذا الكلام أن ما أمر به القرآن والسنة فهو مصلحة، حتى ولو قال العقل إنه مفسدة، فلا عبرة لقول العقل، وأن ما نهى عنه القرآن والسنة فهو مفسدة حتى ولو قال عنه العقل إنه مصلحة، ولا عبرة لقوله.

(١) م، ن، ١/١٣٢.

(٢) قواعد الأحكام، ٧/١.

(٣) م، ن، ١/١٣٢.



المقاصد العامة للشريعة الإسلامية

إذن فالعقل فى رأى الإمام ابن عبد السلام هو الذى تعرف به مصالح الدنيا ومفاسدها لكن داخل إطار يحدده القرآن والسنة بأوامرهما ونواهيهما .

الثانية: يجب علينا معرفة مايقصده الإمام ابن عبد السلام بالعقل ، وماهى الكيفية التى يدرك بها مصالح الدنيا ومفاسدها؟

إن العقل عنده هو عبارة عن معيار تعين به الضرورات وتقاس به الظنون حتى يدرك منها المعتبر من غيره ويعد المحرك الفاعل فى تطبيق منهج الاستقراء على مجموع التجارب والعادات ليستخلص منها القانون الذى تميز به المصالح والمفاسد الدنيوية، فقال فى ذلك: أما مصالح الدنيا وأسبابها ومفاسدها فمعروفة بالضرورات والتجارب، والعادات، والظنون المعتبرات، فإن خفى شئ من ذلك طلب من أدلته، ومن أراد أن - يعرف التناسبات والمصالح، والمفاسد، راجحهما ومرجوحهما فليعرض ذلك على عقله بتقدير أن الشرع لم يرد، ثم يبنى عليه الأحكام، فلا يكاد حكم منها يخرج عن ذلك إلا ما تعبد الله به عباده، ولم يوقفهم على مصلحته أو مفسدته^(١).

إذن فالحكم على الأشياء فى الدنيا بالصلاح والفساد ليس ناشئاً من العقل، وإنما هو نتيجة استقراء كامل لمجموع التجارب والعادات والظنون المعتبرات يتم تحقيقها بواسطة العقل، ويدلل على صحة منهجه هذا بقوله: «من تتبع مقاصد الشرع فى جلب المصالح ودرء المفاسد حصل له من مجموع ذلك اعتقاد أو عرفان بأن هذه المصلحة لا يجوز إهمالها وأن هذه المفسدة لا يجوز قربانها، وإن لم يكن فيها إجماع ولا نص ولا قياس خاص فإن فهم نفس الشرع يوجب ذلك»^(٢).

(١) ابن عبد السلام، قواعد الأحكام، ٨/١ .

(٢) م، ن، ١٦٠/١ .



المقاصد العامة للشريعة الإسلامية

نستخلص من هذا الكلام أن الإمام ابن عبد السلام يرى أن منهجه السالف الذكر في إثبات المصالح والمفاسد الدنيوية هو ما تثبته الشريعة ويوجبه فهم نفس الشرع.

وبعد هذا لا يبقى مجال للاعتراض الذي ساقه الشاطبي، ولزيادة الفائدة نورد هذا الاعتراض.

قال الإمام الشاطبي، وهو يعترض على منهج الإمام ابن عبد السلام في تحصل المصالح ودرء المفاسد الدنيوية:

... أما ما قال: في الدنيوية، فليس كما قال: من كل وجه بل ذلك من بعض الوجوه دون بعض، ولذلك لما جاء الشرع بعد زمان فطرة تبين به ما كان عليه أهل الفطرة من انحراف الأحوال عن الاستقامة وخروجهم عن مقتضى العمل في الأحكام، ولو كان الأمر على ما قال بإطلاق: لم يحتج في الشرع إلا إلى بث مصالح الدار الآخرة خاصة، وذلك لم يكن، وإنما جاء بما يقيم أمر الدنيا وأمر الآخرة معا وإن قصده إقامة الدنيا للآخرة، فليس يخارج عن كونه قاصدا لإقامة مصالح الدنيا حتى يتأتى فيها سلوك طريق الآخرة وقد بث في ذلك من التصرفات، وحسم من أوجه الفساد التي كانت جارية ما لا مزيد عليه، فالعادة تحيل استقلال العقول في الدنيا بإدراك مصالحها ومفاسدها على التفصيل، اللهم إلا أن يريد هذا القائل: أن المعرفة بها تحصل بالتجارب وغيرها بعد وضع الشرع أصولها فذلك لا نزاع فيه^(١).

وهذا الافتراض الأخير الذي طرحه الإمام الشاطبي وقال لانزاع في أنه

(١) الموافقات، ٤٨/٢.



المقاصد العامة للشريعة الإسلامية

صحيح، هو الذى قصده الإمام ابن عبدالسلام بمنهجه وقد تم إثبات ذلك فيما سلف من الكلام فلا مزيد.

وهناك من العلماء من جاء بعد الإمام ابن عبدالسلام وارتضى منهجه فى تحصيل المصالح ودفع المفاسد الدنيوية والأخروية، لكنه لم ينسب ذلك إليه رغم النقل الواضح عنه ويتجلى هذا فيما نقله البقورى عن طرق معرفة المصالح فى مقدمته التى كتبها تقديماً لكتابه «ترتيب الفروق» والتى ضمنها أربع عشرة قاعدة حول المصالح والمفاسد فقال فى ذلك: «وتنقسم بحسب ما تعرف به إلى شرع وعادة فمصالح الآخرة لاتعرف إلا بالشرع، ومصالح الدنيا تعرف بالتجربة والعادة»^(١).

إلى هذا الحد ينتهى منهج الإمام ابن عبدالسلام فى جلب المصالح ودرء المفاسد وأسأل الله أن أكون قد وفقت فى إيضاحه.

(١) ترتيب الفروق. مخطوط بدار الكتب الوطنية بتونس تحت رقم ١٢٢٩٨، (القاعدة الثانية)، مقدمة الكتاب.



طرق الإمام الشاطبي في إثبات المقاصد الشرعية

يعد الإمام الشاطبي. كما سبق أول من بسط المقاصد، ووضع أسسها، وأقام أركانها، ومن تمام عمله هذا أن حدد المسالك والسبل الدالة عليها، فختم كلامه في المقاصد (بفصل في بيان ما يعرف به قصود الشارع من تشريع الأحكام) لكن المبحث في صلب الكتاب يخلو من هذا العنوان، مما يدل أن العنوان من وضع المحقق أو الناسخ.

وطرق الإثبات للمقاصد الشرعية عند الشاطبي - كما جاءت في جزء المقاصد من كتابه الموافقات - أربعة وسأحاول جاهدا سبر أغوارها حتى نتبين من خلالها المنهج الذي يتبناه الإمام للوصول إلى مقاصد شرعية صالحة لبناء الأحكام عليها.

الطريق الأول:

«مجرد الأمر والنهي الابتدائي التصريحي»^(١).

من المعلوم أن الأمر يقتضى وقوع الفعل ووجوده عند ذلك هو مقصود للشارع، وكذلك النهى يقتضى الكف عن الفعل والترك له مطلقا إلا ما تبيحه الضرورة المعتبرة شرعا وإيقاعه هنا مناقض لقصد الشارع وعقب الشاطبي على هذا الكلام قائلا «فهذا وجه ظاهر عام لمن اعتبر مجرد الأمر والنهى من غير

(١) الموافقات، ٣٣٩/٢.



المقاصد العامة للشريعة الإسلامية

نظر إلى علة، ولمن اعتبر العلل والمصالح وهو الأصل الشرعي»^(١).

وقد قيد الإمام الشاطبي هذا المسلك بقيدتين:

الأول: أن يكون الأمر والنهي ابتدائيين، وذلك تحرزا من الأوامر والنواهي التي قعد بها غيرها، وضرب لنا مثلا توضيحيا لذلك، وهو قوله تعالى: «فاسعوا إلى ذكر الله وذروا البيع»^(٢)، فالنهي هنا لم يكن ابتدائيا، وإن الحرمة لا تتعلق بالبيع جملة. وإنما وجود النهي هنا لتأكيد أمر السعي، فهو بهذا النهي حسم جميع المنافذ المعطلة له حتى وإن كانت جائزة مثل البيع.

الثاني: أن يكون الأمر والنهي مصرحا بهما وذلك تفاديا لأي أمر أو نهى ضمنى، وأعطى لذلك أمثلة تظهر في بعض القواعد الأصولية، كالأمر الحاصل من قاعدة (النهي عن الشيء أمر بضده وكذلك النهي الحاصل من قاعدة الأمر بالشيء نهى عن ضده) ومن هذا القبيل الأمر الحاصل من قاعدة (ما لا يتم الواجب إلا به فهو واجب)، فالأمر والنهي إذا قيل بهما في مثل هذه المواقع، فهو من باب تأكيد الأمر والنهي الابتدائي الوارد في نفس المواقع، أضف إلى هذا الخلاف الحاد الحاصل بين الأصوليين في هذه القواعد وفي اعتبار الأوامر والنواهي الضمنية أم لا^(٣)، وما كان هذا شأنه لا يمكن للمقاصد أن تتعلق به.

(١) م، ن، ٣٣٩/٢.

(٢) الجمعة، ٩.

(٣) ذهب الجمهور من المالكية والحنفية والشافعية والمحدثين، إلى أن الشيء المعين إن أمر به كان ذلك الأمر به نهيا عن الشيء المعين المضاد له، سواء كان الضد واحدا، كما إذا أمره بالإيمان فإنه يكون نهيا عن الكفر، وإذا أمره بالحركة فإنه يكون نهيا عن السكون، أو كان الضد متعددا كما إذا أمره بالقيام، فإنه يكون نهيا عن القعود والاضطجاع والسجود وغير ذلك، وقيل ليس نهيا عن الضد ولا يقتضيه عقلا، اختاره الجويني والغزالي وابن الحاجب. وقيل «إنه نهى عن واحد من الأضداد غير معين، وبه قال: جماعة من الحنفية والشافعية والمحدثين، ومن هؤلاء القائلين بأنه نهى عن الضد من عمم فقال: أنه =



المقاصد العامة للشريعة الإسلامية

لقد طرح عبد المجيد النجار اعتراضات على الشاطبي في هذا المسلك وسماها بالتوقفات فقال: «لقد تضمن هذا المسلك أن وقوع الفعل مقصد شرعى يتوصل إلى معرفته بمجرد الأمر، وهو ما يطرح بعض التوقفات، ذلك لأن هذا المعنى لا يكون صحيحا مطلقا إلا في صورته المجردة، إذا ما نظرنا إلى مقتضى الزم وهو الوقوع بقطع النظر عن تحققات هذا الوقوع، أما إذا نظرنا إلى هذه التحققات، فهل يصح القول: بأن كل تطبيق فعلى للأمر هو في ذاته مقصود للشرع والحال أننا نجد أفرادا من تطبيقات الأوامر تكون مناقضة لمقصود الشرع أو على الأقل غير محققة لها، وذلك إذا طبق مقتضى الأمر بقطع يد السارق في حالة المجاعة، وهو ما يجعلنا نتساءل: هل وقوع الفعل الذى يقتضيه الأمر مقصد شرعى في ذاته، أم أن المقصد الشرعى هو ما يحققه ذلك الوقوع فلا يكون إذا الوقوع مقصدا إذا لم يؤد إلى ثمرته»^(١)؟

وللإجابة عن هذا التساؤل أو التوقف أقول: إن وقوع الفعل الذى يقتضيه الأمر مقصد شرعى في ذاته بغض النظر عن تخلف بعض الجزئيات في تحققه أو إتيانها مخالفة له، ومن ذلك رفع حد السرقة في عام المجاعة مع ورود الأمر به، لأن هذا لا يقدر في المعنى الكلى لهذا المسلك، وهذا انطلاقا من القاعدة التى قررها الإمام الشاطبي في المسائل الأولى من كتاب المقاصد، وهى: أن تخلف بعض الجزئيات لا يقدر في الكلليات، وكانت معتمدة في مواقع كثيرة

== نهى عن الضد فى الأمر الإيجابى، والأمر النديبى، وفى الأول نهى تحريم وفى الثانى نهى كراهة، ومنهم من خصص ذلك بالأمر الإيجابى دون النديبى ومنهم من جعل النهى عن الشئ أمرا بضده، كما جعل الأمر بالشئ نهياً عن ضده. محمد الصديق خان: حصول المأمول، ٧٤.

(١) بحث: الكشف عن مسالك المقاصد، مجلة العلوم الإسلامية العدد الثانى، ١٣.

المقاصد العامة للشريعة الإسلامية

«كالاتجاه». و «العموم» وغيرها، وبناء عليه فإن بعض الجزئيات التي ظهرت مناقضة لهذا الكلي هي من باب الجزئيات التي أشارت إليها القاعدة فلا أثر لها في المخالفة والمناقضة، أضف إلى هذا أن الأمر والنهي الابتدائيين لا يمتنعان من ورود المقيدات والمخصصات عليهما، والمثال الذي ذكره الدكتور يندرج في هذا السياق، وزيادة على هذه التأكيدات التي جاءت من الشاطبي نفسه على أن المقصود الشرعي من الأمر والنهي ذات وقوع الفعل لا الأثر الذي يترتب عليه حيث قال: وهو يتحدث عن السلف الصالح وفقههم لمقاصد الأوامر والنواهي «فإنهم فقهوا أن الأوامر والنواهي واردة مقصدوة من جهة الأمر والنهي^(١)»، وبهذا لا تبقى معارضة من هذه الجهة.

لكن الانتقاد الذي ينبغي أن نوجهه للإمام الشاطبي هو ذلك التناقض الذي وقع فيه بين ما قرره في باب الرخص من أن حكم الرخصة الإباحة مطلقاً من حيث هي رخصة وأكد هذا في عدة مواقع منها، «أن الرخصة أصلها التخفيف عن المكلف ورفع الحرج عنه حتى يكون من ثقل التكليف في سعة واختيار من الأخذ بالعزيمة والأخذ بالرخصة وهذا أصله الإباحة»^(٢).

وقال في موضع آخر: «لو كانت الرخص مأموراً بها ندباً أو وجوباً لكانت عزائم لا رخصاً والحال بضد ذلك»^(٣) وبينما قرره في هذا المسلك لأن النتيجة الحتمية لهذا التناقض، هي إخراج الرخص من دائرة المقاصد، لأن الأمر أياً كان نوعه - وبغض النظر عن القيود التي وضعها الإمام الشاطبي -

(١) الموافقات، ٣/١٥٤.

(٢) م، ن، ٣٠٨/١ - ٣٠٩.

(٣) م، ن، ٣٠٩/١.



المقاصد العامة للشريعة الإسلامية

ومهما امتد مجاله لايزيد استيعابه عن الوجوب والندب والنهي بنفس الصورة لايزيد استيعابه عن التحريم والكراهة والرخص التي تشغل منطقة المباح على رأيه والتي تمثل أساسا في المقاصد لا يصلها هذا المسلك من الطرفين ولهذا كان مؤداه ناقصا.

ولكى نتفادى هذا التناقض، يجب أن نتقل من القول بالأمر والنهي إلى القول باعتبار دلالات النصوص الواضحة، والشابته قطعاً أو ظناً يقرب من القطع، وبهذا نكون قد فتحنا مجالاً يستوعب المسلك الذي قرره الشاطبي كما يستوعب الرخص بل المباح بجميع فروعه إن كان له شأن في ذلك والله أعلم.

وقد يظن كثير من الباحثين أن هذا المسلك من ابتكار الشاطبي، وهذا غير صحيح بل إن أصله يعود إلى أربعة قرون قبله وذلك عندما تحدث عنه إمام الحرمين في كتابه البرهان فقال: «ومن لم يتفطن لوقوع المقاصد في الأوامر والنواهي فليس على بصيرة في وضع الشريعة»^(١).

وأكد هذا الأمر بعد ذلك عز الدين بن عبد السلام عندما قال: «كل مأموره فيه مصلحة الدارين أو إحداهما وكل منهي عنه فيه مفسدة فيهما أو في إحداهما»^(٢).

ثم جاء بعد ذلك الشاطبي الذي صقل الفكرة أكثر ووضع لها قيوداً ومحترزات ودلل عليها فأخرجها في ثوب جديد لا إنكار فيه لأصلها.

(١) البرهان، ١/ لوحه ٢٠٥ .

(٢) قواعد الأحكام ، ٢ / ٣٩٤ .



الطريق الثاني:

وهو قسيم الأول، فهما مسلك واحد عند التدقيق ويتمثل في: اعتبار علل الأمر والنهي^(١).

والجدير بالذكر هنا أن الإمام الشاطبي لم يجعل العلل مقاصد في ذاتها، بل جعلها علامات على المقاصد، وجعل مقتضى العلل من إيقاع الفعل وعدمه هي المقاصد في ذاتها فالعلة عنده قسمان.

(١) معلومة وهذه ينبغي أن يتبعها المجتهد بالبحث بواسطة مسالك العلة المعروفة في علم الأصول، فحيثما عثر على مقتضى الأمر والنهي من القصد أو عدمه.

(٢) وغير معلومة: وهذه يرى الشاطبي وجوب التوقف عندها، وعدم التجرؤ بالقطع على الشارع أنه قصد كذا أو كذا، ولكنه يفصل في هذا التوقف ويجعله على نوعين:

(أ) النوع الأول: وهو التوقف لعدم الدليل على تعدى العلة المحل المنصوص عليه في ذلك الحكم المعين إلى غيره، والتعدى مع الجهل بالعلة يراه الإمام الشاطبي تحكما من غير دليل، وضلالا على غير سبيل، إلا أنه أكد بعد ذلك أن هذا التوقف لايعنى أن التعدى غير مراد وهذا يقتضى إمكان أنه مراد، وفي هذا المجال على المجتهد أن لا يكَل عن البحث والتنقيب عسى أن يظفر بدليل يمكنه من مخرج لذلك، كما أنه قد لا يظفر بمخرج لذلك ويرى الشاطبي أن هذا المسلك متمكن في العادات لأن مجال إمكانية التعدى للعلل فيها كبير.

(١) الموافقات، ٢/٣٩٤.

المقاصد العامة للشريعة الإسلامية

ب) النوع الثاني: والتوقف يعنى أن تعدى العلة لغير المنصوص عليه غير مقصود للشارع، لأن الشاطبي يرى «أن الأصل في الأحكام الموضوعة شرعا، أن لا يتعدى بها مجالها، حتى يعرف قصد الشارع لذلك التعدى، لأن عدم نضبه دليلا على التعدى دليل على عدم التعدى، إذ لو كان عند الشارع متعديا لنصب عليه دليلا»^(١)، ويؤكد الشاطبي هذا الكلام بأن مسالك العلة المعروفة لدى كل المجتهدين وقد خبر بها محل الحكم فلم يعثر به على علة يشهد لهامسلك من تلك المسالك، فصح ماسبق تقريره، ويمضى الإمام الشاطبي قائلا: «إن هذا الموقف يقتضى منا الجزم بأنه غير مراد فينبى عليه نفى التعدى من غير توقف، ويحكم به علما أو ظنا أنه غير مقصود»^(٢).

لكن السؤال المطروح: لو أن أحد مسالك الكشف عن العلة أثمر وشهد بوجود تلك العلة فى محل الحكم، فما العمل بعد هذا الجزم والنفى للتعدى؟ ويجيب الإمام الشاطبي على هذا السؤال: بأن على المجتهد حيثئذ الرجوع إلى هذا المسلك بقوله: «رجع إليه كالمجتهد يجزم بالحكم فى القضية ثم يطلع بعد على دليل ينسخ إلى خلافه»^(٣).

الطريق الثالث:

إن الشارع الحكيم فى تشريع الأحكام أيا كان نوعها - تعبدية أو عادية -

(١) الموافقات، ٢/٣٩٥

(٢) م، ن، ٢/٣٩٥.

(٣) الموافقات، ٢/٣٩٥.



المقاصد العامة للشريعة الإسلامية

له فيها مقصدان، مقصد أصلي^(١) ومقصد تابع له^(٢) (٣).

ويضرب الإمام الشاطبي مثالا لهذا بالنكاح فإنه مشروع للتناسل بالمقصد الأول - بالمقصد الأصلي - ويحيط به المقصد الثاني - المقصد التابع - طلب السكن والازدواج والتعاون على المصالح الدنيوية والأخروية من الاستمتاع بالخلال، والنظر إلى ما خلق الله من المحاسن في النساء، وكذلك قيام المرأة عليه وعلى أولاده وغير ذلك كثير، فهذه الأوصاف جميعها مقصودة للشارع في النكاح، فمنها ما هو منصوص عليه، ومنها ما هو مشار إليه، ومنها ما علم بدليل آخر أو مسلك استقراء من ذلك المنصوص، فهذه التوابع تحمي حمى المقصد الأصلي وتمنع تطرق الانحرام إليه، وبذلك فهي تقوى جانبه وحكمته ولهذا اعتبرها الإمام الشاطبي طريقا للمقاصد الأصلية وتثبيتها في الوجود حالا والإبقاء على استمرارها مستقبلا، ولم يتوقف الإمام الشاطبي عند هذا الحد بل ذهب إلى أبعد من ذلك عندما اعتبر أن كل ما لم ينص عليه الشارع وشأنه ذلك فهو مقصود للشارع لكونه يساهم في تثبيت المقاصد الأصلية وهذا يؤدي

(١) المقاصد الأصلية: هي التي لاحظ فيها للمكلف، وهي الضروريات المعتبرة في كل ملة، وإتمام قلنا:

لاحظ فيها للبعد من حيث هي ضروريات، لأنها قيام بمصالح عامة مطلقة لا تختص بحال دون حال ولا بصورة دون صورة ولا بوقت دون وقت وهي تنقسم إلى ضرورات عينية وضرورات كفاية.

الموافقات، ١٧٦/٣.

(٢) المقاصد التابعة: هي التي روعى فيها حظ المكلف فمن جهتها يحصل مقتضى ما جبل عليه من نيل

الشهوات والاستمتاع بالمباحات وسد الخلات، وذلك أن حكمة الحكيم الخبير حكمت أن قيام الدين والدنيا إنما يصلح ويستم بدواع من قبل الإنسان.

الموافقات ٢/١٧٨.

(٣) الموافقات، ٢/٣٩٧/٣٩٦.



المقاصد العامة للشريعة الإسلامية

حتما إلى رفض كل ما يناقض المقاصد التبعية لأن نقضها يؤدي إلى إلحاق الانخرام بالمقصد الأصلي وهذا غير مراد للشارع في قصده ومن هنا يتبين أن هذه النواقض مضادة لقصد الشارع في قصده بإطلاق فلا ينبغي للمجتهد أن يتخذها مسلكا ولا طريقا في بلوغ غايته لأنها ستزيغ به عن تحقيق المقصد الأصلي في أحكامه، وتلقى به في متاهات الحكم بالهوى، ومثاله كالذي يجيز رواج المحلل الذي يتزوج بنية تحليل المرأة لمطلقها ثلاثا، فإن القول بجوار ذلك يضيع مقصد الاستمرار والدوام الذي يبنى عليه النكاح.

ولكي نلبس هذا المسلك ثوب الدقة والضبط، فيسهل بذلك استخدامه والتمكن منه، نذكر أن الإمام الشاطبي جعل المقاصد التوابع من المقاصد الأصلية ثلاثة مواقع نذكرها فيما يلي:

الأول: ما يقتضى تأكيدا للمقاصد الأصلية وربطها والوثوق بها، وحصول الرغبة فيها فلا شك أنه مقصود للشارع، فالقصد إلى التسبب إليه بالسبب المشروع موافق لقصد الشارع فيصح^(١).

الثاني: ما يقتضى روالها عينا فلا إشكال أيضا في أن القصد إليها مخالف لمقصد الشارع عينا فلا يصح التسبب بإطلاق^(٢).

الثالث: ما لا يقتضى تأكيدا ولا ربطا، ولكنه لا يقتضى رفع المقاصد الأصلية عينا، فيصح في العادات دون العبادات، أما عدم صحته في العبادات فظاهر، وأما صحته في العادات فلجوار حصول الربط والوثوق بعد التسبب

(١) الموافقات، ٤٠٧/٢

(٢) م، ٤٠٧/٢

المقاصد العامة للشريعة الإسلامية

ويحتمل الخلاف فالباحث يجد نفسه هنا بين مسلكين:

(أ) القول: بأنه لا يقتضى تأكيداً للمقصد الأصلي وقصد الشارع التأكيد، فلا يكون ذلك التسبب موافقاً لمقصد الشارع، فلا يصح.

(ب) وهو أن يقال: إن صدق عليه أنه غير موافق يصدق عليه أيضاً أنه غير مخالف، وإذا لم يقصد انحسام ما قصد الشارع وضعه بالرفع، والحكم فى هذه الحالة يرجع إلى المجتهد، فإنه يمكن من تحديد الجهة، التى يكون الحكم لصالحها كما يرى الشاطبى^(١).

الطريق الرابع.

بعد أن جعل الإمام الشاطبى المسالك الثلاثة السابقة فيما تعرف به مقاصد الشريعة فى الفعل، أفرد هذا الأخير لما تعرف به مقاصد الشريعة فى عدم الفعل، وملخص هذا المسلك، يتمثل فى سكوت الشارع الحكيم عن شرعية العمل مع قيام المعنى المقتضى لإمكانية وجود الفعل، وإنما اكتفى بما كان موجوداً فى ذلك الزمان ولم يقرر فيه حكماً عند نزول النازلة زائداً، وحتى يعطى الإمام الشاطبى هذا المسلك قوة ورسوخاً أضاف قائلاً: «فهذا الضرب المسكوت فيه كالنص، على أن قصد الشارع أن لا يزداد فيه ولا ينقص^(٢)، ويعلل هذا الكلام بقوله: «لأنه لما كان هذا المعنى الموجب لشرع الحكم العملى موجوداً ثم ليشرع الحكم دلالة عليه، كان ذلك صريحاً فى أن الزائد على ما كان هنالك بدعة زائدة، ومخالفة لما قصد الشارع، إذا فهم من قصده الوقوف

(١) م، ن، ٤٠٧/٢.

(٢) م، ن، ٤١٠/٢.



المقاصد العامة للشريعة الإسلامية

عند ما حد هناك، لا للزيادة عليه، ولاللتقصان منه^(١).

وساق الإمام الشاطبي لذلك مثالين:

الأول: رفض الإمام مالك لسجود الشكر لمن سأله عنه، وهو عندما تحل نعمة بالإنسان فيشكر الله عليها بالسجود له، وسبب رد الإمام مالك لهذا فيما نقل الإمام الشاطبي أن الناس كان يفتح عليهم من عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم ولكن لم يكن السجود من أمرهم، ولم يعلم ذلك من أمرهم، ورفض الرواية المنقولة عن أبي بكر رضي الله عنه بسجوده يوم اليمامة، لأن المعنى الذي يقتضى هذا السجود تكررت له حالات لا تحصى ولم يعرف فيها من أمر الناس إلا ما نقل عن أبي بكر، فكان ذلك مردودا، لأن عدم وقوع هذا من الرسول صلى الله عليه وسلم وكبار الصحابة مع ما فتح لهم يكون بمثابة النص^(٢) يسقط معه ما روى عن أبي بكر رضى الله عنه بسبب معارضته له.

الثاني: سكوت الرسول صلى الله عليه وسلم عن الزكاة فى الخضر والبقول مع قيام المعنى الداعى لذلك باعتبار مشابقتها لسائر المتوجات الزراعية، فهو مسلك يعلم به أن عدم الزكاة فيها مقصد شرعى، وإجراء الزكاة زيادة فى الدين^(٣).

وقبل أن نخلص من هذا المسلك الأخير عند الإمام الشاطبي هناك ملاحظتان هامتان ينبغى تسجيلهما:

الأولى: أن الإمام ابن عاشور عندما: (لخص طرق الإثبات عند الإمام

(١) م، ن، ٢/٤١٠.

(٢) م، ن، ٢/٤١١، ٤١٠.

(٣) الشاطبي، الموافقات، ٢/٤١٣.



المقاصد العامة للشريعة الإسلامية

الشاطبي، نقل عنه المسالك الثلاثة الأولى، ولم ينقل عنه المسلك الرابع، الذي نحن بصدده، ويعلل عبدالمجيد التجار هذا العمل بقوله: «ولعل السبب في ذلك أن هذا المسلك الرابع جاء متأخرا عن المسالك الأولى في فصل غير فصلها، ولم يقع الانتباه إليه»^(١).

إن هذا التبرير يبدو بعيدا عن الصواب لأن رجلا مثل الإمام ابن عاشور معروف باستقراءه للعلوم الشرعية والعربية لا يخفى عليه مسلك من مسالك الكشف عن المقاصد عند الشاطبي، خاصة أن هذا المسلك قد شغل حيزا من كتاب «الموافقات» لا يقل عن خمس صفحات، زد على هذا أن الشاطبي في هذا المسلك يقنن لمعرفة البدع في الدين، والإمام ابن عاشور جعل فصلا في كتابه «مقاصد الشريعة» تحت عنوان «البدعة» فمن الصعوبة بمكان أن تجزم أو نقول: إنه قد سقط منه سهوا ولم يتبته إليه.

وبرر الريسوني هذا العمل من ابن عاشور تبريرا أكثر معقولية وأقرب إلى الصواب من سابقه فقال: «وواضح أن هذا المسلك أضيق مجالا بالنسبة للمسالك الأخرى ولهذا فهو أقلها أهمية، ومن هنا أهمله الشيخ ابن عاشور فلم يقل به، بل لم يذكره حتى عندما لخص كلام الشاطبي في طرق معرفة المقاصد.

وعلى كل حال يبقى الصواب الحق هو عند صاحب هذا العمل الإمام ابن عاشور والله أعلم.

(١) مسالك الكشف عن المقاصد، بحث نشر بمجلة العلوم الإسلامية بالجزائر عدد ٢/١٥.

المقاصد العامة للشريعة الإسلامية

الثانية: لقد تحدث أحد الباحثين المعاصرين وهو جمال الدين عطية في كتابه: «النظرية العامة للشريعة الإسلامية»، عن طرق إثبات المقاصد عند الإمام الشاطبي فنقلها نقلا عما لخصه ابن عاشور، فوقع بذلك في نفس النقص الحاصل عنده - فلم يتعرض لذكر المسلك الرابع - والأغرب من هذا أن الإمام ابن عاشور عندما نقل من «الموافقات» أشار إلى الجزء والصفحة وقيد نقله بالطبعة التونسية المكونة من جزأين، خلافا للطبعة اللبنانية المكونة من أربعة أجزاء، لكن جمال الدين عطية أحالنا مباشرة على «الموافقات» دون الإشارة إلى أنه نقل ذلك عن الإمام ابن عاشور أضف إلى هذا أنه حذف من الهامش الذي نقله عن الإمام ابن عاشور عبارة - طبعة تونس - مما يوقع القارئ في ارتباك عند الرجوع إلى الأصل وخاصة إذا علمنا أن الطبعة المصرية^(١) أكثر انتشارا وتداولاً بين الباحثين.

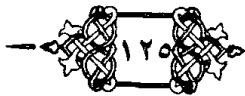
وفي ختام هذا الفصل أريد أن أقف وقفة مع أحمد الريسوني الذي أظنه قد بالغ وهو يتحدث عن طرق إثبات المقاصد عند الإمام الشاطبي فقال: «وهذا من المباحث الجديدة تماما عند الشاطبي»^(٢)، وحقيقة الأمر ليس كما قال: «لأننا عرفنا قبل هذا الإمام ابن عبدالسلام، وهو يتكلم عن ذلك»^(٣)، وإن كان منهجه موجهها في إطار جلب المصالح ودفع المفاسد، بل رأينا قبل هذا إشارة

(١) وهي الطبعة المتكونة من ٤ أجزاء بتحقيق الشيخ عبدالله دراز وتم تصويرها في لبنان وهي المنشرة الآن

في منطقة المغرب العربي.

(٢) نظرية المقاصد، ٣١٧.

(٣) قواعد الأحكام، ٦ وما بعدها.



المقاصد العامة للشريعة الإسلامية

في هذا الموضوع انبجست عن الإمامين، الجويني وتلميذه الغزالي^(١)، لكن الإمام الشاطبي هو الذي أظهرها في ثوب متكامل وفي المقام اللائق بها من حيث موضعها، أما ادعاء الابتكار له فهذا ثبتت عدم صحته.

(١) البرهان، ١/لوحه ٢٠٥ المسطفي ١/٣١٠.

الفصل السابع

ما نسب للإمام الشاطبي من طرق الإثبات

بعد معرفتنا للمسالك التي قررها الإمام الشاطبي في كتابه «الموافقات» على أنها طرق لإثبات المقاصد، جاء أحد الباحثين المعاصرين وهو أحمد الريسوني ونسب للشاطبي مسلكين آخرين من مسالك الكشف عن المقاصد، غير التي ذكرها الإمام الشاطبي في كتابه «الموافقات» وادعى أن الإمام الشاطبي استعمل الأول منها في منهجه وهو يكتب في «الموافقات» لكن لم يصرح به ضمن طرق الإثبات التي ذكرها وهذا هو الاستقراء.

وذكر الثاني صراحة ولكنه وضعه في غير موضعه وهو «وضع الشريعة للإفهام وهذا هو النوع الثاني من أنواع - «مقاصد الشارع».

وليبيان مدى صحة هذا الادعاء أو فساده سأعرض لكل مسلك منهما بالتحليل والتفصيل.

المسلك الأول:

ويتعلق بالاستقراء الذي أهمله الشاطبي في حديثه عن طرق إثبات المقاصد، على حد تعبير الريسوني، ويتعجب من إهمال الشاطبي له رغم أهميته، بل يرى من الواجب أن يكون هذا المسلك هو الأول، وازداد عجباً عندما اطلع على الكتاب ووجده مليئاً بذكر الاستقراء استشهاداً به وإحالة عليه، وتنويرها بقيمته وأهميته مما دفع بالريسوني إلى إحصاء مواقع الاستقراء في

المقاصد العامة للشريعة الإسلامية

كتاب «الموافقات» فوجدتها مائة موقع^(١).

ويحاول الريسونى التخفيف من حدة عجزه، باستجماع خيوط حيرته، لي طرح ثلاثة احتمالات، قد تكون هى السبب فى استغناء الإمام الشاطبى عن مسلك الاستقراء كطريق لإثبات المقاصد الشرعية.

الأول: ترك الشاطبى ذكره اكتفاء بالإشارات والإحالات الواردة فى ثنايا الكتاب.

الثانى: إن ذلك حصل منه سهواً وغفلة أصابته وهو يحرر الفصل الأخير من كتاب «الموافقات».

الثالث: وجود معنى يتعلق بهذا الموضوع - موضوع المقاصد - لا يدركه إلا الإمام الشاطبى.

ورغم هذه الاحتمالات التى طرحها إلا أنه يقرر فى نهايتها أنه لم يجد جواباً لهذا الصنيع من الإمام الشاطبى^(٢).

ولكنه يؤكد فى الأخير قائلاً: «ومهما يكن الأمر فإن الذى يمكن الجزم به باطمئنان هو أن الاستقراء - عند الإمام الشاطبى - أهم وأقوى طريق لمعرفة وإثبات مقاصد الشريعة^(٣)».

ويؤيد الريسونى على قناعته هذه بنصوص من الموافقات تدل على أن الإمام الشاطبى قد اعتمد منهج الاستقراء فى الكتاب بصفة عامة، والمقاصد

(١) نظرية المقاصد، ٢٨٣.

(٢) م، ن، ٢٨٣.

(٣) م، ن، ٢٨٣.



المقاصد العامة للشريعة الإسلامية

بصفة خاصة، منها قوله في المقدمة، ولما بدا من مكنون السر مابدا، ووفق الله الكريم لما شاء منه وهدى، لم أزل أقيد من أوابده، وأضم من شوارده، تفاصيل وجملا معتمدا على الاستقراءات الكلية غير مقتصر على الأفراد الجزئية، ومبينا أصولها العقلية بأطراف من القضايا العقلية، حسبما أعطته الاستطاعة، والمنة في بيان مقاصد الكتاب والسنة^(١).

ومنها استدلاله على رعاية المصالح من قبل الشريعة وذلك عندما قال: «والمعتمد إنما هو أننا استقرينا من الشريعة أنها وضعت لمصالح العباد^(٢)».

وأقوى دليل لدى الريسونى بنى عليه اعتماده فى هذه المسألة، هو تطبيق الإمام الشاطبى لمسلك الاستقراء فى إثبات كون الشارع قاصدا للمحافظة على الكليات الثلاث - الضروريات، والحاجيات والتحسينيات - ويرى الريسونى أن إثبات محافظة الشريعة على هذه الكليات لا يكفى فيه نص ولا بضعة نصوص إن وجدت بل لا بدّ من مسلك يكون فى مستواها، من حيث الثبوت، فهى قطعية ولا يكفى فى إثباتها النصوص الظنية، فلم يبق إلا الاستقراء الذى يعد مسلكا قطعيا فى نظر الشاطبى ثم ساق نصا للإمام الشاطبى جاء فيه:

إنما الدليل على المسألة ثابت على وجه آخر، هو روح المسألة، وذلك أن هذه القواعد الثلاث لا يرتاب فى ثبوتها شرعا أحد ممن يتسمى إلى الاجتهاد من أهل الشرع، وأن اعتبارها مقصود للشارع.

ودليل ذلك استقراء الشريعة والنظر فى أدلتها الكلية والجزئية، وما انطوت

(١) الموافقات، ٢٣/١.

(٢) م، ن، ٦/٢.

عليه من هذه الأمور العامة على حد الاستقراء المعنوي الذي لا يثبت بدليل خاص بل بأدلة منضاف بعضها إلى بعض مختلفة الأغراض بحيث ينتظم من مجموعها أمر واحد تجتمع عليه تلك الأدلة، على حد ما ثبت عند العامة جود حاتم، وشجاعة علي، رضى الله عنه، وما أشبه ذلك، فلم يعتمد الناس في إثبات قصد الشارع في هذه القواعد على دليل مخصوص، ولا على وجه مخصوص، بل حصل لهم ذلك من الظواهر، والعموميات والمطلقات والمقيدات، والجزئيات الخاصة في أعيان مختلفة ووقائع مختلفة، في كل باب من أبواب الفقه وكل نوع من أنواعه، حتى ألفوا أدلة الشريعة كلها دائرة على الحفظ على تلك القواعد هذا مع ما يضاف إلى ذلك من قرائن أحوال منقولة، وغير منقولة^(١).

وعلق الريسوني قائلا: «وبهذه الطريقة الاستقرائية، تحدث عن إثبات حفظ الضروريات الخمس الدين والنفس والنسل والعقل والمال»^(٢).

وبعد أن فرغ الأستاذ من برهانه وتدليله على أن الاستقراء طريق من طرق إثبات المقاصد، أخذ يقارن هذا المسلك بالطرق التي قررها الشاطبي.

ويرى الريسوني في هذا المجال، أن المقاصد التي تثبت بالاستقراء هي المقاصد الكبرى العامة للشريعة الإسلامية، وهي معظم ما دارت حوله مقاصد للإمام الشاطبي، أضف إلى هذا أن المقاصد الثابتة بالاستقراء تكون قطعية،

(١) المرافقات، ٥١/٢.

(٢) نظرية المقاصد، ٢٨٧.

المقاصد العامة للشريعة الإسلامية

والشاطبي يؤكد هذا، سواء كان الاستقراء تاما أم ناقصا، مخالفا^(١) في هذا الأخير للمناطق.

بينما تكون المقاصد الثابتة بالمسالك الأخرى التي ذكرها الشاطبي جزئية تتعلق بحكم واحد من الأحكام معين، أو بنص من النصوص كما أن كثيرا منها يقف عند مجرد الظن والرجحان، مثل ما هو الشأن في المقاصد التي تؤخذ من ظاهر الأمر والنهي وغيرها^(٢).

ويؤكد أخيرا أن الشاطبي وإن كان قد حدد طرق إثبات المقاصد في الجهات الأربع إلا أن اعتماده على الاستقراء كان واضحا، وكان له الحظ الأكبر في ذلك.

والذي يمكنني قوله: في هذه المسألة هو أن الإمام الشاطبي ينظر إلى الاستقراء بنظرة تختلف عن النظرة التي نظر بها الريسوني.

فالإمام الشاطبي لم يغفل كما ظن الريسوني في عدد الاستقراء مع المسالك الأربعة، وإنما هو متعمد في ذلك للأسباب التالية:

(١) لا يمكن تطبيق الاستقراء في فراغ بل لابد من توفر جزئيات يتم استقراؤها فإن أعطت نفس النتيجة حكم علي تلك النتيجة أنها بمثابة القانون الذي يرجع إليها في نظائر الجزئيات المستقراة ومن هنا نقول إنه ليس بإمكان الاستقراء إثبات مقصد شرعي في جزئية مالوحدها دون سابق لنظائرها.

(١) وذلك خلافا لما يقرره المناطق والفلاسفة من أن الاستقراء الناقص يفيد الظن ونقل محمد باقر الصدر هذه الصور وانتقدها - باقر الصدر، الأسس المنطقية للاستقراء، ٣١، ٣٢.

(٢) نظرية المقاصد، ٢٨٨.



المقاصد العامة للشريعة الإسلامية

(٢) إن المسالك التي ذكرها الشاطبي هي الأساس الذي يمهّد الطريق أمام تطبيق الاستقراء لأنها هي التي تثبت أعيان المقاصد في جزئيات النصوص وأحكامها والتي من مجموعها يستخلص المقصد الكلي، والعام بواسطة الاستقراء.

(٣) إن مسالك الكشف عن المقاصد عند الإمام الشاطبي جاءت متجانسة مع النسيج الذي سار عليه في بناء صرحها، فبحث المقاصد عنده مبتكر أو يكاد يكون كذلك، لذلك نلاحظه قد سلك فيه مسلك التفصيل والتبسيط والتدقيق، واتباع الجزئيات لتأسيس الكليات وبنائها، وهذا ليس بدعا عند الإمام الشاطبي وإنما هو شأن جميع العلوم المبتكرة والجديدة، لما تحتاج إليه من توضيح، وطرق الإثبات باعتبارها عنصرا من العناصر المكونة لهذا البناء، لم يكن بإمكانها التخلص من تلك السمات، فجاءت هي الأخرى جزئية متجهة نحو جزئيات وآحاد الأحكام والنصوص، بل إن البعض منها كالمسلك الثاني، لا يكاد يخرج عن مسالك العلة المعهودة عند الأصوليين، وهذا أراه أقوى سبب دفع الشاطبي إلي التخلي عن عد الاستقراء مسلكا من مسالك الكشف عن المقاصد، لكونه غير متجانس مع طبيعة البناء الذي هو بصده لكنه لم يستغن عن تطبيقه كمنهج في تحقيق موضوع البحث، فهو بهذا العمل لم ينكر الاستقراء، لكن طبيعة البناء كانت تقتضى عدم إدراجه ضمن طرق الإثبات للمقاصد، لأن تطبيقه يصلح في المقاصد العامة الكلية، والإمام الشاطبي لم يكن يرسي إلي هذا ببحثه، بخلاف ابن عاشور لما كان يسعى إلي تحقيق المقاصد العامة، جعل الاستقراء الطريق الأول في إثبات المقاصد.

والذي نستخلصه مما سلف ذكره، أن الاستقراء طريق من طرق إثبات

المقاصد العامة للشريعة الإسلامية

المقاصد الكلية العامة ولايتعلق بالمقاصد الموجهة لأحاد الجزئيات والأحكام الخاصة.

المسلك الثانى:

وهو من الطرق التى أضافها الريسونى ونسبها إلى الإمام الشاطبى، وتوهم أن هذا هو مجالها وموضوعها، وأن الإمام الشاطبى أخطأ عندما وضعها فى غير هذا المكان، وهو أول مسلك تحدث عنه الريسونى فى كتابه «نظرية المقاصد» وعنون له به «فهم مقاصد الشريعة وفق مقتضيات اللسان العربى»^(١) وافتتح الكلام حول هذا المسلك بقوله: إن الشاطبى أقحم فى مقاصد الشريعة نوعا سماه، قصد الشارع فى وضع الشريعة للإفهام، وهو النوع الثانى، وقد ذكرت أن مسائل ذلك النوع، «إنها تتعلق بكيفية فهم مقاصد الشارع»^(٢)، ثم انطلق الأستاذ بعد ذلك فى محاولة يائسة للتدليل على كلامه هذا من خلال ما عبر عنه الشاطبى فى كتابه «الموافقات» فقال:

وهو يكثر من التأكيد على أهمية احترام والتزام حدود وقواعد اللغة العربية، فى فهم مقاصد النصوص ويتعرض لهذه الفكرة كلما وجد لذلك مناسبة لأن «لسان العرب، هو المترجم عن مقاصد الشارع»^(٣) ومن هنا فإن الشريعة «لا يفهمها حق الفهم إلا من فهم اللغة العربية حق الفهم، لأنهما سيان فى النمط، ماعدا وجوه الإعجاز، فإن فرضنا مبتدئا فى فهم العربية، فهو مبتدئ فى فهم الشريعة، أو متوسطا فمتوسط فى فهم الشريعة...»^(٤) وهكذا

(١) نظرية المقاصد، ٢٧١.

(٢) م، ن، ٢٧١.

(٣) الموافقات، ٦٥/٢، ٦٦.

(٤) الشاطبى، الموافقات، ٣٢٤/٤.



المقاصد العامة للشريعة الإسلامية

فكلما كان أمكن في اللغة العربية، كان أقدر على إدراك مقاصد الشريعة إدراكا سليما^(١).

وأقول: أن عد هذا المسلك من بين طرق الإثبات للمقاصد الشرعية هو توهيم من الريسوني كما أشرت سابقا وذلك للأسباب التالية:

(١) هناك فرق واضح بين ماهو طريق لفهم الشيء وما هو طريق لإثباته، (مثال) فالذى يلزم من الأدلة لإثبات القرآن أنه من عند الله، ليست هي الأدلة نفسها التي تستعمل أو يستعان بها على فهم مقاصد القرآن، أضف إلى هذا أن إثبات الأشياء يتعلق بتحقيقها في نفسها وفي الوجود، وفهم الأشياء يتعلق بإدراك الغير لها، ولماهيتها ودقائقها، لذلك نجد الإمام الشاطبي عندما تكلم عن اللسان العربي جعله ضمن أنواع مقاصد الشارع وعنون له بـ «قصد الشارع في وضع الشريعة للإفهام»^(٢)، فهو من خلال هذا العنوان واضح قصده أنه كان يرمى من وراء وضع هذا المبحث ضمن أنواع مقاصد الشارع إلى تحديد الوسائل التي تفهم بها المقاصد بعد إثباتها، وجعل طرق الإثبات منفصلة عنها مستقلة بذاتها.

(٢) لو كان اللسان العربي طريقا من طرق الإثبات للمقاصد الشرعية، كما يدعى الريسوني ذلك، لكانت مباحث الألفاظ، والمباحث اللغوية في أصول الفقه أولى بأن تكون طرقا لذلك، لما حظيت به عند الأصوليين من عناية في التقنين والضبط.

(٣) إن النصوص التي أوردها الريسوني عن الإمام الشاطبي، للتدليل على

(١) الريسوني، نظرية المقاصد، ٢٧٢.

(٢) الموافقات، ٦٤/٢.



المقاصد العامة للشريعة الإسلامية

ماذهب إليه ليست لها أية علاقة بما قصد من إيرادها وسوقها، فالإمام الشاطبي في تلك النصوص التي سبق ذكرها، يتكلم على أن فهم اللسان العربي، طريق لفهم الشريعة، وهذا لايعنى بالمرّة أنه دليل على أن اللسان العربي طريق من طرق إثبات المقاصد، فالإمام الشاطبي عندما يقول: «لسان العرب هو المترجم عن مقاصد الشارع» لايفهم من هذا الكلام أنه يقصد أن مقاصد الشريعة يتم إثباتها باللسان العربي، لأن ترجمة الشئ تعنى توضيحه وتبيينه وإفهامه للغير بعد وجوده وثبوته، لأنه لايمكننا إفهام المجهول والمعدوم إلا بعد تحققهما.

أما النص الثانى فهو قوله: وهو يتكلم عن الشريعة «لايفهمها حق الفهم: إلا من فهم اللغة العربية حق الفهم لأنهما سيان فى النمط، ماعدا وجوه الإعجاز...» وفى هذا النص لا توجد أية إشارة إلى أن اللسان العربى هو طريق لإثبات المقاصد بل لا يوجد ذكر لكلمة المقاصد أصلا، وكون الشاطبي يشترط فهم اللغة العربية لفهم الشريعة فهذا لا يخالف فيه أحد، كما لايفهم منه أحد أنه جعل بهذا النص اللسان العربى طريقا من طرق إثبات المقاصد.

وأظن أن الريسونى وقع له هذا التوهم بسبب اللبس الذى حصل له بين ماهو موضوع لفهم الأشياء، وما هو موضوع لإثباتها والله أعلى وأعلم.

وفى نهاية هذا الفصل أود أن ألاحظ أن صاحب كتاب «الشاطبي ومقاصد الشريعة»، تحدث عن طرق الإثبات عند الإمام الشاطبي باعتبارها منهجا للاجتهاد بحسب المقاصد، وهذا فى نظرى غير صحيح، بل هى طرق لإثبات المقاصد، التى يتم بواسطتها تحقيق الاجتهاد، فهى وسيلة إلى وسيلة الاجتهاد،

المقاصد العامة للشريعة الإسلامية

وليس الأمر كما ظن

أضف إلى هذا النقص الذى وقع فيه وهو يتحدث عن هذه المسالك . حيث تحدث فى البداية عن المسلك الأول كما جاء عند الإمام الشاطبى وهو «مجرد الأمر والنهى الابتدائى التصريحى» ، ولكنه عندما تحدث عن المسلك الثانى نجده قد جعل الطريق الثانى عند الإمام الشاطبى - والذى هو « اعتبار علل الأمر والنهى » - مسلكين عنده وعبر عنهما بمايلى :

(١) «التماس المقصد فى علة الحكم»^(١) .

(٢) التوقف حتى يتضح مقصود الشارع^(٢) .

فى حين أنه لم يتحدث عن الطريق الثالث والرابع عند الإمام الشاطبى .

والأغرب من هذا عندما يدعى أن الإمام الشاطبى ينسب هذا المنهج - كما سماه هو - إلى الإمام مالك . فقال : «إن هذا المنهج ينسبه الشاطبى إلى الإمام مالك رضي الله عنه»^(٣) ، واستند فى ادعائه هذا على عبارة ذكرها الإمام الشاطبى وهو يتحدث عن الطريق الثانى من طرق الإثبات فقال : «ولذلك لم يلتفت مالك فى إزالة الأنجاس ورفع الأحداث إلى مجرد النظافة حتى اشترط الماء المطلق . . .»^(٤)

والحقيقة أن الإمام الشاطبى ذكر هذه العبارة عن مالك رضي الله عنه للتدليل على ماقرره فى المسلك الثانى فقط لا ينسب طرق الإثبات كلها إلى الإمام مالك

(١) الشاطبى ومقاصد الشريعة، ١٨٥

(٢) م. ن، ١٨٦ .

(٣) م، ن، ١٨٦ .

(٤) الموافقات، ٣٩٦/٢ .



المقاصد العامة للشريعة الإسلامية

رضى الله عنه، والدليل على ذلك أن الإمام الشاطبي لم يفعل هذا الأمر في بداية حديثه عن طرق الإثبات وإنما فعل عكس ذلك حيث قال: «... وهو الذى أمه أكثر العلماء الراسخين فعليه الاعتماد فى الضابط الذى به يعرف مقصد الشارع فنقول...»^(١) وهذا يبين بوضوح أن الإمام الشاطبي لم ينسب هذه الطرق إلى الإمام مالك.

(١) ٣٩٣/٢، ٥٤٤م.



الفصل الثامن

طرق إثبات المقاصد عند الإمام ابن عاشور

قبل الشروع في تفصيل طرق الإثبات عند الإمام ابن عاشور هناك ملاحظتان هامتان لابد من تسجيلهما.

(١) الملاحظة الأولى: أن العنوان الذي وضعه الإمام ابن عاشور لمبحثه هو «طرق إثبات المقاصد الشرعية» ولكنه لم يكن يحمل الدقة في المعنى الذي يقصده الإمام ابن عاشور، من خلال مسالكة، لذلك نجد أنه قد أعاد التعبير من هذا العنوان بشكل أوضح وبدقة أكبر فقال: فتطلعت الآن إلى معرفة الطرق التي تستطيع أن تبلغ بها إلى إثبات أعيان المقاصد الشرعية في مختلف التشريعات^(١)، فهنا نلاحظ الدقة في التعبير، فالإمام يقصد إلى إثبات أعيان المقاصد وذواتها، لا إلى تحقيق أوصافها ووسائلها.

(٢) الملاحظة الثانية: إن الإمام ابن عاشور قبل طرحه لطرق الإثبات، قدم لها بكلمات قليلة لكنها عظيمة، تحدث من خلالها عن الظروف التي يجب على المجتهد توفيرها، حتى يستطيع تطبيق هذه المسالك بكل نزاهة، ويمكنها من أداء دورها المنوط بها فقال في ذلك: «ويجب أن يكون الرائد الأعظم للفقهاء في هذا المسلك هو الإنصاف، ونبت التعصب لبادئ الرأي، أو لسابق الاجتهاد، أو لقول إمام أو أستاذ، فلا يكون حال الفقيه في هذا

(١) مقاصد، ١٩.

المقاصد العامة للشريعة الإسلامية

العلم كحال صاحب ابن عرفه الذى قال: فى حق ابن عرفه «ماخالفته فى حياته فلا أخالفه بعد وفاته»^(١) بحيث اذا انتظم الدليل على إثبات مقصد شرعى، وجب على المتجادلين فيه، أن يستقبلوا قبلة الإنصاف، وينبذوا الاحتمالات الضعاف^(٢).

وبناء على ما سبق جعل الإمام ابن عاشور لإثبات المقاصد طرقا ثلاث.

الطريق الأول:

«وهو أعظمها: استقراء الشريعة فى تصرفاتها»^(٣) وهو على نوعين:

النوع الأول: وهو أعظم النوعين عند الإمام ابن عاشور هو استقراء الأحكام المعروفة عللها، وذلك باستقراء عللها الحاصلة باستعمال مسالكها المعروفة فى أصول الفقه لأن استقراءها - حسب، الإمام ابن عاشور - يمكننا من بلوغ المقصد الشرعى بسهولة، ودون عناء، لأن تتبعنا لعلل كثيرة متماثلة، تكون كلها بمثابة ضابط لحكمة واحدة فتجزم أن تلك الحكمة، هى مقصد من مقاصد الشريعة وهذا نظير ما يستعمله المناطقة من تتبع الجزئيات للحصول على مفهوم كلى^(٤).

وضرب لهذا النوع مثالين توضحيين:

(١) إذا ما تتبعنا النهى الحاصل فى منع المزابنة^(٥) فى قوله ﷺ لمن سأله عن

(١) قائل هذا هو عيسى العنبري أحد تلامذة الشيخ محمد ابن عرفه فى نازلة أخ قبض عن أخيه ربعا مشتركا بينهما وادعى أنه دفع لها حقها منه.

(٢) مقاصد، ١٩، ٢٠.

(٣) م، ن، ٢٠.

(٤) م، ن، ٢٠.

(٥) قال ابن عرفة فى تعريفها:

«المزابنة: بيع معلوم بمجهول، أو مجهول بمجهول من جنس واحد فيهما».

الرصاص: شرح حدود ابن عرفة ٢٥١.



المقاصد العامة للشريعة الإسلامية

بيع التمر بالرطب، فقال له: «أينقص الرطب إذا جف؟ قال: نعم، قال: فلا إذن^(١)، فإننا نفهم من هذا النهى وجود علة أدت إلى تحريم المزابنة، هي الجهل بمقدار أحد العوضين. وهو الرطب منهما المبيع باليابس.

وكذلك إذا تبعنا النهى الحاصل عن بيع الجزاف^(٢) بالملكيل وعلمنا أن علة جهل أحد العوضين، وإذا علمنا إباحة القيام بالغين، والعلة فى ذلك نفى الخديعة بين الأمة بنص قول الرسول ﷺ للرجل الذى قال له: إنى أخدع فى البيوع، فقال له: «إذا بعت فقل لا خلافة»^(٣).

والنتيجة التى يستخلصها ابن عاشور من هذه الأمثلة هى أنها كلها تدل، يعلمها على مقصد واحد، وهو إبطال الغرر فى المعاوضات، فلم يبق خلاف فى أن كل تعاوض اشتمل على خطر أو غرر فى ثمن أو مضمن أو أجل فهو تعاوض باطل^(٤).

٢) هو النهى الحاصل من أن يخطب الرجل على خطبة أخيه المسلم^(٥)

(١) أخرجه النسائى عن سعد بن مالك، قال: سئل رسول الله ﷺ عن التمر بالرطب، فقال لمن حوله:

أينقص الرطب إذا يبس، قالوا: نعم فنهى عنه كتاب البيوع، باب (اشترأ التمر بالرطب) ٣٦٨/٧

ابن ماجه: كتاب التجارات، باب (بيع الرطب بالتمر) حديث رقم ٢٢٦٤، ٧٦١/٢.

أبو داود: كتاب البيوع والإيجارات، باب (فى التمر بالتمر) حديث رقم ٣٣٥٩، ٦٥٧، ٦٥٤/٣.

(٢) هو بيع الشئ بلا كيل، ولا وزن ولا عدد، وإنما بالخزر والتخمين بعد المشاهدة أو الرؤية له.

وهبة الزحيلي: الفقه الإسلامى: ٦٨٤/٤.

(٣) أخرجه أبو داود، كتاب البيوع والإيجارات، باب (فى الرجل يقول: فى البيع لا خلافة، حديث رقم

٣٥٠٠، ٧٦٥/٣، ٧٦٦، ٧٦٨.

الإمام أحمد، مسند عبد الله بن عمر رضى الله عنهما، ٢/٧٢.

(٤) ابن عاشور، مقاصد، ٢٠.

(٥) أصل هذا النهى: الحديث الذى رواه أبو هريرة قال: قال رسول الله ﷺ لا يخطب أحدكم على

خطبة أخيه، ومثل هذا الحديث جاء عن ابن عمر. ==

المقاصد العامة للشريعة الإسلامية

وكذلك النهى الحاصل بنفس المعنى، من أن يقوم المسلم على سوم أخيه^(١)، وذلك لما يورثه من العداوات والبغضاء والوحشة كما عبر عنها الإمام ابن عاشور، وذلك بسبب مؤدى هذا العمل: إلى حرمان الطرف الأول من بلوغ الغرض الذى يتغيه بسبب تدخل الطرف الثانى، ويفهم من هذا أن الشارع نهى عن ذلك وأمثاله: حماية لمقصد شرعى وصيانة له، ألا وهو دوام الأخوة بين المسلمين^(٢).

النوع الثانى: «استقراء أدلة أحكام اشتركت فى علة بحيث يحصل لنا اليقين بأن تلك العلة مقصد مراد للشارع^(٣)».

ولمزيد من التوضيح، نسوق المثال الذى ساقه الإمام ابن عاشور: «فالنهى عن بيع الطعام قبل قبضه^(٤) علته طلب رواج الطعام فى الأسواق، والنهى عن

= أخرجه مالك فى الموطأ: كتاب النكاح، باب (ما جاء فى الخطبة) ٥٢٣- النسائى: كتاب النكاح، باب (النهى أن يخطب الرجل على خطبة أخيه)، ٦/ ٧١ - الترمذى كتاب النكاح، باب (ما جاء أن لا يخطب الرجل على خطبة أخيه)، حديث رقم ١١٣٩، ٣/ ٤٤٠ - ابن ماجه: كتاب النكاح، باب (لا يخطب الرجل على خطبة أخيه) حديث رقم ١٨٦٨، ١/ ٦٠٠ - الدار هى كتاب النكاح، باب (النهى عن خطبة الرجل على خطبة أخيه)، ٥٣١.

(١) أصل هذا النهى الحديث الذى أخرجه الترمذى عن ابن عمر عن النبى ﷺ قال: لا يبيع بعضكم على بيع بعض «ولا يخطب بعضكم على خطبة بعض» قال: أبو عيسى: حديث ابن عمر حديث حسن صحيح وقد روى عن النبى ﷺ أنه قال: «لا يسوم الرجل على سوم أخيه».

الترمذى: كتاب البيوع، باب (ما جاء فى النهى عن البيع على بيع أخيه) حديث رقم ١٢٩٢. ٣/ ٥٨٧
(٢) ابن عاشور، مقاصد، ٢٠.

(٣) م، ن، ٢٠.

(٤) أصل هذا النهى الحديث الذى أخرجه مالك فى الموطأ عن عبدالله بن عمر أن رسول الله ﷺ قال: «من ابتاع طعاما فلا يبعه حتى يقبضه»، الموطأ كتاب البيوع. باب (العينة وما يشبهها) ٦٤٠ - ابن ماجه: كتاب التجارات، باب (النهى عن بيع قبل مالم يقبض)، حديث رقم ٢٢٢٦، ٢٢٢٧، ٢/ ٧٤٩ الدار هى: كتاب البيوع «باب» (النهى عن بيع الطعام قبل القبض) ٦٤٨.



المقاصد العامة للشريعة الإسلامية

بيع الطعام بالطعام نسيئة^(١)، إذا حمل على إطلاقه عند الجمهور، علته أن الطعام لا يبقى في الأمة فيفوت بذلك رواجه، كذلك النهى الوارد عن احتكار الطعام، حيث قال عليه السلام: «من احتكر طعاما فهو خاطئ^(٢)»، وعلة هذا هو إقلال الطعام من الأسواق بسبب احتكاره، فيفوت رواجه بين الناس بسبب حبسه في البيوت^(٣).

وعلق الإمام ابن عاشور على هذا بقوله: «فهذا الاستقراء يحصل العلم بأن رواج الطعام وتيسير تناوله مقصد من مقاصد الشريعة، فتعمد إلى هذا المقصد فتجعله أصلا، ونقول: إن الرواج إنما يكون بصورة من المعاوضات، والإقلال يكون بصورة من المعاوضات، إذ الناس لا يتركون التبائع، فما عدا المعاوضات لا يخشى معه عدم رواج الطعام ولذلك قلنا: تجوز الشركة^(٤)،

(١) أصل هذا النهى الحديث الذى أخرجه البخارى عن عبد الله ابن عمر رضى الله عنهما أن رسول الله عليه السلام «نهى عن المزبنة، والمزبنة بيع الثمر بالتمر كيلا وبيع الزبيب بالكرم كيلا»، البخارى: كتاب البيوع، باب (بيع الزبيب بالزبيب، والطعام بالطعام). ٢٩/٣.

(٢) أخرجه مسلم فقال: كان سعيد بن المسيب يحدث أن معمرا قال: قال رسول الله عليه السلام: من احتكر فهو خاطئ»، فقيل لسعيد إنك تحتكر؟ قال سعيد: إن معمرا الذى كان يحدث هذا الحديث كان يحتكر. كتاب المساقات، باب (تحريم الاحتكار فى الأقوات)، حديث رقم ١٦٠٥، ١٢٢٧/٢ ابن ماجه كتاب انتجارات، باب (الحكرة والجلب) حديث رقم ١٢٥٤، ٧٢٨/٢ - أحمد: ٤٠٠/٦ الدار هي: كتاب البيوع: باب (النهى عن الاحتكار) ٦٤٤.

(٣) ابن عاشور مقاصد، ٢٠.

(٤) قال ابن عرفه فى تعريفها:

«الشركة الأعمية» تقرر متمول بين مالكين فأكثر هلكا فقط - والأخصية: بيع مالك كل بعضه ببعض كل الأخر موجب صحة تصرفهما فى الجميع». الرصاع: شرح حدود ابن عرفه، ٣٢٢.

المقاصد العامة للشريعة الإسلامية

والتولية^(١)، والإقالة^(٢)، في الطعام قبل قبضه^(٣).

وفي الأخير يمكن القول: إن هذا المسلك اتجه به الإمام ابن عاشور نحو التقنين للكليات المقاصدية وهذا يتماشى تماما مع ما كان يرمى إلى تحقيقه وهو بناء علم المقاصد، وتحقيق المقاصد العامة العليا، فكان من اللازم والضروري أن تتجه مسالكه نحو هذا الاتجاه.

الطريق الثاني:

«أدلة القرآن الواضحة الدلالة» التي يضعف احتمال أن يكون المراد منها غير ما هو ظاهرها» بحسب الاستعمال العربي^(٤).

لأن هذا النوع من الدلالة الذي يقصد ابن عاشور لا يمكن أن يتطرق إليه شك يعتد به في الميزان العلمي، والسبب الذي يكسب الدلالة القرآنية هذا اليقين، هما وصفان أساسيان.

الأول: قطعية ثبوته، ونسبته إلى الشارع الحكيم وذلك للتواتر اللفظي الذي يتصف به.

الثاني: الوضوح في دلالاته الظنية وقوة ذلك الظن في المواقع المقصودة بهذا الكلام.

(١) قال ابن عرفة في تعريفها:

«التولية: تصيير مشتر ما اشتراه لغير بائعه بشمته».

الرصاع: شرح حدود ابن عرفة، ٢٨٠.

(٢) قال ابن عرفة في تعريفها:

الإقالة: ترك المبيع لبائعه بشمته.

الرصاع: شرح حدود ابن عرفة، ٢٧٩.

(٣) مقاصد، ٢٠، ٢١.

(٤) ابن عاشور: مقاصد، ٢١.

المقاصد العامة للشريعة الإسلامية

فإن تضافر هذان الوصفان ألبسا الدلالة القرآنية قوة في اليقين الذى يمكن من تحصيل مقصود شرعى يرفع بواسطته الخلاف والجدل الحاصل بين الفقهاء .

فلو تتبعنا قوله تعالى : ﴿والله لا يحب الفساد﴾^(١)، وقوله : ﴿يأيها الذين آمنوا لا تأكلوا أموالكم بينكم بالباطل﴾^(٢)، وقوله : ﴿ولا تزر وازرة وزر أخرى﴾^(٣) وقوله : ﴿يريد الله بكم اليسر ولا يريد بكم العسر﴾^(٤)، وقوله : ﴿وما جعل عليكم فى الدين من حرج﴾^(٥).

فإننا نجد أن هذه الآيات كلها واضحة فى دلالتها مع قطعية ثبوتها، فهى بهذا تصريح بمقصد شرعى أو تنبيه على مقصد^(٦).

وهذا الطريق الذى رسمه الإمام ابن عاشور ليس بإمكانه استيعاب جميع جزئيات المقاصد، وذلك بسبب وصف قوة الظن الذى يشترطه فى دلالة اللفظ، وإنما يتجه هذا المسلك إلى المقاصد العامة بصفة خاصة، وأظن أن هذا هو مقصد ابن عاشور من وضع هذه الطرق.

الطريق الثالث:

لقد سبق وأن لاحظنا تعلق الطريق الثانى بنصوص القرآن الكريم، وهذا الطريق يتعلق بنصوص السنة، لكنها ليست كل النصوص التى تضمها السنة

(١) البقرة، ٢٠٢.

(٢) النساء، ٢٩.

(٣) فاطر، ١٩.

(٤) البقرة، ١٨٤.

(٥) الحج، ١٧٦.

(٦) مقاصد، ٢١.



المقاصد العامة للشريعة الإسلامية

النبوية، بل النصوص المتواترة منها فقط، وهذه لا يرى لها الإمام ابن عاشور مثالا إلا في موقعين.

الأول: وهو المتواتر العملي، وهذا يحصل من مشاهدة عموم الصحابة رضی الله عنهم لأفعال تصدر من الرسول ﷺ في آن واحد، أو تكرر نفس الفعل منه في مواضع مختلفة، فيعلم من ذلك جميع المشاهدين، أن الأمر عام ولا يختص بأحد، وإلى هذا يرجع قسم المعلوم من الدين بالضرورة^(١) وضرب لذلك مثالا قال فيه:

مثل مشروعية الصدقة الجارية المعبر عن بعضها بالحبس^(٢)، وهذا العمل هو الذي عناه مالك حين بلغه أن شريحا يقول: - بعدم انعقاد الحبس، ويقول: أن لاحبس عن فرائض الله، فقال: مالك رحمه الله إن شريحا تكلم ببلاده (ويعنى الكوفة) ولم ير المدينة فيرى آثار الأكابر من أزواج النبي ﷺ، وأصحابه والتابعين بعدهم وماحبسوا من أموالهم، وهذه صدقات رسول الله ﷺ سبع حوائط، وينبغي للمرء أن لا يتكلم إلا فيما أحاط به خيرا^(٣).

الثاني: التواتر المعنوي الذي يحصل لأحاديث الصحابة من خلال مشاهدته لأعمال الرسول ﷺ، بحيث يستخلص من مجموعها مقصدا شرعيا^(٤).

ومثال هذا ما جاء في صحيح البخارى عن الأزرق بن قيس قال «كنا على

(١) ابن عاشور، مقاصد، ٢١.

(٢) قال ابن عرفة في تعريفه:

«الحبس: منفعة شئ مدة وجوده لازما بقاؤه في ملك معطيه ولتقديره»

الرصاع: شرح حدود ابن عرفة، ٤١٠.

(٣) ابن عاشور، مقاصد، ٢١.

(٤) م.ن، ٢١.

المقاصد العامة للشريعة الإسلامية

شاطئ بالأهواز ، قد نضب عنه الماء فجاء أبو برزة الأسلمي على فرس فقام يصلى وخلق فرسه، فانطلق الفرس، فترك صلاته وتبعها حتى أدركها فأخذها ثم جاء ففضى صلاته، وفيما رجل له رأى فأقبل يقول: «انظروا إلى هذا الشيخ ترك صلاته من أجل فرس، فأقبل فقال: ما عنفنى أحد منذ فارقت رسول الله ﷺ قال: إن منزلى متراخ فلو صليت وتركت الفرس لم آت أهلى إلى الليل وذكر أنه صحب رسول الله ﷺ فرأى من تيسيره»^(١).

وعلق الإمام ابن عاشور على هذا قائلا:

فمشاهدة أفعال رسول الله ﷺ المتعددة استخلص منها أن من مقاصد الشريعة التيسير، فرأى قطع الصلاة من أجل إدراك فرسه، ثم العود إلى استئناف صلاته أولى من استمراره على صلاته مع تجشم مشقة الرجوع إلى أهله راجلا، فهذا المقصد بالنسبة إلى أبى برزة مظنون ظنا قريبا من القطع، ولكنه بالنسبة إلى غيره الذين يروى إليهم خبراً، مقصد محتمل لأنه منه على وجه التقليد، وحسن الظن به^(٢).

وهذا المسلك الأخير لدى الإمام ابن عاشور ضيق جدا لأنه يعتمد السنة المتواترة التى هى محصورة العدد فى نفسها وتحدد مواقعها، بشكل لا يسمح بالتدليل حتى على المقاصد الكبرى أو العليا، التى يسعى الإمام ابن عاشور إلى تحقيقها، فهذا المسلك يعتبر فى نظرى مكملا للمسلك الثانى، ولا يكون طريقا مستقلا بذاته، فكان جديرا بسماحة الإمام أن يجعل المسلك الثانى «دلالة

(١) أخرجه البخارى: كتاب الادب، باب (قول النبى ﷺ: يسروا ولا تعسروا: وكان يجب التخفيف

واليسر على الناس ٧/١٠١

(٢) ابن عاشور، مقاصد، ٢٢.

المقاصد العامة للشريعة الإسلامية

القرآن الواضحة والسنة المتواترة»، لأنهما يشتركان في الوصفين الذين قيد بهما الطريق الثاني من طرق الإثبات عنده وهما:

١- قطعية الثبوت.

٢- قوة الظن في الدلالة.

وربما يكون السبب الذي دفع الإمام ابن عاشور إلى حصر طرق الإثبات في هذه الثلاثة والتي يلتبس من جميعها اعتماد القطع والظن القوي القريب من القطع، هو سعيه إلى تحقيق مقاصد قطعية أو قريبة من القطع، كما عبر عن ذلك في المقدمة بوضوح عندما قال:

فنحن إذا أردنا أن ندون أصولاً قطعية للتفقه في الدين حق علينا أن نعلم إلى مسائل أصول الفقه المتعارفة ونعيد ذوبها في بوتقة التدوين، ونعيرها بمعيار النظر والنقد، فننفي عنها الأجزاء الغريبة التي علق بها، ونضع فيها أشرف معادن مدارك الفقه والنظر، ثم نعيد صوغ ذلك العلم ونسميه علم مقاصد الشريعة^(١).

والإمام ابن عاشور وهو يسعى إلى تحقيق هذه المهمة، لا بد له من اختيار الطرق التي توصل إلى المنهج الذي تبناه نحو هذا العلم فكان من الطبيعي جداً، أن تكون هذه الطرق بالصورة التي جاءت عليها.

(١) مقاصد، ٨.

المقارنة بين مسالك الأئمة في الكشف عن المقاصد

لو وقفنا وقفة تأمل فيما رسمه الأئمة الذين سبق التعرض لمسالكهم في الكشف عن المقاصد نجد أن هناك عناصر مشتركة تجمعهم، ونقاط اختلاف، تميز منهج كل واحد منهم عن الآخر، وسأتعرض لكل جهة على حدة.

أولا : نقاط الاتفاق:

وهي تنحصر في ثلاثة عناصر.

(١) اتفاق الجميع على أن المصالح الأخروية ومفاسدها، ولا تثبت إلا بالسمع، ولا مجال للعقل في إدراكها، ويؤكد هذا الكلام الشاطبي فيقول: «ليس للعقل في الأمور الأخروية مجال، وإنما تتلقى أحكامها من السمع»^(١).

(٢) اتفاقهم على أن المصالح الدنيوية قد تثبت بالعقل، لا من جهة استقلاله بذلك، وإنما من جهة استخلاصه ذلك من النتائج التي أفرزها الاستقراء الواسع لمجموع التجارب، والعادات والظنون المعترت، عند أهل العقول السليمة^(٢). ولقائل أن يقول: إن هذه الصورة التي رسمها الإمام ابن عبد السلام في مسلكه، وأقرها الإمام الشاطبي في معرض رده عليه، لم نر لها أثرا في مسالك الإمام ابن عا شور فكيف حصل هذا الاتفاق؟

(١) الشاطبي الموافقات، ٣٣/٢.

(٢) التصييد بالعقول السليمة، لإخراج مدركات العقول الشاذة كمحبة الظلم في الجاهلية كما في قول الشميدر الحارثي من شعراء الحماسة مفتخرا:

فلنا كمن كتم تصيون سلة فنقبل ضيما أو نحكم قاصيا
ولكن حكم السيف فينا مسلط فترضى إذا ما أصبح اليف راضيا

ابن عاشور: مقاصد، ٥١.

المقاصد العامة للشريعة الإسلامية

للإجابة على هذا السؤال أقول:

صحيح أن الإمام ابن عاشور لم يذكر ذلك ضمن مسالكة في الكشف عن المقاصد، لكننا لو سرنا بعيدا عن مبحث طرق الإثبات للمقاصد الشرعية - في كتابه مقاصد الشريعة - لوجدناه يقر وبوضوح تام ما سبق ذكره، وذلك عندما جاء إلى تقسيم المقاصد العامة، إلى معان حقيقية ومعان عرفية.

والذي نلاحظه في هذا المبحث، أن الإمام ابن عاشور، بوافق على أن العقل بإمكانه إدراك المقاصد العامة، لكن كيفية الإدراك تختلف بين المعانى الحقيقية والمعانى العرفية.

فهي في الأولى يمكنه أن يدرك وحده - العقل - معانى المقاصد، دون التوقف على نتيجة عادة أو تجربة أونص قانون طبيعي أفتته نفوس البشر فهو يقول في ذلك.

أما المعانى الحقيقية فهي التى لها تحقق فى نفسها بحيث تدرك العقول السليمة ملاء متها للمصلحة أو من منافرتها لها أى تكون جالية نفعاً عاماً أو ضرراً عاماً إدراكاً مستقلاً عن التوقف على معرفة عادة أو قانون كإدراك كون العدل نافعاً، وكون الاعتداء على النفوس ضاراً، وكون الأخذ على يد الظالم نافعاً لصالح المجتمع^(١).

وفى الثانية: أن العقل لا يدرك ذلك إدراكاً مستقلاً بنفسه بل لابد من الاستناد إلى نتائج تجربة أوعادة أو قانون معين فهو يقول فى هذا الشأن:

«أما المعانى العرفية العامة، فهى المجريات التى ألفتها نفوس الجماهير

(١) مقاصد، ٥١.



المقاصد العامة للشريعة الإسلامية

واستحسنتها استحسانا ناشئا عن تجربة ملاءمتها لصالح الجمهور كإدراك كون الإحسان معنى ينبغى تعامل الأمة به، وكإدراك كون عقوبة الجانى رادعة إياه عن العود إلى مثل جنائته، رادعة غيره عن الإجرام^(١).

٣) اتفاهم على أن الاستقراء طريق من طرق إثبات المقاصد، وهذا ما أشار إليه الإمام ابن عبد السلام فى المسلك الثانى، وأكده بوضوح الإمام ابن عاشور فى المسلك الأول، أما الإمام الشاطبى فقد سبقت الإشارة إلى أنه يعتمد على الاستقراء، اعتمادا كليا فى بحثه للمقاصد وغيرها، بل يعده الأساس الراسخ فى منهجه، لكن طبيعة البحث التى سلكها فى إنجاز طرق الإثبات حالت دون إدراجه ضمنا وهذا لايعنى بتاتا أنه ينكر أن الاستقراء مسلك من مسالك الكشف عن المقاصد وللزيادة فى الوضوح، والفهم، يرجع إلى الفصل المتعلق . «مانسب إلى الإمام الشاطبى من طرق إثبات» فى هذه المسألة:

ثانيا نقاط الاختلاف:

وهى ثلاثة أيضا:

(١) لقد جعل الإمام الشاطبى المبحث المتعلق بمسالك الكشف عن المقاصد فى نهاية كتاب المقاصد من كتابه «الموافقات» وترجم له بعنوان «فصل فى بيان مايعرف به مقصود الشارع من تشريع الأحكام»، لأنه يعتبره ثمرة جاءت بمثابة التلخيص المنظم لماهو مبعوث من المعانى والبيانات الجزئية فى كتاب المقاصد بعد استكمالها البحث فى هذا الفن، بينما جعله الإمامان: ابن عبد

(١) مقاصد، ٥١.



المقاصد العامة للشريعة الإسلامية

السلام وابن عاشور في مقدمة كتابيهما، لأنهما يريانه من مداخل هذا العلم ومقدماته فلا ينبغي تأخيرهما.

(٢) إن ماكتبه الإمام ابن عبد السلام يعد باكورة هذا العلم ومع ذلك فإن مسالك الكشف عنده جاءت بشكل مجمل غير مفصل، ولعل ذلك يعود لطبيعة البحث المتعلق بمصالح الأحكام ومفاسدها، بينما نظفر في الجهة المقابلة بعمل أرقى عند الإمامين: الشاطبي وابن عاشور فقد طرحا هذا الموضوع بصورة شاملة مفصلة في منهج منضبط، وهذا نتيجة طبيعية أفرزها المستوى الذي وصل إليه علم المقاصد من التنظير والتأصيل والتفصيل في وقتها.

(٣) إن المتأمل في مسالك الإمام الشاطبي يجدها تنحو منحى الجزئية أي إثبات مقاصد آحاد الأحكام، وهذا العمل من الشاطبي جاء من جنس الطور الذي كان يمر به علم المقاصد وهو طور التأسيس، وبهذا فهي تعد مرحلة أولى لما بعدها، بينما تنحو مسالك للإمام ابن عاشور منحى الكلية والتقنين وذلك ما يتفق مع المنهج الذي ارتضاه لنفسه، وهو بناء أصول قطعية كلية، يحتكم إليها الفقهاء والأصوليون عند تطاير شرر الخلاف بينهم، فهي بهذا تعد مرحلة ثانية لمرحلة أولى أسسها الإمام الشاطبي، وهكذا العلوم تتجه بتدرجها من الجزئية إلى الكلية، ومن التفرع إلى التفصيل والتقنين، والذي نستخلصه من هذه النقطة الأخيرة أن عمل الإمامين في هذا المجال يعد لبتين متراصتين في بناء صرح لازال يحتاج المزيد من العمل والله أعلى وأعلم.

رَفَعُ

عبد الرحمن النجدي
أسكنه الله الفردوس

رَفَعُ

عبد الرحمن النجدي
أسكنه الله الفردوس

الباب الثاني

أصول المقاصد العامة

رَفَعُ

عبد الرحمن النجدي
أسكنه الله الفردوس

مدخل إلى أصول المقاصد

لاحظ العلماء من خلال تتبعهم لأحكام الشريعة، واستقراء تصرفاتها في تلك الأحكام أنها دائرة حول أصول ثلاثة: هي الضروريات والحاجيات والتحسينيات، وهي لا تتخلف عن تحقيق جزئى منها ما وجدت المسلك إلى تحصيله، اللهم إلا إذا عارض ذلك معارض، من جلب منفعة عظمى أو دفع مفسدة كبرى.

ويرى الإمام الشاطبي أن سبب حفظ الشريعة في أصولها وفروعها، هو رجوعها إلى حفظ هذه الأصول، في جميع ماتضمنته من كليات، وجزئيات وقال في ذلك: «ولذلك كانت محفوظة في أصولها وفروعها، كما قال تعالى: ﴿إنا نحن نزلنا الذكر وإنا له لحافظون﴾^(١) لأنها ترجع إلى حفظ المقاصد التي بها يكون صلاح الدارين، وهي الضروريات والحاجيات، والتحسينيات، وما هو مكمل لها و متمم لأطرافها، وهي أصول الشريعة، وقد قام البرهان القطعى على اعتبارها وسائل الفروع مستندة إليها، فلا إشكال في أنها علم أصل راسخ الأساس ثابت الأركان»^(٢).

وبنى الإمام الشاطبي كلامه هذا، على أن القرآن والسنة لم يخرجوا عن إقامة هذه الأصول وتعزيزها وتقويتها، فالقرآن أتى بها أصولا يرجع إليها، والسنة أتت بها تفريعا على ما في الكتاب وبيانا لما فيه»^(٣).

(١) الحجر، ٩.

(٢) المواقات، ٧٧/١.

(٣) م، ن، ٢٧/٤.

المقاصد العامة للشريعة الإسلامية

والذى تجدر الإشارة إليه، أن ضبط هذه الأصول ليس توقيفياً، وإنما هو اجتهادى، وأول من رسم هذه الأصول إمام الحرمين^(١).

ولكن إمام الحرمين حينما تعرض لهذا التقسيم واجتهد فى وضعه جعلها على خمسة أقسام.

الأول: ما يعقل معناه، هو أصل، ويؤول المعنى المعقول منه إلى أمر ضرورى لا بد منه، مع تقرير غاية الإيالة الكلية والسياسية العامة^(٢).

الثانى: «والضرب الثانى: ما يتعلق بالحاجة العامة، ولا ينتهى إلى حد الضرورة»^(٣).

الثالث: «الضرب الثالث: ما لا يتعلق بضرورة حاقة ولا حاجة عامة، ولكنه يلوح فيه غرض فى جلب مكرمة أو فى نفي نقيض لها»^(٤).

الرابع: «الضرب الرابع: ما لا يستند إلى حاجة وضرورة، وتحصيل المقصود فيه مندوب إليه تصريحاً ابتداءً، وفى المسلك الثالث فى تحصيله خروج عن قياس كلى، وبهذه المرتبة يتميز هذا الضرب من الضرب الثالث»^(٥).

(١) ولقد تحدث عن هذا الدكتور مصطفى شلبى فقال «أول من قسمها فيما نعلم إمام الحرمين» مصطفى شلبى تحليل الأحكام ص ٢٨٥، (بيروت: دار النهضة العربية. ١٤٠١هـ - ١٩٨١).

(٢) البرهان، ٢/ لوحة ٩٠١.

(٣) م، ن، ٢/ لوحة ٩٠٢.

(٤) م، ن، ٢/ لوحة ٩٠٣.

(٥) م، ن، ٢/ لوحة ٩٠٤.

المقاصد العامة للشريعة الإسلامية

الخامس: «الضرب الخامس: من الأصول مالا يلوح فيه للمستنبط معنى أصلا، ولا مقتضى من ضرورة أو حاجة، أو استحاثات على مكرمة، وهذا يندر تصويره جدا، فإنه إن امتنع استنباط معنى جزئي، فلا يمتنع تخليه كليا»^(١).

ولقد تم تحرير هذه الأصول الخمسة وتنقيحها وجعلها على الصورة المعروفة اليوم، على يد تلميذه الغزالي^(٢). الذي جعلها أصولا ثلاثة - ضرورة وحاجة وتحسينية - وسارت الأمة بعده على هذا التقسيم على اختلاف مذاهبها ومواردها العلمية، وعلق مصطفى شلبي قائلا: «فأنظر كيف بدأ هذا التقسيم وتتبع خطواته، يظهر لك مبلغ التنقيح الذي دخله حتى وصل إلينا بصورته التي نراها في كتاب. الموافقات^(٣) مثلا، ونعلم أن هذه أمور اجتهادية، جاءت وليدة البحث والتنقيب»^(٤).

ويرى الإمام الشاطبي أن كل من ينتمى إلى هذه الشريعة من الأفراد المؤهلين للاجتهاد، لا يتطرق الشك إلى نفوسهم في ثبوت هذه الأصول وأنها مقصودة للشارع، من حيث الاعتبار والدليل على ذلك عنده:

(١) م، ن، ٢ / لوحة ٩٠٥.

(٢) المستنقى، ٢٨٦/١.

(٣) إن هذا البحث عند الشاطبي، هو نفس البحث عند الغزالي ولم يزد فيه الإمام الشاطبي شيئا إلا بعض الأمثلة، والقواعد الخمس التي تنظم علاقة الحاجي والتحسيني بالضرورة مع الإشارة إلى أن الشاطبي كان أكثر نظما ودقة في عرضها من الإمام الغزالي.

(٤) تعليل الأحكام، ٢٨٦.

المقاصد العامة للشريعة الإسلامية

استقراء الشريعة، والنظر في أدلتها الكلية والجزئية وما انطوت عليه من هذه الأمور العامة على حد الاستقراء المعنوي الذي لا يثبت بدليل خاص بل بأدلة منضاف بعضها إلى بعض، مختلفة الأغراض، بحيث ينتظم من مجموعها أمر واحد تجتمع عليه تلك الأدلة، على حد ما ثبت عند العامة جود حاتم وشجاعة على رضى الله عنه، وما أشبه ذلك، فلم يعتمد الناس في إثبات قصد الشارع في هذه القواعد، على دليل مخصوص وعلى وجه مخصوص، بل حصل لهم ذلك من الظواهر والعمومات والمطلقات والمقيّدات، والجزئيات الخاصة في أعيان مختلفة، في كل باب من أبواب الفقه، وكل نوع من أنواعه، حتى ألفوا أدلة الشريعة كلها دائرة على الحفظ على تلك القواعد هذا مع ما يضاف إلى ذلك من قرائن منقولة وغير منقولة^(١).

إلا أن الطوفى^(٢) يرى أن هذا التقسيم لأصول المقاصد هو تعسف وتكلف من الفقهاء، وذلك فيما نقل عنه مصطفى زيد من كتاب «الروضة القدامية»، حيث قال الطوفى فيه: «اعلم أن هؤلاء الذين قسموا المصلحة إلى معتبرة وملغاة، ومرسلة ضرورية وغير ضرورية، تعسفوا وتكلفوا، إذ الطريق إلى معرفة حكم المصالح أعم من هذا وأقرب، وذلك بأن نقول: قد ثبت مراعاة الشارع للمصلحة والمفسدة إجماعاً»^(٣).

(١) الموافقات، ٥١/٢.

(٢) هو نجم الدين أبو الربيع سليمان بن عبد القوي بن عبد الكريم بن سعيد الطوفى الصرصرى ثم البغدادي الحنبلي الأصولي المثقن، قال عنه ابن عماد وكان مع ذلك شيعياً منحرفاً في الاعتقاد عن السنة حتى قال في نفسه أشعي حنبلي رافضى، هذه إحدى العبر، ووجد له في الرافض قصاد ويلوح به في كثير من تصانيف توفى سنة ٧١٦.

ابن عماد شذرات الذهب، ٤٠/٦-٣٩، وانظر المراعى. الفتح المبين ١٢/٢٠.

(٣) مصطفى زيد المصلحة في التشريع الإسلامى ونجم الدين الطوفى: ١٣٨، (مصر: دار الفكر العربى، الطبعة الأولى ١٣١٤هـ - ١٩٥٤م).



المقاصد العامة للشريعة الإسلامية

وهذا الادعاء من الطوفى باطل من وجوه:

الأول: لقد دل الاستقراء المعنوي للأدلة المختلفة، من أصول الشريعة وفروعها، على أن هذه الأصول الثلاثة معتبرة قطعاً، لا مجال لتطرق الاحتمال إلى عدم ثبوتها كما أن التواتر العملي للأمة في مصالحها، جار وفق هذه الأصول، ولم يعرف مخالف لذلك، إلا مانقل عن الطوفى فلا عبرة لخلافه في هذا الموضوع.

الثاني: إن اعتبار أصل المصلحة ثابت نصاً وإجماعاً، وهذا لم يخالف فيه أحد حتى الطوفى، ولكن هذا لا يتهض مسلماً يمكن من خلاله الخروج من التعارض عند تضارب أوجه المصالح، وفي هذه الحالة تكون الأصول الثلاثة هي المسلك، لأنه بواسطتها يمكن تحديد أي المصلحتين أقوى وأولى وأكد من الأخرى فهي وسائل ترجيح من هذه الجهة.

الثالث: إن الأصول الثلاثة تعتبر بمشابة المعيار الذي تقاس به بمدى قوة أثر الفعل جلياً ودفعاً، وكذا شدة طلبه فعلاً وتر كاً، فالفعل الذي يجلب مصلحة ضرورية يكون أقوى أثراً من حيث النفع الذي يحصله، من الفعل الذي يجلب مصلحة حاجية أو تكميلية، وكذلك الفعل الذي يخل بأمر ضروري، يكون أقوى أثراً من حيث الضرر الذي يلحقه من الفعل الذي يخل بأمر حاجي أو تحسيني، كما أن الفعل الذي يتجه لحفظ أمر حاجي يكون أكد في الطلب من الذي يتجه لحفظ أمر تحسيني. والفعل الذي يتجه لإبطال أمر ضروري يكون أكد في النهي من الفعل الذي يتجه لإبطال أمر تحسيني.

وبهذا اتضح أن معارضه الطوفى للعلماء في هذا التقسيم ليس لها وجه

المقاصد العامة للشريعة الإسلامية

تقوم عليه معارضا لما قرروه، وتواترت الأمة بعد ذلك على السير عليه والعمل به.

وبعد هذه النظرة الإجمالية حول الأصول الثلاثة سأحاول دراسة كل أصل على حدة بشئ من التفصيل والتدقيق والله الموفق لذلك.

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

الفصل الأول

الضرورة

أولاً: ماهية الضرورى:

عرفه الإمام الشاطبى بقوله:

«أما الضروريات فمعناها أنها لا بد منها فى قيام مصالح الدين والدنيا بحيث إذا فقدت لم تجر مصالح الدنيا على استقامة بل على فساد وتهاجر وفوت حياة وفى الأخرى فوت النجاة والنعيم والرجوع بالخسران المبين»^(١).

وعرفه زروق^(٢) بقوله:

الضرورى: ما لا يؤمن الهلاك بفقده^(٣).

وعرفه الإمام ابن عاشور بقوله:

(١) الموافقات، ٨/٢.

(٢) هو أحمد بن أحمد بن محمد بن عيسى البرنسى الفاسى، الشهير بزروق، ولد يوم الخميس ٢٨ محرم ٨٤٦هـ، له باع فى كل علم من علوم الشريعة ولقد انفراد بمعرفته فى التصوف وجودة التأليف فيه، شيوخه منهم عبدالله الفخار والقورى وعبدالرحمان الثعالبى وحلولو والرصاص والحافظ السخاوى وغيرهم، له مؤلفات كثيرة منها، شرح الرسالة «فى الفقه»، «شرح الحكم العطائية»، «شرح القرطبية»، «شرح السنوسية»، «قواعد التصوف» وغيرها توفى رحمة الله فى طرابلس فى صفر سنة ١٨٩٩هـ.

(٣) زروق: قواعد التصوف تحقيق عثمان الخويمى (تونس: المطابع الموحدة الطبعة الاولى سنة ١٤٠٧ هـ -

١٩٨٧م) (القاعدة ٧٨)، ٤٧.



المقاصد العامة للشريعة الإسلامية

«المصالح الضرورية: هي التي تكون الأمة بمجموعها وآحادها في ضرورة إلى تحصيلها، بحيث لا يستقيم النظام بإخلالها بحيث إذا انخرمت تؤول حالة الأمة إلى فساد وتلاش»^(١).

لكن الإمام ابن عاشور يؤكد بعد هذا التعريف على أن إختلاف نظام الأمة من جراء فقدانها للضروري لا يعنى هلاكها واضمحلالها، لأن ذلك في نظره قد سلمت منه أعرق الأمم في الوثنية والهمجية وإنما الذي يترتب على ذلك هو أن تصبح حياة الأمة كالأنعام فتخرج بذلك عن النظام الذي أراده لها الشارع سبحانه وتعالى، إلا أنه استدرك بعد ذلك قائلا: «وقد يفضى بعض ذلك الاختلال إلى الاضمحلال الآجل بتفانى بعضها ببعض أو يتسلط العدو عليها إذا كانت بمرصد من الأمم المعادية لها والطامعة في استيلائها عليها»^(٢).

والذي نستخلصه من كلام الإمام يمكن حصره في أربع نقاط هي:

- (١) إن الضرورى يشمل الجانب الدينى والدنىوى.
- (٢) إن إقامة الضرورى ثابت فى حق المجموع كما هو ثابت فى حق الأفراد.
- (٣) إن وضعىة الضرورى فى الحياة الفانىة تترتب عليه وضعىة الأفراد فى الحياة الآخرة.
- (٤) إن فقدان الضرورى لايعنى اختلال نظام الحياة البشرية ولا يعنى انعدامها كما وضع ذلك الإمام ابن عاشور.

(١) مقاصد، ٧٩.

(٢) م، ن، ٧٩.

المقاصد العامة للشريعة الإسلامية

وقد عرفه صاحب نشر البنود^(١) بقوله:

«الضرورى ما كان حفظه سببا للسلامة من هلاك البدن أو الدين^(٢)»

ونسجل هنا ملاحظتين حول هذا التعريف:

(١) إن هذا التعريف قاصر عن أداء المدلول الذى يتضمّنه معنى الضرورى لأنّه يخرج أحد أفراده من دائرته، وهو حفظ المال، هذا إذا اعتبرنا حفظ العقل والنسل عائدتين إلى حفظ النفس ضمنيا، فالتعبير بالبدن والدين يخرج المال من الاعتبار والأسلم هنا ما درج عليه علماؤنا بالتعبير بكلمة «الدنيا» بدل البدن لأنّها أسهل وأوسع من حيث الدلالة زمانا ومكانا، وأمكن فى أداء المعنى المراد.

(٢) إن فقدان الضرورى فى نظره يؤدى إلى هلاك البدن على الوجه الكلى وهذا قد سبق الكلام على عدم صحّته، إنّما الذى يحصل عند ذلك هو صيرورة الحياة إلى مشابهة حياة الأنعام بسبب اختلال نظامها، ودخول التهارج عليها مع إمكانية هلاكها على وجه الجزء بسبب ما ذكر.

وقد عرفه فراج حسين بقوله:

«هو الأعمال والتصرفات التى لا بدّ منها فى قيام مصالح الدين والدنيا،

(١) هو عبدالله بن إبراهيم بن عطاء الله بن العلوى الشنقيطى، أديب لغوى فقيه، من أشهر مؤلفاته «نشر البنود على مراقي السعود» «هدى الأبرار على طلعة الأنوار» «روضه النسرين فى الصلاة والسلام على سيّد المرسلين»، توفى سنة ١٢٣٠هـ.

عمر رضا كحالة: معجم المؤلفين ١٨/٦-١٩.

(٢) عبدالله بن إبراهيم الشنقيطى: نشر البنود ١٧٧/٢ (المغرب تحت إشراف اللجنة المشتركة لنشر التراث الإسلامى بين المغرب والإمارات المتحدة).

المقاصد العامة للشريعة الإسلامية

وصيانة مقاصد الشريعة»^(١).

والذى يبدو من خلال التعريف، أن الأمر عكس ماتصوّر، لأن مقاصد الشريعة هي التي تصون الأعمال والتصرفات من الانحراف وتحافظ على سيرها السليم لكي تجرى وفق المصالح الدنيوية والأخروية المطلوبة شرعا، وليست الأعمال والتصرفات هي التي تصون المقاصد الشرعية كما تصوره، لأن الأصل هو الذى يصون الفرع ويحدّد طرق عمله، وميادين استعماله وليس العكس.

وبعد هذا انتهى إلى القول:

«الضرورى: هو ما يتمّ بإيجاده جريان المصالح الدنية والدنيوية على وجه لا يختل به نظامها المشروع وفى انعدامه يتطرق إليها التهاجر واختلال النظام فى حالة الاجتماع والافراد.

ثاني: كليات الضرورى:

وهي التي تشكل العناصر التي تقوم بها حياة البشر ويجرى بها نظام مصالحهم الدنية والدنيوية على الوجه المشروع، وبناء عليه فإن حفظ هذه الكليات معناه المحافظة على الأصل الضرورى والإخلال بها أو بواحدة منها هو إخلال بالضرورى.

ولهذا كانت هذه الكليات مطالبا بالمحافظة عليها فى كل ملة من الملل السالفة، ويقول الغزالي فى هذا السياق «وتحريم تفويت هذه الأصول الخمسة والزجر عنها يستحيل أن لا تشمل عليه ملة من الملل، وشريعة من الشرايع

(١) فراج حسين: حجية المصالح المرسله، ٩ (مصر: مؤسسة الثقافة الجامعية، ١٩٨٢).

المقاصد العامة للشريعة الإسلامية

التي أريد بها صلاح الخلق، ولذلك لم تختلف الشرائع في تحريم الكفر والقتل والزنا والسرقه وشرب المسكر...»^(١).

ويؤكد هذا الكلام الإمام الشاطبي فيقول: «فقد اتفقت الأمة بل سائر الملل على أن الشريعة وضعت للمحافظة على الضروريات الخمس...»^(٢).

(١) حصر كليات الضرورى.

يحصر العلماء كليات الضرورى فى خمس كليات^(٣) وهى الدين، والنفس، والعقل، والنسل، والمال، وتواتر سير الأمة على هذه الكليات الخمس من عصر الغزالي الذى يعتبر واضعها ومحددها، ويؤكد الأمدى هذا الحصر بقوله: «والقصر فى هذه الخمسة أنواع إنما كان نظرا إلى الوقوع والعلم بانتفاء مقصد ضرورى خارج عنها فى العادة»^(٤).

واستمر الأمر بعد الأمدى على هذا الحال حتى جاء الإمام ابن عاشور الذى استخلص من خلال بحثه واستقرائه أن حصر كليات الضرورى فى

(١) المتصفى، ٢٨٩/٢٨٨/٨٨.

(٢) الموافقات. ٣٨/١.

(٣) انظر هذا التقسيم فى: الأمدى، الإحكام، ٣/٣٠٠ وما بعدها - ابن بدران، نزهة الخاطر العاطر، ٤١٣/١ وما بعدها - القرافى، تنقيح الفصول: ٣٩١ وما بعدها - الإسئوى - نهاية السؤل، ٨١/٤ وما بعدها - ابن السبكي الإبهاج، ٣/٥٥ وما بعدها - العطار، حاشية العطار على جمع الجوامع، ٢/٣٢٢ وما بعدها - ابن أمير الحاج، التقرير والتحرير، ٣/١٤٣ وما بعدها - الأمير بادشاه، تيسير التحرير ٣/٣٠٦، وما بعدها - الشوكانى، إرشاد الفحول، ٢١٥ - عبد الله بن إبراهيم الشنقيطى، نشر البنود، ٢/١٧٧ وما بعدها.

(٤) الأمدى، الإحكام تحقيق الدكتور سيد الجميلى (لبنان: دار الكتاب العربى، الطبعة الأولى، ١٤٠٤ هـ -

١٩٨٤م) ٣/٣٠٠.



المقاصد العامة للشريعة الإسلامية

الخمسة السالفة غير كاف لإقامة الضرورى: وبناء عليه رأى الإمام ابن عاشور أنه يجب علينا أن نلتفت إلى عنصر الحرية لأن الشارع الحكيم قد تشوف إليها واعتبرها فى مواقع متعددة تكسبها قوة الضرورى ولذلك تجده عقد لها فصلا فى كتابه «مقاصد الشريعة»^(١) ولكنه لم يلحقها بالضرورى عندما تحدث عن كلياته مكتفيا فى ذلك بتبنيه الباحثين المسلمين إلى هذا الكلى ودراسته وإدراجه ضمن إطار الضرورى، ثم بدأت بعد ذلك محاولات إعادة النظر فى كلييات الضرورى تتوالى، وبدأت الأصوات التى تنادى بتوسيع مجال الضرورى تعالى، ومن هذا القبيل مادعا إليه الشيخ محمد الغزالي بإضافة العدالة والمساواة زيادة على الحرية التى دعا إلى إضافتها ابن عاشور^(٢).

ثم جاء بعد ذلك الحمليشى الذى دعا هو بدوره إلى إضافة العدل. وحقوق الفرد وحرية إلى عناصر الضرورى^(٣). ثم جاءت دعوة الريسونى إلى إعادة النظر فى حصر الضرورات فى الخمس المعروفة وفتح الباب للزيادة مع مراعاة موازين العلم وأدلته حيث قال: «فى ذلك: لا بد من «إعادة النظر فى حصر الضرورات فى الخمس المعروفة لأن هذه الضرورات أصبحت لها - بحق - هية وسلطان، فلا ينبغى أن تحرم من هذه المنزلة بعض المصالح الضرورية التى أعلى الدين شأنها، والتى قد لاتقل أهمية وشمولية عن بعض الضرورات

(١) ص ١٣٠.

(٢) الغزالي: نظرات فى أصول الفقه الملتقى الاول حول أصول الفقه، المعهد العالى للشريعة، جامعة الامير عبدالقادر بقسنطينة، فى ٥-١٩٨٨.

(٣) أحمد الخيشى: وجهة نظر (الدار البيضاء، مطبعة النجاح الجديدة، الطبعة الاولى سنة ١٩٨٨)،



المقاصد العامة للشريعة الإسلامية

الخمس، مع العلم أن هذا الحصر اجتهادى، وأن الزيادة على الخمس أمر وارد منذ القديم^(١)، ويقول بعد ذلك: «ولا أريد الآن أن أقرر شيئاً قبل أوانه وفي غير موضعه ولكنى أقول: لنفتح هذا الموضوع بموازين العلم وأدلتها»^(٢).

والذى أراه فى هذا الموضوع، هو إضافة عنصر الحرية التى حاز ابن عاشور فضل التنبيه إليها فتصبح كليات الضرورى ستة وهى:

الدين، النفس، العقل، النسل، المال، الحرية، أما فيما يتعلق بإضافة العدل وحقوق الإنسان، فإن إقامة عنصر الدين كفيل بها، وما قانون جلب المصالح ودرء المفاسد الذى حرصت الشريعة على تمكينه، وتحكيمه فى جميع الأحكام الشرعية، إلا إصرار من الشارع على إقامة العدالة فى المجتمع وإجراء لقانون المساواة بين أهله.

(٢) ترتيب كليات ضرورى.

لقد تبين لى من خلال تتبعى وإطلاعى لكتب الأصول والمقاصد أن هناك ثلاث فرق بخصوص ترتيب كليات الضرورى وهى:

أ- الفريق الأول: ويرى هؤلاء أن ترتيب كليات الضرورى كالتى:

حفظ الدين ثم النفس ثم العقل ثم النسل ثم المال^(٣).

(١) نظرية المقاصد، ٣٥٨.

(٢) م، ن، ٣٥٨.

(٣) لقد أورد صاحب نشر البنود بيتين من الشعر فى ترتيب الضروريات على النحو المذكور أعلاه فقال:

دين ونفس ثم عقل نسب مال إلى ضرورة تتسب
فحفظها حتم على الإنسان فى كل شرعة من الأديان
- عبدالله بن إبراهيم الشنقيطى، نشر البنود، ٢/١٧٩.



المقاصد العامة للشريعة الإسلامية

ويتزعم هذا الاتجاه الغزالي الذي يعد أول واضح لكليات الضرورى^(١) ورتبها على النحو السالف الذكر، لحق به بعد ذلك جمهور العلماء^(٢).

أما الإمام الشاطبي فقد اختلفت نصرصه فى كتابه «الموافقات» فنجده ينص فى موقعين منه على تأخير رتبة العقل بعد رتبة المال، فىقول فى ذلك: «ومجموع الضروريات خمسة وهى: حفظ الدين والنفس والنسل والمال والعقل»^(٣)، بينما نجد فى «الاعتصام» ينص على تقديم النسل على العقل، فىقول: «ما يقع فى رتبة الضروريات منه ما يقع فى الدين أو النفس أو النسل أو العقل أو المال»^(٤)، والظاهر أن الإمام الشاطبي لم يقصد بهذه النصوص إلا مجرد التعداد لكليات الضرورى، ولم يقصد ترتيبها، والذى يؤكد هذا هو أنه عندما جاء إلى الكلام عليها بالتمثيل لها فى كتاب «المقاصد»^(٥).

رتبها على منهج الإمام الغزالي فقال فى ذلك: «فأصول العبادات راجعة إلى حفظ الدين من جانب الوجود كالإيمان والنطق بالشهادتين والصلاة والزكاة والصيام والحج وما أشبه ذلك، والعبادات راجعة إلى حفظ النفس والعقل من

(١) المستصفى، ١٨٦/١.

(٢) ومنهم، ابن بدران، نزهة الخاطر العاطر، ٤١٤/١،

ابن الحاجب: منتهى الوصول والامل، ١٨٢ - العطار، حاشية العطار على جمع الجوامع، ٣٢٢/٢ -

ابن أمير الحاج التقرير والتحرير، ١٤٣/٣، ١٤٤ -

الأمير بادشاه، تيسير التحرير، ٣٠٦/٣ - ابن عاشور، مقاصد، ٧.

(٣) الموافقات، ٣٨/١، ١٠/٢.

(٤) الشاطبي، الاعتصام تحقيق الشيخ رشيد رضا (لبنان: دار المعرفة، ١٩٨٥ - ١٤٠٩/٢ ٣٩).

(٥) وهو الجزء الثانى من كتابه الموافقات.



المقاصد العامة للشريعة الإسلامية

جانب الوجود أيضا كتناول المأكولات والمشروبات والملبوسات وما أشبه ذلك .
والمعاملات راجعة إلى حفظ النسل والمال من جانب الوجود»^(١) ويتأكد
هذا الاتجاه للإمام الشاطبي بما قاله : فى موضع آخر من «الموافقات» ويبان ذلك
أن الأصول الكلية التى جاءت الشريعة بحفظها خمسة وهى الدين والنفس
والعقل والنسل والمال^(٢) .

ب) الفريق الثانى : ويجسد هذا الفريق الآمدى الذى يرى تقديم النسل على
العقل ، لأن النسل يلحق بالنفس ، فبذلك يكون أعلى مرتبة من العقل
فالترتيب عنده كما يلى :

حفظ الدين ثم النفس ثم النسل ثم العقل ثم المال . مع العلم أنه لما تعرض
إلى ذكر الضروريات لأول مرة فى كتابه «الأحكام» رتبها على منهج الإمام
الغزالي حيث قال : فهو راجع إلى المقاصد الخمسة ، التى لم تخل من
رعايتها ملة من الملل ، ولا شريعة من الشرائع ، وهى حفظ الدين والنفس
والعقل والنسل والمال^(٣) ، لكنه لما تعرض لها فى باب الترجيحات لم يلتزم بمنهج
الجمهور فى ترتيبها وقدم النسل على العقل ، وقال فى ذلك : « . . . وعلى هذا
أيضا يكون المقصود فى حفظ النسل أولى من المقصود فى حفظ العقل والمال
لكونه عائدا إلى حفظ النفس^(٤) » وتبعه فى هذا الاتجاه ابن عبد الشكور فى كتابه
«مسلم الثبوت»^(٥) .

(١) الموافقات ، ٢ / ٤٨

(٢) م ، ن ، ٣ / ٤٦ - ٤٧ .

(٣) ٣ / ٣٠٠ .

(٤) م ، ن ، ٤ / ٢٨٩ .

(٥) نظام الدين الأنصارى : فواتح الرحموت ، بهامش المستصطفى (مصر : المطبعة الاميرية الطبعة الاولى ، سنة

١٣٢٤) . ٢ / ٣٢٦ .



المقاصد العامة للشريعة الإسلامية

ج) الفريق الثالث: وهؤلاء لم يلتزموا بالترتيب الأول ولا الثاني، وأبعد من هذا أنهم لم يلتزموا منهجا موحدًا فيما بينهم، فالإمام فخر الدين الرازي تجده لم يلتزم ترتيبًا معينًا في كتابه «المحصول»، فهو يرتبها تارة بقوله: «النفس والمال والنسب والدين والعقل»^(١) وتارة أخرى بقوله «النفوس، والعقول، والأديان، والأموال، والأنساب»^(٢). أما الإسنوي وابن السبكي، فيلتزمان ترتيبًا خاصًا بهما لم أره عند أحد ممن اطلعت عليهم، وهو كالآتي: «النفس والدين والعقل والمال والنسب»^(٣)، وأورد القرافي ترتيبًا آخر جاء فيه: «فالأول نحو الكليات الخمس، وهي حفظ النفوس والأديان، والأنساب والعقول والأموال»^(٤).

والذي يتبين لي بعد التأمل في نظرات أصحاب هذا الفريق، أن قصدهم من وراء ذلك الترتيب هو تعداد الكليات الضروري وحصرها فقط، وليس ترتيبها من حيث الاعتبار في الحجة والاستدلال، لأنهم لو عملوا بذلك الترتيب لخالفوا مذاهبهم التي يتمون إليها في فروع لا تُخصى، ولا اختلط فقه المذاهب بسبب هذا التباين، والواقع أن ذلك لم يحدث فثبت ما قلته سلفًا.

تنبيه: قال وهبة الزحيلي: «يرتب المالكية والشافعية هذه الأصول - الضرورات الخمس - على النحو التالي: الدين والنفس والعقل والنسل والمال،

(١) الرازي، المحصول، تحقيق طه جابر العلواني (الرياض: مطبوعات جامعة الإمام محمد بن سعود،

الطبعة الأولى، ١٩٨٠-١٩٨١) ٢ / قسم ٢١٧-٢١٨

(٢) م، ن، ٢ / قسم ٦١٩.

(٣) الإسنوي: نهاية السؤل (لبنان: دار عالم الكتب)، ٨٢/٤.

السبكي: الابتهاج، كتب هوامشة وصححه جماعة من العلماء بإشراف الناشر (لبنان: دار الكتب

العلمية، الطبعة الأولى ١٤٠٤ هـ - ١٩٨٤ م) ٣ / ٥٥.

(٤) القرافي، شرح تنقيح الفصول، حققه طه عبد الرؤوف سعد (لبنان: دار الفكر، الطبعة الأولى،

١٣٩٣-١٩٧٣)، ٣٩١.

المقاصد العامة للشريعة الإسلامية

ورتبها الحنفية على النحو الآتي: الدين ثم النفس ثم النسب ثم العقل ثم المال^(١).

إن هذا الادعاء من الزحيلي تنقصه دقة التحري والتتبع والاستقصاء لما كتبه العلماء والاعتراض عليه وارد من وجهين:

أ- الوجه الأول: إن قصر الترتيب الأول الدين والنفس والعقل والنسل والمال على المذهب المالكي والشافعي لا مبرر له، فهذا ابن قدامة^(٢) من الحنابلة يسلك نفس المسلك في ترتيب الضروريات^(٣).

وهنا أتساءل ما الذي دفع بالزحيلي إلى إقصاء الحنابلة من هذا الاتجاه؟

ب- الوجه الثاني: إن حصر الترتيب الثاني لعناصر الضرورى الدين والنفس والنسب والعقل والمال، فى المذهب الحنفى غير صائب فنحن عندما نتأمل كتب العلماء نجد ابن أمير الحاج^(٤) يسير على الترتيب الأول^(٥) ونجد الأمدى فى الإحكام^(٦) والشاطبى فى الاعتصام^(٧) يسلكان الترتيب الثانى الذى ادعى

(١) أصول الفقه ٢/٧٥٢-٧٥٣.

(٢) هو موفق الدين عبد الله بن أحمد بن محمد بن قدامة المقدسى ثم الدمشقى الصالحى ولد سنة ٥٤١هـ وانتهت إليه معرفة فروع المذهب الحنبلى وأصوله وكان إلى جانب ذلك ورعا زاهدا تقياً، توفى رحمه الله سنة ٦٢٠هـ.

ابن العماد، شذرات الذهب، ٨٨/٥. كحالة: معجم المؤلفين.

(٣) روضة الناظر مع شرحها لابن بدران - نزهة الخاطر ١/٤١٤ وما بعدها.

(٤) هو شمس الدين محمد بن محمد بن الحسن المعروف بابن الحاج الحلبي الحنفى، عالم الحنفية بحلب وصدرهم، من أشهر مؤلفاته «التقرير والتحجير» فى أصول الفقه، توفى سنة ٨٧٩هـ.

(٥) التقرير والتحجير ٣/١٤٣ (بيروت: دار الكتب العلمية، ط. ٢، ٣/١٤٠٣-١٩٨٣ - وانظر: الأمير بادشاه: تيسير التحرير (بيروت: دار الكتب العلمية).

(٦) ٨٩/٤.

(٧) ٣٩/٢.



المقاصد العامة للشريعة الإسلامية

الزحيلي أنه خاص بالحنفية وهما من المذهب الشافعي والمالكي على الترتيب. والنتيجة التي نستخلصها من هذا الكلام إن ترتيب الضروريات لا علاقة له بالمذاهب الفقهية ولا المدارس الأصولية، وإنما هي كليات اتفقت الأمة على اعتبارها من حيث العدد واتفق جمهور العلماء دون اعتبار لمذهبية فقهية ولا أصولية على ترتيبها الأول.

وسأسلك في بحثي هذا ترتيب جمهور العلماء لكليات الضرورى، مع إضافة عنصر سادس هو «الحرية» فتصير الكليات الستة، الدين ثم النفس ثم العقل ثم النسل ثم المال ثم الحرية.

٣) مسالك حفظ كليات الضرورى:

لقد رسم الإمام الشاطبى مسلكين لحفظ كليات الضرورى وهما:

أ) المسلك الأول: ويتمثل في حفظها من جانب الوجود وذلك بتحقيق ما يقيم أركانها، ويثبت قواعدها وهذا بالتزام كل ما من شأنه الأداء إلى تنميتها وتحريكها وتمكينها من أداء ما أنيط بها من التكاليف في هذا الوجود الدنيوى^(١).

ب) المسلك الثانى: ويتمثل في مراعاتها من جانب عدم بدرء الخلل الواقع والمتوقع عنها، وذلك بتشريع الأحكام الدافعة والرافعة، لجمع أنواع الضرر الذى قد يترتب عليه إقصاء جزئى منها أو إلغاء إحدى الكليات فيمنعها من الاستمرار في الوجود، وأدائها لمهمتها المنوطة بها شرعاً^(٢).

وسأحاول تطبيق هذا المنهج على كل كلية من الكليات الضرورية التي سبقت الإشارة إليها والله الموفق.

(١) الموافقات، ٨/٢.

(٢) الموافقات، ٨/٢.

الفصل الثانى

الحيات الست

أولاً: حفظ الدين:

إن الدين المراد حفظه هو خاصة من خواص الإنسان الفرد وظاهرة من ظواهر المجتمع، يسمو بهما إلى معانى الإنسانية فيميزهما بذلك عن مرتبة الحيوانية، ومن ثم فهو يمثل مجموع عناصر النظام الذى ينظم علاقات الأفراد مع ربهم ومع أنفسهم ومع بعضهم البعض، أى النظام الذى يسير المجتمع، ويضمن سلامة سيره العادى دون خلل واقع أو متوقع حصوله.

والمقصود بحفظ الدين يتجسد فى حفظ معانيه الثلاثة - الإسلام، والإيمان، والإحسان - كما عبر عن ذلك الشاطبى^(١)، ولتمام تحقيق ذلك، جاءت الشريعة بمجموعة من الأحكام والتصرفات المنوطة بهذه المهمة تتمثل فيما يلى:

(١) حفظه من جانب الوجود:

فأصول العبادات راجعة إلى هذه الجهة كالإيمان لقوله تعالى ﴿يا أيها الذين آمنوا آمنوا بالله ورسوله﴾^(٢) وتحقيق الشهادتين لقوله صلى الله عليه وسلم «بنى الإسلام على خمس شهادة أن لا إله إلا الله وأن محمداً رسول

(١) الموافقات، ٢٧/٤.

(٢) النساء ١٣٦.

المقاصد العامة للشريعة الإسلامية

الله^(١) وقيام الأفراد بما هو فرض على الأعيان كإقام الصلاة، لقوله تعالى: ﴿إِنَّ الصَّلَاةَ كَانَتْ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ كِتَابًا مَوْقُوتًا﴾^(٢)، وصيام رمضان، لقوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا كُتِبَ عَلَيْكُمُ الصِّيَامُ كَمَا كُتِبَ عَلَى الَّذِينَ مِنْ قَبْلِكُمْ﴾^(٣) وكذا حج البيت إن توفرت الاستطاعة لذلك حيث قال تعالى: ﴿وَلِلَّهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ مِنْ اسْتِطَاعٍ إِلَيْهِ سَبِيلًا﴾^(٤) وكذلك قيام المجتمع بما هو فرض كفاية، كصلاة الجنائز وطلب العلم للتمكن من فهم الدين وتبليغه للغير وتبيين فروضه وأركانه وسنته وغيرها. وتمكين شعائره في النفوس، حيث قال تعالى: ﴿فَلَوْلَا نَفَرَ مِنْ كُلِّ فِرْقَةٍ مِنْهُمْ طَائِفَةٌ لِيَتَفَقَّهُوا فِي الدِّينِ وَلِيُنذِرُوا قَوْمَهُمْ إِذَا رَجَعُوا إِلَيْهِمْ لَعَلَّهُمْ يَحْذَرُونَ﴾^(٥)، وبإقامة مجموع ماسبق ذكره يتحقق حفظ الدين من جانب الوجود.

٢) حفظه من جانب العدم:

وتحقيق هذا الجانب من جهة الأفراد يتم بإقامتهم واجب الجهاد الأكبر

(١) نص الحديث الكامل بلفظ البخارى: عن ابن عمر قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم «بني الإسلام على خمس شهادة أن لا إله إلا الله وأن محمدا رسول الله وإقام الصلاة وإيتاء الزكاة والحج وصوم رمضان». كتاب الإيمان، باب (قول النبي ﷺ بنى الإسلام على خمس) ٨/١.
مسلم، كتاب: الإيمان، باب (بيان أركان الإسلام ودعائمه العظام) حديث رقم ٢٢، ٤٥/٢، الترمذى: كتاب الإيمان، باب (ما جاء بنى الإسلام على خمس) حديث رقم ٢٦٠٩ قال عنه، أبو عيسى حديث حسن صحيح ٥/٥ السنائى. كتاب الإيمان، باب (على كم بنى الإسلام) ١٠٧/٨.

(٢) النساء ١٠٣.

(٣) البقرة ١٨٣

(٤) آل عمران ٩٧.

(٥) التوبة ١٢٢.



المقاصد العامة للشريعة الإسلامية

التمثل في تخليص النفس من خيوط الشيطان وسلطان الهوى، وكذا حفظ الفرد المسلم من أن يتطرق إليه ما يشوش اعتقاده ويفسده، كانتشار المذاهب الكافرة والمنحرفة وعدم إكراهه على الدين مما يجعل استجابته الخاضعة لقانون الإكراه معرضة للزوال في أية لحظة سمحت بذلك ومنه قال تعالى: ﴿لا إكراه في الدين قد تبين الرشد من الغي﴾^(١) وتجنب الفرد مواقع الفحشاء والمنكر وذلك بالتمسك بأركان الدين والمحافظة عليها، قال تعالى: ﴿إن الصلاة تنهى عن الفحشاء والمنكر﴾^(٢)، وعلق الغزالي على هذه الآية فقال: «وما يكف عن الفحشاء فهو جامع لمصالح الدين وقد تقترن به مصلحة الدنيا أيضاً»^(٣)، كما يتم ذلك أيضاً بتحكيم قاعدة الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، والعمل بها فإنها ضمان قوى لحفظ الدين من جانب العدم، حيث يقول الإمام الشاطبي: «ولكن بواسطة العادات والجنايات، ويجمعها الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر ترجع إلى حفظ الجميع من جانب العدم»^(٤) والذي يفهم من كلامه هذا أن قاعدة الأمر بالمعروف، لا تقتصر على حفظ الدين فقط، بل تحفظ جميع الكليات من جانب العدم حال تطبيقها ورعايتها.

أما تحقيق هذا الجانب من جهة المجتمع يكون بالنهي عن الفتنة في الدين لأنها بمثابة القتل بل أشد منه أثراً وخطراً لذلك قال تعالى: ﴿والفتنة أشد من

(١) البقرة ٢٥٦

(٢) العنكبوت ٤٥.

(٣) شفاء الغليل ١٦١.

(٤) الموافقات ٨/٢، ٩.

القتل ﴿١﴾

وكذا القيام بواجب الجهاد لحماية البيضة والذب عن الحوزة الإسلامية وتمكين الدين في الأرض وتبليغه، كما يجب دفع كل ما يؤدي إلى إبطال أصوله القطعية، ومنع الابتداع غير المشروع الذي يفضي إلى الزيادة فيه والابتعاد عن جوهه.

ثانيا: حفظ النفس:

والمقصود به عصمة الذات الإنسانية في عناصرها المادية والمعنوية، وذلك إقامة لأصلها الذي يعد المحور الذي تدور عليه عمارة الأرض، ويتحقق به معنى الاستخلاف فيها ويحصل لها الحفظ من جانبيين.

(١) حفظها من جانب الوجود:

ويتم هذا بتحقيق ما يضمن بقاءها في الاستمرار كتوفير المأكل والمشرب اللذين يقيمانها من الداخل، والملبس والمسكن اللذان يقيمانها من الخارج وذلك ابتغاء المحافظة على حقها في الحياة الذي يعد أعظم الحقوق المادية قيمة، وأقواها أثرا وبناء على هذا الاعتبار ليست الحياة حقا للإنسان فحسب بل واجبا عليه، ويقول في ذلك فتحى الدينى:

ولهذا كان حق الحياة هو أعظم حقوق الإنسان قيمة، وأعلاها شأنًا، وأعظمها أثرا، ملحوظا فيه المعنى الاجتماعى والدينى، فهو حق وواجب معافى



المقاصد العامة للشريعة الإسلامية

نظر الإسلام، فإذا كان من حق الإنسان أن يحيا فإن واجبه أن يحيا كذلك وهذا الواجب أداءه حق خالص لله تعالى في حياة كل إنسان لتحقيق العبودية لله تعالى أولا: ﴿وما خلقت الجن والإنس إلا ليعبدون﴾^(١) وحق المجتمع الإنساني أيضا لاتصاله بأمانة التكليف، وعمارة الدنيا على مقتضى النظر الشرعى معنى ومقصدا وإمضاء سنة الابتلاء التى قامت عليها سنة التكليف، بل الوجود الإنساني كله ﴿تبارك الذى بيده الملك وهو على كل شئ قدير الذى خلق الموت والحياة ليبلوكم أيكم أحسن عملا﴾^(٢)^(٣).

ومما يدخل فى هذا الجانب أيضا الحفاظ على عناصرها المعنوية. كحق الابتكار والاكتشاف، وكرامتها الإنسانية، وجميع ما يطلق عليه اسم حقوق الإنسان من وجهة نظر الشرع، وهذا الوجود المعنوى هو الذى جاهد الإسلام فى تحقيقه للفرد وهو الغاية من وجوده المادى لأن وجود الإنسان وجودا ماديا فى هذا الكون من غير غاية معنوية يسعى لتحقيقها. أو مثل عليا ومبادئ خالدة يتطلع لاكتسابها، يجعله لا فرق بينه وبين سائر الكائنات التى تعيش على وجه البسيطة. وهذا مناقض تماما لمعنى الكرامة التى كرمه الله بها.

(٢) حفظها من جانب العدم.

وذلك بحماية الذات الإنسانية من التلف سواء كان ذلك على وجه

(١) الذاريات ٥٦.

(٢) الملك ١، ٢.

(٣) فتحى الدرينى، دراسات وبحوث فى الفكر الإسلامى المعاصر ولبنان: دار قتيبة، الطبعة الأولى.

١٤٠٨-١٩٨٨م، ٧٣/١.



المقاصد العامة للشريعة الإسلامية

الإفراد أو العموم لأن النفوس البشرية تنفرد بمقومات وخصائص تجعلها تختلف عن بعضها البعض فإن في افتقاد بعضها قد يؤدي إلى انخراط في قوام نظام المجتمع وذلك لثقلها المعنوي وقوة أثرها فيه، ويلحق بحفظ النفوس من الإلتلاف حفظ أطراف الجسد وأجزائه وذلك لفقد منفعتها عند انعدامها واحتياج النفس لمن يقوم مقامها، وتأميناً لهذا الجانب أوجبت الشريعة القصاص، فقال تعالى: ﴿ولكم في القصاص حياة يا أولى الألباب﴾^(١)، وقال تعالى: ﴿النفس بالنفس والعين بالعين والأنف بالأنف والأذن بالأذن والسن بالسن والجروح قصاص﴾^(٢)، أوجبت الدية على من أتلف نفساً أو جزءاً منها خطأ جبراً للضرر اللاحق بالمصاب قال تعالى: ﴿ومن قتل مؤمناً خطأ فتحرير رقبة مؤمنة ودية مسلمة إلى أهله﴾^(٣)، وهذا المناط الذي اعتمده الأصوليون في التدليل على حفظ النفس بينما يرى الإمام ابن عاشور أن هذا قاصر عن أداء المعنى الحقيقي لحفظ النفس وساق لنا في ذلك لفتة جاء فيها: «وليس المراد حفظها بالقصاص كما مثل له الفقهاء بل تجدد القصاص هو أضعف أنواع حفظ النفوس، لأنه تدارك بعض القوات، بل الحفظ أهمه حفظها من التلف قبل

(١) البقرة ١٧٩.

(٢) المائدة ٤٥.

(٣) النساء ٩٢.



المقاصد العامة للشريعة الإسلامية

وقوعه، مثل مقاومة الأمراض السارية، وقد منع عمر بن الخطاب الجيش من دخول الشام لأجل طاعون عمواس»^{(١)(٢)}.

وفى سياق ما ذكره الإمام ابن عاشور جاء قوله تعالى: ﴿وَلَا تَلْقُوا بِأَيْدِيكُمْ إِلَى التَّهْلُكَةِ﴾^(٣)

ومن الجوانب المعنوية التي تحفظ بها النفوس من جانب العدم هي: عدم جواز إذلال المسلم نفسه لغير المسلم سواء فى ذلك الفرد أو الأمة، فلا يجوز لها هى الأخرى لتنازل عن مقام العزة، الذى هو جزء من الكرامة التى كرمها الله بها، لأن التخلّى عن هذا المقام لغيرها يجعلها تحت السيطرة والاستعباد المعنوى، وهذا مايشكل قتلا معنويا لنفوس المسلمين، قال تعالى: ﴿وَلِلَّهِ الْعِزَّةُ وَلِرَسُولِهِ وَلِلْمُؤْمِنِينَ﴾^(٤)، ويدخل فى هذا الجانب أيضا وجوب تمسك الأمة أفرادا وجماعة بمقام الشهادة الذى هو أمانة فى ذمتها ومسؤولية فى عنقها،

(١) هو الذى وقع فى خلافة سيدنا عمر رضى الله عنه ورحيله إلى الشام سنة ١٧هـ ولفظ الخبر مختصرا، عن عبد الله بن عمر أن عمر خرج إلى الشام فلما جاء سرغ - قرب تبوك - بلغه أن الوباء وقع بالشام، فاستشار المهاجرين والأنصار شبابهم وشيوخهم فى الدخول على البلد الموبوء وعدمه فاختلفوا عليه فى آرائهم وكان رأيه الرجوع عنه. فأخبره عبدالرحمن بن عوف رضى الله عنه أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال: «إذا سمعتم به بأرض فلا تقدموا عليه وإذا وقع بأرض وأنتم بها فلا تخرجوا فرارا منه فرجع عمر من سرغ لحديث عبدالرحمن بن عوف.

- أخرجه البخارى: كتاب الطب - باب ما يذكر فى الطاعون - ومسلم كتاب السلام باب الطاعون وقد أورده مطولا ومختصرا واللفظ المسلم.

(٢) مقاصد ٨٠.

(٣) البقرة، ١٩٥.

(٤) المنافقون. ٨.

المقاصد العامة للشريعة الإسلامية

وهي الهيئة التي تحرس كيانها من الانخرام وفي فقدته معناه شهادة الغير عليها وإملاء نظامه عليها، مما يعرضها للانحراف عن دينها، والانخرام في بيضتها، وهذا يشكل بدوره إزهاقا معنويا للنفس قال تعالى: ﴿وكذلك جعلناكم أمة وسطا لتكونوا شهداء على الناس ويكون الرسول عليكم شهيدا﴾^(١).

ثالثا: حفظ العقل:

العقل هو أساس إنسانية الإنسان وقوام فطرته، ومناطق التكليف والمسؤولية فيه، وهو المحل الذي تنبجس منه حضارة الأمة والضامن لعزتها وشهادتها على الناس، ومن هنا وجب على الأمة المحافظة على كل عنصر من عناصرها سليما معافى في عقله لأنه يمدها بالخير والنفع، من حيث هو جزء في نسيج نظامها، إذا اختل ذلك الجزء اختل نظامها يوجه ما وبناء على هذا يجب على كل عنصر من عناصر الأمة أن يعلم أن عقله ليس حقا خالصا له، بل للمجتمع حق فيه وهو حق الله في عقله ومن هنا وجبت المحافظة عليه وعدم تعريضه للتلف صيانة لحق الله فيه ويتمثل ذلك فيما يلي:

(١) حفظه من جانب الوجود:

فالعقل في هذا الجانب محفوظ بما تحفظ به النفس باعتباره جزءا منها وعنصرا من عناصرها، يستمد نموه وقوته من كيانها العام تشاركه في ذلك كافة الحواس، وزيادة على ذلك يحفظ بأداء فريضة التفكير التي تعتبر محركة في مسالك الاستمرار للإنتاج والعطاء، وتحصل هذه الغاية بتيسير سبل العلم

(١) البقرة ١٤٣.

المقاصد العامة للشريعة الإسلامية

والمعرفة وتوفير وسائلهما، وهذا واجب القائمين على مصالح الأمة، ومن هذا القبيل توفير القدر الضروري من العلم لكل فرد حتى يستطيع إعمال عقله ولو في ذلك المجال الضيق وتसान بذلك قوة الإدراك لديه وتؤمن مسالك فهم الدين والواقع عنده.

(٢) حفظه من جانب العدم:

ويتحقق هذا الجانب بمنع تطرق الخلل إلى عقول المكلفين أفراداً أو جماعات لأن ذلك يفضى إلى الاضطراب في تصرفاتهم وفقدان انضباطها، سواء كان ذلك بحسب الكل أو الجزء ولذلك حرم الإسلام تعاطي الخمر وأقام الحد على شاربه زجراً للغير من الوقوع فيه، قال تعالى: ﴿إِنَّمَا الْخَمْرُ وَالْمَيْسِرُ وَالْأَنْصَابُ وَالْأَزْلَامُ رَجَسٌ مِنْ عَمَلِ الشَّيْطَانِ فَاجْتَنِبُوهُ﴾^(١)، ومن شدة اعتناء الشريعة بحفظ العقول حرمت قربان كل مسكر قليله وكثيره، قال ﷺ «كل مسكر حرام وما أسكر كثيره فقليله حرام»^(٢) وحسماً لهذا الباب منعت الشريعة كل السبل المؤدية إليه وأبعد من هذا فإن لعنة الله تلحق كل من يساهم في تسهيل تناولها وتوفيرها قال ﷺ «لعن الله الخمر وشاربيها وساقبيها وبياعها ومبتاعها وعاصرها ومعتصرها وحاملها والمحمولة إليه»^(٣).

(١) المائدة ٩٠.

(٢) أخرجه النسائي: كتاب الأشربة، باب (تحريم كل شراب أسكر كثيرة)، ٨ / ٣٠٠ - ابن ماجه: كتاب

الأشربة. باب (ما أسكر كثيره فقليله حرام). حديث رقم ٣٣٩٢، ٢ / ١١٢٤ - أبو داود، كتاب

الأشربة، باب (النهى عن المسكر) حديث رقم ٣٦٨١، ٤ / ٨٧.

الإمام أحمد ٢ / ٩١، ٢ / ١٧٢، ٣ / ٣٤٣ - الدارمي كتاب الأشربة، باب (ما قيل في المسكر)، ٥٠٩.

(٣) أخرجه أبو داود: كتاب الأشربة، باب (العنب يعصر للخمر)، حديث رقم، ٣٦٧٤، ٤ / ٨٢.



والى جانب هذا فهو داخل فى حرمة حفظ النفس من هذا الجانب كسائر أعضائها. ويقول الإمام الشاطبى فى ذلك: «أما العقل فهو وإن لم يرد تحريم ما يفسده وهو الخمر إلا بالمدينة فقد ورد فى الكليات مجملا إذ هو داخل فى حرمة حفظ النفس كسائر الأعضاء ومنافعها من السمع والبصر وغيرهما، وكذلك منافعهما، فالعقل محفوظ شرعا فى الأصول الكلية عما يزيله رأسا كسائر الأعضاء ساعة أو لحظة»^(١).

ومن وسائل حفظه أن يمنع ولي الأمر انتشار المذاهب الضالة وعلومها بين العوام لما تفضى إليه من انحراف فى التفكير والإخلال بمسؤولية العقل وكذلك عدم الخوض به فيما هو منهى عنه وفيما لا طائل تحته، ولا نتيجة ترجى من ورائه، لأنه تضييع لطاقته الفكرية فيما لا يفيد وكذلك رفع جميع وسائل الإكراه عن الأفراد من أجل إملاء نظام فكرى معين يقحمون فى الخوض فيه إقحاما لا رغبة لهم فيه، ومن تمام حفظ العقل خوّل لولي الأمر تقدير عقوبة تعزيرية، أو غرامة مالية على كل من يعرض عقله للآفات التى تجعل وجوده عبثا ويخرج بها عن دائرة التكليف والالتزام إلى دائرة الهرج والسلوك الفوضوى مما يفضى إلى اختلال النظام العام وانخراط حقوق الغير بحسب الجزء.

رابعاً: حفظ النسل:

قد اختلفت تعبيرات الأصوليين قديما وحديثا حول هذه المرتبة، فهناك من

(١) الموافقات ٤٧/٣.

المقاصد العامة للشريعة الإسلامية

يسمّيها بحفظ النسب^(١) وهناك من يسمّيها بحفظ النسل^(٢).

والذى تجدر الإشارة إليه هنا أن التعبير بأحد اللفظين يعنى عن الآخر ويحمل نفس مدلوله ويؤكد هذا الكلام الشيخ ابن عاشور فيقول: «أما حفظ الأنساب ويعبر عنه بحفظ النسل»^(٣).

والمقصود بالمحافظة على النسل صورة بقاء وجود النوع الإنسانى وهذا مقتضى فطرته/ وحافز نشاطه، حتى يندفع إلى العمل ولا ينقطع فيه الأمل، وهو ضمان لاستمرار هذا النوع فى الأجيال المتعاقبة إلى أن يرث الله الأرض ومن عليها ويتم هذا الحفظ كما يلي:

(١) حفظه من جانب الوجود:

يحصل هذا بانتساب النسل إلى أصله، وذلك عند الالتزام بقواعد الأئكةة إلتى وضعها الشرع الكريم كما تتم المحافظة عليه بالسعي فى حمايته بكل ما تحمله الكلمة من أبعاد مادية وأدبية، ابتداءً بمن له عليه سلطة فعلية مباشرة - وهما الأبوين - وانتهاءً بولي الأمر الملزم بتحقيق المصالح العامة التى يعد النسل فرداً من أفرادها فتحصل له الحماية من جهة إقامتها، وبناءً على هذا

(١) الرازى: الوصول ٢/ قسم ٢١٧/٢. ٢١٨، وانظر: الأمدى: الإحكام ٤/٢٨٩، القرافى: شرح تنقيح الفصول ٣٩١، ابن السبكى: الإبهاج ٣/٥٥، الاسنوى: نهاية السؤل ٤/٨٢، الوثشريسى: عدة البروق ٢١٧ - ابن عاشور: المقاصد ٨١.

(٢) النزالى: المستصفى ١/٢٨٧، وانظر: الشاطبى: الموافقات ١/٣٨، ٢/١٠، ابن الحاجب متهى الوصول والأمل ١٨٢ (بيروت: دار الكتب العلمية، ط. ١، ١٩٨٥).

(٣) مقاصد ٨١.



المقاصد العامة للشريعة الإسلامية

قرر الفقهاء «أن الولاية في النكاح للعصبة دون ذوى الأرحام، ومن يدلى بجهة الأم، لأن الولاية شرعت لحفظ النسب تكون إلا لمن له سبب ومدخل فيه حتى تحصل المصلحة وهى الدوام على المحافظة، إذ هو مصلحة نفس الولي فلذلك يكون أبلغ اجتهادا وأتمه فى تحصيل الأكفاء ودفع العار عن النسب»^(١).

ويطرح الإمام ابن عاشور اعتراضا افتراضيا فيقول: «فقد يقال إن عده من الضروريات غير واضح إذ ليس بالأمة من ضرورة إلى معرفة أن زيدا هو ابن عمرو وإنما ضرورتها فى وجود أفراد النوع وانتظام أمرهم»^(٢).

ويرى الإمام ابن عاشور أن هذا الطرح لو أتبع لأدى إلى مضرة عظيمة يحصرها فى ثلاث نواحي:

أ- إن الشك فى انتساب النسل إلى أصله، يزيل من الأصل الميل الجبلى الباعث عن الذبّ عنه، والقيام عليه بما فيه بقاؤه وصلاحه وكمال جسده وعقله.

ب- يؤدى إلى انقطاع التربية وارتفاع الإنفاق عن الأطفال الذين لم يبلغوا مبلغ الاستغناء عن العناية، وهى مضرة لاتبلغ مبلغ الضرورة لأن فى قيام الأمهات بالأطفال كفاية ما لتحصيل المقصود من النسل.

د- يزيل من الفرع الإحساس بالمبرة والصلة والمعاونة والحفظ عند العجز^(٣).

(١) الوثنيريسى: عدة البروق ٢١٧، تحقيق حمزة ابو فارس (بيروت: دار الغرب الإسلامى ط. ١،

١٤١٠- / ١٩٩٠).

(٢) مقاصد ٨١.

(٣) م، ن ٨١.



المقاصد العامة للشريعة الإسلامية

ثم يلاحظ ابن عاشور بعد ذلك: إن النظر إلى النسل من خلال تفكيك جوانبه، يكون من قبيل الحاجي، ولا يتهض أن يكون ضروريا وهذا غير صائب في نظره، لأن الصواب عنده هو أن يُنظر إلى هذه الجوانب مجتمعة بصفة كلية، وملاحظة الأضرار التي تترتب عليها عند اختلالها في نفس الهيئة، فإنك ستجد كما وجد علماؤنا. أن حفظه أجدد بأن يكون في مرتبة الضروري، ويقول في ذلك: «ولكنه لما كانت لفوات حفظه من مجموع هذه الجوانب عواقب كثيرة سيئة يضطرب لها أمر نظام الأمة، وتنخرم بها دعامة العائلة اعتبر علماؤنا حفظ النسب في الضروري»^(١).

٢) حفظه من جانب العدم

لصيانته من هذا الجانب حرمت الشريعة قربان الزنى فقال تعالى: ﴿ولا تقربوا الزنا إنه كان فاحشة وساء سبيلا﴾^(٢) وأوجب الحد على مرتكبه فقال: ﴿الزانية والزاني فاجلدوا كل واحد منهما مائة جلدة ولا تأخذكم بهما رأفة في دين الله﴾^(٣) وذهبت السنة إلى أبعد من هذا، حيث نفت صفة الإيمان عن الفرد حال قيامه بهذه الفاحشة قال عليه السلام: «لا يزني حين يزني وهو مؤمن»^(٤).

(١) مقاصد، ٨١.

(٢) الإسراء، ٣٢.

(٣) النور، ٢.

(٤) ونص الحديث كما جاء في البخارى: قال عليه السلام: «لا يزني الزاني حين يزني وهو مؤمن ولا يسرق السارق حين يسرق وهو مؤمن ولا يشرب الخمر حين يشربها وهو مؤمن».

البخارى: كتاب الأشربة، ٦/٢٤١ - مسلم كتاب الإيمان باب (بيان نقصان الإيمان بالمعاصي ونفيه =

المقاصد العامة للشريعة الإسلامية

ويؤكد هذا الحفظ ما ورد من التغليظ في الشريعة من منع نكاح السر، والنكاح بدون ولي، قال عليه السلام: «أيما امرأة نكحت بغير إذن وليها فنكاحها باطل فنكاحها باطل فنكاحها باطل...»^(١) وإلى جانب هذا سارعت الشريعة إلى حسم جميع مواد الاختلاط الجنسي التي تفضي إلى انحلال في الأخلاق واختلاط في الأنساب، وسد جميع الذرائع المؤدية إلى ذلك. وقال أبو زهرة معلقا على هذا المعنى «إن ذلك اعتداء على الأمانة الإنسانية التي أودعها الله تعالى جسم الرجل والمرأة ليكون منهما النسل والتوالد الذي يمنع فناء الجنس البشري»^(٢).

ومن مظاهر التشديد في المحافظة على النسل أن تكون المسالك المشروعة لحل الحياة الزوجية مبغوضة عند الله تعالى، وذلك نظرا للآثار السلبية التي

= عن المتلبس بالمعصية، حديث رقم ٥٧ - ٧٦/١ - النسائي: كتاب قطع السارق، باب (تعظيم السرقة، ٦٤/٨ - ابن ماجه: كتاب الفتن، باب النهي عن النهبة) ٣٩٣٦/٢/١٢٩٩ - أبو داود، كتاب السنة، باب (الدليل على زيادة الإيمان ونقصانه) حديث رقم ٤٦٧٩، ٦٥/٥ - الإمام أحمد، ٣١٧/٢ - الدارمي كتاب الأشربة، باب (في التغليظ لمن شرب الخمر)، ٥١١.

(١) أخرجه مالك في الموطأ، كتاب النكاح باب (استئذان البكر والأيم في أنفسهما) ٥٢٥/١ أبو داود كتاب النكاح، باب (في الولي)، حديث رقم ٢٠٨٣، ٥٦٦/٢.

الإمام أحمد، مسند عائشة، ١٦٦/٦.

الدارمي كتاب النكاح، باب (النهي عن النكاح بغير ولي)، ٥٣٣، واللفظ لأبي داود «أيما امرأة نكحت بغير إذن وليها فنكاحها باطل، ثلاث مرآت، فإن دخل بها فإلهم لها بما أصاب منها فإن تشاجروا فالسلطان ولي من لا ولي له، وأخرجه مالك برواية أخرى جاء فيها «لا تنكح المرأة إلا بإذن وليها أودى الرأي من أهلها أو السلطان».

(٢) أبو زهرة: أصول الفقه (مصر: دار الفكر العربي)، ٣٤٥ - ٣٤٦.



المقاصد العامة للشريعة الإسلامية

تترتب عليها في حفظ هذا الكلى وخاصة إذا كانت تلك العلاقة قد أثمرت نسلا فإن مفهوم الحماية له سينخرم حتما بحلّها قال ﷺ: «إن أبغض الحلال إلى الله الطلاق»^(١) كما تمنع الشريعة ولي الأمر من اتخاذ قرار يقضى بتحديد النسل جبرا وإكراها للأمة أو يمارس عليها ضغوطا تخضعها لذلك الإجراء، لأن في ذلك حداً من حرية التناسل وتقييدا لسنة التوالد من غير مبرر ولا دليل، أو ضرورة واقعة، أو حاجة ملحة، وقال ﷺ في هذا الشأن: «تناكحوا تناسلوا فيأتي مباه بكم الأمم يوم القيامة»^(٢).

ومن الوسائل التي أقامتها الشريعة حماية للنسل بتحريم الإجهاض إذا ما حلّت الحياة في الجنين، لأن وقتها أصبح كائنا حياً، وجبت حمايته والإجهاض يعتبر قتلا له وإخلالا بواجب الحماية نحوه، من قبل الولي، حيث قال تعالى في ذلك: ﴿ولا تقتلوا أولادكم من إملاق نحن نرزقكم وآياهم﴾^(٣).

ومن هذا القبيل سئل الرسول ﷺ عن أى الذنوب أكبر فقال: «أن تدعو لله ندا وهو خلقك، قيل ثم أى قال: أن تقتل ولدك مخافة أن يطعم معك قيل ثم أى قال: أن تزاني حليلة جارك»^(٤).

هذا الحديث قد جعل قتل الأولاد من أكبر الكبائر وذلك عند التعرض

(١) أخرجه ابن ماجه: كتاب الطلاق، باب (حدثنا سويد بن سعيد) حديث رقم ٢٠١٨، ٦٥٠/١، أبو داود: كتاب الطلاق، باب (في كراهية الطلاق) حديث رقم ٢١٧٧، وحديث رقم ٢١٧٨، ٦٣١/٢.

(٢) ابن ماجه: كتاب النكاح، باب (ترويج الحرائر الولود) حديث رقم ١٨٦٣، ٥٩٩/١.

(٣) الأتعام: ١٥١.

(٤) أخرجه البخارى: كتاب الأدب، باب (قتل الولد خشية أن يأكل معه) ٧/٧٥، مسلم: كتاب الإيمان، باب (كون الشرك أقبح الذنوب ويان أعظمها به) ٩٠/١.

المقاصد العامة للشريعة الإسلامية

لهم بالإسقاط والإجهاض، إذا ما قدر بين الأبوين، قال ابن جزى: «إذا قبض الرحم المتى لم يجز التعرض له وأشد من ذلك إذا نفخ فيه الروح فإنه قتل نفس إجماعاً»^(١).

وبهذا اتضح جلياً أن الشريعة حرصت بشدة الحرص وشرعت كل الوسائل الكفيلة بحماية هذا الكلى.

(٣) هل حفظ العرض داخل في حفظ النسب أم لا؟

إن القول الفصل في هذه المسألة نستشفه من خلال استقصاء آراء العلماء فقد عدّه القرافي في الفروق^(٢)، والزركشى في البحر المحيط^(٣)، وابن السبكي في جمع الجوامع^(٤) وزروق في قواعد التصوف^(٥)، كلية سادسة من كليات الضرورى ودلوا على ذلك بما يلي:

(١) ما شرعه الشارع من حد القذف^(٦)، قال تعالى: «والذين يرمون المحصنات ثم لم يأتوا بأربعة شهداء فاجلدوهم ثمانين جلدة»^(٧).

(١) ابن جزى: القوانين الفقهية ٢١٧ (ليبيا، تونس: الدار العربية للكتاب) أبو بكر بن حسن الكشناوى، أسهل المدارك ١٢٩/٢ (بيروت: دار الفكر، الطبعة الثانية).

(٢) ٣٣/٣.

(٣) أسعد السعدى: مباحث العلة ٤١٥، نقلاً عن الزركشى: البحر المحيط ٢٣٥/٣.

(٤) ٣٢٢/٢ - ٣٢٣.

(٥) ٧٣ (القاعدة ١٣٩).

(٦) قال ابن عرفة: القذف الأعم: سبة آدمى غيره، أو قطع نسب مسلم، وقال: والأخص لايجاب الحد: سبة آدمى مكلف غيره جداً عفيفاً مسلماً بالغاً، أو صغيرة تطبق الوطء لزناً أو قطع نسب مسلم، الرصاع: شرح حدود ابن عرفة ٤٧٩.

(٧) التور: ٤.



المقاصد العامة للشريعة الإسلامية

وبناء على هذه الآية جعل حد القذف يورث مثل القصاص وذلك إسقاطا للعار الذي يبقى عالقا بالميت، قال القرافي في الذخيرة: «كل ما هو مال أو تابع له يورث، وما لا فلا واستثنى أمرين، حد القذف والقصاص لما يدخل فيهما على الوارث من الضرر والعار وفقد الأنصار وجعل له التشفى بالعقوبة للأضرار»^(١).

وبناء عليه قال مالك: «لو قال لأجنبية زنت وأنت صغيرة أو زنت وأنت نصرانية عليه الحد وإن أقام بينة أنها زنت في حال الصبا لم ينفعه ذلك لأن هذا لا يقع عليه اسم الزنى»^(٢). وكذلك ما شرع من اللعان^(٣) في قوله تعالى: ﴿والذين يرمون أزواجهم ولم يكن لهم شهود إلا أنفسهم فشهادة أحدهم أربع شهادات بالله إنه لمن الصادقين﴾^(٤).

قال الونشريسي: «إنما أوجب الله سبحانه على قاذف المحصنات المؤمنات حد القذف، إذا لم يكن زوجها ولم يوجب ذلك على الزوج، إذا أضاف إلى المرأة أنها زنت لينفى الولد عنه مع أن الجميع قذف، لأن بالزوج حاجة وضرورة إلى ذكر هذا لينفى عن نفسه النسب والحد، واكتفى الشرع منه في

(١) الونشريسي: عدة البروق ٢٢٩.

(٢) المدونة: ٣٨٨/٤.

(٣) قال ابن عرفة: اللعان: حلف الزوج على زنا زوجته، أو نفى حملها اللازم له وحلفها على تكذيبه،

إن أوجب نكولها حدًا ما يحكم قاض

الرصاع: شرح حدود ابن عرفة ٢١٠.

(٤) النور: ٦.

المقاصد العامة للشريعة الإسلامية

نفى الحدّ عنه والنسب منه يمينه الأربع مرّات على صدق دعواه رفقا به»^(١).

والى جانب هذا منعت جميع أنواع السباب وكل ما يفضى إلى الإخلال بالأعراض ولهذا خصّ مالك العموم الوارد فى قوله: عَلَيْهِمُ السَّلَامُ «البينة على من ادعى واليمين على من أنكر»^(٢) بنوع من الاستدلال وهو «صيانة الأقدار والمراتب العلية من الابتذال وهتك الحرمات فلو أوجبنا اليمين لكل دعوى على كل أحد لأكثر أراذل الناس الدعوى على فقهائهم وقضاتهم، والملاحظين بالجلالة فيهم حتى يفتدوا منهم بأموالهم، وذلك أخفّ عليهم من ابتذالهم ونقص أقدارهم باستحلافهم فاقتضت المصلحة عنده حسم هذه المادة وصيانة الأقدار والحرمات على أهلها»^(٣).

(١) عدّة البروق ٣٠٩، وانظر: ابن القيم: إعلام الموقعين ٢/ ١١٠ - ١١١ حققه محمى الدين عبد الحميد (بيروت: دار الفكر، الطبعة الثانية ١٣٩٧ هـ/ ١٩٧٧).

الخازن: لباب التأويل ٤/ ٣٧١ (تركيا: دار الدعوة، الطبعة الثانية ١٤٠٤ هـ/ ١٩٨٤ م).

(٢) أخرجه البخارى: كتاب الرهن، باب (إذا اختلف الراهن والمرتهن ونحوه فالبيّنة على المدعى واليمين على المدعى عليه) ٣/ ١١٦.

الترمذى: كتاب الأحكام، باب (ما جاء فى أن البيّنة على المدعى واليمين على المدعى عليه).

قال أبو عيسى: هذا حديث حسن صحيح، حديث رقم ١٣٤٢، ٣/ ٦٢٦.

(٣) المازرى: شرح التلّفين، مخطوط بدار الكتب الوطنية بتونس تحت رقم ٦٥٩٥.

المقاصد العامة للشريعة الإسلامية

ب) إن العقلاء من الناس يبذلون أنفسهم وأموالهم في سبيل أعراضهم، وما فدى بالضرورى فهو من باب الضرورى أولى، لأن الإنسان قد يتجاوز عمن جنى عليه وعلى ماله، لكنه يبعد أن يتجاوز عمن أصابه، في عرضه وكم ثارت حروب في الجاهلية نتيجة المساس بأعراض فيهم وما حرب عبس وذبيان إلا دليل على ذلك^(١).

لكن الإمام ابن عاشور يرى خلاف هؤلاء. فهو لا يعد حفظ العرض من قبيل الضرورى بل هو من قبيل الحاجى. ويقول في ذلك «وأما حفظ العرض في الضرورى فليس بصحيح. والصواب أنه من قبيل الحاجى»^(٢) والشريعة في نظره قليلة التعرض له. «لأن البشر قد أخذوا حيطته لأنفسهم منذ القدم فأصبح مركزا في الطبائع، ولم تخل جماعة من البشر ذات تمدن من أخذ الحيطه له، وإنما تتفاضل الشرائع بكيفية وسائله»^(٣) ثم يرد على الذين اعتبروا حفظ العرض من الضروريات بسبب حد القذف الذى ورد في الشريعة، بأنه ليست هناك ملازمة بين الضرورى وبين ما في تقويته حد^(٤)،

ولقد كان للإمام الشاطبى موقف وسط بين الطرفين، فهو لم يعد حفظ العرض كلية مستقلة مثل الفريق الأول وهذا واضح في حصره للكليات، حيث قال: «ومجموع الضروريات خمسة حفظ الدين والنفس والنسل والمال والعقل»^(٥)، وفي نفس الوقت يرى أن حفظ العرض إن ألحق بالضرورى فدليله

(١) الشوكانى: إرشاد الفحول (لبنان: دار الفكر)، ٢١٦.

(٢) مقاصد ٨١ - ٨٢.

(٣) م، ن، ٨٢.

(٤) م، ن، ٨١ - ٨٢.

(٥) الموافقات، ١٠/٢.



المقاصد العامة للشريعة الإسلامية

موجود في الكتاب والسنة والمتمثل في حد القذف واللعان حيث قال: «وإن ألحق بالضرورات حفظ العرض فله في الكتاب أصل شرحته السنة في اللعان والقذف»^(١)، وهنا نقف متسائلين ما الذي يقصده الإمام الشاطبي بإلحاق حفظ العرض بالضرورات وعدم عده كلية سادسة ضمن الكليات الضرورية؟ فإننا نجد يجب على ذلك فيقول: «وأما العرض الملحق بها فداخل تحت النهي في أذيات النفس»^(٢) والذي يفهم من كلامه هذا، إن العرض جزئي يندرج حفظه في رتبة الضرورات، ولكنه لا ينتهض أن يكون كلياً كما ظن البعض، وإنما يتم ذلك بدخوله تحت إحدى الكليات الستة القريبة منه، ويرى الإمام الشاطبي أن ذلك يتمثل في كلي النفس، بينما يرى الشنقيطي أنه يلحق بكلي النسب حيث قال: «من فوائد حفظ الأعراض صيانة للأنساب عن تطرق الشك إليها بالقذف فيلحق بحفظ النسب»^(٣). والذي أرجحه في هذه المسألة، هو ما ذهب إليه الشاطبي من عد حفظ العرض مندرج ضمن الضروري، لكن تحت كلي النسب لا كلي النفس كما قال:

لأن العرض وإن كان جزئياً من جزئيات النفس، إلا أن صلته بالنسب أقوى وأوثق، فهو يعد بمثابة الحمى له، والكيان الذي يقيه من أسباب الانحزام وذلك بسبب الملازمة الموجودة بينهما.

(١) م، ن، ٢٩/٤.

(٢) م، ن، ٤٨/٣.

(٣) نشر البنود ١٧٩/٢.

المقاصد العامة للشريعة الإسلامية

لأن انخرام العرض بإطلاق يفضى إلى انخرام النسب بوجه ما، وانخرام النسب بوجه ما يفضى إلى انخرام العرض بإطلاق.

أما عده من الضرورى فذلك يعود لتعدد الأدلة القائمة عليه، مما يكسبه بتضافرها قوة الضرورى من حيث الحفظ له.

وإلى جانب الأدلة التى ساقها القائلون بأن العرض من الكليات الضرورية نسوق عددا آخر للبرهان على ما سبق إدعاؤه:

(أ) قوله تعالى: ﴿وَلَا يَغْتَب بَّعْضُكُم بَعْضًا أَيُحِبُّ أَحَدُكُمْ أَنْ يَأْكُلَ لَحْمَ أَخِيهِ مَيْتًا فَكَرِهْتُمُوهُ﴾^(١)، وعلق الخضر حسين على هذه الآية بقوله: «وفى هذا التنبيه إشارة إلى أن عرض الإنسان كدمه ولحمه، وهو من باب القياس الظاهر لأن عرض المرء أشرف من بدنه فإذا قبح من العاقل أكل لحوم الناس لم يحسن منه قرض أعراضهم بالطريق الأولى»^(٢).

(ب) قوله ﷺ «المسلم على المسلم حرام دمه وماله وعرضه»^(٣) وفى هذا الحديث ذكر ﷺ العرض إلى جانب الدم الذى يمثل النفس، وهذا فيه

(١) الحجرات، ١٢.

(٢) محمد الخضر حسين: محاضرات إسلامية، جمعها وحققها على رضا التونسى (المطبعة التميمية، ٣٩٤هـ - ١٩٧٤م)، ٣٩.

(٣) أخرجه مسلم: كتاب البر والصلة والآداب باب (تحريم ظلم المسلم وخذله واحتقاره، ودمه وعرضه وماله) حديث رقم ٢٥٦٤، ١٩٨٦/٣، وأخرجه بلفظ «ولا تحاسدوا ولا تناجشوا ولا تباعضوا ولا تدابروا ولا يبيع بعضكم على بيع بعض وكونوا عباد الله إخوانا المسلم أخو المسلم لا يظلمه ولا يخذله ولا يحقره النقوى هاهنا ويشير إلى صدره ثلاث مرات بحسب امرئ من الشر أن يحقر أخاه المسلم كل المسلم على المسلم حرام دمه وعرضه وماله».

المقاصد العامة للشريعة الإسلامية

إشارة إلى علو مكانته، وقوة اعتباره في الشريعة، وجاء في هذا السياق قوله عليه السلام: «من الكبائر شتم الرجل والديه:» قالوا: يارسول الله وهل يشتم الرجل والديه؟ قال: نعم يسب أبا الرجل فيسب أباه ويسب أمه فيسب أمه»^(١).

ج) إن صيانة الأعراض سجية في سلوك البشر، وهي قديمة قدم النسل البشري بل كانت درجة اعتبارها أقوى مما هي عليه الآن فكم بذلت في سبيل الأعراض من أموال وأنفس ويؤكد هذا ما تناقله الشعراء في قصائدهم، ومن ذلك ما قاله أبو الطيب المتنبي (الطويل)

يهون علينا أن تصاب جسمونا وتسلم أعراض لنا وعقول.

وقال بعضهم:

(البيسط)

أصون عرضي بمالي لأدنسه لا ببارك الله بعد العرض في المال^(٢).

وعلق الخضر الحسين على ذلك قائلاً:

«يريد كل امرئ أومضت فيه بارقة من العقل أن يكون عرضه محل الثناء والتمجيد. حرماً مصوناً لا يرتع حوله اللامزون، وهاته الإرادة هي التي تبعثه على أن يبدد جزءاً من ماله في حل عقال السنة لتكسوه من نسيج آدابها حلة

(١) أخرجه مسلم: كتاب الإيمان باب (بيان الكبائر وأكبرها) حديث رقم ٩٠، ٩٢/١ الإمام أحمد:

١٦٤/٢، ومثله ١٩٥/٢.

(٢) قائل البيت هو المتنبي.



المقاصد العامة للشريعة الإسلامية

المديح أو يسد بها أفواها يخشى أن تصب عليه من مرائر أهدوثها»^(١).

فمجموع هذه الأدلة يكسب العرض من الاعتبار والثبات ما يمكنه من الاندراج فى مرتبة الضرورى بصفة الجزئى المرتبط بالنسب لايصفة الكلى المستقل والله أعلم.

خامسا: حفظ المال:

قال الشاطبى: «وأعنى بالمال مايقع عليه الملك ويستبد به المالك عن غيره إذا أخذه من وجهه، ويستوى فى ذلك الطعام والشراب واللباس على اختلافها وما يؤدى إليها من جميع التمولات»^(٢).

وبهذا فالمال هو ثمرة السعى المشروع للإنسان وباعث نشاطه الحيوى فهو بمثابة الجهد المجدد له فكان بذلك قوام حياته الفردية ، وسبب قوته التى هو جزء منها، والمال فى أيدى الأحاد ليس ملكية خالصة لهم، وذلك لتعلق حق الأمة به، وهو حق الله فى أموالهم، ومن هنا وجبت المحافظة عليه وذلك يحصل بما يلى:

(١) حفظه من جانب الوجود:

إن المعاملات المندرجة ضمن أبواب الفقه راجعة إلى حفظ المال من هذا الجانب، فشرع أصل البيع وحرم الربا وأبطل وجه التماثل بينهما الذى ادعاه

(١) محاضرات إسلامية، ٣٨.

(٢) الموافقات - ١٧/٢.

المقاصد العامة للشريعة الإسلامية

اليهود قال تعالى: ﴿ذلك بأنهم قالوا إنما البيع مثل الربا وأحل الله البيع وحرم الربا﴾^(١) كما يتم حفظه بسماع ملكية الأفراد له والاستئثار به على الوجه المشروع وتداوله بينهم. قال الإمام الشاطبي «حفظ المال راجع إلى مراعاة دخوله في الأملاك»^(٢) ومن هذا القبيل أيضا تنميته بالاستثمار حتى لا يفنى ويتم هذا بتيسير سبل التعامل وتنظيمها بين الناس وذلك على أساس من العدل والرضا، كما يجب مراعاة توزيعه بالعدل والقسطاس المستقيم، وهذا يستدعى وضعه في أياد تصونه وتحفظ حق الأمة والأفراد فيه، قال تعالى: ﴿ولا توتوا السفهاء أموالكم التي جعل الله لكم قياما﴾^(٣)، ويدخل في هذا الجانب أيضا واجب ولي الأمر في تنمية الموارد العامة، وحماية إنتاج المنتجين، من الضياع أو الانخرام لأنه مسؤول على حفظه من جهة ولايته.

٢) حفظه من جانب العدم

ولإقامة هذا الجانب أوجبت الشريعة حد السرقة - قطع يد السارق^(٤) -

(١) البقرة ٢٧٤.

(٢) المرافقات ٢٨/٤.

(٣) النساء ٥.

(٤) ولقد أورد الحنظلي قصة طريقة حول قطع اليد قال فيها: «وهل أنك حديث من ينظر ببصيرة عشواء فأورد على ساقه الشريعة من قطع يد السارق في ربع دينار وجعل دينها خمسمائة دينار إذا جنى عليها غيره فقطعها فقال:

يد بخمس مئتين عسجد فذيت ما بالها قطعت في ربع دينار

وقال بعضهم في جوابه:

حماية الدم أغلاها وأرخصها صيانة المال فانظر حكمة الباري

وأجاب الإمام الشافعي فيما روى عنه:

هناك مظلومة غالت بقيمتها وهامنا ظلمت هانت على الباري



المقاصد العامة للشريعة الإسلامية

لمن استوفى شروط ذلك، والزجر لمن كان دونها، قال تعالى: «والسارق والسارقة فاقطعوا أيديهما جزاء بما كسبا نكالا من الله»^(١)، ومن هذا القبيل ضمان قيم المتلفات، وتحقيقا لمقصد حفظ الأموال قال الفقهاء: بتضمين الصناع لما تحت أيديهم، كما منع الغرر وبيع المجهول وأمثالها، قال الإمام المقرئ: «من مقاصد الشريعة صون الأموال عن الناس فمن ثم نهى عن إضاعتها وعن بيع الغرر والمجهول»^(٢).

ومن طرق حفظ الأموال في هذا الجانب عدم ملكية الإنسان لإتلاف ماله عبثا لأن هذا المال الممنوح له من قبل الشارع هو تملك لأجل أداء الإنسان وظيفته الاجتماعية تحقيقا لمبدأ التكافل الاجتماعي، وفي هذا الباب حرم الإسراف والتقتير، لما يفضيان إليه من ضياع في الحقوق قال تعالى: ﴿والذين إذا أنفقوا لم يسرفوا ولم يقتروا وكان بين ذلك قواما﴾^(٣) وقال تعالى ﴿ولا تجعل يدك مغلولة إلى عنقك ولا تبسطها كل البسط فتقعد ملوما محسورا﴾^(٤)، كما حرمت الشريعة الاكتمال لأنه منع للآخرين من الاتصال بحقوقهم المتعلقة بدمية الكانزين مما يؤدي إلى عدم تداول المال ونموه قال تعالى: ﴿والذين يكتزون الذهب والفضة ولا ينفقونها في سبيل الله﴾^(٥)، ومن ذلك أيضا تحقيق

(١) المائدة ٣٨.

(٢) القواعد، مخطوط بدار الكتب الوطنية بتونس تحت رقم ١٤٦٨٢ ورقة ١١١.

(٣) الفرقان، ٦٧.

(٤) الإسراء، ٢٩.

(٥) التوبة، ٣٤.

المقاصد العامة للشريعة الإسلامية

شرعية المسالك التي يستجلب المال من خلالها، لأن حرمة تلك المسالك تقضى إلى حرمة المال المستجلب، وهذا يعنى عدم جواز التعامل به ولا التعامل مع حامله، وهذا يؤدي بدوره إلى تعطيل جزء كبير من الأموال من الرواج والتداول، ولهذا السبب حسمت الشريعة جميع المواد المتعلقة بذلك كأكل أموال الناس بالباطل، أو ظلما وعدوانا، ومن هذا القبيل خروج أموال الأمة إلى غيرها من غير عوض أو فائدة مطلوبة من ورائها لصالح أفرادها والله أعلم.

سادسا: حفظ الحرية:

إن مشكلة الحرية قديمة قدم الجدل الذي دار حول مفهوم القدر بين الفرق الإسلامية وازدادت هذه المشكلة عمقا لما أخذ مفهوم القدر بعدا فكريا واجتماعيا واضحا، ولهذا إن مشكلة الحرية قد بحثت تحت مسائل فرعية كثيرة منها «القضاء والقدر»، «الجبر والاختيار»، «الكسب»، «خلق الأفعال»، «الإرادة الإلهية»، «القدرة الإنسانية»،

ومع هذا الطرح الواسع والحاد لمسألة الحرية بين علماء الكلام وأساطين الفلسفة، ظل علماء المقاصد والأصول متجاهلين لها فى دراسة مقاصد الأحكام الشرعية، واستمر الوضع على هذا النحو رغم ما انتاب الفكر المقاصدى من تطور كبير خاصة على يد الإمامين عز الدين بن عبد السلام والشاطبى. وماكاد صبح القرن العشرين يتنفس حتى جاء الإمام ابن عاشور. فتحدث عن مسألة الحرية ضمن علم المقاصد وخصها بفصل عنون له «مدى حرية التصرف عند

المقاصد العامة للشريعة الإسلامية

الشريعة ومعنى الحرية ومراتبها^(١)، فكان هذا العمل بمثابة خطوة في طريق مازال يحتاج المزيد من العمل و الاكتشاف.

(١) ماهية الحرية في المنظور الشرعي:

سأحاول من خلال بعض السطور المتواضعة استجلاء مفهوم الحرية كما تريده الشريعة وذلك باستعراض بعض آراء العلماء في هذا الموضوع.

(٢) ماهية الحرية عند الإمام ابن عاشور:

لقد أورد الإمام ابن عاشور للحرية معنيين، وقال: إن العرب أطلقتهما في كلامها ثم نبه إلى أن أحدهما ناشئ عن الآخر.

- المعنى الأول: «وهي أن يكون تصرف الشخص العاقل في شؤونه بالأصالة^(٢)، تصرفاً غير متوقف على رضا أحد لآخر»^(٣).

والملاحظ على هذا التعريف، أنه يحرر أهلية الإنسان من سيطرة الغير عليها، وإخراجها من دائرة القصور إلى الكمال، وبالتالي تصبح تصرفات المكلف غير متوقفة على موافقة أى طرف آخر، وهذا يعنى فى الجملة إقصاء جميع مظاهر العبودية والاستعباد للأشخاص.

(١) يرجع إلى فهرس كتاب «مقاصد الشريعة».

(٢) والمقصود بها: إخراج نحو تصرف السفه سفيهاً مالياً فى ماله، وتصرف الزوجين فيما يتعلق به حقوق الزوجية وتصرف التعاقدين بحسب ماتعاقداً عليه لأن ذلك كله يتوقف على رضا غير المتصرف بتصرفه، لكن ذلك التوقف ليس أصلياً، بل جعلياً أوجب المرء على نفسه بمقتضى التعاقد، فهو فى التحقيق تصرف منه فى نفسه بحريته، فهو بحريته وضع لنفسه قيوداً لمصلحته.

ابن عاشور: مقاصد، ١٣٠.

(٣) مقاصد، ١٣٠.



المقاصد العامة للشريعة الإسلامية

- المعنى الثانى: «هو تمكين الشخص من التصرف فى نفسه وشؤونه كما يشاء دون معارض»^(١).

وهذا التعريف فى نظر ابن عاشور ناشئ عن الأول بطريق المجاز فى الاستعمال، وهو يرمى إلى وجوب تحرير الإرادة التى تحرك فعل الشخص وتصرفه فى شؤونه من كل ضغط يفضى فى نهاية الأمر إلى انحراف الفعل والتصرف عن المقصد الذى يسعى إليه المتصرف.

ثم يلاحظ الإمام ابن عاشور بعد ذلك، إن التعريفين السالفين الذكر جاء مرادين للشريعة، وأنهما ناشتان عن الفطرة، كما أن المقصد الأصلى من مقاصد الشريعة لا يكتمل تحقيقه فى هذا الجانب، إلا فى استواء أفراد الأمة فى تصرفهم فى أنفسهم، فقال فى ذلك: «إن استواء أفراد الأمة فى تصرفهم فى أنفسهم مقصد أصلى من مقاصد الشريعة، وذلك هو المراد بالحرية»^(٢).

ب) ماهية الحرية عند علال الفاسى:

قال فى تعريفها: «الحرية الإسلامية جعل قانونى يتفق مع إنسانية الإنسان وفطرته، وليست حقا طبيعيا يستمد من غريزة الرجل المتناقضة»^(٣).

ونستخلص من هذا التعريف عدة ملاحظات هى:

الأولى: إن الحرية عند علال الفاسى مقيدة بوصف الإسلام أى أن مفهومها، صيغ داخل هذا الوصف.

(١) م، ن، ١٣٠.

(٢) مقاصد، ١٣٠.

(٣) مقاصد الشريعة، ٢٤٤.



المقاصد العامة للشريعة الإسلامية

الثانية: إن الإنسان في نظره ما كان ليبلغ نيل حريته على الصيغة التي أرادها الإسلام لولا الوحي المنزل من السماء، والرشد الديني الذي حمّله في طياته.

الثالثة: إن الحرية ليست هي فعل الشخص ما يشاء وتركه ما يشاء، فإن ذلك يعد مسaire لطبيعته الشهوانية، وليست فيها استجابة للقانون الإلهي الذي يحكم تركيب الكون والوجود، ولكن الحرية الحقة: هي فعل الشخص ما يعتقد أنه استجابة لقانون التكليف الإلهي الذي يحقق كل ما فيه الخير لنفسه وللصالح العام.

الرابعة: إن أول خطوة يخطوها الإنسان في مجال الحرية هي عند إيمانه بأنه مكلف وأنه مسؤول أمام الله على ما كلف به.

ولكن هناك سؤال يتبادر لذهن الباحث هو:

هل الإنسان قبل تحمله لمسؤولية التكليف يكون حراً حرية مطلقة؟

يجيب علّال الفاسي على ذلك فيقول: «ليس يعني هذا أنه حر مادام لم يتحمل فإذا تحمل أصبح حراً مكلفاً على مبدأ الحرية الملتزمة كما يعبر الوجوديون^(١)، ولكن المقصود أنه يبقى في فترة النظر والبحث إلى أن يقتنع بأنه مكلف فيكون قد اختار الحرية على الفراغ أو الفوضى، أي عبودية التقاليد

(١) الوجوديون: هم أصحاب الفلسفة الوجودية

وللوجودية بالمعنى العام إيزاز قيمة الوجود الفردي وهي مذهب كيرجارد ياسبر وعيلبر والوجودية بالمعنى الخاص: هي المذهب الذي عرضه (ج ب سارتر) في كتابه الحرية في الاختيار وهذا مصاد لقول القدماء أن الماهية متقدمة على الوجود
- المعجم الفلسفي: جميل صليبا ٥٦٥/٢.



المقاصد العامة للشريعة الإسلامية

وما التصق به من الوسط الذى نشأ فيه، فإذا اختار الحرية فقد آمن بأنه مكلف، فيصبح حراً لأنه يصبح مسؤولاً، ويصبح مسؤولاً لأنه يصبح حراً^(١).

(ج) ماهية الحرية عند الخضر حسين:

فى بداية الأمر يحدد الخضر حسين وضعية هذا اللقب فى خطابنا واستعمالنا له اليوم فقال: «ينصرف هذا اللقب الشريف فى مجارى خطابنا اليوم إلى معنى يقارب معنى استقلال الإرادة، ويشابه معنى العتق الذى هو فك الرقبة من الاسترقاق»^(٢).

ثم بدأ بعد هذا فى بيان مفهوم الحرية فقال: «هو أن تعيش الأمة عيشة راضية تحت ظل ثابت من الأمن وعلى قرار مكين من الاطمئنان: ومن لوازم ذلك أنه يعين لكل واحد من أفرادها حدا لا يتجاوزه، وتقرر له حقوق لا تعوقه عن استيفائها يد غالبية»^(٣).

ونستخلص من هذا التعريف الملاحظات التالية:

الاولى: الحرية وسط بين طرفين هما:

(١) فيه إفراط ويتمثل فى تعدي الإنسان الحد الذى قضت أصول الاجتماع التوقف عنده والالتزام به.

(١) مقاصد الشريعة، ٢٤٤/٢٤٥.

(٢) محاضرات إسلامية، ١٢، ١٣.

(٣) م، ن، ١٢، ١٣.



المقاصد العامة للشريعة الإسلامية

٢) في تفريط، ويتمثل في حرمان الشخص من الاستئثار بمنافع حقوقه ليستأثر بها غيره من الأفراد.

الثانية: إن للحرية معنيين مادي ويتمثل في تحرير الرقاب ومعنوى ويتمثل في استقلال الإرادة في تصرفها من الوصاية والضغط.

الثالثة: يكتمل معنى الحرية عندما يتحقق الصالح العام المتمثل في أمن الأمة واطمئنانها.

كما سبق عرضه لآراء العلماء حول مفهوم الحرية في ميزان الشريعة نستخلص أن هذا المعنى لا ينضبط إلا بمقومات أربعة:

الأولى: فك الرقاب من الاسترقاق وتحرير الذات من الاستعباد سواء كان ذلك في حق الأفراد الذين أوقعتهم في ذلك ظروف ملحة أو حاجة ماسة أو تحت قهر قوة غالبية أو كان في حق الأمة بإذلالها من قبل سلطان جائر أو عدو غاشم.

الثانية: تحقيق استقلال الإرادة الفردية في ممارسة تصرفاتها وتسيير شؤونها، دون التوقف على رضا طرف آخر وكذا ممارسة الأمة لحقوقها وواجباتها دون انتظار موافقة جهة أجنبية عنها.

الثالثة: التزام الأمة والأفراد في تصرفاتهم وأفعالهم بالانضباط بقانون التكليف الإلهي وأى تجاوز لذلك القانون لا يعد من الحرية في شئ وإنما هو انصياع لهوى واتباع لباطل شهوة.

الرابعة: إقصاء جميع التصرفات التي يتعاطاها الأفراد في نهاية الأمر إلى



المقاصد العامة للشريعة الإسلامية

تحقيق الصالح العام لمشروع انطلاقاً من تحقيق المصلحة الفردية المشروعة.

وبناء على هذا يمكنني أن أصوغ تعريفاً للحرية فأقول الحرية: هي انسجام فطري يبين سلوكيات الإنسان والتكاليف الشرعية بذات حرة وإرادة مستقلة غايتها تحقيق الصالح العام.

ثانياً: حفظها من جانب الوجود:

إن أبرز صورة تظهر حرص الإسلام على إقامة الحرية في هذا الجانب وتشوف الشارع إلي تحقيقها، هي تصديه لمشكلة الرق، بالرفع له ومعالجته وكان ذلك بمنهجين:

الأول: يرفع الأسباب المؤدية إليه وهذا سأتعرض له في حفظ الحرية من جانب العدم.

الثاني: بمعالجة ما هو واقع منه وذلك بأمرين:

(أ) الإكثار من أسباب رفع الرق وذلك من خلال جملة الأحكام التي شرعت لهذا الغرض وتمثل في الصور التالية:

(١) فك الرقبة الوارد في الكفارة الواجبة في القتل الخطأ قال تعالى:

«وما كان لمؤمن أن يقتل مؤمناً إلا خطأ ومن قتل مؤمناً خطأ فتحرير رقبة مؤمنة ودية مسلمة إلى أهله»^(١).

(١) النساء، ٩٢، لقد قال الإمام النسفي في تفسير هذه الآية كلاماً لطيفاً جاء فيه: «... إنه لما أخرج نفساً مؤمنة من جملة الأحياء لزمه أن يدخل نفساً مثلها في جملة الأحرار، لأن إطلاقها من قيد الرق كإحيائها من قبل أن الرقيق ملحق بالأموات إذ الرق أثر من آثار الكفر، موت حكماً أو من كان ميتاً فأحييناه» سورة الأنعام. (١٢٢)

النسفي: مدارك التنزيل.

المقاصد العامة للشريعة الإسلامية

(٢) تحرير الرقاب الوارد في كفارة الظهار^(١) فقال تعالى: ﴿والذين يظاهرون من نسائهم ثم يعودون لما قالوا فتحرير رقبة من قبل أن يتماسا﴾^(٢).

(٣) تحرير الرقبة في كفارة اليمين الحائثة قال تعالى: ﴿لا يؤاخذكم الله باللغو في أيمانكم ولكن يؤاخذكم بما عقدتم الأيمان فكفارته إطعام عشرة مساكين من أوسط ما تطعمون أهليكم أو كسوتهم أو تحرير رقبة﴾^(٣).

(٤) جعله سبحانه وتعالى تحرير الرقاب من المصارف التي تؤدي فيها الزكاة، قال تعالى: ﴿إنما الصدقات للفقراء والمساكين والعاملين عليها والمؤلفة قلوبهم وفي الرقاب﴾^(٤).

(٥) الترغيب في تحرير العبيد وجعلها من أفضل أعمال البر قال تعالى: ﴿فلا اقتحم العقبة وما أدراك ما العقبة فك رقبة﴾^(٥)، ولم يتوقف الترغيب عند هذا الحد بل ازداد قوة عند اشتداد التنافس في الرقاب النفيسة وذلك في قوله ﷺ: «أفضل الرقاب أغلاها ثمنا وأنفسها عند أهلها»^(٦)، وقوله ﷺ:

(١) قال: ابن عرفة «نثييه زوج زوجة أودى أمة حل وطؤه أياها لمحرم منه أو بظهر أجنبية في تمتعتهما والجزء كالكل، والمعلق كالحاصل».

الرصاص: شرح حدود ابن عرفة، ٢٠٥.

(٢) المجادلة، ٣.

(٣) المائدة، ٨٩.

(٤) التوبة، ٦٠.

(٥) البلد، ١٣.

(٦) أخرجه البخاري في كتاب العتق، باب (أى الرقاب أفضل) ١١٧/٣ - مسلم، كتاب الإيمان، باب (بيان كون الإيمان بالله تعالى أفضل الأعمال) حديث رقم ١٣٦، ٨٩/١ - مالك كتاب العتق والولاء، باب (فضل عتق الرقاب وعتق الزانية وابن الزنا) حديث رقم ١٥، ٧٧٩/٢ - ابن ماجه كتاب العتق باب (العتق)، حديث رقم ٢٥٢٩، ٨٤٣/٢ - الإمام أحمد حديث أبى ذر الغفارى، ١٥٠/٥، ١٧١/٥، ٢٦٥/٥.



المقاصد العامة للشريعة الإسلامية

«... ورجل له أمة فعلمها فأحسن تعليمها وأدبها فأحسن تأديبها ثم أعتقها وتزوجها فله أجران»^(١)، وعلق الإمام ابن عاشور على الحديث قائلاً: «وأحسب أن من حكمة هذا أن ما كان من العبيد بهذا الوصف يكون بقاءه تعطيلاً. لانفعا المجتمع به انتفاعاً كاملاً ويكون إدخاله في صف الأحرار أفيد لهم»^(٢).

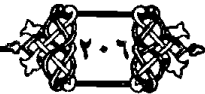
ب) ويحصل هذا الوجه بالإحسان إليهم في المعاملة وعدم إهانتهم حتى تحفظ لهم كرامتهم، وكذلك تجد الشريعة تنهى عن التشديد عليهم في الخدمة، وهذا لما ورد في قوله ﷺ «لا يكلفه من العمل ما يغلبه فإن كلفه فليعنه»^(٣). كما أمرت الشريعة الموالى بكفاية مؤونة مملوكهم وكسوته وهوما ورد في قوله

(١) نص الحديث: «ثلاثة لهم أجران رجل من أهل الكتاب آمن بنبيه وآمن بمحمد ﷺ والعبد المملوك إذا أدى حق الله تعالى وحق واليه ورجل كانت عنده أمة فأدبها فأحسن تأديبها وعلمها فأحسن تعليمها وأعتقها فتزوجها فله أجران»... أخرجه البخارى كتاب العلم، باب (تعليم الرجل أمته وأهله) ٣٢/١، كتاب الجهاد والسير، باب (فضل من أسلم من أهل الكتاب) ٢٠/٦، كتاب الأنبياء، باب (واذكر في الكتاب مريم إذ انتبذت من أهلها) ٤/١٤٠، كتاب النكاح، باب (اتخاذ السوارى ومن أعتق جاريته ثم تزوجها) ٦/٢٠ - مسلم كتاب الإيمان، باب (وجوب الإيمان برسالة نبينا محمد ﷺ إلى جميع الناس...).

حديث رقم ٢٤١، ١٣٤/١ - ابن ماجه كتاب النكاح، باب (الرجل يعتق أمته ثم يتزوجها)، حديث رقم ١٩٥٦ - ١/٦٢٩ - أبو داود كتاب النكاح، باب (فى الرجل يعتق أمته ثم يتزوجها). ، حديث رقم ٢٠٥٣، ٥٤٣/٢ - الدار منى كتاب النكاح، باب (فضل من أعتق أمته ثم تزوجها) حديث رقم ٤٦، ٥٥٠، ٥٥١.

(٢) مقاصد، ١٣٢.

(٣) نص الحديث «هم إخوانكم جعلهم الله تحت أيديكم فمن جعل أخوه تحت يده فبطمه مما يأكل ويلبسه مما يلبس ولا يكلفه من العمل ما يغلبه فإن كلفه فليعنه أخرجه البخارى، كتاب الأدب، باب (ما ينهى من السباب واللعن) ٧/٨٥ - الترمذى: كتاب البر والصلة، باب (ما جاء فى الإحسان إلى الخدم)، حديث رقم ١٩٤٥، ٤/٣٣٤ - أبو داود: كتاب الأدب (فى حق المملوك) حديث رقم ٥١٥٩، ٥/٣٦٠ - الإمام أحمد حديث أبى ذر الغفارى ٥/١٥٨، ١٦١.



المقاصد العامة للشريعة الإسلامية

ﷺ «عبيدكم خولكم»^(١) جعلهم الله تحت أيديكم فمن جعل أخوه تحت يده فليطعمه مما يأكل وليلبسه مما يلبس»^(٢). ونهت الشريعة عن ضربهم الضرب الخارج عن الحد اللازم وإذا بلغ الأمر إلي حد تمثيل السيد بعبده عتق عليه.

ومن أكد الحريات التي حرص عليها الإسلام بعد حرية الذوات والأبدان، حرية الآراء والأقوال، لذلك تجد الشرع الكريم قد حكم قاعدة عظيمة، هي قاعدة الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر قال تعالى: ﴿ولتكن منكم أمة يدعون إلى الخير ويأمرون بالمعروف وينهون عن المنكر وأولئك هم المفلحون﴾^(٣)، وكذلك قوله ﷺ «من رأى منكم منكراً فليغيره بيده فإن لم يستطع فبلسانه فإن لم يستطع فبقلبه وذلك أضعف الإيمان»^(٤)، من الواضح جداً أن تحقيق هذه القاعدة لا يتم إلا بتحرير الأقوال والآراء من أى ضغط خارجي مهما كان مصدره ومهما كانت الظروف الداعية لذلك لأنه بدون هذا العمل سوف تنقلب الحقائق وتعكس الصور. وقد يصبح المنكر معروفاً والعكس صحيح وبناء على ما سبق كانت حرية الرأي في الإسلام حقاً للفرد بالغ الأهمية والخطورة، فلا يجوز أن يتقص منه ولا يجوز للفرد أن يتنازل عنه، ومن ثم فهو ضروري لكيان الفرد.

(١) الخول: الذين يتخولون الأمور، أى يصلحونها وذلك بيان لمزيتهم.

ابن عاشور: مقاصد، ١٣٢.

(٢) سبق تخريجه.

(٣) آل عمران، ١٠٤.

(٤) أخرجه مسلم: كتاب الإيمان، باب (بيان كون النهي عن المنكر من الإيمان)، حديث رقم ٤٩، ٦٩/١ -

الترمذي: كتاب الفتن: باب (ما جاء في تغيير المنكر باليد أو اللسان أو القلب) حديث رقم ٢١٧٢ وقال

عنه أبو عيسى حديث حسن صحيح، ٤٦٩/٤ النسائي، كتاب الإيمان، باب (تفاضل أهل الإيمان):

١١١/٨، الإمام أحمد ٣/٢٠، ٤٩.



المقاصد العامة للشريعة الإسلامية

ثالثا: حفظها من جانب عدم:

إقامة لهذا الجانب منع الإسلام تجدد العبودية وذلك بقطع السبل المؤدية إليها ورفع أسبابها وهذا هو المنهج الأول الذى سبقت الإشارة إليه سلفا، وبناء عليه أبطلت الشريعة أسبابا عديدة من أسباب الاسترقاق، نسوق منها على سبيل المثال مايلى:

(١) الاسترقاق الاختيارى: هو أن يبيع الإنسان نفسه أو يبيع رب العائلة أحد أفرادها وهذا كان شائعا فى الشرائع السالفة.

(٢) الاسترقاق بسبب الجناية: وذلك بأن يحكم على المجنى ببقائه عبدا للمجنى عليه. ولقد نقل لنا القرآن الكريم صورة من هذا النوع فى قصة يوسف عليه السلام، حيث قال تعالى: ﴿قالوا جزاؤه من وجد فى رحله فهو جزاؤه﴾^(١)، ثم قال تعالى: ﴿كذلك كدنا ليوسف ما كان ليأخذ أخاه فى دين الملك﴾^(٢).

(٣) استرقاق السائبة: كما استرقت السيارة يوسف عليه السلام

(٤) الاسترقاق الحاصل فى الفتن والحروب الداخلية بين المسلمين وأبقي الإسلام على الاسترقاق الحاصل عن الأسر فى الحروب مع الكفار من باب المعاملة بالمثل.

ولم يقتصر الإسلام فى حفظ الحرية من هذا الجانب على الناحية المادية

(١) يوسف، ٧٥.

(٢) يوسف، ٧٦.



المقاصد العامة للشريعة الإسلامية

للإنسان، بل امتد عمله إلى عمقه الروحي، بأن جعل الحرية أصلا في اعتقاده حيث منع إكراه الكفار على الإسلام ﴿لا إكراه في الدين قد تبين الرشد من الغي﴾^(١)، وقال تعالى: ﴿ولو شاء ربك لآمن من في الأرض كلهم جميعا أفأنت تكره الناس حتى يكونوا مؤمنين﴾^(٢) وقال أيضا: ﴿قال يا قوم أرأيتم إن كنت على بينة من ربي وآتاني رحمة من عنده فعميت عليكم أنلزمكموها وأنتم لها كارهون﴾^(٣).

ومن هنا قال الدريني: «الحرية أصل الاعتقاد إذ لا إكراه في الدين فكان التحكم منتفيا ومحرمًا في الشرع أصلا عقيدة ومعاملة»^(٤)، وبناء على هذا الأصل أجاز العلماء للذمي مباشرة شعائره الدينية ويؤكد هذا ماجاء في المعاهدة التي عقدها خالد بن الوليد مع أهل عانات «ولهم أن يضربوا نواقيسهم في أى ساعة شاؤوا من ليل أو نهار إلا في أوقات الصلوات وأن يخرجوا الصلبان في أيام عيدهم»^(٥)، وأبعد من هذا ذهب الإمام الشافعي إلى أنه إذا أسلم أحد الزوجين لا يجوز عرض الإسلام على الآخر، وعلل الشافعي ذلك بقوله: «إن في هذا العرض تعرضا لهم وقد ضمنا بعقد الذمة أن لا نتعرض لهم»^(٦)، والمقصود من هذا الكلام هو عدم المس بحرية اختيارهم فالشريعة بهذا

(١) البقرة، ٢٥٦.

(٢) يونس، ٩٩.

(٣) هود، ٢٨.

(٤) دراسات وبحوث في الفقه الإسلامي المعاصر، ٢٩/١.

(٥) أبو يوسف: الخراج، ١٤٦، (مصر المطبعة السلفية، ١٣٥٢هـ).

(٦) الزيلعي: شرح الكتر، ١٧٤/٢. (مصر. مطبعة بولاق، ١٣١٥هـ).



المقاصد العامة للشريعة الإسلامية

لا توفر الحرية للمسلمين فبحسب، بل الذين يعيشون تحت مظلة الإسلام وهم غير مسلمين يتمتعون بنفس الحق.

إن الشريعة كما عملت بحرص شديد لصيانة حق الحرية للأفراد من الضياع والاعتداء عليها، عملت في الجانب المقابل على حماية هذا الحق من التعسف في استعماله والإفراط في ذلك، وتماشيا مع هذا المبدأ. أوجبت الشريعة الحجر على المكلفين الذين زاغت تصرفاتهم عن جادة الصراط المستقيم وذلك مثل الرضا بالرق والإسراف في إتلاف المال وفي هذا قال تعالى: ﴿وَلَا تُؤْتُوا السُّفَهَاءَ أَمْوَالَكُمُ الَّتِي جَعَلَ اللَّهُ لَكُمْ قِيَامًا﴾^(١)، وكذلك الإلقاء باليد إلى التهلكة، قال تعالى: ﴿وَلَا تُلْقُوا بِأَيْدِيكُمْ إِلَى التَّهْلُكَةِ﴾^(٢)، وقال الإمام المقرئ في هذا السياق «وقد يحجر على العبد في حقه لنفاسته فيصير حقا لله تعالى كالرضا بالرق والسرق في المال والإلقاء باليد إلى التهلكة»^(٣).

والنتيجة التي نستخلصها مما سلف عرضه تتمثل فيما يلي:

(١) من الصعب الفصل بين أنواع الحريات بعضها عن بعض فهي صفة كلية لاتقبل التجزئة.

(٢) إن حرية الإنسان مرتبطة بحياته، وهي حاجة ملحة له، فإذا فقد الإنسان حريته فقد ذاته.

(١) النساء، ٥.

(٢) البقرة، ١٩٥.

(٣) الفوائد، ٤١٧/٢، تحقيق ودراسة، أحمد بن عبدالله بن حميد (مكة المكرمة): معهد البحوث العلمية وإحياء التراث الإسلامي.

الفصل الثالث

الحاجي والتحسيني

أولاً: الحاجي:

(أ) ماهية الحاجي:

عرفه الإمام الشاطبي بقوله:

«ما يفتقر إليه من حيث التوسعة ورفع الضيق المؤدي في الغالب إلى الحرج والمشقة اللاحقة بفوت المطلوب فإذا لم تراخ دخل على المكلفين - على الجملة - الحرج والمشقة ولكنه لا يبلغ مبلغ الفساد العادي المتوقع في المصالح العامة». (١)

وعرفه أحمد زروق فقال:

«الحاجي: ما أدى فقده لخلل غير مستهلك». (٢)

وعرفه الشيخ ابن عاشور بقوله:

«الحاجي: وهو ما تحتاج الأمة إليه لا قتنا مصالحتها وانتظام أمورها على وجه حسن بحيث لولا مراعاته لما فقد النظام ولكنه كان علي حالة غير منتظمة فلذلك كان يبلغ مبلغ الضروري». (٣)

(١) الموافقات، ٢ / ١٠، ١١.

(٢) قواعد التصوف، (القاعدة ٧٨)، ٤٧.

(٣) مقاصد، ٨٢.



المقاصد العامة للشريعة الإسلامية

وعرفه الدريني فقال:

«المقاصد الحاجية: كل ما يدفع أو يرفع حرجا عن الناس أو مشقة بالغة غير مألوفة في حياتهم ولاسيما في معاملاتهم واقتصادهم»^(١).

والذي نستخلصه من هذه التعاريف أنها تتفق في نقاط ثلاث.

(١) أن الحاجي دون الضروري في استدعاء المكلفين له.

(٢) أن الحاجي يستفاد به من حيث التوسعة ودفع المشقة عن المكلفين ورفع الحرج عنهم في أعمالهم وتصرفاتهم.

(٣) إن فقدان الحاجي لا يفضى إلى فساد النظام جملة كما في الضروري وإنما يؤدي إلى الخلل في سيرته فتصير غير منتظمة.

ب) تطبيقات الحاجي:

إن مآشرع من التكاليف الحاجية لا يقل شمولاً عن التكاليف الضرورية لشؤون الحياة ومن ثم فهي موجودة في العبادات والعادات، والمعاملات، والجنايات. وسأتعرض لكل واحدة منها بإيجاز.

(١) العبادات: والحاجة هنا ظاهرة في شرعية الرخص المخففة للمشقات اللاحقة بالمكلف عند قيامه بالوظائف الشرعية كإباحة التيمم عند العجز عن استعمال الماء وقصر الصلاة للمسافر، وإباحة الفطر في رمضان للمريض والمسافر أيضا ورفع قضاء الصلاة عن الحائض.

(١) فتحي الدريني: أصول التشريع الإسلامي (لبنان، دار الكتاب ١٣٦٦ - ١٣٦٧ هـ - ١٩٧٦ - ١٩٧٧)،



المقاصد العامة للشريعة الإسلامية

(٢) العادات وتظهر الحاجة هنا في استجلاب الرخص كجواز أكل الميتة للمضطر، وكذا شرب جرعة الخمر لدفع الغصة ومن هذا القبيل شرعت الزكاة للمواساة، وإباحة الصيد وإن لم يتأت فيه إراقة الدم المحرم ما يتأتى بالذكاة الأصلية، والتمتع بالطيبات مما هو حلال مأكلا ومشربا وملبسا ومسكنا على جهة القصد من غير إسراف ولا تقتير.

(٣) المعاملات: والحاجة هنا ظاهرة في إجازة بعض الجهالات في النكاح بناء على ترك المشاحة كما في البيوع، وكذا اشتراط الولي وإباحة الطلاق، والخلع^(١) وكذا عدة^(٢) المطلقة وتشريع حد القذف لصيانة الأعراض لمن اعتبر حفظ العرض من الحاجيات ومن هذا القبيل البيع على مذهب من قال إنه من الحاجيات^(٣)، وكذا الإجازة^(٤)، لأنها مبنية على مسيس الحاجة

(١) عرفه ابن عرفة بقوله:

«عقد معارضة على البضع تملك به المرأة نفسها ويملك به الزوج العوض» الرصاع: شرح حدود ابن عرفة، ١٨٨.

(٢) قال فيها ابن عرفة:

«العدة: مدة منع النكاح لفسخه أو موت الزوج أو طلاقه»

الرصاع: شرح الحدود، ٢١٤.

(٣) لقد ذكر الشاطبي في الموافقات أن مسألة عد البيع من الضروري أو الحاجي مختلف فيها بين العلماء

وذلك عندما قال: «... والإشهاد في البيع إذا قلنا إنه من الضروري»

الموافقات: ١٣/٢، وظهر من هذا الكلام أن الشاطبي يذهب إلى عد البيع من الضروري وإلى هذا يذهب إمام الحرمين كما نقل عنه ابن سبكي ذلك حيث قال:

«تصحیح البيع آیل إلى الضرورى فإن الناس لم يبدلوا ما بأيديهم لمجرد ذلك إلا لضرورة ظاهرة

«الإبهاج، ٣٦/٣، بينما ذهب الجلال المحلى في شرحه على جمع الجوامع إلى أن البيع والإجازة من

الحاجيات، فقال: «الحاجي: وهو ما يحتاج إليه ولا يصل إلى حد الضرورة كالبيع والإجازة، حاشية

العتار على جمع الجوامع، ٣٢٣/٢، وإلى نفس القول ذهب ابن الحاجب في كتابه متهى الوصول،

١٣٤، وكذا الشنقيطي في نشر البنود ١٨١/٢.

(٤) قال ابن عرفة فيها: ==



المقاصد العامة للشريعة الإسلامية

إلى السكن مع القصور عن تملكها، ويلحق بها السلم^(١)، والشفعة^(٢)،
والمزارعة^(٣) وغيرها ومن هذا القبيل منع الغرر^(٤)، البين - الفاحش - وكذا
إدمار الأموال وإمساك ما هو فوق الحاجة منها عن الرواج والتداول بين الناس.
٤) الجنائيات: وتظهر الحاجة في الحكم باللوث^(٥) والقسامة^(٦)، وضرب

== «بيع منفعة ما أمكن نقله غير سفينة ولا حيوان لا يعقل بعوض غير ناشئ عنها بعضه يتبعض ببعضها».

الرصاص: شرح الحدود، ٣٩٢.

(١) قال ابن عرفة:

«عقد معاوضة يوجب عمارة ذمة بغير عين ولا منفعة غير متماثل العوضين»

الرصاص: شرح الحدو ٢٩١.

(٢) قال ابن عرفة:

«استحقاق شريك أخذ مبيع شريكه بشتمه»

الرصاص: شرح الحدود، ٣٥٦.

(٣) قال ابن عرفة:

«المزارعة: شركة في الحرث»، الرصاص شرح الحدود، ٣٩٠.

(٤) قال ابن عرفة:

«ماتردد بين السلامة والعطب».

(٥) قال ابن عرفة:

«سمع القرينان: هو الأمر الذي ليس بالقوي»، وعلق الشارح فقال: «إطلاقه على القرائن الظاهرة الدالة على القتل».

الرصاص: شرح الحدود، ٤٨٧.

(٦) قال ابن عرفة:

«حلف خمسين يمينا أو جزءها على إثبات الدم»

أما عن سبب القسامة فقال: «ثبوت ما هو مظنة لإضافة قتل الحر المسلم الأدمى»

الرصاص: شرح الحدود، ٤٨٤.



المقاصد العامة للشريعة الإسلامية

الدية على العاقلة وتضمين الصناعات لما تحت أيديهم، وإقامة القضاء والوزعة والشرطة.

وفي نهاية هذا العرض نستخلص النتائج التالية:

(١) إن عناية الشريعة بالحاجي تقارب عنايتها بالضروري

(٢) إن جميع الأحكام التي قرر الفقهاء تغييرها وتبديلها عبر الزمان والمكان، إنما يرجع ذلك إلى حاجات الناس واعتبار عوائدهم^(١) عامة كانت أم خاصة، وذلك استجابة لداعي الحاجة.

(٣) «إن الحاجة يخصص بها الأصل العام وتقدم في الاعتبار على ما تقتضي به القواعد العامة عند التطبيق على مسألة معينة منعا للضرر والمشقة غير المألوفة ونفيا للحرج^(٢)».

(٤) إن الفقهاء قد أقرروا في قواعدهم:

إن الحاجة تنزل منزلة الضرورة في إباحة المحظور.

ثانيا: التحسيني:

(أ) ماهية التحسيني:

عرفه إمام الحرمين بقوله:

(١) العوائد: جمع عادة، وقد عرفها ابن جزى فقال «هي غلبة معنى من المعاني على الناس وقد تكون هذه الغلبة في جميع الأقاليم وقد تختص في بعض البلاد أو بعض الفرق».

تقريب الوصول إلى علم الأصول ١٤٨.

(٢) الدرني، أصول التشريع، ٥٣٠.



«الضرب الثالث: مالا يتعلق بضرورة حاقة ولا حاجة عامة ولكنه يلوح فيه غرض فى جلب مكرمة أوفى نفى نقيض لها»^(١).

والملاحظ من هذا التعريف أن هذه المرتبة، هى بمثابة استحثاث على مكارم الأخلاق وإيجابها على الفرد والمجتمع، بينما يرى إمام الحرمين أن وضع «الإستصلاح» ينافى أن يكون الإيجاب على كافة المكلفين فى عموم الأوقات، وذلك لعسر الوفاء به، كما أن القدر الذى يقتضيه الاستصلاح، «لا ينضبط بقدر أفهام المكلفين ومداركهم»^(٢).

وبناء على هذا يطرح هذا التساؤل:

فإذا عسر الضبط وتعذر الإيجاب العام فما العمل؟

ويجيب إمام الحرمين على ذلك فىقول: «يثبت الشارع وظائف تدعو إلى مبلغ المقصود الواقع فى علم الغيب وإذا كان هو لا ينضبط فى عينه لنا، ويعضد هذا القسم فى غالب الأمر بأمور جبلية حتى كأن الشريعة تتأيد بموجب الجبلية والطبيعة فيكل إليها قدراً ويثبت للوظائف قدراً»^(٣).

ومثال ذلك النجاسات التى هى قدرة فى حكم الجبلية، واجتناب قذارتها أهم وأكبر فى مكارم الأخلاق والمروءات من اجتناب الشعث والغبار لأن حصولها يقدر فى صحة العبادات والطاعات.

(١) البرهان، ٢ / لوجه ٩٠٣.

(٢) م. ن، ٢ / لوجه ٩١٧.

(٣) م. ن، ٢ / لوجه ٩١٧.

المقاصد العامة للشريعة الإسلامية

وعرفه الإمام الشاطبي بقوله:

«التحسينات: الأخذ بما يليق من محاسن العادات وتجنب الأحوال
المدنسات التي تأنفها العقول الراجحات ويجمع ذلك قسم مكارم الأخلاق»^(١).

والذي نلاحظه على تعريف الإمام الشاطبي أنه لا يخرج في مؤداه عما
قاله إمام الحرمين في تعريفه السابق.

وعرفه زروق فقال:

«التكميلي: ما كان وجوده أولى من فقده»^(٢).

والملاحظ على هذا التعريف أنه لم يتعرض لماهية المعرف وإنما أشار إلى
أفضلية وجوده على فقده.

وعرفه الشيخ ابن عاشور فقال:

«المصالح التحسينية، هي عندى ماكان بها كمال حال الأمة في نظامها
حتى تعيش آمنة مطمئنة ولها بهجة منظر المجتمع في مرأى بقية الأمم، حتى
تكون الأمة الإسلامية مرغوبا في الاندماج فيها: أوفى التقرب منها»^(٣).

والذي نستشفه من هذا التعريف أن نظرة الشيخ ابن عاشور للتحسيني
تتماز بالشمولية وذلك ظاهر من صيغة كلامه، حيث جعل تحقق هذه المرتبة
يكمن في تحسين مظهر الأمة وتقوية سلطان هيبتها ترغيبا للآخرين فيها،

(٢) الموافقات ٢/ ١١.

(٣) قواعد التصرف، (القاعدة ٧٨)، ٤٧.

(٣) مقاصد، ٨٢، ٨٣.



المقاصد العامة للشريعة الإسلامية

اندماجا وتقربا، ويرى أن هذه المرتبة مما يراعى فيها مدارك المكلفين وأفهامهم مثل ماذهب إليه إمام الحرمين فى بيان التحسينى .

وبناء عليه فإن إقامة التحسينى فى صورة مكتملة . متعذر الحصول بالعمل المنفرد، سواء كان ذلك من قبل الأفراد أو الجماعات وإن كان فى الإمكان تحقق بعض صورته بهذا العمل .

وبهذا أظن أن مفهوم التحسينى قد أصبح واضحا، ويزداد ذلك بمعرفة تطبيقاته .

ب) تطبيقات التحسينى:

وتتجلى هذه التطبيقات فيما شرع من الأحكام لحفظ الكليات الست فى هذه المرتبة، وسأتعرض لكل واحدة منها بإيجاز .

١) حفظ الدين: شرع لهذا الغرض الطهارة بالنسبة للصلوات وستر العورات وأخذ الزينة من اللباس ومحاسن الهيئات وإخراج الأطيب والأعلى من الأموال فى الزكوات والإنفاقات وآداب الرفق فى الصيام، ويدخل فى هذا الباب منع الدعوات الضالة التى لا تمس أصل الاعتقاد، ولكن بتكاثرها تؤدى إلى إحداث الشكوك حول المقررات الإسلامية .

٢) حفظ النفس: ويتم هذا بالإحسان إليها والرفق بها وكذلك التزام آداب الأكل والشرب، ومجانبة المآكل النجسات والمشارب المستخبثات، والإسراف والإقتار فى التمولات ويدخل فى هذا الجانب أيضا حمايتها من الدعوات الباطلة والسب وغير ذلك مما لايمس أصل الحياة، كما يمنع أيضا قتل الحر بالعبد وقتل النساء والصبيان والرهبان فى الجهاد .



المقاصد العامة للشريعة الإسلامية

٣) حفظ العقل: ويتم بمباعدة الخمر ومجانبتها وإن لم تكن هناك نية شر بها طبقاً لقوله تعالى «فاجتنبوه»^(١)، إذا حمل على المجانبة بإطلاق، كما يرى ذلك الإمام الشاطبي^(٢)، وكذلك منع الذميين من إعلان الشرب للمحرمات وبيعها في أوساط المسلمين ولو كان المشترون ذميين ومن هذا القبيل توفير وسائل التعليم والمعرفة، وتسهيل استعمالها لكافة الأفراد دون إقصاء لأى طرف كان.

٤) حفظ النسل: وفي هذا الجانب الإمساك بمعروف أو التسريح بإحسان من عدم التضيق على الزوجة، وكذلك بسط الرفق والتواد والتراحم وإشاعة السكينة في المعاشرة وحرم على المرأة خروجها إلى الطرقات بزيتها، مصداقاً لقوله تعالى: «وقل للمؤمنات يغضضن من أبصارهن ويحفظن فروجهن ولا يبدین زینتهن إلا ما ظهر منها»^(٣)، وعلق أبو زهرة على هذه الآية بقوله: «إن هذا من قبيل التحسينات لأنه حفظ لكمال الأصل ولأنه شرف وكرامة ومنع للمهانة والتبذل الذى تقع فيه النساء اليوم»^(٤).

٥) حفظ المال: وفي هذا المجال منع بيع النجاسات وفضل المأكولات والمشروبات، وحرم الغرر والخذاع والنصب، وهذه التصرفات لا تتعلق بأصل المال. وإنما تتعلق بإرادة التصرف فيه عن بينة ومعرفة، وكذلك وجوب الإدراك الصحيح لطرق الكسب ومسالكه وكذا الخسارة لما فيها من اعتداء على إرادة المتصرف وكذلك التورع فى كسبه واستعماله وبذله على المحتاجين.

(١) المائدة، ٩٠.

(٢) الموافقات، ٣٢/٤.

(٣) النور، ٣١.

(٤) أصول الفقه، ٣٤٩ - ٣٥٠.



المقاصد العامة للشريعة الإسلامية

٦) حفظ الحرية: ويتمثل في سلب العبد مقام الشهادة والإمامة وسلب المرأة إنكاح نفسها ومشروعية طلب العتق بالمكاتبة^(١)، والتدبير^(٢) وكذا أم الولد^(٣)، وتحرير العبد بالضرب والتمثيل، وكذلك تسهيل وسائل التعبير عن الآراء للجميع، واحترام الرأي المعارض.

ثالثاً: المكملات:

أ) شرط اعتبار التكملة

إن كل تكملة كى يصح اعتبارها فى أصلها، يجب أن تخضع لشرط، ألا وهو أن لا يعود اعتبارها على الأصل بالإبطال، لأن التكملة إذا أفضت إلى إلغاء أصلها حال اعتبارها فلا يصح قبولها.

ودلل الشاطبى على ذلك بوجهين:

١) الوجه لأول: إذا عادت التكملة على الأصل بالإبطال، فإن ذلك يفضى حتماً إلى إبطال التكملة فى ذاتها، لأن التكملة مع ماكملته، كالصفة مع الموصوف، لأن اعتبار الصفة إذا أدى إلى إلغاء الموصوف لزم من ذلك ارتفاع الصفة أيضاً، إذن فاعتبار التكملة من هذه الجهة لا معنى له فيحتفظ بالأصل ولايزاد عليه^(٤).

(١) قال ابن عرفة:

«الكتابة: عتق على مال مؤجل من العبد موقوف على أذائه»، الرصاع: شرح حدود ابن عرفة ٥٢٤

(٢) قال ابن عرفة:

«عقد يوجب عتق مملوك فى ثلث مالكة بعد موته بعتق لازم»، الرصاع شرح حدود ابن عرفة ٥٢٢.

(٣) قال ابن عرفة: «هى الحر حملها من وطنى مالكةا عليه جبراً». الرصاع: شرح حدود ابن عرفة،

٥٢٦.

(٤) للموافقات، ١٤/٢.



المقاصد العامة للشريعة الإسلامية

٢- الوجه الثانى: «لو قدرنا تقديرا أن المصلحة التكميلية تحصل مع فوات المصلحة الأصلية لكان حصول الأصلية أولى لما بينهما من التفاوت»^(١)، وضرب الشاطبى أمثلة لهذا تقتصر على اثنين منها:

- المثال الأول: أن حفظ الأنفس كلى ضرورى، وحفظ المروءات مكمل له مستحسن، فحرمت النجاسات حفظا للمروءات وإجراء لأهلها على محاسن العادات، فإذا قضت الضرورة بتناول النجس لحفظ الأنفس فلا نبالى بفوات المروءات فى جانبها لأن أصل حفظ النفس مقدم على مكمله^(٢).

- المثال الثانى: إن أصل البيع يعد ضروريا ومنع الغرر والجهالة من المكملات لأصل البيع، فلو اشترط نفى الغرر والجهالة جملة لانحسم باب البيع^(٣).

ب) مكملات الأصول:

١) مكملات الضرورى:

إن الفروع التكميلية للأصول الضرورية لا يمكن حصرها فى صفحات محدودة، لأنها تفوق من حيث التعداد. أصولها والسبب فى ذلك أن الأصل الواحد يحظى بعدة مكملات فى نفس القضية ومن هنا فإننى أكتفى ببعض الأمثلة للبيان فقط.

- المثال الأول: إن المسلمين مطالبون بإقامة الصلاة كأصل ضرورى لحفظ الدين، وشرع معها الأذان والإقامة، وطلب من المسلمين أن يؤدوها جماعة

(١) م، ن، ١٤/٢.

(٢) م، ن، ١٤/٢.

(٣) م، ن، ١٤/٢.

تكملة لأصلها حتى تكون في أتم صورة.

المثال الثاني: إن ولى الأمر مطالب بإقامة القصاص، للحفاظ من الجروح والتلف، وشرع معه التماثل فيه مع أنه لا تدعو إليه ضرورة ولا تظهر فيه شدة حاجة، ولكنه تكميلي لأن قتل الأعلى بالأدنى قد يكون سببا في إثارة النفوس ودفعها إلى الانتقام.

المثال الثالث: حرم الخمر حفظا للعقول وألحق به تحريم شرب القليل منه رغم عدم إفضائه إلى السكر وألحق به أيضا حرمة بيعها وعصرها وأكل ثمنها وغير ذلك كالتكملة لأصل المنع.

المثال الرابع: حرّم الزنا حفظا للأنساب ومنع تكميلا له النظر إلى الأجنبية ولسها والخلوة بها سدا لطرقه.

المثال الخامس: شرع البيع لحفظ الأموال على مذهب من قال: إنه من الضروري، وشرع معه كالتكملة له الإشهاد عليه، والعفو عن الغدر اليسير ومنع التعامل بالربا.

وفي الأخير أشير إلى ملاحظة هامة يجب الانتباه إليها وهي:

إن حمادى العبيدى قد ذكر نقلا عن الشاطبى مانصه «وقد مرأن المصالح لا تعدو الثلاثة أقسام وهي الضروريات ويلحق بها مكملاتها، والحاجيات ويضاف إليها مكملاتها، والتحسينيات ويليقها مكملاتها ولازائد على هذه الثلاثة المقررة فى كتاب المقاصد^(١)».

(١) الشاطبى ومقاصد الشريعة ١٢٣.

المقاصد العامة للشريعة الإسلامية

ولما انتهى من عرضه هذا خلص إلى نتيجة جاء فيها «ويتضح من هذا النص أن هناك نوعين من المقاصد فى كل قسم من الأقسام الثلاثة التى بينها، مقاصد أصلية ومقاصد تابعة أو مكملة»^(١).

«إن هذا الكلام فى نظرى فيه تداخل عندما جعل المصالح التكميلية للأصول الثلاثة - الضرورات والحاجات والتحسينات - شيئاً واحداً مع المقاصد تابعة للمقاصد الأصلية، ولعل ما يثير الغرابة هنا عندما ينسب هذا الكلام للإمام الشاطبى فيقول محيلاً على «الموافقات»، ودور المقاصد المكملة تثبيت المقاصد الأصلية «والترغيب فى طلبها»^(٢)، بينما النص الأسمى للإمام الشاطبى يقول فيه «وذلك أن مانص عليه من هذه المقاصد التوابع هو مثبت للمقصد الأسمى ومقو لحكمته ومستدع لطلبه وإدامته»^(٣)، فلا يوجد أثر فى هذا النص لكلمة المكملات، كما نلاحظ أن الإمام الشاطبى عبر بعبارة المقاصد التوابع عندما تحدث عن المقاصد الأصلية.

إذن فالإشكال بين احتمالين إما أن يكون العيبى قد نقل النص نقلاً عن الإمام الشاطبى، وهذا غير صائب وقد اتضح فساد، وإما أن يكون قد تصرف فى النص فحمل كلام الإمام الشاطبى ما لم يحتمل، وبهذا قد يكون قد قرر شيئاً مناقضاً لما قصده الإمام الشاطبى، والدليل على ذلك من وجهين.

(١) م، ن، ١٢٣.

(٢) م، ن، ١٢٤.

(٣) الموافقات. ٣٩٧/٢.



المقاصد العامة للشريعة الإسلامية

- الوجه الأول: أن التكميلات أفعال يقوم بها المكلفون إتيانا وتركاً، وذلك صيانة لأصولها الضرورية والحاجية والتحسينية من الانحراف، بينما نجد المقاصد التابعة، هي حظوظ المكلفين تزامم المقصد الأصلي في الأحكام التي كلف بها العباد لتحقيقه والقيام به، لبيان هذا يقول الإمام الشاطبي: «العمل إذا وقع على وفق المقاصد التابعة فلا يخلو أن تصاحبه المقاصد الأصلية أو لا، فأما الأول فعمل بالامتثال فلا إشكال، وإن كان سعياً في حظ النفس وأما الثاني فعمل بالحظ والهوى مجرداً»^(١).

- الوجه الثاني: إن المكملات إذا انعدمت حول أصولها تبعدها عن الورع، وتجعلها عرضة للانتهاك والوقوع فيها بينما المقاصد التابعة إذا انعدمت حول المقاصد الأصلية زادت علواً في مراتب الورع.

وبناء على ما سلف ذكره فإن المصالح التكميلية ليست هي المقاصد التابعة بل هما مختلفان في الوضع والأثر كما تبين لنا والله أعلم.

٢) مكملات الحاجي:

وللحاجي كما للضرورة مكملات، تجعل إقامة على أتم صورة وأداء على أحسن، وجه، ومن هذه المكملات، رفع حكم النجاسات فيما إذا عسر إزالتها والجمع بين الصلاتين في السفر الذي تقصر فيه الصلاة وكذا جمع المريض الذي يخاف أن يغلب على عقله، وكذلك إقامة الصلاة من جلوس لمن عجز عن القيام لها وبالإيماء لمن عجز عن الركوع ومن هذا الباب، اعتبار

(١) م، ن، ٢٠٧/٢.

المقاصد العامة للشريعة الإسلامية

الكفء، ومهر المثل في الصغيرة ، فإن ذلك كله لا تدعو إليه حاجة مثل الحاجة إلى أصل النكاح في الصغيرة وكذلك الشهرة في النكاح وجعل الطلاق ثلاثا دون ما هو أكثر ومن هذا القبيل اعتبار الإشهاد والرهن^(١) من مكملات البيع لمن قال: إنه من الحاجي، كما أبيع لولى القليل العفو عن القصاص إما في مقابل الدية أو بالمجان.

(٣) مكملات التحسيني:

ومن مكملات هذا الأصل التقرب بنوافل الخيرات من الصدقات والقربات، وكذا بنوافل الطاعات، ومن هذا القبيل آداب الأحداث و مندوبات الطهارات، والإنفاق من نفائس المكاسب وكرائم الأموال، وكذلك الاختيار في الأضحية والعقيقة وكذلك منع خطبة الرجل على خطبة أخيه وسومه على سوم أخيه والنهي عن التمثيل والغدر في العقوبات واختيار أنفس الرقاب في العتق تبرعا وتطوعا: ويقول الإمام الشاطبي «ومن أمثلة هذه المسألة أن الحاجيات كالتمتة للضروريات وكذلك التحسينات كالتمتة للحاجيات فإن الضرورات هي الأصل للمصالح»^(٢).

(١) قال ابن عرفة:

«الرهن: مال قبضه توثق به في دين».

الرصاع: شرح حدود ابن عرفة، ٣٠٤.

(٢) الموافقات، ١٣/٢.

الفصل الرابع

مسائل الترجيح بين أصول المقاصد

وكلياتها عند التجاوز

أولاً: الضروري أساس أصول المقاصد:

إن هذا البحث يتضمن معرفة القواعد الخمس وشرحها والتي وضعها الإمام الشاطبي لبيان أن الضروري أصل لما دونه من الحاجي والتحسيني، كما بين مدى التأثير المترتب من اختلال إحدى الأصول الثلاثة على الباقي، وكيفية المحافظة عليها من وقوع ذلك، ويزداد هذا الأمر وضوحاً عند تعرضنا لشرح هذه القواعد.

القاعدة الأولى:

«إن الضروري أصل لما سواه من الحاجي والتكميلي»^(١)

- بيان القاعدة: إن مصالح الدين والدنيا مبنية على رعاية الكليات الستة لأن انتهاكها يفضي إلى إلغاء الوجود الدنيوي فيما يتعلق بالمكلفين والتكليف، وكذلك قيام الجانب الأخرى فلا سبيل إليه إلا بالمحافظة على ذلك.

فلو عدم الدين عدم ترتب الجزاء المرتجي، ولو عدم المكلف لعدم مرتب، ولو عدم العقل لارتفع التدين والفهم للدين ولو عدم النسل لانعدم

(١) للواقعات، ١٦/٢.

المقاصد العامة للشريعة الإسلامية

استمرار الوجود فى الحياة، ولو عدم المال لم يبق عيش: ولو عدت الحرية لارتفعت المسؤولية ولفقد أساس التكليف، فإن ارتفاع هذه الكليات الستة برمتها يفضى إلى عدم البقاء على الجملة. وهذا كله معلوم.

والأصل الحاجى إنما هو حائم حول حمى الضرورى وخادم له فهو يتردد عليه تكميلاً له والسير به فى مسالك الاعتدال والتوسط فى جميع الأمور، حتى تكون جارية على وجه لا إفراط فيه ولا تفريط^(١).

ونفس الأمر قائم فى التحسينات، فهى إما أن تكمل ما هو حاجى أو ما هو ضرورى، فإذا كملت ما هو ضرورى فذلك ظاهر، وإن كملت ما هو حاجى فالعلاقة متعدية، لأن الحاجى مكمل للضرورى، والمكمل للمكمل مكمل، «فالتحسينات إذن كالفرع للأصل الضرورى ومبنى عليه^(٢)».

- القاعدة الثانية:

«إن اختلال الضرورى يلزم منه اختلال الباقيين بإطلاق^(٣)» - بيان القاعدة: لقد ثبت من القاعدة السابقة أن الضرورى أصل للحاجى والتحسينى فهى كالفروع بالنسبة إليه، أو كالصفة لأصلها الموصوف بها فإن اختلال الأصل يؤدى إلى اختلال الفرع بإطلاق، لأنه إذا اختل الأصل اختل ما يلحق به من باب أولى.

(١) م، ن، ١٧/٢.

(٢) م، ن، ١٨/٢.

(٣) م، ن، ١٦/٢.

فلو قدرنا ارتفاع أصل النكاح لم يبق لاشتراط الولي وصيغة العقد، والإشهاد عليه والطلاق والخلع معنى في الوجود والاعتبار، لأن أصلها الذي ترتبط به، وتستمد منه سبب وجودها مرفوع، وكذلك لو ارتفع أصل البيع، لم يبق للغرر والجهالة والغبن الفاحش سبب في الاعتبار، وكذلك لو ارتفع الصيام، لم يبق لرخصه الإفطار والقضاء وكفارة الإفطار العمد معنى في الوجود والاعتبار.

والجدير بالذكر هنا: أن هناك تكاليف ذات وجهين، وجه تعتبر به أصولا في أنفسها، فلا يرفعها ارتفاع غيرها، ووجه تعتبر به كالفروع للأصل الذي ألحقت به فهي هنا مرفوعة بارتفاع أصلها «وذلك كحكم القراءة والتكبير وطهارة الحدث والخبث في الصلاة، فهذه إذا اعتبرت فروعاً لأصل الصلاة لزم ارتفاعها بارتفاع أصلها: وإذا اعتبرت على أنها أصول مستقلة لا يرفعها ذلك: لأن ارتفاع الأصل لا يرفع غيره من الأصول الأخرى. ولو كان هذا الأخير جزءاً من ماهيته من جهة أخرى. ويقول الإمام الشاطبي في هذا الصدد «إن القراءة والتكبير وغيرهما لها اعتباران، اعتبار من حيث هي من أجزاء الصلاة واعتبار من حيث أنفسها، فأما اعتبارها من الوجه الثاني فليس الكلام فيه، وإنما الكلام في اعتبارها من حيث هي أجزاء مكملة للصلاة وبذلك الوجه صارت بالوضع كالصفة مع الموصوف»^(١).

والذي نستخلصه مما سبق أن الفروع والأوصاف معان لا تقوم بأنفسها



المقاصد العامة للشريعة الإسلامية

عقلا وكذلك ماكان فى حكمها، وبناء على هذا، لم يصح القول: ببقاء المكمل مع انتفاء المكمل وهو المطلوب.

القاعدة الثالثة:

«إنه لا يلزم من اختلال الباقيين اختلال الضرورى»^(١).

- بيان القاعدة: إن الضرورى مع غيره فى هذا الوضع، كالموصوف مع أوصافه، فهذه الأخيرة لا تفضى إلى ارتفاع الموصوف بارتفاعها. وكذلك هو الشأن لمسألتنا هذه.

فلو فرضنا ارتفاع التكبير وقراءة غير الفاتحة عند من يرى أن الفاتحة فرض تبطل الصلاة بتركها، وستر العورة، لا يرفع أصل الصلاة ولا يبطلها وكذلك لو انعدم الخلع والنفقة وأجرة الرضاع لا ينعدم أصل النكاح ولا يبطل بذلك، ومن هذا القبيل لو تخلف التماثل فى القصاص واللوث والتدمية فإنه لا يرفع أصل القصاص ولا يلغيه.

هذا إذا كان المكمل لا يدخل فى تركيب الماهية ولا يعد جزءاً من أجزائها. أما إذا كان كذلك فهو ركن من أركانها وقاعدة من قواعد الأصل، لأن الأصل ينخرم بانخرام قواعده فى هذه الحالة، كالسجود والركوع فى الصلاة، واشتراط الولى فى النكاح، والشهادة فى حد الزنى، وحولان الحول فى الزكاة وغيرها، ويعلق الإمام الشاطبى على ذلك فىقول: «والوصف الذى شأنه هذا ليس من المحسنات ولا من الحاجيات ولا من الضروريات»^(٢).

(١) م، ن، ١٦/٢.

(٢) م، ن، ٢٠/٢.



المقاصد العامة للشريعة الإسلامية

القاعدة الرابعة:

«إنه قد يلزم من اختلال التحسينى بإطلاق والحاجى بإطلاق اختلال الضرورى بوجه ما»^(١).

- بيان القاعدة: أن الإخلال الذى يقصده الشاطبى فى هذه القاعدة هو أن لا يأتى بها المكلف مطلقاً أو أن يأتى بنزر قليل منها أو يأتى بجمله منها، إذا ما لوحظت وجد المتروك والمخل به هو الغالب. والبرهان على صحة هذه القاعدة قائم من وجهين:

(١) الوجه الأول: إن الأصول الثلاثة تختلف درجة اعتبارها وتأكدها فى استدعاء المكلفين لها، فالضروريات أكدها من هذا الوجه وتليها الحاجيات ثم التحسينات وهى بهذا التدرج فى الاعتبار ترتبط ارتباطاً وثيقاً، فكل مرتبة لما فوقها بمشابة الحمى حولها، ومن هنا فأى جرأة على الحمى هى جرأة على من يحميه ذلك الحمى، وبذلك يكون المخل بالمكمل مخللاً بالمكمل بوجه ما، وهذا مصداقاً لقوله ﷺ «كالراعى يرعى حول الحمى يوشك أن يقع فيه»^(٢)، وبهذا اتضح أن الإخلال بأحد المرتبتين بإطلاق قد يعرض الضرورى إلى الاختلال بوجه ما، والأمثلة على ذلك كثيرة نذكر منها مايلى:

(١) إن الصلاة أصل تشكل أجزاء ماهيته أركانها وفرائضها ولها مكملات، وهى المندوبات، والمستحبات كستر العورة وإستقبال القبلة، والتكبير و التسبيح،

(١) م، ن، ١٦/٢.

(٢) سبق تخريجه.

المقاصد العامة للشريعة الإسلامية

وقراءة السورة وغيرها، فالمخل بهذه المندوبات بإطلاق متطرق إلى الإخلال بالأركان والفرائض بوجه ما وكذلك لو اقتصر المصلى في صلاته على فرائضها وأركانها لا يوجد في صلاته ما يستحسن، وقد تكون إلى اللعب أقرب منها إلى العبادة المفروضة.

ب) إن لعقد البيع مكملات هي بمثابة النوافل لأصله كانتفاء الغرر والجهالة وكون المبيع معلوما ومتفعلا به شرعا، وأن يحصل للمتعاقدين أو لأحدهما مقصودا منه فالجراة على هذه النوافل بالإلغاء جراءة على أصل العقد للإخلال به بوجه ما، وقد يكون عدم العقد أحسن من وجوده في هذا الوضع.

٢) الوجه الثاني: ماساقه الإمام الشاطبي للبرهان على هذه القاعدة، حيث قال: «إن مجموع الحاجيات والتحسينات ينتهض أن يكون كل واحد منها كفرد من أفراد الضروريات، وذلك أن كمال الضروريات - من حيث هي ضروريات - إنما يحسن موقعه حيث يكون فيها على المكلف سعة وبسطة من غير تضيق ولا حرج، وحيث يبقى معها خصال معاني العادات ومكارم الأخلاق موفرة للفصول مكملة للأطراف حتى يستحسن ذلك أهل العقول، فإذا أخل بذلك لبس قسم الضروريات لبسة الحرج والعنت واتصف بضد ما يستحسن في العادات فصار الواجب الضروري متكلف العمل، وغير صاف في النظر الذي وضعت عليه الشريعة وذلك ضد ما وضعت عليه وفي الحديث «بعثت لأتمم مكارم الأخلاق»^(١)، فكانه لو فرض فقدان المكملات لم يكن الواجب واقعا

(١) أخرجه مالك في الموطأ بلفظ، أنه قد بلغه أن رسول الله ﷺ قال: «بعثت لأتمم حسن الأخلاق» قال ابن عبد البر: هو حديث مدني صحيح متصل من وجوه صحاح عن أبي هريرة وغيره. الموطأ، كتاب حسن الخلق: باب (ما جاء في حسن الخلق) ٢/٩٠٤ =



المقاصد العامة للشريعة الإسلامية

على مقتضى ذلك، وذلك خلل في الواجب ظاهر»^(١).

القاعدة الخامسة:

«إنه ينبغي المحافظة على الحاجى والتحسينى للضرورى»^(٢)،

- بيان القاعدة: وهذا ظاهر مما تقدم من القواعد السابقة، لأنه قد ثبت أن اختلال الحاجى أو التحسينى يؤثر فى الضرورى بالاختلال، وانطلاقاً من هذا وجبت المحافظة عليهما للمحافظة على الضرورى، وكما سبق أن كمال الضرورى وتماه وتحقق السعة فيه وارتفاع الضيق والحرج عنه يحصل بإقامة الحاجى والتحسينى خدمة للضرورى من هذا الوجه، وهو المطلوب، وقد علق الإمام الشاطبى على ذلك فقال: «وبهذا كله يظهر أن المقصود الأعظم فى المطالب الثلاثة المحافظة على الأول منها وهو قسم الضروريات، ومن هناك كان مراعى فى كل ملة بحيث لم تختلف فيه الملل كما اختلفت فى الفروع فهى أصول الدين وقواعد الشريعة وكليات الملة»^(٣).

ثانياً تعارض أصول المقاصد وطرق الترجيح بينها:

إن الأوامر والنواهى فى الشريعة لا تجرى فى التأكيد على وزان واحد،

= وقال العجلونى: منها مارواه أحمد والخراطى فى أول المكارم بسند صحيح عن أبى هريرة مرفوعاً بلفظ «إنما بعثت لأتم صالح الأخلاق» ومنها مارواه الطبرانى فى الأوسط بسند فيه عمر بن إبراهيم القرشى وهو ضعيف عن جابر مرفوعاً بلفظ «أن الله بعثنى بتمام مكارم الأخلاق وكمال محاسن الأفعال» لكن معناه صحيح كشف الخفاء، ١/ ٢٤٤ - ٢٤٥.

(١) الموافقات، ٢/ ٢٣ - ٢٤.

(٢) الموافقات، ٢/ ١٧.

(٣) م، ن، ٢/ ٥٢.



المقاصد العامة للشريعة الإسلامية

وهى فى ذات الوقت لاتدخل تحت قصد واحد فالتعلقة بالضروريات أكدها، ثم الحاجيات ثم التحسينات بل الأحكام المتعلقة بالضروريات ومكملاتها، ليست على وزن واحد، فمكملات الضرورى أقل مرتبة من أصل الضرورى من حيث قصد الشارع إليها، وبناء عليه فإن ترتيبها يكون على النحو التالى:

- الضروريات.

- الحاجيات.

- التحسينات.

ولهذا الترتيب أثر واضح على الفروع الفقهية. عند تعارض تلك الأصول فيما بينها ويتبين لنا ذلك من خلال الأمثلة التالية:

(١) تعارض الضرورى مع الحاجى:

من خلال الترتيب الذى سبق تحديده لأصول المقاصد فإنه إذا ما تعارض أصل ضرورى مع أصل حاجى قدم الضرورى ومثال ذلك لو قدرنا تعارض أصل ضرورى وهو حفظ النفس مع أصل حاجى وهو مشروعية الأكل من الحلال. وفرضنا أن شخصا أشرف على الهلاك، وليس فى متناوله إلا الأكل الحرام، فى هذه الحالة لو ألغينا الحاجى وسمحنا لشخص أن يأكل من الحرام تمكنا من حفظ الضرورى وهو حفظ النفس ولو التزمنا بالحاجى، ومنعنا الشخص من تناول الحرام لأفضى ذلك إلى إهلاكه، وهذا يستلزم إلغاء الضرورى وإذا انتفى هذا الأخير انتفى معه الحاجى الذى يعد وصفا من



المقاصد العامة للشريعة الإسلامية

أوصافه، من حيث أريد بقاؤه فوجب تقديم أصل الضرورى على أصل
الحاجى.

ويقول الأمدى فى هذا الشأن: «أن يكون المقصود من إحدى العلتين من
المقاصد الضرورية، والمقصود من العلة الأخرى غير ضرورى، فما مقصوده
من الحاجات الضرورية أولى لزيادة مصلحته، وغلبة الظن به، ولهذا فإنه لم
تخل الشريعة من مراعاته، و بولغ فى حفظه بشرع أبلغ العقوبات»^(١).

ولقد قال الأمدى فى موضع آخر: «أن يكون مقصود أحد العلتين من
مكملات المصالح الضرورية، ومقصود الأخرى من أصول الحاجات الزائدة فما
مقصوده من مكملات الضروريات وإن كان تابعا لها ومقابله أصل فى نفسه
سكون أولى، ولهذا أعطى حكم أصله حتى شرع فى شرب قليل الخمر ما
شرع كثيره»^(٢).

إن هذا الكلام من الأمدى فيه نظر وذلك من وجه:

(أ) الوجه الأول: إن إعطاء التكملة حكم الأصل حاصل من جهة صفة
الحكم لامن جهة قوته، وذلك لتعلقها بالذات التى انصب عليها الحكم فأخذت
صفته، ومنه فإن حرمة شرب القليل من الخمر، مأخوذة من صفة حكم
الأصل لكنها لا تساويها فى شدة التحريم، ويؤكد هذا الكلام الإمام الشاطبى
فيقول: «ولا الأمور المكملة للضروريات كالضروريات أنفسها بل بينهما تفاوت

(١) الأحكام، ٤ / ٢٨٦.

(٢) م، ن، ٤ / ٢٨٦.



المقاصد العامة للشريعة الإسلامية

معلوم" (١)، وبهذا ثبت بطلان الاستدلال بالمثال الذى ساقه الأمدى.

(ب) الوجه الثانى: إن منع النظر إلى الأجنبية من مكملات الضرورى، وأصل النكاح من الحاجيات، وإنما نجد الشارع الحكيم قد أجاز النظر إلى الأجنبية إذا ما أريد خطبتها رعاية للأصل الحاجى فى مقابل المكمل الضرورى.

(ج) الوجه الثالث: يقول الإمام الشاطبى: فى شأن التماثل فى القصاص «... التماثل فى القصاص فإنه لا تدعو إليه ضرورة، ولا تظهر فيه شدة حاجة ولكنه تكميلى» (٢) والذى يظهر من كلامه هذا أن اعتبار الحاجى أولى من اعتبار المكمل الضرورى، لأننا لو تركنا التماثل لا يختل أصل القصاص، بينما لو تركنا اللوث أو التدمية فقد يبطل القصاص فى بعض الوقائع التى لا يثبت فيها إلا بتلك المسالك ومن تلك الجهة.

ومن خلال هذه الاعتراضات على الأمدى نستخلص ما يلى :-

إن الأصل الحاجى يقدم على المكمل الضرورى إذا ماتعارضا.

- إن الأصل التحسينى يقدم على المكمل الحاجى إذا ماتعارضا.

(٢) تعارض الحاجى مع التحسينى:

إذا ماتعارض أصل حاجى مع أصل تحسنى قدم الحاجى.

ولهذه القاعدة تطبيقات كثيرة نقتصر على ذكر مثالين لها فقط.

(١) الموافقات، ٣/٢٠٩.

(٢) الموافقات، ٢/١٢.



المقاصد العامة للشريعة الإسلامية

(أ) إن تفادى أسباب الغرر في المعاملات، هو من التحسينات في حفظ المال، وتجويز التعامل بالإجازة والسلم، والقراض من الحاجيات في حفظ المال. في هذه الحالة لو أهملنا اعتبار الغرر اليسير وما في حكمه، وسمحنا بفوات التحسيني من هذه الجهة، حافظنا على الحاجي المتمثل في الإجازة والسلم والقراض، ولكننا لو التزمنا التحسيني ومنعنا كل صور الغرر الحاصل في المعاملات لأفضى ذلك إلى إلغاء صور المعاملات السابقة. وبالتالي تفويت أصل الحاجي، وفي هذا تفويت للأصل التحسيني أيضا من حيث أريد إحرازه، وبقاؤه، لأن الحاجي أصل للتحسيني، فيزول الفرع بزوال أصله وبناء عليه يتعين الحفاظ على الحاجي إذا ما عارضه التحسيني.

(ب) إن إقامة صلاة الجماعة من الحاجيات، والاقتداء بالإمام الصالح فيها من التحسينات فلو قدرنا وجود إمام فاجر أو فاسق في بلدة ما ولا يوجد غيره، في هذه الحال التزمنا التحسيني بطلب الصلاح في الإمام مع العلم بعدم توفره فووتنا الحاجي بترك صلة الجماعة في مقابل ذلك وبناء عليه. وجب الحفاظ على الحاجي بالتزام الجماعة ولو فات في جانبه التحسيني الذي عارضه لانه أدنى منه مرتبة.

ويقول الأمدى في هذا الصدد، «أن يكون مقصود إحدى العلتين من الحاجات الزائدة. ومقصود الأخرى من باب التحسينات والتزيينات فما مقصوده من باب الحاجات الزائدة أولى لتعلق الحاجة به دون مقابله»^(١)،

(١) الأحكام. ٢٨٦/٤.



المقاصد العامة للشريعة الإسلامية

ثالثا: تعارض الكليات الست وطرق الترجيح بينها:

لقد سبق وأن عرفنا ترتيب الكليات الست فيما بينها ولكن قد يحدث وأن ترد رعاية كليتين في واقعة واحدة فتتعارضها وعندها تلجأ إلى الترجيح بينهما بالمسالك المعروفة عند علماء الأصول وبتقديم الأعلى على الأدنى، إلا ماخرج بطريق الاستثناء ويتضح لنا هذا المعنى بسوق الأمثلة التالية:

(١) إذا ماتعارض ما مقصوده حفظ الدين مع ما مقصوده حفظ إحدى الكليات الأخرى، قدم حفظ الدين وذلك لما يتضمنه من نيل السعادة في جوار رب العالمين بخلاف الكليات الأخرى، فهي خادمة للدين من هذه الجهة وليست منتجة لثمرته، فكانت دونه وقدم عليها ولهذا قال تعالى: ﴿وما خلقت الجن والإنس إلا ليعبدون﴾^(١) ومن هنا جاءت مشروعية الجهاد في سبيل الله بالنفس والنفس حماية للدين وذودا عن بيضة المسلمين فدل هذا على أن المصلحة في حفظ النفس والمال متأخرة عن الدين، ولكن هذه القاعدة تخضع لاستثناءين هما:

(أ) يرجح حفظ النفس على حفظ الدين إذا ما تعارض كلى النفس مع جزئى من الدين فأنت تعلم أنه أبيع للمريض الإفطار في رمضان صيانة لنفسه، وشرع القصر للمسافر دفعا للمثقة عن نفسه، وقدم إنقاذ الغريق على الصلاة وأجيز عدم الصوم للمرأة الحامل وكذلك المرضعة لحفظ النسل.

إن هذه الجزئيات المتخلفة من كلى الدين لصالح كلى النفس والنسل إنما هي جزئيات لا يعود تخلفها على أصلها بالإلغاء والإبطال، وإنما حصل ذلك

(١) الذاريات، ٥٦.



المقاصد العامة للشريعة الإسلامية

حفظا لكليات أقوى منها من حيث الاعتبار، وإن كانت من حيث الترتيب أدنى من الكلى الذى تدرج تحته تلك الجزئيات وهذا رعاية لمقصود الشارع الذى يقدم رعاية الكليات على الجزئيات، وهكذا فى كل مرتبة مع الأعلى منها.

ونستخلص من هذا، القاعدة التالية كما يلى:

إذا تعارض جزئى أعلى مع كلى أدنى قدم الكلى الأدنى،

(ب) لا يجوز للمسلمين الدخول فى الجهاد من قلة عدد وضعف عدة. وقد غلب على ظنهم أنهم سيقتلون من غير نكاية فى أعدائهم وإلحاق الضرر بهم فالأمر فى هذه الحالة يؤول إلى الحفاظ على النفس لأنه متيقن وما فوقه من الدين موهوم الحصول أو منتف، ومن هذا نستخلص القاعدة التالية: - يقدم حفظ الكلية المتيقنة الحصول على الكلية الموهومة وإن كانت أدنى منها رتبة.

وتكلم زروق عن تقديم حفظ الدين على حفظ الأعراس التى هى جزء من حفظ الأنساب فى نظرى فقال: «وحفظ الأديان مقدم على حفظ الأعراس فى الجملة فلذلك جاز ذكرها فى التعديل والتجريح، لحديث أو شهادة أو إنفاذ حكم أو إيقاع ما يستدام كالنكاح»^(١)

(٢) إن شرب المسكر مفسدة منهى عنها لما تفضى إليه من إخلال بكلى العقل، ولكن لو أكره عليها المرء بالقتل أو بإتلاف بعض أطرافه فقد أجاز جمهور المسلمين شرب الخمر صيانة للنفس وأجزائها من التلف لأن فوات

(١) قواعد التصوف، (القاعدة ١٠٦)، ٥٨.

المقاصد العامة للشريعة الإسلامية

النفوس أو بعض أجزائها يكون لغير رجعة بينما فوات العقل يكون لزمان قليل يعود بالصحو من السكر.

ويقول الأمدى فى مسألة حفظ النفس لما دونها من الكليات: «أما بالنظر إلى حفظ النسب فلأن حفظ النسب إنما كان مقصوداً لأجل حفظ الولد حتى لا يبقى ضائعا لامرئى له فلم يكن مطلوباً لعينه، بل لإفضائه إلى بقاء النفس، وأما بالنظر إلى المال، فلهذا المعنى أيضاً فإنه لم يكن بقاؤه مطلوباً لعينه وذاته بل لأجل بقاء النفس مرفهة منعمة حتى تأتي بوظائف التكاليف وأعباء العبادات»^(١)،

ويقول الإمام الشاطبى فى هذا الصدد: «يجوز عند طائفة من العلماء لمن أكره بالقتل على الزنى أن يلقى نفسه به، وللمرأة إذا اضطرت وخافت الموت ولم تجد من يطعمها إلا يبذل بضعها جاز لها ذلك»^(٢)،

(٣) لقد اشترط الفقهاء فى إقامة الحد على الزانى بجلده أن لا يعود عليه ذلك بإتلاف ذاته أو بعض أجزائه أو يفقده قواه العقلية، وهذا يدل على أن حفظ العقل مقدم على النسل، إلا أن الأمدى يرى عكس ذلك حيث قال: «... يكون المقصود فى حفظ النسب أولى من المقصود فى حفظ العقل والمال لكونه عائداً إلى حفظ النفس»^(٣).

وهذا القول: مدفوع من وجهين:

(أ) إن النسل من لواحق النفس، وهذا لاخلاف فيه مع الأمدى، بينما العقل هو جزء من ماهيتها وإذا متعارض ما هو من ماهية الشيء مع ما هو من لواحقه قدم ما هو من الماهية.

(١) الأحكام، ٤/٢٨٨.

(٢) الموافقات، ٢/٢٩٩.

(٣) الأحكام، ٤/٢٨٩.



المقاصد العامة للشريعة الإسلامية

ب) لو قدرنا ارتفاع العقل عن المكلف لانعدام مناط التصرف فيه، وهذا يعنى عدم صحة انعقاد العقود من جهته ومايتبعها من تكاليف، وهذا يفضى إلى عدم وقوع النكاح الذى هو أساس حفظ النسل من جانب الوجود، فيثبت بهذا تقديم حفظ العقل على النسل خلافا لما ادعاه الأمدى.

٤) قال تعالى: ﴿ولا تکرهوا فتیانکم علی البغاء إن أردن تحصنا لتبتغوا عرض الحياة الدنيا﴾^(١)، لقد دلت هذه الآية على تحريم الزنى وسيلة للكسب وجلب المال لأن الأول يتعلق بالنسل وحفظه مقدم على حفظ المال فوجب تحريم هذا العمل.

٥) قال تعالى: ﴿ولا تؤتوا السفهاء أموالکم التي جعل الله لکم قیاما﴾^(٢)، إن هذه الآية سحبت حرية التصرف من السفیه بالحجر علیه، في أمواله وذلك خوفا من ضياعها والإسراف في الإنفاق منها وتبذيرها فقيدت حرته بالحجر علیه حفاظا على ماله، فالشريعة هنا راعت حفظ المال وقدمته على حفظ الحرية.

كما يمنع الإسلام أهل المذاهب الضالة والحركات الهدامة من حرية نشر أفكارهم بين العامة وذلك صيانة لعقيدتهم من التشويش وهذا حفظا للدين لأن حفظه مقدم على حفظ الحرية بل على سائر الكليات.

وبهذه الطرق يتم التعامل بين كل كلية مع التى فوقها رتبة إلا ما دخل تحت الاستثناء فذلك له طريق خاص به.

التائج:

وفى خاتمة هذا الباب نستخلص النتائج التالية:

(١) النور، ٣٣.

(٢) النساء، ٥.



المقاصد العامة للشريعة الإسلامية

أولاً: لا يوجد اختلاف بين المكلفين ولا فرق بينهم في مرتبة الضرورى، فكلهم سواء فى تلك المرتبة مهما كانت أجناسهم وأوضاعهم المادية والمعنوية، ولكن توجد بينهم بعض الفروق فى الحاجى، كسلب العبد أهلية الشهادة، وأهلية التصرف فى المال. إلا بإذن سيده، وسلب المرأة تزويج نفسها. وكذا منصب القوامة الذى منحه الله للرجال، ويقول الإمام ابن عاشور فى هذا الصدد: «ولا توجد بينهم فروق فى الضرورى. وقلمما تجد فروقا فى الحاجى»^(١).

ثانياً: إن تقسيم الأحكام الشرعية بحسب أصول المقاصد يجب أن لا يفهم منه أن الأحكام الضرورية فرض والحاجية مندوبة والتحسينية مباحة، بل إن أنواع الحكم التكليفى واردة كلها على كل أصل من أصول المقاصد، ففى القسم الضرورى تجد ما هو واجب ومندوب ومباح ومكروه وحرام، وكذلك الأمر فى الحاجى والتحسينى.

ثالثاً: قد تجتمع أصول المقاصد الثلاثة فى مسألة واحدة فالنفقة مثلاً ضرورية بالنسبة للنفس، وحاجية على الزوجات، وهى بالنسبة للأقارب من باب التحسينات.

ومن هذا القبيل العدالة، فهى ضرورية فى الشهادة صونا للنفس والأموال وحاجية فى إمامة الصلاة لأنها شفاعة والحاجة داعية إلى إصلاح حال الشفيع، وهى فى النكاح تحسينية، لأن الولى يمنعه طبعه عن الوقوع فى

(١) مقاصد، ٩٦.



المقاصد العامة للشريعة الإسلامية

العار والسعى في الإضرار»^(١).

رابعاً: إن تخلف آحاد الجزئيات عن كلياتها من الأصول الثلاثة، لا يقدر فيها ولا يعرضها للانحرام. فإنك تلاحظ في مجال الضروريات أن العقوبات وضعت للازدجار، ومع هذا فإنك تجد من لا يزدجر بها، وشرعت الرخص في باب الحاجيات دفعا للمشقة ورفعاً للحرج ومع ذلك تجد من المكلفين من يدخل فيها دون حصول ذلك له، ونلاحظ في التحسينات قد شرعت الطهارة للنظافة ونجد في مقابل ذلك ما هو منهو ولا يحصل منه ذلك القصد كالتييم فلا ترتجى منه نظافة البدن.

إن تخلف هذه الجزئيات عن كلياتها وما وضعت له لا يخرج تلك الكليات عن مقصودها ولا يقدر فيها ولا في أصل مشروعيتها، ويقول الإمام الشاطبي في هذا المجال:

«فكل هذا غير قاذح في أصل المشروعية، لأن الأمر الكلي إذا ثبت، فتخلف بعض الجزئيات عن مقتضى الكلي لا يخرجها عن كونه كلياً وأيضاً فإن الغالب الأكثرى معتبر في الشريعة اعتبار العام القطعي، لأن المتعلقة الجزئية لا ينتظم منها كلي يعارض هذا الكلي الثابت»^(٢)،

وهنا أشير إلى أن هذه القاعدة لا تقوم صحيحة إلا إذا كان تخلف تلك الجزئيات عن مقتضى كلياتها لعارض عارضها، فحفظ على تلك الكليات في جانب فوات بعض جزئياتها، أما إذا كان تخلفها لغير عارض فلا يصح شرعاً، لأنه في إبطال الجزئي من غير عارض جراً على إبطال الكلي، هذا مردود في الشريعة.

(١) القراني: تنقيح الفصول، ٣٩١، وكذلك.

- المقرئ: القواعد، مخطوط، لوحة ١٢٤.

(٢) الموافقات، ٥٣/٢.



رَفَعُ

عبد الرحمن النخعي
أسكنه الله الفردوس

الباب الثالث

جلب المصالح

وذكر المفاسد

رَفَعُ

عبد الرحمن النجدي
أسكنه الله الفردوس

الفصل الأول

ماهية المصالح والمفاسد

أولاً: تعريف المصلحة

(١) المصلحة لغة:

قال ابن فارس: «الصاد واللام والحاء، أصل واحد يدل على خلاف الفساد»^(١).

«تقول: صلح الشيء يصلح صلوحاً، مثل دخل يدخل دخولاً»^(٢)
وحكى ابن السكيت: صَلَحَ وَصَلَحَ^(٣) فهما بمعنى واحد والمصلحة واحدة المصالح.

فالصالح ضد الفساد، والاستصلاح نقيض الاستفساد^(٤).

والملاحظ على معنى المصلحة في اللغة أنه لا يوجد له مرادف يؤدي معناه ومقصوده، ولذلك اضطر علماء اللغة إلى تعريفها بالضد وهو واحد من الطرق التي تعرف بها الأشياء.

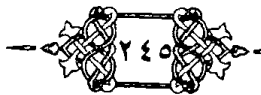
قال الإمام ابن عاشور: «فهي كاسمها شيء فيه صلاح قوى، ولذلك

(١) مقاييس اللغة «صلح» ٣/٣٠٢.

(٢) الصحاح، «صلح» ١/٣٨٣ - ٣٨٤.

(٣) مقاييس اللغة، «صلح» ٣/٥٠٢.

(٤) الصحاح «صلح» ٣/٣٨٤.



المقاصد العامة للشريعة الإسلامية

اشتق لها صيغة المفعلة الدالة على اسم المكان الذي يكثر فيه مآمنه اشتقاقه، وهو هنا مكان مجازي»^(١).

(٢) المصلحة اصطلاحاً:

قال ابن عبدالسلام: «يعبر عن المصالح والمفاسد بالخير والشر والنفع والضرر، والحسنات والسيئات، لأن المصالح كلها خيرور نافعات حسنات، والمفاسد بأسرها شرور مضرات سيئات، وقد غلب في القرآن استعمال الحسنات في المصالح، والسيئات في المفاسد»^(٢).

لقد عرف الغزالي المصلحة بقوله: «هي جلب منفعة^(٣) أو دفع مضرة^(٤)» وقال: «بأن هذه العبارة هي الأصل في مفهوم المصلحة ويستدرك عقب هذا الكلام قائلًا «ولسنا نغنى به ذلك، فإن جلب المنفعة ودفع المضرة مقاصد الخلق، وصلاح الخلق في تحصيل مقاصدهم»^(٥).

إذن فما هو المقصود بالمصلحة عنده ياترى؟

يجيب الغزالي على هذا السؤال فيقول: «لكننا نغنى بالمصلحة المحافظة على مقصود الشرع، ومقصود الشرع من الخلق خمسة هي: أن يحفظ عليهم

(١) مقاصد، ٦٥.

(٢) قواعد الأحكام، ٤/١.

(٣) المنفعة: هي اللذة أو ما كان وسيلة إليها، ودفع للآلام وما كان وسيلة إليه.

البوطي: ضوابط المصلحة، ٢٣.

(٤) المستصفى ٢٨٦/١ - وانظر ابن قدامة: روضة الناظر، ١٩٨.

(٥) م، ن ٢٨٦/١.



المقاصد العامة للشريعة الإسلامية

دينهم ونفسهم وعقلهم ونسلهم ومالهم، فكل ماتضمن حفظ هذه الأصول الخمسة فهو مصلحة وكل ما فوّت هذه الأصول فهو مفسدة، ودفعها مصلحة^(١).

إنّ المحافظة على مقصود الشارع الذي قرّره الغزالي، كتعريف للمصلحة هو في الأصل جلب المنافع-ودفع المضار التي تفضي في النهاية إلى حفظ الكليات الخمس، سواء كان ذلك بصفة مباشرة أو غير مباشرة، إذن ماهو السبب الذي دفع بالغزالي إلى التفريق بين المعنيين؟

إن الناظر لأول وهلة قد لا يكتشف الفارق بينهما، لكنّه إذا ما تأمل في العبارتين يدرك أن هناك عنصراً جوهرياً، هو الذي دفع بالغزالي إلى هذا التفريق، حيث إن المنفعة المجلوبة والمفسدة المدفوعة على وفق المعنى الأول، غير منظمة لأنّها لا تخضع لموازين الشرع، فقد يجلب المرء ما يظنه مصلحة ولكنه في مقصود الشرع هو مفسدة، والعكس كذلك، بينما نجد في الثاني قيدها بقوله: «هي المحافظة على مقصود الشرع» معناه يجب أن تكون المصلحة المجتلبة، والمفسدة المدفوعة خاضعة لضابط الشرع بانضوائها تحت مقصوده، والله أعلم.

وعرفها الإمام الشاطبي بتعريفين:

أ- تعريفها من جهة النظر العادي.

(١) م، ن ٢٨٦/١.



المقاصد العامة للشريعة الإسلامية

ب- تعريفها من جهة النظر الشرعي.

قال الإمام الشاطبي: «وأعنى بالمصالح ما يرجع إلى قيام حياة الإنسان، وتمام عيشه ونبله، ماتقتضيه أوصافه الشهوانية والعقلية على الإطلاق حتى يكون منعما على الإطلاق»^(١).

فهى فى هذا الجهة غير متمحضة بل مشوبة بالمفاسد والمشاق التى تعترض طريق تحصيلها، وأكد الشاطبي ذلك بقوله: «وهذا فى مجرد الاعتياد لا يكون، لأن تلك المصالح مشوبة بتكاليف ومشاق قلت أو كثرت، تقترن بها أو تسبقها أو تلحقها»^(٢).

ولقد نقل محمد خالد مسعود^(٣) تعريف الشاطبي السابق فصاغه كما يلي

- بعد ترجمته إلى العربية - :

«ويعرف الشاطبي المصلحة قائلًا: «إنى أعنى بالمصلحة كل ما يهيم ضروريات الحياة البشرية ولضمان عيش الفرد وضمان ما تحتاجه دوافعه الفكرية والعاطفية فى أقصى حد»^(٤).

(١) الموافقات ٢/٢٥.

(٢) م، ن، ٢/٢٥.

(٣) قد قدم أطروحة باللغة الإنجليزية حول فلسفة التشريع الإسلامى، عقد فيه دراسة حول الإمام الشاطبي حياته وفكره، وذلك فى أمريكا.

(٤) Mohommed khalid Masnd: eslamic legal philosophy Study of ABU ishague AL (٤) Sha liby life and lhoygt ISLAMIC RESEARCH INSTITUTE ISLAMABAD pakistan 1977), 225.



المقاصد العامة للشريعة الإسلامية

والنصّ بالإنجليزية كما يلي:

SHATIBI defines maslaha as follows:

mean human by maslaha that which concerns the sub-"
sistence of human life, the completion of man's livelihood,
and the acquisition of that his emotional and intellectual
analities Require of him, in an absolute Sense".

إن هذه الصيغة التي صاغ بها المؤلف تعريف الشاطبي معترض عليها من
وجهين:

- الوجه الأول: لم يبيّن المؤلف أن الشاطبي قصد بهذا التعريف تبين
المصلحة في حكم الاعتياد وليس في حكم الشرع.

- الوجه الثاني: ذهب المؤلف إلى أن الشاطبي قصد بالمصلحة كل ما يهيم
ضروريات الحياة، وهذا لم يقله الإمام الشاطبي ولم يذكر حتى عبارة
الضروريات في تعريفه لأنه لو قصر مفهوم المصلحة على ما يهيم ضروريات الحياة
البشرية لوقع في التناقض بين هذا المفهوم للمصلحة وبين كون الإنسان يكون
منعماً على الإطلاق، لأن هذا الأخير لا يتحقق إلا إذا كان مفهوم المصلحة
يشمل زينة الحياة كما يشمل ضرورتها.

ب- من جهة النظر الشرعي:

قال الإمام الشاطبي: «المراد بالمصلحة عندنا ما فهم رعايته في حق الخلق
من جلب للمصالح ودرء للمفاسد على وجه لا يستقل العقل بدركه على حال،



المقاصد العامة للشريعة الإسلامية

فإذا لم يشهد الشرع باعتبار ذلك المعنى بل برده كان مردودا باتفاق المسلمين^(١).

إن هذا التعريف معترض عليه لاشتماله على الدور^(٢) المحطم للحدود فالإمام الشاطبي قد استعمل في تعريفه للمصلحة لفظ «المصالح» الذي هو من جنس المعرف فوق في الدور.

ولو غير لفظ «المصالح» و«المفاسد» في التعريف بلفظ «المنافع» و«المضار» لكان التعريف أحسن وأسلم من المعارضة فيصبح على النحو الآتي:

«المراد بالمصلحة عندنا ما فهم رعايته في حق الخلق من جلب للمنافع ودفع للمضار على وجه لا يستقل العقل بدركه على حال فإذا لم يشهد الشرع باعتبار ذلك المعنى بل برده كان مردودا باتفاق المسلمين».

وأظن هذا هو الذي يقصده الإمام الشاطبي.

والذي نلاحظه من خلال هذا التعريف أن الإمام الشاطبي قد ساير الغزالي في تعريفه الأول الذي قال عنه: أنه الأصل في مفهوم المصلحة إلا أن الإمام الشاطبي قيد تعريفه بشرطين هما:

(١) الاعتصام، ١١٣/٢.

(٢) الدور: هو علاقة بين حدين يمكن تعريف كل منهما بالآخر، أو علاقة بين قضيتين يمكن استنتاج كل منهما من الأخرى، أو علاقة بين شرطين يتوقف ثبوت أحدهما على ثبوت الآخر.
جميل صليبا: المعجم الفلسفي ٥٦٦/١.

المقاصد العامة للشريعة الإسلامية

الشرط الأول: عدم استقلال العقل بإدراك المصلحة ومفهوم «الاستقلال» الذي يقصده الإمام الشاطبي في هذا القيد هو الاستقلال الكلي المطلق، لكن إذا اعتمد العقل في تحديد المصالح علي التجارب والعادات والظنون المعتربات والاستقراء الواسع فهذا لا يرى فيه الإمام الشاطبي مانعا من حصوله، وقد لاحظنا ذلك جلياً عند موافقته لابن عبدالسلام في هذا الموضوع.

الشرط الثاني: شهادة الشرع بالاعتبار لتلك المصلحة بأي وجه من الوجوه المعتربة في الاستدلال الشرعي.

ولقد استخلص الشيخ ابن عاشور مما كتبه الإمام الشاطبي حول المصلحة تعريفاً لها، قال فيه: «وعرفها الشاطبي في مواضع من كتابه «عنوان التعريف»^(١) بها يتحصل منه بعد تهذيبه: أنها ما يؤثر صلاحاً أو منفعة للناس عمومية أو خصوصية، وملاءمة قارة في النفوس في قيام الحياة».^(٢)

والملاحظ أن هذا التعريف الذي استخلصه الشيخ ابن عاشور من كلام الشاطبي أنه نابع من استقراء تام لكل ما كتبه الشاطبي حول المصلحة في كتابه الموافقات والذي يستفاد منه هو التنبيه الذي أشار إليه ابن عاشور من أن جهة العموم في طلب المصالح وتحصيلها مقصودة كجهة الخصوص في طلب ذلك، عند الإمام الشاطبي.

عرفها البقوري فقال:

(١) المقصود به هو كتاب الموافقات، لأن اسمه هو «عنوان التعريف بأسرار التكليف».

(٢) مقاصد، ٦٥.



المقاصد العامة للشريعة الإسلامية

«المصلحة عبارة عن لذة^(١) أو سببها أو فرحة أو سببها^(٢) وهذا التعريف

تطرح حوله ثلاثة اعتراضات.

الاعتراض الأول: «إن اللذة ليست هي المنافع المقصودة في مفهوم المصلحة وإنما هي جزء منها فقط، وليس كل ما فيه لذة للإنسان هو مصلحة من تلك الجهة، فالزنى مثلاً فيه لذة التمتع بالجنس الآخر وإشباع للرغبات الجنسية لكنه لا يعدّ مصلحة من هذه الجهة بل هو مفسدة منهي عنها، بينما نجد أن الإنسان لا تحصل له لذة بشربه الدواء المر، بل توجد في نفسه كراهة له، ومع ذلك فهو في نظره مصلحة لتحقق منفعة الشفاء به ومن هنا أقول: ليست كل مصلحة تصحبها لذة، وليست كل لذة هي مصلحة في نظر الشرع.

الاعتراض الثاني: إن هذا التعريف اقتصر على الجانب الإيجابي فقط في المصلحة، ولم يتطرق إلى الجانب السلبي فيها، وهو دفع المضار عن الأفراد والمجتمع.

الاعتراض الثالث: مفهوم المصلحة في هذا التعريف غير مقيد باعتبار الشرع لها مما يجعلها عرضة لتأويلات المغرضين وتهجمات الجاهلين.

وعرفها الخوارزمي بقوله:

(١) هي إدراك الملائم من حيث أنه ملائم، كقطع الحلاوة عند حاسة الذوق، والنور عند البصر، وحضور المرجو عند القوة الوهمية، والأمور الماضية عند القوة الحافظة لتلذذ بتذكرها، وقد الحيثية للاحتراز عن إدراك الملائم، لا من حيث ملاءمته فإنه ليس بلذة كالدواء النافع المر فإنه ملائم من حيث أنه نافع فلا يكون لذة من حيث أنه مر.

الجزائري: التعريفات، ١٩١.

(٢) ترتيب الفروق، (القاعدة الأولى)، المقدمة.



المقاصد العامة للشريعة الإسلامية

«هي المحافظة على مقصود الشرع بدفع المفسد عن الخلق»^(١) لقد رأينا فيما سبق أن بعض العلماء قد أهمل الجانب السلبي في تعريف المصلحة، لكننا عند الخوارزمي نجد العكس فهو قد أهمل الجانب الإيجابي، وهو جلب المنافع، واقتصر على الجانب السلبي فقط وهو دفع المفسد، مع أن الجانب المهمل هو المهم في التعريف، وهو المتبادر إلى الذهن من أول وهلة عند ذكر لفظ المصلحة، والذي يبدو لي أنه استغنى بذكر الجانب الأقوى في الطلب عند التعارض عن الآخر^(٢) وذلك لعلاقة الملازمة الموجودة بينهما.

تعريف الإمام ابن عاشور للمصلحة:

لقد استخلص الإمام ابن عاشور من خلال تأمله فيما قاله الإمام الشاطبي، وابن الحاجب، والعضد، في مفهوم المصلحة تعريفا لها قال فيه: «المصلحة: وصف الفعل يحصل به الصلاح أى النفع منه دائما أو غالبا للجُمهور أو الآحاد»^(٣).

والذي يميّز به هذا التعريف عن باقى التعاريف السابقة أنه أضاف إلى مفهوم المصلحة انقسامها إلى عامة وخاصة عندما قال: «للجمهور أو الآحاد».

وقد عرفها الريبسونى بقوله: «حقيقة المصلحة: هي كل لذّة ومتعة جسيمة كانت أو نفسية، أو عقلية أو روحية»^(٤).

(١) الشوكاني: إرشاد الفحول، ٢١٢.

(٢) إذا تعارض جلب المصالح مع دفع المفسد قدم دفع المفسد.

(٣) مقاصد، ٦٥.

(٤) نظرية المقاصد، ٢٣٥.

المقاصد العامة للشريعة الإسلامية

ولقد شعر الـريسونى بالقصور فى تعريفه فاستدرك على نفسه قائلاً:
«فالتعبير عن المصلحة باللذة أو المتعة لا يعنى - أبداً - أن المصلحة منحصرة فى
تلبية الشهوات وإشباع الغرائز الجسمية، وإنما هى لذات وممتع ومنافع متعددة
الوجوه والأبعاد»^(١).

ورغم هذا الاستدراك فإن الاعتراض على تعريف الـريسونى يبقى وارداً
من حيث عدم تقييد المصلحة باعتبار الشرع لها تماماً يجعلها عرضة لتأويلات
الجاهلين وتحريفات المبطلين، واقتصار التعريف على الجانب الإيجابى فقط
للمصلحة، ولم يتطرق إلى الجانب السلبى فيها، وهو دفع المضار عن الأفراد
والمجتمع.

ومن خلال ما تمّ استعراضه من الحدود الضابطة لماهى المصلحة
ومناقشتها أخلص إلى تعريفها بما يلى:

المصلحة: هى كل تصرف قولى أو فعلى يفضى إلى جلب منفعة أو دفع
مضرة مقصودة للشارع عاجلة أو آجلة عامة أو خاصة، مادية أو معنوية.

قولى: مقصودة للشارع: فيه إخراج لكل ما هو مصلحة فى حكم
الاعتیاد والنظر البشرى وليست هى كذلك فى نظر الشرع كاللذة المترتبة على
الزنى، والمتعة الحاصلة بالمال المسروق أو الآتى من الكسب الحرام وغير ذلك:

وقولى: عاجلة أو آجلة: معناه أن هذه المنفعة سواء كانت دنيوية أو
أخروية أو مشتركة بينهما.

(١) نظرية المقاصد، ٢٣٥.

المقاصد العامة للشريعة الإسلامية

وقولى: عامة أو خاصة معناه سواء كان حصولها لجميع أفراد الأمة وعمومها أو أغلبهم أو بعضهم أو فرد واحد من أفرادها، فكل ذلك يعتبر مصلحة فى نظر الشرع إذا وقع على وجه المشروع.

وقولى: مادية أم معنوية: يقصد به المنافع المستفاد بها استفادة محسوسة ملموسة كالاستمتاع بالزوجة فى النكاح المشروع، والانتفاع بالمال الحاصل من التجارة الجائزة، وكذلك المنافع الروحية الحاصلة من ازدياد الإيمان، واشتداد التقوى، وسمو النفس إلى ربّها، والصعود فى مراتب الورع.

٣- المصلحة عند الطوفى:

لقد عرّف الطوفى المصلحة من وجهين:

أ- الوجه الأول: بحسب العرف وقال فيه: «أما حدّها بحسب العرف فهى السبب المؤدى إلى الصلاح والنفعة»^(١).

ب- الوجه الثانى: بحسب الشرع، وقال فيه: «وبحسب الشرع هى السبب المؤدى إلى مقصود الشارع عبادة أو عادة»^(٢).

والذى يعيننا من كلام الطوفى هنا هو التعريف الثانى.

وإذا ما تأملنا كلامه فى هذا الجانب، وجدناه يجعل مقصود الشارع خاضعا للمصلحة، ويدور معها وجودا وعدما وذلك عندما قال: عن المصلحة

(١) مصطفى زيد: ملحق كتاب المصلحة فى التشريع الإسلامى، ١٩.

(٢) م، ن، ١٩.



المقاصد العامة للشريعة الإسلامية

هى السبب المؤدى إلى مقصود الشارع، ومعلوم أن السبب هو ما يلزم من وجوده الوجود ومن عدمه العدم، وهذا الكلام يعنى أنه لو تعارض نص مع المصلحة فى تحقيق مقصود شرعى، سقط النص ولو كان قطعياً، وذلك لعلاقة التلازم الموجودة بين المصلحة وقصد الشارع، والتى قررها الطوفى ويؤكد هو هذا المعنى فى موقعين، قال فى الأول منهما وهو يتحدث عن تقديم المصلحة على النص والإجماع فى المعاملات والعادات دون العبادات «ونحن نرجح رعاية المصالح فى العادات والمعاملات ونحوها، لأن رعايتها فى ذلك هى قطب مقصود الشارع منها بخلاف العبادات، فإنها حقّ الشرع ولا يعرف كيفية إيقاعها إلا من جهة نصّ أو إجماع»^(١) ويقول فى الثانى منهما وبوضوح كبير: «وهذه الأدلة التسعة عشر^(٢) أقواها النص والإجماع ثم هما أن يوافقا رعاية المصلحة أو يخالفها فإن وافقاها فيما وضعت فلا نزاع... وإن خالفها وجب تقديم رعاية المصلحة عليهما بطريق التخصيص والبيان لهما لا بطريق الافتئات عليهما والتعطيل لهما»^(٣).

واعتمد الطوفى فى سوق كلامه على دليلين هما:

الدليل الأول: قوله صلى الله عليه وسلم «لا ضرر ولا ضرار»^(٤) فهو عندما تعرض لهذا

(١) مصطفى زيد: ملحق كتاب المصلحة فى التشريع الإسلامى، ٢٠-٢١.

(٢) المقصود بها الأدلة الأصولية المعروفة عند علماء الأصول، فمنها التفق عليها وهى الكتاب، والسنة، والإجماع، والقياس، ومنها المختلف فيها مثل الاستصلاح، والاستصحاب، والاستحسان، وقول الصحابى، وعمل أهل المدينة وغيرها.

(٣) مصطفى زيد: ملحق كتاب، المصلحة فى التشريع الإسلامى، ١٧.

(٤) سبق تخريجه.



المقاصد العامة للشريعة الإسلامية

الحديث قال: «وهذا يقتضى تقديم مقتضى هذا الحديث على جميع أدلة الشرع وتخصيصها به فى نفي الضرر وتحصيل المصلحة، لأننا لو فرضنا أن بعض أدلة الشرع تتضمن ضررا فإن نفيها بهذا الحديث كان عملا بالدليلين، وإن لم ننفه به كان تعطيلاً لأحدهما وهو هذا الحديث، ولا شك أن الجمع بين النصوص فى العمل به أولى من تعطيل بعضها»^(١).

الدليل الثانى: يرى الطوفى أن الخلاف الحاصل فى الأحكام والمذموم شرعا مرده إلى تضارب النصوص، وتعارضها فيما بينها، بينما نجد رعاية المصالح أمرا حقيقيا فى نفسه لا يختلف فيه المجتهدون، وبهذا فهو سبب قوى للوفاق والاتفاق المطلوبين شرعا فكان اتباعه أولى من اتباع النصوص فى نظره وذلك عملا بقوله عزّ وجل: «واعتصموا بحبل الله جميعا ولا تفرقوا»^{(٢)(٣)}.

ومن خلال الكلام الذى سبق ذكره نستخلص أن الطوفى بنى كلامه على أمرين هما :

الأمر الأول: إن المصلحة هى قطب مقصود الشرع كما عبّر عن ذلك هو، وبهذا فهى أقوى الأدلة الشرعية وأخصها فى الاعتبار.

الأمر الثانى: إذا ماتعارض نصّ قطعى أو إجماع مع رعاية المصلحة قدّمت عليهما مطلقا، ويؤول النص وكذا الحكم الثابت بالإجماع سواء كان ذلك بتخصيصهما أو ببيانهما إذا ما فرض أنّهما من المجمل.

(١) مصطفى زيد: ملحق كتاب المصلحة فى التشريع الإسلامى، ١٦.

(٢) آل عمران، ١٠٣.

(٣) مصطفى زيد: ملحق كتاب المصلحة فى التشريع الإسلامى، ٣٥.

ثانيا: الرد على نجم الدين الطوفى

الذى يظهر من عرضنا لنظرية الطوفى حول المصلحة^(١) أنه رأى على قدر كبير من الخطورة، ومرتع خصب لذوى الأفكار المشوهة والمشبوهة ومنفذ للمتربصين بالإسلام والمسلمين.

إن ما ادعاه الطوفى فى نظريته حول المصلحة مردود من ستة وجوه وهى:

- الوجه الأول: إن المصالح الخالصة عزيزة الوجود فى حكم الاعتياد كما قرره ذلك العلماء فهى فى كل عصر ومصر متداخلة مع المفاسد ومشوبة بها فلا يوجد من هذه الجهة سبيل إلى اليقين بها لعدم تمحضها عن المفسدة وما دام أنه لا يوجد يقين بها فليس لها وجه تعارض به ما هو مقطوع به من النصوص.

- الوجه الثانى: إن رعاية المصالح احتاج لثبوته كدليل معتبر شرعا لنصوص الكتاب والسنة والإجماع المنقول عن الصحابة، فهو من هذه الجهة ثابت بتلك

(١) إن أول من كشف هذه النظرية هو جمال الدين القاسمى فيما نعلم وذلك عندما أخرج شرح الطوفى للمحدث الثانى والثلاثين وعلّق عليه فى رسالة خاصة ثم نقله الشيخ رشيد رضا فى الجزء العاشر من المنار، واستدل بكلامه فى عدة مواضع، وكتب عليه مصطفى زيد رسالة قدمها إلى كلية دار العلوم للحصول على شهادة الأستاذية تحت عنوان «المصلحة فى التشريع الإسلامى ونجم الدين الطوفى» ثم كتب عنها بصورة مختصرة عبد الوهاب خلاف فى كتابه «مصادر التشريع فيما لا نصّ فيه» ثم علال الفاسى فى كتابه «مقاصد الشريعة» ثم الدكتور البوطى فى «ضوابط المصلحة» ولا يوجد واحد من هؤلاء أيد ماذهب إليه الطوفى أو قال بمقتضاه، وأبعد من هذا فإن الدكتور البوطى كرّ عليها وعلى صاحبها كرامة قوية لإبطالها وساق لهذا الغرض عددا كبيرا من الأدلة.

المقاصد العامة للشريعة الإسلامية

النصوص والإجماعات، وما شأنه هذا لا يقوى على معارضة ما ثبت به أو إلغائه، لأن في إلغائه إلغاءً لحجية رعاية المصالح نفسها الثابتة به، فلا يبقى معنى للمعارضة، فثبت بذلك أن المصالح لا تقدم على النصوص المقطوع بها والإجماع المتيقن.

الوجه الثالث: إن كثيراً من الأحكام المختلف فيها بين المجتهدين اختلافاً حاداً وواسعاً يرجع إلى اختلافهم في تحقيق مناطها وتقدير وجوه المصالح المترتبة عليها في غياب نصّ تستند إليه أو إجماع منقول عن السلف وهذا عكس ما ادّعاء الطوفى من أن النصوص هي سبب الخلاف ومحلّه.

- الوجه الرابع: إن الأحكام الثابتة بالنصوص القطعية والإجماع المتيقن أقلّ ما يقال في مخالفتها هو الحرمة وهذا مفسدة في حدّ ذاته فلو قدرنا معارضة رعاية المصلحة لهذه الأحكام وجب ترك تلك المصلحة وسقوطها عملاً بالقاعدة الأصولية «درء المفسد مقدّم على جلب المصالح» وهذه القاعدة لا ينازع فيها الطوفى ولا غيره فثبت خلاف ما ادّعاء.

- الوجه الخامس: لقد سبق أن علمنا أن سبل اليقين في المصالح عزيزة إن لم نقل منعدمة، وهذا مآله القول بأن الأحكام المترتبة عليها ظنية بينما الأحكام الثابتة بالنصوص القطعية والإجماع المتيقن قطعية، ومعلوم في مسالك الترجيح أنّه إذا تعارض القطع مع الظن قدم ما هو قطعي فثبت بهذا تقدّم النصوص القطعية والإجماع المقطوع به على رعاية المصلحة.

- الوجه السادس: إن بناء الأحكام على رعاية المصالح هي عملية اجتهادية

المقاصد العامة للشريعة الإسلامية

محضة، مثل هذا العمل لا يصرار إليه في وجود النصّ، إلا إذا تعذّر ذلك وهذا بناء على القاعدة التي قرّرها الأصوليون أنّه «لا اجتهاد مع النص».

ولا يظنّ ظان، أن الطوفى كان في فترة ما، قد أصبحت تاريخاً يقرأ وانتهت أفكاره بل الأمر عكس ذلك، فإن كان في الماضي الطوفى رجلاً فالطوفى اليوم مذهب، ينخرط فيه عدد هائل، ممن يظنون أنفسهم مفكرين وناطقين بلسان الإسلام، وإن الغيرة عليه تدفعهم إلى تجديده وجعله مسائراً للعصر، وإنّي لأتمس هذا جلياً في كتاب الحبيب عياد، الذي تحدّث فيه عن الفكر المقاصدى عند الإمام الشاطبي فاتهمه بأنّه يدور بفكره في عالم المثاليات، التي لا تمتّ للواقع بأية صلة، فيقول: «..... وسعى إلى تحقيق المدينة الفاضلة التي يكون فيها وازع كل شخص من ذاته، غاضاً النظر عن الواقع البعيد كل البعد عن هذه الفكرة»^(١).

ويحكم بناء على ما سبق بغرابة فكر الشاطبي وشقائه، لأنّه يفتقد ذلك العنصر المتمثّل في الوعي التاريخي الذي يأسس تصوّرات المستقبل من معطيات الواقع، ولا يرجع إلى الماضي الذي يزعم أن مثلاً أعلي قد تحقّق فيه، فيجب الاقتداء به والعودة إليه فيقول: «ومن ثمّ تتجلّى غربة هذا التفكير ويتجلّى شقاؤه، وذلك لافتقاده الوعي التاريخي الذي يسعى لبناء المستقبل، انطلاقاً من شروط الحاضر لا اعتماداً على مثل أعلى مقدّس يزعم أنّه تحقّق في الماضي،

(١) الحبيب عياد: مقاصد الشريعة في كتاب الموافقات، أطروحة قدّمت بكلية الآداب وافريل بتونس، تحت



ويراد العودة إليه»^(١).

والذى نستخلصه من هذا الكلام أمران هما:

- الأمر الأول: إن الأستاذ يعتبر الفكر المقاصدى الذى ينبثق من النصوص، ويتقيد بإطارها مثل فكر الإمام الشاطبى فكراً مثاليا لا يقبله الواقع وذلك لبعده عن هذا الأخير.

- الأمر الثانى: إن الأحكام التى تهتم المستقبل يجب أن تؤسس على ما تقضيه المصلحة، المتحررة من قيود النص والأدلة الشرعية وإطارهما والمتمثلة فيما يقرره الواقع كما أننا نجد الأستاذ يرفض فكرة العودة إلى الماضى الذى يمثل العودة إلى الارتباط بالنص الشرعى، والتقيد بإطاره لأن هذا التفكير قد أصبح فى نظره غريبا والداخل فيه كالحائض فى مسلك كلّه شقاء.

إن هذا الطرح وأمثاله لم يتوقفوا عند الحدود التى ذهب إليها الطوفى بل ساروا إلى أبعد من ذلك.

وما أوردته من الاعتراضات على الطوفى جار به العمل هنا، أضف إلى ذلك أن هذا التفكير يسعى إلى تركيب منهج فكرى غربى فى عقول مسلمة، وأنه لمن الخطورة بمكان عندما يمس هذا المنهج الأصول الإسلامية.

إن استهداف فكر الإمام الشاطبى بهذا العمل عملية مقصودة فى ذاتها لأنه يعدّ العقبة الكبرى فى وجه الطوفيين الجدد وذلك بطرحه نظرية كاملة تجمع بين النص والواقع تحقق التجديد الواجب مع صيانة الأصالة التى تمثل

(١) م، ن، ١٢٧.



المقاصد العامة للشريعة الإسلامية

هوية الأمة الحضارية وهذا العمل جليّ عند الشاطبي في هيكلته علم المقاصد وتقعيده.

إن هذا الصراع الممتد عبر التاريخ بين الطرفين والشاطبيين وكان وسيبقى، لكن فيما يبدو أنه سيشهد صراعا قويا في المستقبل وهذا لاتساع دائرة الاهتمام بالإمام الشاطبي والاشتغال بفكرة ونظريته وبروز هذا التيار بقوة مما يوسع دائرة الصراع الفكري مع الطوفيين الذين صالوا وجالوا في العقل المسلم بلسان الفكر الإسلامي ردحا من الزمن.

ثالثا: تعريف المفسدة:

(١) المفسدة لغة:

يقال «فسد الشيء يفسد فسادا، فهو فاسد، وقوم فسدى كما قالوا «ساقط وسقطى»^(١).

ولقد سبق وأن عرفنا أن علماء اللغة قد عرفوا «الصلاح» بأنه ضدّ الفساد «وكذلك الفساد» فقد عرفوه بأنه ضدّ «الصلاح»^(٢).

وقد عرفه الشيخ ابن عاشور بقوله: «الفساد: أصله استحالة منفعة الشيء النافع إلى مضرّة به أو بغيره»^(٣).

ويرى ابن عاشور أن لفظ «الفساد» قد يطلق على الشيء الذي فيه

(١) الصحاح «فسد» ١/٥١٦.

(٢) م، ن، ١/٥١٦.

(٣) التحرير والتنوير، ١/٢٨٤.



المقاصد العامة للشريعة الإسلامية

مضرة، وان لم يكن فيه نفع قبل ذلك، فيقال: فاسد إذا وجد ذلك الشيء فاسدا من أول وهلة، كما يقال: أفسد فلان الشيء إذا عمد إليه صالحا فأزال صلاحه^(١).

(٢) المفسدة اصطلاحا:

عرفها البقورى بقوله:

«المفسدة: عبارة عن ألم^(٢) أو سببه أو غمّ أو سببه»^(٣). ويُعترض على

البقورى من وجهين:

- الوجه الأول: ليس كل ألم هو مفسدة، سواء كان ذلك فى العادة أو فى الشرع، فالألم شرب الدواء المر قصد الشفاء، والألم العمليات الجراحية رجاء المعافاة، والألم الجراح فى الجهاد، والألم الحتان، والغمّ الذى يلحق الأولياء من استشهاد آبائهم فى الجهاد، وغير ذلك، فهذه لاتعتبر آلا ما ولا غموما فى حكم الشرع، وإن كانت فى أنفسها كذلك.

- الوجه الثانى: إن التعريف غير مقيد بالدخول تحت قصد الشارع، لأنه فى غياب هذا القيد، تصير المفسدة غير منضبطة عند الناس، وتكون عرضة للتأويلات المنحرفة.

وقد عرفها الشيخ ابن عاشور فقال:

(١) التحرير والتنوير، ٢٨٤/١.

(٢) هو إدراك المنافر من حيث أنه منافر، ومنافر الشيء هو مقابل ما يلائمه، وفائدة قيد الحثية للاحتراز عن

إدراك المنافر، لا من حيث أنه منافر فإنه ليس بالألم الجرجاني: التعريفات، ٣٤.

(٣) ترتيب الفروق «القاعدة الأولى»، المقدمة، مخطوط بدار الكتب الوطنية، تونس.



المقاصد العامة للشريعة الإسلامية

«والمفسدة: هي ما قابل المصلحة، وهي وصف الفعل يحصل به الفساد، أي الضرر دائما، أو غالبا للجمهور أو الأحاد»^(١).

ويبدو لي أن عبارته التي ساقها لبيان معنى الفساد في «تفسيره» أكثر وضوحا في أداء المعنى، وأكثر دقة في ضبط المفهوم، قال: «ومعنى الفساد: إتلاف ما هو نافع للناس نفعاً محضاً أو راجحاً»^(٢).

ثم دلت على ذلك بأمثلة للبيان فقال: «فإتلاف الألبان مثلا إتلاف نفع محض، وإتلاف الحطب بعلة الخوف من الاحتراق إتلاف نفع راجح والمراد بالرجحان، رجحان استعماله عند الناس، لا رجحان كمية النفع على كمية الضرر، فإتلاف الأدوية السامة فساد، وإن كان التداوى بها نادر لكن الإهلاك بها كالمعدوم، لما في عقول الناس من الوازع عن الإهلاك بها، فيتفادى عن ضررها بالاحتياط في رواجها، وبأمانة من تسلّم إليه أما إتلاف المنافع المرجوحة فليس من الفساد، كإتلاف الخمر بنية إتلاف ما لا نفع فيه بالمرّة كإتلاف الحياة والعقارب والفئران والكلاب المكّبة»^(٣).

وبعد أن أتضح لنا معنى الفساد عند الشيخ ابن عاشور، يمكننا بطريقة الجمع بين ما ذكره في كتابه «مقاصد الشريعة» وبين ما ذكره في «تفسيره»، الحصول على تعريف كامل ودقيق لمعنى المفسدة وهو كما يلي:

المفسدة: هي إتلاف ما هو نافع للناس نفعاً محضاً أو راجحاً وإلحاق الضرر بهم دائما أو غالبا للجمهور أو الأحاد.

(١) مقاصد، ٦٥.

(٢) التحرير والتنوير، ٢/ ٢٧٠.

(٣) م، ن، ٢/ ٢٧٠.



المقاصد العامة للشريعة الإسلامية

والذى أنتهى إليه بعد هذا العرض حول تعريف المفسدة أننى أعرفها بما
يلى : المفسدة هى كل ضررٍ ومنافر قصد الشارع دفعه أو رفعه عاجلاً أو آجلاً،
عاماً أو خاصاً، مادياً أو معنوياً.

وفواصل هذا الحدّ وقيوده قد سبق شرحها فى حدّ المصلحة
ولامزيد عليه.

الفصل الثاني

مشروعية جلب المصالح ودرء المفسدات

أولاً: مشروعية جلب المصالح:

قال تعالى: ﴿ومن يعمل مثقال ذرة خيراً يره﴾^(١).

هذه الآية الكريمة تدلّ على عناية الشارع في تحقيق الصلاح في الخلق وحثهم على أن تكون أعمالهم جالبة للخير حتى لو كان ذلك في وزن ذرة فعلى المرء أن لا يحقر من المعروف شيئاً، ويقول ابن عبدالسلام في تعليقه على هذه الآية: «وهذا حثّ على جلب المصالح ودرئها دقها وجليها قليلها وكثيرها»^(٢).

وهذا الخطاب لم يكن خاصاً بأمة محمد ﷺ ويرسالة الإسلام فحسب، بل كان هو الوصف الأعظم والأساس المتين الذي قامت عليه الرسائل السماوية السابقة، فهذا شعيب عليه السلام يقول: «إن أريد إلا الإصلاح ما استطعت وما توفيقي إلا بالله»^(٣)، وهذا موسى عليه السلام يحثّ أخاه هارون على جلب الصلاح وتجنّب سبل الفساد، وذلك عندما طلب منه أن يخلفه في قومه، «وقال موسى لأخيه هارون اخلفني في قومي وأصلح ولا تتبع سبيل المفسدين»^(٤).

(١) الزلزلة، ٨.

(٢) قواعد الأحكام ١/١٣٢.

(٣) هود، ٨٨.

(٤) الاعراف، ١٤٢.



المقاصد العامة للشريعة الإسلامية

وأبعد من هذا فإن الله سبحانه وتعالى ربط مقدار السعادة الدنيوية التي يكتسبها الإنسان في حياته، وقوة الجزاء الحسن الذي يلقاه في آخرته بقدر الصلاح الذي يجلبه ذلك الشخص تحت راية الإيمان أثناء وجوده الدنيوي، حيث قال تعالى في ذلك: «من عمل صالحا من ذكر أو أنثى، وهو مؤمن فلنحيينه حياة طيبة ولنجزينهم أجرهم بأحسن ما كانوا يعملون»^(١)، بينما مجده سبحانه وتعالى يصف الذين يصدّون عن أسباب جلب الخير والصلاح إلى أسباب الشرّ والفساد، كالذي بدلّ نعمة الله كفرا، وهذا نتيجة البوار، حيث قال تعالى: ﴿ألم تر إلى الذين بدلّوا نعمة الله كفرا وأحلّوا قومهم دار البوار﴾^(٢).

ويقول المولى عزّ وجلّ: «يا أيّها الذين آمنوا استجبوا لله وللرسول إذا دعاكم لما يحييكم»^(٣)، والذي نلاحظه من خلال تأملنا في هذه الآية أن أسباب الحياة هنا تلك الحياة العادية التي يتمتع بها الكفار دون استجابة لما سبق، وإنّما المقصود بها هو الحياة الكاملة التي مناطها العمل الذي يجلب صلاحا لصاحبه الغني، ومآله نيل السعادة العظمى بلقاء ربّ العالمين وهذا لا يتحقّق إلا بجلب المصالح، ودرء المفاسد عنه

وقال تعالى في هذا السياق: ﴿إن الله يأمر بالعدل والإحسان وإيتاء ذى القربى، وينهى عن الفحشاء والمنكر والبغى يعظكم لعلكم تذكرون﴾^(٤).

(١) النحل، ٩٧.

(٢) إبراهيم، ٣٠.

(٣) الأنفال، ٢٤.

(٤) النحل، ٩٠.



إن هذه الآية جمعت في مضمونها أسباب المصالح الواجب جلبها وأسباب المقاصد الواجب دفعها، وقد قال ابن مسعود رضى الله عنه في هذا الشأن: «هذه أجمع آية في القرآن لخير يمتثل ولشرّ يجتنب»^(١) ومن ثمّ فهى لم تقتصر على الجانب التكليفى فقط، بل امتدت إلى أبعد من ذلك لتشمل الجانب الأخلاقى والآداب التى ترسخ إرادة تحقيق المصالح، وتقوى عزيمة دفع المفاسد، ومن هنا قال الرازى: «جمع فى هذه الآية ما يتّصل بالتكاليف فرضاً ونفلاً، وما يتّصل بالأخلاق والآداب عموماً وخصوصاً»^(٢).

إن أعظم مصلحة أمر بتحقيقها فى هذه الآية، هى التزام المكلف فى جميع تصرفاته بالتوسط والإنصاف، سواء كان جالباً لمصلحة أو دافعاً لمفسدة، وهو ما ذهب إليه جمهور المفسرين^(٣) لأن الإفراط فى أحدهما هو التفريط فى الآخر، طرفان يتهى كل واحد منهما إلى ما هو فساد من جهة الخصوص والعموم ولذا بدأت الآية بقوله تعالى: ﴿إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُ بِالْعَدْلِ﴾ الذى حقيقته المعادلة والموازنة بين شيئين أى التزام التوسط بينهما، إلا أن ابن العربى يعطى لكلمة العدل الواردة فى هذه الآية أبعد ممّا سبق ذكره فيقول: «العدل بين العبد

(١) الرازى: التفسير الكبير ٢٠/١٠٠ (مؤسسة المطبوعات الإسلامية)، وانظر: القرطبي، الجامع لأحكام القرآن ١٠/١٦٥.

(٢) التفسير الكبير ٢٠/١٠٠.

(٣) الطبرى: جامع البيان ١٤/١٠٨-١٠٩ (بيروت: دار المعرفة، الطبعة الثانية ١٣٩٢/١٩٧٢) وانظر: البيضاوى: أنوار التنزيل ٣/٦٣٤، النسفى: مدارك التنزيل ٣/٦٣٤، الفيروزآبادى: تنوير المقياس ٣/٦٣٤.

المقاصد العامة للشريعة الإسلامية

وبين ربّه إيثار حقّه تعالى على حظ نفسه وتقديم رضاه على هواه، والاجتناب للزواج والامتنال للأوامر^(١) وما هو فى النهاية إلا إقبال على المصالح المطلوبة شرعا، واجتناب للمفاسد المدفوعة شرعا.

ومن هذا القبيل قوله ﷺ: «... إن الدّين بدأ غريبا ويرجع غريبا فطوبى للغرباء الذين يصلحون ما أفسد النّاس من بعدى من ستّى»^(٢)، فى هذا الحديث نلاحظ أن الرسول ﷺ قد أطلق صفة الصلاح على أولئك الغرباء الذين يتمسكون بالدّين ويحافظون على سنّته ﷺ فى وقت دبّ فيه الفساد، وشاع بين النّاس، وإضفاء هذه الصفة على أولئك الغرباء وجعلها السمة المميّزة لهم عن الغير إلا دليل قوى على مدى حرص الشريعة على تحقيق المصالح للخلق وإقامتها تمكينا لدين الحقّ.

والشريعة الغراء لا تقف فى فهمها لطلب المصالح عند حدود ما يقدمه الفرد لنفسه من منافع، استجابة لأوامر البارى ونواهيه فحسب بل تجعل مناط قرب الإنسان من ربّه مرتبطا بما يقدمه ذلك المكلف من خير ومنافع وصلاح للعباد خدمة لهم، وهذا يحصل برعاية مصالحهم وتحقيق السعادة لهم، قال

(١) القرطبي الجامع لأحكام القرآن، ١٠/١٦٦.

(٢) نصّ الحديث: «إن الدّين ليأرز إلى الحجاز كما تآرز الحية إلى جحرها وليعقلن الدّين من الحجاز معقل الأودية من رأس الجبل إن الدّين بدأ غريبا ويرجع غريبا فطوبى للغرباء الذين يصلحون ما أفسد النّاس من بعدى من ستّى».

أخرجه الترمذى: كتاب الإيمان، باب (ما جاء أن الاسلام بدأ غريبا وسيعود غريبا) الحديث رقم ٢٦٣٠. الإمام أحمد ٤/٧٣، حديث (عبد الرحمن بن سنّه رضي الله عنه).



المقاصد العامة للشريعة الإسلامية

عليه السلام: «الخلق كلهم عيال الله فأحبهم إلى الله أنفعهم لعياله»^(١)، وما يؤكد هذا الحرص من جانب الشريعة على رعاية المصالح العامة وتحقيقها أنها أجازت حصول بعض المفاسد الخاصة في طريق تحصيلها فقال الرسول عليه السلام: «ليس الكذب أن يقول الرجل في الإصلاح بين الناس»^(٢) وبناء عليه قال زروق: «قد يباح الممنوع لتوقع ما هو أعظم منه، كالكذب في الجهاد لتفريق كلمة الكفار وفي الإصلاح بين الناس للخير وفي ستر مال مسلم أو عرضه»^(٣).

ومن هذا القبيل أنه عليه السلام: في حديث فاطمة بنت قيس قالت: «... فلما حللت ذكرت له أن معاوية بن أبي سفيان وأباجهم بن سفيان، خطباني، فقال رسول الله عليه السلام: «أما أبو جهم فلا يضع عصاه عن عاتقه، وأما معاوية فصعلوك لا مال له، أنكحى أسامة بن زيد»^(٤) إن هذا الحديث يحمل دلالة

(١) رواه الطبراني في الكبير والأوسط، وأبو نعيم في الحلية والبيهقي في الشعب عن ابن مسعود مرفوعاً، ورواه أبو نعيم وأبو يعلى والطبراني والبخاري وابن أبي الدنيا وآخرون عن أنس مرفوعاً، وفي رواية العسكري عن ابن عمر قال: قيل يا رسول الله أي الناس أحب إلى الله، قال: أنفع الناس للناس، قال النووي: وهو حديث ضعيف لأن فيه يوسف بن عطية باتفاق الأئمة، وقال ابن حجر: ورد من طرق كلها ضعيفة.

المجلوني: كشف الخفاء ١/٤٥٧ - ٤٥٨.

(٢) أخرجه أحمد ٦/٤٠٣، حديث (أم كلثوم بنت عقبة).

(٣) قواعد التصوف، ٥٧ (القاعدة ١٠٤) وانظر: السيوطي: الأشباه والنظائر ٦٢ (مصر: مطبعة مصطفى

محمد، ١٣٥٥-١٩٣٦) - على حيدر: درر الحكام ١/٣٧.

(٤) مسلم: كتاب الطلاق، باب (المطلقة ثلاثاً لا نفقة لها) ٢/١١١٤، مالك في الموطأ كتاب الطلاق، باب

(ما جاء في نفقة المطلقة)، ٢/٥٨٠.



المقاصد العامة للشريعة الإسلامية

واضحة على جواز الغيبة إذا كان المقصود منها النصيحة مع إقرار الشريعة على أن الغيبة مفسدة في ذاتها، وهذا وجه نظر فيه إلى عظم المصلحة المترتبة على مفسدة الغيبة فقدمت عليها قال النووي: «وفيه دليل على جواز ذكر الإنسان بما فيه عند المشاورة وطلب النصيحة، ولا يكون هذا من الغيبة المحرمة، بل من النصيحة الواجبة»^(١)، ولا يفهم من هذا الكلام أن الغيبة إذا كانت للنصيحة والمشاورة في أمر التكاح فهي مباحة مطلقا لأن في اتباع هذا المسلك أداء إلى مفسد قد تعظم عن المصالح المرجوة ولذلك قيّدت الغيبة بمسبب الحاجة، والاقتصار على موضع النصح فقط، قال القرافي: «ويشترط أن تكون الحاجة ماسة لذلك وأن يقتصر الناصح من العيوب على ما يخل بتلك المصلحة خاصة التي حصل التشاور فيها، أو التي يعتقد الناصح أن المنصوح شرع فيها أو هو على عزم ذلك فينصحه، وإن لم يستشر، فإن حفظ مال الإنسان وعرضه ودمه عليك واجب»^(٢).

ويدخل في هذا الباب تجويزها في التجريح والتعديل، في الشهود عند الحاكم، إذا ما توقّعنا الحكم بقول المجرح وكما تجوز في رفع المجرح تجوز في رفع الدعوى عند ولاة الأمر، وفي أرباب البدع والمؤلفات التي تحمل ضللا في الدين، فهذه يجب الإشهار بها لإعلام الناس بمفاسدها، قال القرافي: «أرباب البدع والتصانيف المضللة ينبغي أن يشهر الناس فسادها وعيبها وأنهم

(١) النووي: شرح صحيح مسلم ٩٧/١٠ (بيروت، دار إحياء التراث العربي، ط. ١، ١٣٤٧/١٩٢٩).

ابن فرح القرطبي: أفضية رسول الله، ١٠٧، تحقيق الشيخ الشماعي الرفاعي (بيروت: دار القلم، ط.

١، ١٤٠٨هـ/١٩٨٧).

(٢) الفروق، ٢٠٦/٤.



المقاصد العامة للشريعة الإسلامية

على غير الصواب ليحذرنا الناس الضعفاء، فلا يقعون فيها، وينفروا عن تلك المفاسد ما أمكن، شرط أن لا يتعدى فيها الصدق»^(١).

إن كانت الشريعة اعتنت بشدة الاعتناء بتحصيل المصالح المادية للإنسان وإقامتها له، فإن حرصها على المصالح المعنوية أشد لأنها هي الأساس الذي تستمد منه تلك المصالح قوتها وثباتها، ولذا قال صلى الله عليه وسلم: «ألا وإن في الجسد مضغة إذا صلحت صلح الجسد كله وإذا فسدت فسد الجسد كله ألا وهي القلب»^(٢)، في الحديث نلاحظ أن الرسول ﷺ قد جعل صفة الباطن - الجانب المعنوي في الإنسان هي المسؤولة عن طبيعة ماثره الجوارح من أعمال في الوجود الخارجي، فإذا كانت صفة الباطن سالحة أفضت على الفعل الخارجي ذلك الوصف، وإن كانت فاسدة أورثت العمل الخارجي ذلك. ومنه فإن قدر ما يحققه الإنسان من جلب للمصالح له وللغير، وقدر ما يدفعه من مفسد عنه وعن الغير موكولا لطبيعة الوصف الذي يكتسبه باطنة.

ويقول القرافى فى رعاية الشريعة للمصالح: «وقد دلت الدلائل القطعية على رعاية مصالح أمور كثيرة من المأمورات والمنهيات، فأما رعايتها فى جميع المأمورات والمنهيات فلا أعلم قاطعا فى ذلك وليست رعاية الشارع المصالح بحكم منه شرعى فى كفى فيه الظن بل ذلك أمر وجودى^(٣) لا بدّ

(١) م، ن، ٢٠٦/٤.

(٢) سبق تخريجه.

(٣) الوجودى: ما يتعلق بالوجود ويتسبب إليه، والحكم الوجودى مثل حكمنا بوجود الشمس وكونها مضية، فهو حكم بالوجود، لا بالضرورة.
جميل صليا: المعجم الفلسفى ٥٦٤/٢.



المقاصد العامة للشريعة الإسلامية

فيه من القطع»^(١).

ثانياً: مشروعية درء المفاسد:

لقد حسمت الشريعة الفساد ومسالكه، فطلبت من المكلفين اجتنابه ناهية عنه تارة، ومرهبة منه تارة أخرى، ومن ذلك قوله تعالى: «وإذا تولى سعى في الأرض ليفسد فيها ويهلك الحرث والنسل والله لا يحب الفساد»^(٢).

لقد خصت الآية الحرث والنسل بالذكر، لأن في هلاكهما وقوعا في أعظم وجوه الفساد، لأن هذا العمل فيه عبث بما تقوم به معاش الناس ومصالحهم قال ابن عطية: «والظاهر أن الآية عبارة عن مبالغة في الإفساد، إذ كل فساد في الدنيا فعلى هذين الفعلين يدور»^(٣)، وفي الجملة فالآية تعم جميع ما يطلق عليه الفساد وتدخل فيه المعاصي بجميع أنواعها طالما أنها جارية على خلاف مراده سبحانه وتعالى، قال الطبري: «وقد يدخل في الإفساد جميع المعاصي، وذلك أن العمل بالمعاصي إفساد في الأرض فلم يخص الله وصفه ببعض معاني الإفساد دون بعض»^(٤).

وآخر الآية دال دلالة واضحة على رفض الشريعة الفساد مطلقا مهما كان نوعه وحجمه: «والله لا يحب الفساد»، وقال تعالى مؤكدا لهذا المعنى: ﴿وَلَا تَعْتُوا فِي الْأَرْضِ مَفْسِدِينَ﴾^(٥).

(١) الفرق: ١٤١/٢.

(٢) البقرة: ٢٠٤.

(٣) المحرر الوجيز ١٣٩/٢ - الرازي: التفسير الكبير ٢٠١/٢.

(٤) جامع البيان ١٨٤/٢، وانظر: ابن عطية المحرر الوجيز ١٣٧/٢، الخازن: ليل التاويل ٣٠٣/١.

(٥) هود: ٨٤.



المقاصد العامة للشريعة الإسلامية

وعلق البيضاوي على هذه الآية فقال: «وفائدة الحال إخراج كل ما يقصد به الإصلاح»^(١).

ومن هذا القبيل قوله تعالى: «ولا تفسدوا في الأرض بعد إصلاحها»^(٢) إن النهي الوارد في هذه الآية يتناول منع جميع أنواع الفساد وأصنافه من إدخال ماهيتها في الوجود، وذلك صيانة لما أقامه الله سبحانه وتعالى، وهياها لعمارة الأرض، على وجه يخدم مصالح المكلفين، ويحقق لهم منافعهم، من غير فساد يلحقهم، وهذا ما يؤكد قوله تعالى: «بعد إصلاحها» وعلق رشيد رضا على هذا فقال: «والإفساد بعد الإصلاح أظهر قبحا من الإفساد بعد الإفساد»^(٣) وذهب ابن عثية^(٤) وأبو حيان الأندلسي^(٥): إلى أن الآية عامة في جميع أنواع الفساد وأن محاولة تخصيصها بنوع معين تحكم إلا أن يقال على سبيل المثال.

ولقد شدّد الرسول ﷺ على وجوب دفع الفساد بكل وجوهه، ومن ثمّ فقد نفى عن المسلمين كل ضرر بأنفسهم أو بغيرهم وجعله أمرا ممنوعا في دينهم فقال: «لا ضرر ولا ضرار»^(٦)، وإن كان هذا النص دالا على نفى

(١) البيضاوي: أنوار التنزيل ٣/٣٥٢ - انظر: النفي: مدارك التنزيل ٣/٣٥٢.

الخازن: لباب التأويل ٣/٣٥٢ - الفيروز آبادي: تنوير المقياس ٣/٣٥٢.

(٢) الأعراف: ٥٥.

(٣) تفسير المنار، ٨/٤٦١.

(٤) المحرر الوجيز، ٧/٧٩.

(٥) البحر المحيط، ٢/٥٦٨ - ٥٦٩.

(٦) سبق تخريجه.



المقاصد العامة للشريعة الإسلامية

الفساد بصيغة العموم، فقد وردت عنه نصوص تنهى عن الفساد فى جزئيات خاصة، تعصيذا لمقام العموم منها، قوله ﷺ: «إذا أتيت على حائط فنادى صاحبه ثلاث مرات فإن أجابك وإلا فكل من غير أن لا تفسد، وإن أتيت على راع فناده ثلاث مرات فإن أجابك وإلا فكل واشرب من غير أن لا تفسد»^(١) وهذا استجابة لقوله تعالى: ﴿كلوا واشربوا ولا تسرفوا إنه لا يحب المسرفين﴾^(٢) وهو عام فى جميع ما يؤكل ويشرب بمنع الإسراف فيه، لأنه من باب الإفساد فى المال.

ومن هذا القبيل قوله ﷺ: «الإيمان بضع وسبعون شعبة أعلاها شهادة أن لا إله إلا الله وأدناها إمطة الأذى عن الطريق»^(٣)، والملاحظ على هذا النص أنه جعل أساس الدين وهو الإيمان بين طرفين، يبدأ الأول منهما بتوحيده سبحانه وتعالى وينتهى ببيان أبسط صورة ملموسة لدفع الفساد وهى إمطة الأذى عن الطريق فكان مافوقها داخلا تحت هذا الخطاب من باب أولى سواء كان ذلك الفساد ماديا أو معنويا.

(١) أخرجه الامام أحمد، ٨٤/٣.

(٢) الاعراف: ٣١.

(٣) أخرجه البخارى، كتاب الإيمان، باب (أمور الإيمان وقوله تعالى: «ليس البر أن تولوا وجوهكم...» ٨/١)

- مسلم، كتاب الإيمان، بيان عدد شعب الإيمان وأفضلها وأدناها وفضيلة الحياء، وكونه من الإيمان حديث رقم ٥٨، ٦٣/١

- الترمذى: كتاب الإيمان، باب (ما جاء فى استكمال الإيمان وزيادته ونقصانه) حديث رقم ٢٦١٤، ١٠/٥، النسائى، كتاب الإيمان، باب (ذكر شعب الإيمان) ١٠/٨ - ابن ماجه، باب (فى الإيمان) حديث رقم ٥٧، ٢٢/١ - الإمام أحمد ٣٧٩/٢، مسند أبى هريرة.

المقاصد العامة للشريعة الإسلامية

ولم تكتف الشريعة بالنهي عن الفساد وبيان مضاره بل عمدت إلى أسلوب الترهيب، وذلك بالحديث عن الجزاء الذي يلقاه المكلف بارتكابه ما يؤدي إلى الفساد أو محاولة الاقتراب منه قال تعالى: ﴿من يعمل سوءاً يجزيه﴾^(١) وهذا عام يسرى في جميع أنواع السوء كبيرها وصغيرها، ويؤكد هذا قوله تعالى: ﴿ومن يعمل مثقال ذرة شراً يره﴾^(٢) وعلق ابن عبد السلام على هذه الآية فقال: «وهذا زجر عن المفساد كلها دقها وجلها قليلاً وكثيرها لأن أسبابها من جملة الشرور»^(٣).

ولقد وعد الله سبحانه وتعالى الذين يقترفون الفساد بحلول لعنته عليهم في الدنيا فقال: ﴿فهل عسيتم إن توليتم أن تفسدوا في الأرض وتقطعوا أرحامكم أولئك الذين لعنهم الله فأصمهم وأعمى أبصارهم﴾^(٤).

وكذلك زيادة العذاب في الآخرة فقال: ﴿زدناهم عذاباً فوق العذاب بما كانوا يفسدون﴾^(٥)، وأبعد من هذا أنه سبحانه وتعالى حرمهم من متاع الدار الآخرة ونعيمها فقال: ﴿تلك الدار الآخرة نجعلها للذين لا يريدون علواً في الأرض ولا فساداً﴾^(٦).

(١) النساء ١٢٢.

(٢) الزلزلة، ٩.

(٣) قواعد الأحكام، ١/١٣٢.

(٤) محمد: ٢٣.

(٥) النحل: ٨١.

(٦) القصص: ٨٣.



وأن من أعظم المفاسد في نظر الشريعة هو الخروج عن الحقّ وتحكيم الهوى، وذلك لما يفضى إليه من فساد في السماء والأرض ومن فيهن وهذا أمر خطير على وجه العموم، حيث قال تعالى: «ولو اتبع الحقّ أهواءهم لفسدت السماوات والأرض ومن فيهن»^(١)، وفي هذا النصّ بيان واضح أن من أعظم مظاهر اجتناب الفساد والمفاسد هو الالتزام بشرعه سبحانه وتعالى أفراداً وأمةً.

(١) المؤمنون: ٧٢.



الفصل الثالث

طبيعة المصالح والمفاسد

أولاً: خصائص المصلحة:

إن مفهوم المصلحة في الشريعة لا يعنى مجرد حصول النفع أو بلوغ لذة يجنيها الفرد أو الجماعة من وراء عمل ما، وإنما هي غاية التشريع وأساس أحكامه جملة وتفصيلاً، وهي عنصر المعقولية في جانب المعاملات منه، وبهذا تكون الرباط الوثيق الذي يشدّ الواقع إلى النصّ ويجعله محكوماً به، كيفما كان العصر والمصر، ومثل هذا لا يترك تفسيره وتحديد له لعبث الأهواء، ولذا سارع المجتهدون والعلماء إلى ضبطها بخصائص معينة إذا ما تخلفت لم يعتد بتلك المصلحة، وهذه الخصائص هي:

(١) إن مصلحة الدين هي أعلى المصالح كلها وأعظمها، وتحتها ينطوى كل ما فيه مصلحة للمكلفين، قال تعالى: ﴿قل إن صلاتي ونسكي ومحياي ومماتي لله رب العالمين﴾^(١)، وبهذه الآية يعتبر الدين أساس المصالح كلها ولذلك لم يقبل من الكفار والملحدّين ماعملوا من الصالحات لافتقادهم الأساس الذي تقوم عليه تلك المصالح، وهو الإيمان، قال تعالى: ﴿وقد منا إلى ماعملوا من عمل فجعلناه هباء منثوراً﴾^(٢)، قال القرطبي في تفسير هذه

(١) الأنعام، ١٦٢.

(٢) الفرقان، ٢٣.

المقاصد العامة للشريعة الإسلامية

الآية: تأويله إن الله تعالى أحبط أعمالهم حتى صارت بمنزلة الهباء المنثور»^(١) بينما يرى ابن عاشور أن الآية ظاهرة فيما كان في نفوس المشركين من الاعتماد على أعمالهم من البرّ لتسليّة أنفسهم عندما يسمعون من آيات الوعيد الذي ينتظرهم فقال: «فالظاهر أنّ المشركين إذا سمعوا آيات الوعيد يقولون في أنفسهم لئن كان البعث حقًا لنجدن أعمالنا عملناها من البرّ، تكون سببا لنجاتنا، فعلم الله ما في نفوسهم، فأخبر بأن أعمالهم تكون كالعدم يومئذ»^(٢).

(٢) يجب في المصلحة المعتبرة، أن لا تخالف نصّ الكتاب أو السنّة، أو الإجماع المتيقن^(٣) أو القياس الذي قام الدليل على صحّته.

ويقول الغزالي في هذا الصدد: «كل مصلحة لا ترجع إلى حفظ مقصود فهم من الكتاب والسنّة والإجماع وكانت من المصالح العربية التي لا تلائم تصرفات الشرع، فهي باطلة مطروحة ومن صار إليها فقد شرع»^(٤).

(٣) لا تعتبر المصلحة كذلك إلا من جهة الشرع، فما عده الشرع مصلحة فهو المصلحة قطعاً، وما عده مفسدة فهو كذلك قطعاً، والخروج عن هذا القانون يعتبر دخولاً في سلطان الهوى وهو أمر ممنوع في الدين قال تعالى: ﴿يَا دَاوُدَ إِنَّا جَعَلْنَاكَ خَلِيفَةً فِي الْأَرْضِ فَاحْكُم بَيْنَ النَّاسِ بِالْحَقِّ وَلَا تَتَّبِعِ الْهَوَىٰ﴾

(١) الجامع لأحكام القرآن ٢٢/١٣.

(٢) التحرير والتنوير، ٨/١٩.

(٣) هذا لا يدخل فيه إجماع تأسيس أمره على مصلحة دنيوية غير ثابتة، فيجوز أن يتغير حيث ذلك الإجماع بمثله إذا تغيرت المصلحة الأولى وقامت مصلحة غيرها.

(٤) المتصفي، ٣١٠/١، ٣١١.



المقاصد العامة للشريعة الإسلامية

فيضلك عن سبيل الله»^(١)، وهذا الحسم من الشريعة ضروري وغاية في الوقاية للمكلفين من الوقوع في فرضى المدلولات التى ينطوى عليها لفظ المصلحة، ويقول علال الفاسى فى هذا الصدد: «إن وضع الاسلام لمقياس تقاس به المصلحة، ضرورى لعدم الوقوع فى فرضى المدلولات التى تدل عليها كلمة مصلحة والتى يفهمها منها كل واحد بحسب مايشتمله من أفكار ومذاهب»^(٢)، لأن ماتقوم به أحوال العباد من المصالح لا يدركها إلا خالقهم، وإن حصل لهم علم ببعض وجوهها فإنه لا يعدّ فى الجانب الخفى منها شئ ويقول الإمام الشاطبى فى هذا السياق: «إن كون المصلحة تقصد بالحكم، والمفسدة مفسدة كذلك ممايختص بالشارع لا مجال للعقل فيه فإذا كون المصلحة مصلحة هو من قبيل الشارع، بحيث يصدقه العقل وتطمئن إليه النفس فالمصالح من حيث هى مصالح قد آل النظر فيها، إلى أنها تعبديات، وما انبنى على التعبدى لا يكون إلا تعبديا»^(٣).

٤) لا اعتبار للمصالح الناتجة عن الخبرات العادية واجتهادات المهارات العلمية البعيدة عن الالتزام بالمبادئ والقوانين الشرعية فى اجتهادها، كإباحة الربا من بعض علماء الاقتصاد، على أساس أنه ضرورى للدورة الاقتصادية، وكذلك الدعوة إلى رفع الحدود وإلغائها بدعوى حماية حقوق الإنسان، وغيرها كثير.

(١) سورة ص ٢٦ .

(٢) مقاصد الشريعة، ١٨٩ .

(٣) الموافقات، ٣١٥/٢ .

المقاصد العامة للشريعة الإسلامية

٥) إن فهم المصلحة على أساس أنها هي المنتجة لفروع الدين وأن الدين ينبع منها هذا تصوّر خاطئ، بل الدين هو المنتج لمصالح العباد بحيث وضعت أصوله وفروعه من قبل الشارع الحكيم على وجه يحقق للعباد مصالحهم فكانت الشريعة مؤسسة ومبينة على مصالح العباد ودفع الفساد عنهم، قال ابن القيم: «إن الشريعة مبناهما وأساسها على الحكم ومصالح العباد فى المعاش والمعاد، وهى عدل كلّها ورحمة كلّها ومصالح كلّها وحكمة كلّها فكل مسألة خرجت عن العدل إلى الجور، وعن الرحمة إلى ضدها وعن المصلحة إلى المفسدة وعن الحكمة إلى العبث، فليست من الشريعة وإن أدخلت فيها بالتأويل فالشريعة عدل الله بين عباده ورحمته بين خلقه»^(١).

٦) إن قيم المصالح من جهة الشرع، لا تقوم على ما تركه تلك المصالح من آثار مادية فحسب، بل يدخل فى ذلك ثمارها المعنوية والروحية للإنسان، لأن الشريعة ناظرة إلى حاجة الجسم والروح معا.

ثانياً: المصالح والمفاسد الخالصة:

والنظر فى هذه المسألة واقع من جهتين:

- من جهة النظر العادى .

- من جهة النظر الشرعى .

أ- من جهة النظر العادى:

(١) ابن القيم: إعلام الموقعين ٣/١٤ - ١٥، حققه محمد محى الدين عبد الحميد (بيروت، دار الفكر، الطبعة الثانية، ١٣٩٧/١٩٧٧).



المقاصد العامة للشريعة الإسلامية

والمقصود به ما يحصل في مجرى العادة.

لقد اختلف العلماء حول هذه المسألة إلى فريقين:

الفريق الأول: ومنهم ابن عبدالسلام، و الشاطبي، ويرى هؤلاء، أن المصلحة المحضة الخالصة عن المفسدة، والمفسدة المحضة الخالصة من المصلحة عزيزة الوجود، أو متعذرة، وهذا يعود إلى أن كل طرف منهما واقع على وجه الامتزاج مع الطرف الثاني في الوجود الدنيوي، فلا توجد مصلحة في الدنيا إلا وتتضمن مفسدة فيها، كما لا توجد مفسدة إلا وتتضمن مصلحة معها، وإنما النظر الشرعي قائم على الجهة الغالبة أو الراجحة في مواقع الوجود العادي، ويؤكد هذا الكلام ابن عبدالسلام في قوله: «اعلم أن المصالح الخالصة عزيزة الوجود، فإن المآكل والمشارب والملابس والمناكب والمراكب والمساكن، لا تحصل إلا بنصب مقترن بها أو سابق أو لاحق وأن السعي في تحصيل هذه الأشياء كلها، شاق على معظم الخلق، لا ينال إلا بكد وتعب، فإذا حصلت اقترن بها من الآفات ما ينكدها ويتغصها»^(١).

ويذهب الإمام الشاطبي إلى ما ذهب إليه ابن عبدالسلام، فيقول: «إن المصالح الدنيوية من حيث هي موجودة هنا - لا يتخلص كونها مصالح محضة، وأعنى بالمصالح ما يرجع إلى قيام حياة الإنسان وتمام عيشه ونبله، ماتقتضيه أوصافه الشهوانية والعقلية على الإطلاق حتى يكون منعما على الإطلاق، وهذا في مجرد الاعتقاد لا يكون، لأن تلك المصالح مشوبة بتكاليف ومشاق

(١) قواعد الاحكام، - ٥/١ .

المقاصد العامة للشريعة الإسلامية

قلّت أو كثرت، فتقترن بها أو تسبقها أو تلحقها كما أن المفاصد الدنيوية ليست بمفاصد محضة من حيث مواقع الوجود إذ ما من مفسدة تفرش في العادات الجارية إلا ويقترن بها أو يسبقها أو يتبعها من الرفق واللطف ونيل اللذات كثير^(١) وسبب هذا في نظر الإمام الشاطبي يعود إلى الأصل الذي وضعت عليه هذه الدار، وهو الامتزاج بين الطرفين والاختلاط بين القبيلين، وأى أحد من المكلفين رام استخلاص جهة فيهما لم يقدر على ذلك، ويكفيه في ذلك برهانا تجربة الخلاق قبله، أضف إلى ذلك النصوص والأخبار التي وضعت على وجه الابتلاء والاختبار والتمحيص منها قوله تعالى: ﴿وَنَبَلُوكُم بِالشَّرِّ وَالخَيْرِ فتنَةً﴾^(٢) وقول تعالى: ﴿لِيَبْلُوكُم أَيَكُم أَحسنُ عَمَلًا﴾^(٣)، ومن هذا القبيل قوله ﷺ: «حفت الجنة بالمكاره وحفت النار بالشهوات»^(٤) ولهذا لم يخلص في الدنيا لأحد جهة خالية من شركة الجهة الأخرى^(٥) لكن ينبغي أن نتساءل هنا إذا كان الوضع في هذه الدار على هذه الصفة فكيف يقوم الفعل مصلحة أو مفسدة؟

(١) الموافقات، ٢/٢٥، ٢٦.

(٢) الانبياء: ٣٥.

(٣) الملك: ٢.

(٤) أخرجه البخاري، كتاب الرقاق، باب (حجبت النار بالشهوات) ٧، ١٨٦.

الترمذي: كتاب صفة الجنة، باب (ما جاء، حفت الجنة بالمكاره وحفت النار بالشهوات) قال أبو عيسى حسن صحيح ٤/٢٨٣ - الإمام أحمد، مسند ٢/٢٦٠ - الدارمي، كتاب الرقاق، باب (حفت الجنة بالمكاره ٧٣٥).

(٥) الموافقات، ٢/٢٦.



المقاصد العامة للشريعة الإسلامية

يجيب الإمام الشاطبي على هذا التساؤل قائلاً: «فالمفاسد والمصالح الراجعة إلى الدنيا، إنّما تفهم على مقتضى ماغلب، فإذا كان الغالب جهة المصلحة، فهي المصلحة المفهومة عرفاً، وإذا غلبت الجهة الأخرى، فهي المفسدة المفهومة عرفاً، ولذلك كان الفعل ذو الوجهين منسوبا إلى الجهة الراجعة، فإن رجحت المصلحة فمطلوب، ويقال: إنّّه فيه مصلحة، وإذا غلبت جهة المفسدة، فمهروب عنه، ويقال إنّّه مفسدة، على ما جرت به العادات في مثله»^(١).

الفريق الثاني: ومنهم: البقورى، وابن القيم، وابن عاشور ويرى هؤلاء أن المصلحة الخالصة من المفسدة، والمفسدة الخالصة من المصلحة، واقع الوجود فى هذه الدار، ويؤكد هذا الكلام البقورى الذى جعل المصالح قسمين، مصلحة لا مفسدة معها، ومصلحة معها مفسدة والمفسدة كذلك^(٢). فهو بهذا يقرّ بوجود المصالح الخالية من المفاسد والمفاسد الخالية من المصالح، ويرى ابن القيم نفس الرأى فيقول: «وإذا تأملت شرائع دينه التى وضعها بين عباده، وجدتها لا تخرج عن تحصيل المصالح الخالصة، أو الراجعة بحسب الإمكان، وان تزاومت قدم أجلّها وأهمّها وإن فاتت أدناها، وتعطيل المفاسد الخالصة أو الراجعة بحسب الإمكان وإن تزاومت عطل أعظمها فسادا باحتمال أدناها»^(٣) ومعنى الخلو والخلاص الذى يقصده ابن القيم، متحقّق إذا ما نظرنا إلى

(١) م، ن، ٢٦/٢.

(٢) ترتيب الفروق، المقدمة، (القاعدة الثانية).

(٣) ابن القيم، مفتاح دار السعادة (بيروت: دار الكتب العلمية، ٢٢/٢).

المقاصد العامة للشريعة الإسلامية

المصلحة في ذاتها بمعزل عن الطرق والسبل الموصلة إليها، والمفسدة كذلك، فالمشقة اللاحقة بالمصلحة واللذة اللاحقة بالمفسدة إنما تكون في المصير للحصول عليهما، فالمطلوب خالص في ذاته وإنما الا متزاج داخل عليه من حيث المسالك المؤدية إليه، حيث يقول ابن القيم في ذلك: «وفصل الخطاب في المسألة إذا أريد بالمصلحة الخالصة أنها في نفسها خالصة لا تشوبها مفسدة فلا ريب في وجودها وإن أريد بالمصلحة التي لا تشوبها مشقة ولا أذى في طريقها والوسيلة إليها، ولا في ذاتها، فليست بوجودها بهذا الاعتبار إذ المصالح والخيرات واللذات والكمالات كلها لا تنال إلا بحظ من المشقة ولا يعبر إليها إلا على جسر من التعب»^(١).

ويرى الشيخ ابن عاشور أن المصلحة الخالصة والمفسدة الخالصة متوقفة في هذا الوجود الدنيوي لكنهما إذا ما قورنا مع المشوب منهما صارا عزيزين، فيقول في ذلك: «..... لأن النفع الخالص والضرر الخالص وإن كانا موجودين، إلا أنهما بالنسبة للنفع والضرر المشوبين يعتبران عزيزين»^(٢)، فهو يرى أن التعاون الحاصل بين شخصين ليس فيه أذى ضرر بل هو مصلحة خالصة لهما، وكذا إحراق المال فهو مفسدة خالصة أيضا لا مصلحة فيه، والملاحظ على الشيخ ابن عاشور أنه أجرى الضرر اليسير الحاصل في طريق المصلحة مجرى العدم، فهو لا يؤثر في كونها خالصة فقال في ذلك: «على أن بعض الضرر قد يكون لضعفه مغفولا عنه ممن يلحقه، فذلك منزل منزلة العدم،

(١) ابن القيم: مفتاح دارالسعادة (بيروت: دار الكتب العلمية)، ٢٢/٢.

(٢) مقاصد، ٦٧.



المقاصد العامة للشريعة الإسلامية

مثل المضرة اللاحقة للقادر على الحمل الذى يناول متاعا لراكب دابة سقط منها متاعه، فإن فعله ذلك مصلحة محضة للراكب، وإن ما يعرض للمنازل من العمل لا أثر له فى جلب ضرر إليه^(١).

والنظر الذى أخلص إليه فى هذه المسألة هو على التفصيل:

(١) إذا نظرنا إلى المصالح والمفاسد فى أنفسها فإن توفرها خالصة فى هذه الدار حاصل لا محالة.

(٢) إن المصالح التى يعرض لقاصدها مضار ضعيفة فى طريقها فإنه يسرى على تلك المضار حكم العدم وتكون تلك المصالح فى حكم الخالصة، وعلى هذا النظر تجرى المفاسد مع اللذات الضعيفة.

(٣) إن المصالح التى تشوبها مفسد معتبرة يوكل النظر فيها للجهة الغالبة فهى الأولى بالاعتبار وعليها بناء الأحكام، وعلى هذا تقاس المفاسد مع المصالح المعتبرة، ومثل هذا، قوله تعالى: ﴿يسألونك عن الخمر والميسر قل فيهما إثم كبير ومنافع للناس وإثمهما أكبر من نفعهما﴾^(٢)، فبنى الحكم بالتحريم على الجهة الغالبة وهى جهة المفسدة التى أفادها لفظ الإثم الوارد فى الآية.

ب - من جهة النظر الشرعى:

والحاصل من هذا النظر أن المصلحة المعتبرة فى الشرع والمفسدة المعتبرة شرعا، خالصتان غير مشوبتين بأضدادهما سواء كان ذلك على وجه القلة أو

(١) م، ن. ٦٧.

(٢) القرة: ٢١٩.

المقاصد العامة للشريعة الإسلامية

الكثرة وإن حصل وتوهم البعض بأنهما مشوبتان فالأمر ليس كما توهموا، لأن المراد بالمصالح المغلوبة والمفاسد المغلوبة ما يجرى من جهة النظر العادى - الاعتياد الكسبى - وليس ما يجرى فى الحقيقة الشرعية ولذلك لم يلتفت الشارع إليها فى شرعية الأحكام قال الإمام الشاطبى: «وهذا المقدار هو الذى قيل إنه غير مقصود للشارع فى شرعية الأحكام»^(١). وبيان هذا يكون من وجهين.

- الوجه الأول: لو كانت الجهة المرجوحة فى الفعل معتبرة شرعا إلى جانب الجهة الراجحة، لتنازع الفعل الواحد خطابان من الشارع، خطاب مقتضاه الأمر ويتجه إلى جهة المصلحة فى الفعل، وخطاب مقتضاه النهى، ويتجه إلى جهة المفسدة فى نفس الفعل، والمعلوم قطعا أن الشريعة جارية على خلاف ذلك.

- الوجه الثانى: لو اعتبر الشارع الجهة المرجوحة إلى جانب الجهة الراجحة فى نفس الفعل مع تضادهما فى الطلب وطلب من المكلف إيقاعهما على وجه واحد فى الوقوع مع العلم بعدم انفكاكهما عن بعضهما لكان تكليفا له بما لا يطاق وهو باطل شرعا.

وبناء عليه فالمصلحة المعتبرة شرعا ليست هى مطلق الملائم، وكذلك المفسدة ويقول الشيخ ابن عاشور فى هذا السياق: «ومنه نعلم أن ليست المصلحة هى مطلق الملائم، ولا المفسدة هى مطلق المنافر والمشقة، فإن بين المصلحة والمفسدة وبين ما ذكرناه عموم وخصوص وجهيان، ولذلك أثبت القرآن

(١) الموافقات، ٢/٢٧.



أن في الخمر والميسر منافع إذ قال: ﴿فيهما إثم كبير ومنافع للناس﴾^(١) وليست تلك المنافع بمصالح لأنها لو كانت مصالح لكان تناولها مباحا أو واجبا^(٢).

ثالثا: أنواع المصالح والمفاسد:

تنقسم المصالح والمفاسد إلى نوعين: دنيوية وأخروية

(١) المصالح والمفاسد الدنيوية:

ويعبّر عنها بالمصالح والمفاسد العاجلة: بالمصالح الدنيوية كل ماتدعو إليه ضرورة المكلفين وحاجاتهم وتحسيناتهم ويدخل في هذا التمتع بالمباحات والتلذذ بالطيبات، فمن هذه المصالح ما هو واقع الحصول، وهذا ماتقتضيه المآكل والمشرب والمسكن والمراكب، ويدخل في هذا جميع المعاملات الناجرة الأعاوض وكذا المباح الذي وقعت حيازته كالأصطياد والاحتطاب، ومنها ما هو متوقّع الحصول، وغير مقطوع به، كالمكاسب المرجوة من التجارة، والمنفعة المنتظرة من التعليم، والربح المتوقع من الاتجار في أموال اليتامى والازدجار المنتظر حصوله من العقوبات والحدود الشرعية.

والذي تجدر الإشارة إليه هنا، أن تحصيل مصالح الدنيا في حقّ أنفسنا يقتصر فيه على حدّ الكفاية، ولا يتنافس في تحقيق الأصلح، ويقدم الأصلح فالأصلح في حقّ كل من لنا عليه ولاية عامّة أو خاصّة، إن أمكن لأننا مسؤولون عن توفير الأحسن لهم، ما استطعنا إلى ذلك سبيلا، وإلى مثل هذا

(١) البقرة: ٢١٩.

(٢) مقاصد، ٧١ - ٧٢.

المقاصد العامة للشريعة الإسلامية

ذهب البقورى^(١).

أما المفاسد الدنيوية: فهي ما يقع به انخرام ضرورات المكلفين وحاجاتهم وتكميلاتهم، أو فواتها على وجه الجزء أو الكل، ومن هذه المفاسد ما هو واقع الحصول، ومقطوع به فى محل الحادثة، كالكفر والجهل الواجب الإزالة، وكذا حصول الجوع والعطش المفضيان إلى الإهلاك، وكذا الضرر والسيال والقتال.

وهناك من المفاسد ما هو متوقع الحصول مظنون فى وقوعه عند محل الواقعة كقتال من يقصدنا من الكفار و البغاة وأهل الصيال، وكذا إيقاع ولى الأمر الحدود مع وجود الشبهات لقوله ﷺ: «ادروا الحدود عن المسلمين ما استطعتم، فإن كان له مخرج فخلوا سبيله، فإن الإمام إن يخطئ فى العفو خير من أن يخطئ فى العقوبة»^(٢).

وفى الأخير نشير إلى أن تحديد المصالح والمفاسد الدنيوية يجب أن يتم وفق الضوابط الشرعية السالفة الذكر وذلك امثالاً لقوله تعالى: «ما آتاكم الرسول فخذوه وما نهاكم عنه فانتهوا»^(٣)، وقوله تعالى: ﴿وأن هذا صراطى مستقيماً فاتبعوه ولا تتبعوا السبل فتفرق بكم عن سبيله﴾^(٤).

(١) ترتيب الفروق، (قاعدة ٣)، المقدمة.

(٢) أخرجه الترمذى، كتاب الحدود، باب (ما جاء فى درء الحدود) حديث رقم ١٤٢٤ ٣٣/٤ - ابن ماجه، كتاب الحدود، باب (الستر على المؤمن ودفع الحدود بالشبهات) حديث رقم ٢٥٤٥، ٢/ ٨٥٠.

(٣) الحشر: ٧.

(٤) الانعام: ١٥٣.



٢) المصالح والمفاسد الأخروية:

ويطلق عليها المصالح والمفاسد الآجلة

المصالح الأخروية: هي النجاة من العقاب والحصول على الثواب وهذا متوقَّع الحصول وغير مقطوع به لتوقفه على العاقبة التي يختم بها الله سبحانه وتعالى لعباده، ويقول الرسول ﷺ في هذا الشأن: «فإن الرجل منكم ليعمل حتى ما يكون بينه وبين الجنة إلا ذراع فيسبق عليه كتابه فيعمل بعمل أهل النار ويعمل حتى ما يكون بينه وبين النار إلا ذراع فيسبق عليه الكتاب فيعمل بعمل أهل الجنة»^(١) ويقول ابن عبدالسلام: «إذ لا يعرف أحد بما يختم له ولو عرف ذلك لم يقطع بالقبول ولو قطع بالقبول لم يقطع بحصول ثوابها ومصالحها لجواز ذهابهما بالموازنة والمقاصة»^(٢).

ويقول البقورى بأن المصالح الأخروية محصورة في التبعّدات التي يصل معها التعب بأدائها كالصيام والصلاة والطهارة^(٣)، وهذا حصر لا مبرر له،

(١) نص الحديث كما أخرجه البخارى: «إن أحدكم بجمع خلقه فى بطن أمه أربعين يوماً ثم يكون علقه مثل ذلك ثم يكون مضغاً مثل ذلك ثم يبعث الله ملكاً فيؤمر بأربع كلمات ويقال له اكتب عمله ورزقه وأجله وشقى أو سعيد ثم ينفخ فيه الروح فإن الرجل منكم ليعمل حتى ما يكون بينه وبين الجنة إلا ذراع فيسبق عليه كتابه فيعمل بعمل أهل النار ويعمل حتى ما يكون بينه وبين النار إلا ذراع فيسبق عليه كتابه فيعمل بعمل أهل الجنة».

كتاب الخلق، باب (ذكر الملائكة صلوات الله عليهم) ٧٨/٤ - ابن ماجه، المقدمة، باب (فى القدر) حديث رقم ٧٦، ٢٩/١ - أبو داود، كتاب السنة، باب (فى القدر) (حديث رقم ٤٧٠٨، ٨٢/٥ - الإمام أحمد ١/٤١٤ - مستد عبدالله بن مسعود (رضي الله عنه)).

(٢) قواعد الأحكام ١/٣٦.

(٣) ترتيب الفروق (القاعدة الثانية)، المقدمة.

المقاصد العامة للشريعة الإسلامية

فالشريعة كلّها بعقائدها وفقهها وأخلاقها وضعت لمصالح الدنيا والآخرة معا، كما أن للعبادات مصالح دنيوية تتمثل في تطهير نفس الإنسان وتركيتها وتيسير السبل أمامه وتقوية ثقته باللّٰه، فإن للمعاملات أيضا مصالحها الأخروية عندما تقع على وجهها المشروع، فتفضي إلى حصول مرضاته سبحانه وتعالى ونيل الثواب الجزيل الذي يؤدي إلى الفوز بجنة النعيم وهذا أعظم مصالح الآخرة. وعلى أي وجه فإن الشريعة تراعى في جميع تصرفاتها مصالح المكلفين الدنيوية والأخروية معا.

أمّا مفسادها فهي حصول العقاب وفوات الثواب وهي متوقعة الحصول أيضا فلا جزم فيها لإمكانية سقوطها بالتوبة أو العفو أو الشفاعة أو الموازنة.

والذي نلاحظه على المصالح والمفاسد الأخروية أنّها خالصة لا امتزاج فيها بين الطرفين وهذا ما دلّت عليه النصوص الواردة في هذا الشأن، فقد قال تعالى في شأن مفساد الآخرة مع بيان تجرّدها من المصلحة: ﴿لا يفتر عنهم وهم فيها مبلسون﴾^(١)، وقال: ﴿فَالَّذِينَ كَفَرُوا قُطِعَ لَهُمْ ثِيَابٌ مِنْ نَارٍ﴾^(٢) وقوله: ﴿لَا يَمُوتُ فِيهَا وَلَا يَحْيَى﴾^(٣).

وقال في شأن المصالح الأخروية المجردة عن المفساد: ﴿إِنَّ الْمُتَّقِينَ فِي جَنَّاتٍ وَعِيُونَ أَدْخُلُوها بِسَلَامٍ آمَنِينَ وَنَزَعْنَا مَا فِي صُدُورِهِمْ مِنْ غَلٍّ إِخْوَانًا عَلَى

(١) الزخرف: ٧٥.

(٢) الحج: ١٩.

(٣) الأعلى: ١٣.

المقاصد العامة للشريعة الإسلامية

سرر متقابلين لا يمسهم فيها نصب وما هم منها بمخرجين^(١)، وقوله تعالى: ﴿سلام عليكم طبتم فادخلوها خالدين﴾^(٢)، إلى غير ذلك من الآيات الدالة على ماسبق.

٣) المصالح الدنيوية خادمة للأخرة:

لقد نظمت الشريعة تصرفاتها وأحكامها على نمط يكون فيه اكتساب المكلف لمصالحه الدنيوية مسلكا لتحقيق سعادته الأخروية وضمانيها، وهذا يتطلب المكلف جعل جميع مقوماته وأسباب قوته وسعادته الدنيوية واسطة لبلوغ السعادة الأبدية، ويحصل هذا عندما يشعر الإنسان أن كل كيانه وما يصدر عنه هو لله تعالى، قال تعالى: ﴿قل إن صلاتي ونسكي ومحياي ومماتي لله رب العالمين﴾^(٣)، وقال: ﴿ومن أراد الآخرة وسعى لها سعيها، وهو مؤمن فأولئك كان سعيهم مشكورا﴾^(٤).

وبناء على ما سبق فإن ثمار كل من المصلحة والمفسدة، لا يقتصر زمن ظهورها على الدنيا فقط وإنما يشمل الآخرة أيضا، وانطلاقا منه فنحن مطالبون بعدم التسرع في الحكم على الأفعال، من خلال ما ترسمه من ظواهر وماتفرزه من آثارها الأخروية، وذلك من خلال نصوص الشريعة وحدودها.

فالإنسان لضمان سعادته الأخروية، عليه الإكثار مما هو مفضى إلى بناء

(١) الحجر: ٤٥ - ٤٦ - ٤٧ - ٤٨.

(٢) الزمر: ٧٠.

(٣) الأنعام: ١٦٢.

(٤) الإسراء: ١٩.



المقاصد العامة للشريعة الإسلامية

مصالح الآخرة، والاقتصاد على مصالح الدنيا بقدر ماتدعوا إليه الضرورات والحاجات ويقول ابن عبد السلام في هذا: «وقد ندب الربّ إلى الإكثار من المصالح الآخروية على قدر الاستطاعة وندب في الاقتصار على المصالح الدنيوية على ماتمسّ إليه الضرورات والحاجات»^(١).

ويرى الإمام الشاطبي: «إن اعتبار الشارع للمصالح المجتلبة والمفاسد المدفوعة مؤسس على إقامة الحياة الدنيا للحياة الآخرة، لا من حيث أهواء النفوس في جلب مصالحها العادية ودرء مفاسدها العادية»^(٢).

ويعلّل الشاطبي ذلك بأن إنزال الشريعة إنّما كان لإخراج المكلفين من داعية أهوائهم حتى يكونوا عباداً لله اختياراً كما هم عباداً له اضطراراً، ولما ثبت هذا فلا يبقى هناك وجه للجمع بينه وبين القول بغرض أن يكون وضع الشريعة على وفق أهواء النفوس وطلب منافعها العاجلة ويدعم الإمام الشاطبي موقفه هذا بقوله تعالى: ﴿ولو اتّبع الحق أهواءهم لفسدت السماوات والأرض ومن فيهن﴾^{(٣)(٤)}.

ثمّ يعقب على ذلك قائلاً: «فالمعتبر إنّما هو الأمر الأعظم وهو جهة المصلحة التي هي عماد الدين والدنيا، لا من حيث أهواء النفوس، حتّى إن العقلاء اتّفقوا على هذا النوع في الجملة وإن لم يدركوا من تفاصيلها قبل

(١) قواعد الأحكام، ٦٢/٢.

(٢) الموافقات، ٣٧/٢ - ٣٨.

(٣) المؤمنون، ٧٢.

(٤) الموافقات، ٣٨/٢.



المقاصد العامة للشريعة الإسلامية

الشرع ما أتى به الشرع، فقد اتفقوا في الجملة على اعتبار الحياة الدنيا لها أو الآخرة، بحيث منعوا من اتباع جملة من أهوائهم بسبب ذلك، هذا وإن كانوا بفقد الشرع على غير شيء، فالشرع لما جاء بين هذا كله وحمل المكلفين عليه طوعاً أو كرها ليقوموا أمر دنياهم لآخرتهم^(١).

(١) الموافقات، ٣٨/٢ - ٣٩.



الفصل الرابع

مسالك الترجيح عند تعارض

المصالح والمفاسد

لقد روعى فى وضع الشريعة جهة العبد، فمن ثم، جاءت الشريعة بتحصيل المصالح وتكميلها، وتعطيل المفاسد وتقليلها، كما قال ابن تيمية^(١) وأمرت المكلفين باكتساب ما للمصلحة من أسباب، ونهتهم عن اكتساب ما للمفسدة من أسباب، وطلبت منهم الحيطة والحذر فى مواقع الشبهات، قال عليه السلام: «الحلال بين والحرام بين، وبينهما أمور مشبهات، لا يعلمهن كثير من الناس فمن وقع فى الشبهات وقع فى الحرام»^(٢)، كما أوكل للمجتهدين مقام الترجيح، وحذرتهم من اقتران الآراء بالأهواء، والشرعيات بالشهوات، لأن مجال المصالح والمفاسد متشابك ومتداخل، والنظر فيه دقيق وخطير والخلاف فيه قائم وعائم، والخروج من المتعارضات فيه ليس باليسير، والزكّل فى تلك المواقع وراءه فساد كبير.

وانطلاقاً من هذا رسم العلماء منهجاً للتعامل مع المصالح والمفاسد جلياً ودفعاً عند حدوث التعارض فى جهة منها أو فيما بينهما، وقيل التعرض لتفاصيل هذا المنهج، لا بدّ من بيان أربعة أمور هى:

(١) ابن تيمية: منهاج السنة، ١٣١/٢ - وانظر: المازرى: شرح التلّيقين مخطوط، الوجه ٢٣٦.

(٢) سبق تخريجه.

المقاصد العامة للشريعة الإسلامية

(١) لا يعتبر الشارع المصلحة المجلوبة والمفسدة المدفوعة من مقاصده، إلا إذا تعلق بها غرض صحيح، ويقول المقرئ في هذا: «لا يعتبر الشارع من المقاصد إلا ما تعلق به غرض صحيح، من جلب مصلحة أو درء مفسدة، ولذلك، لا يسمع الحاكم الدعوى في الأشياء التافهة الحقيرة»^(١).

(٢) إن المصالح والمفاسد لا يرجح منها شئ إلا من جهة الشرع لأن الله سبحانه وتعالى منزّه عن النفع والضرر فلا يحتاج أى منفعة ولا تلحقه مضرة لآته الغنى بإطلاق، إنما يعود الضر والنفع للإنسان فهو يفتقر إلى ذلك ومن ثم فلا تقبل مصلحة لا اعتبار لها في الشرع وكذلك المفسدة.

(٣) قال البقوري: «اعلم أنه ليس كل المصالح يؤمر بكسبها ولا كل المفاسد ينهى عن فعلها، بل المصالح والمفاسد منها ما يكتسب ومنها ما لا يكتسب، فما يكتسب يقع الأمر به والنهي عنه، وما لا يكتسب كحسن الصورة وجودة الفعل ووفور الحواس، وشدة القوى والرقّة والرحمة والغيرة وما أشبه ذلك، ومثل هذا كقبح الصورة، وسخافة العقل، وضعف الحواس والقول، والغلظة وغير ذلك مما يشبهها فهذه أشياء لا طاقة على اكتسابها للعبد فهو لا يؤمر بشئ من ذلك ولا ينهى عنه، ولكنه يقع الأمر بآثارها والنهي عن آثارها، الضد الآخر، فمن أطاع بحسب ذلك فقد أصاب ومن عصى فقد خاب»^(٢).

(٤) الظاهر أن الاعتماد في جلب معظم مصالح الدنيا والآخرة، ودرء

(١) القواعد، مخطوط دار الكتب الوطنية، تونس، الوجه ١١٨.

(٢) ترتيب الفروق، القاعدة السادسة، المقدمة.



المقاصد العامة للشريعة الإسلامية

معظم مفسادها مبني على الظن لأن المقطوع به منهما قليل، ولو فات المظنون به منهما لفسد أمر الدارين وهلك أهلها، واعتمادنا على الظن هنا قائم على أن الله سبحانه وتعالى تعبدنا به، كما أن الغالب صدقه عند قيام أسبابه.

هذه أربعة أمور على كل خائض في مسالك الترجيح بين وجوه المصالح والمفاسد أن يستصحبها معه، زيادة على ما سبق ذكره حول هذا الموضوع، وبالله التوفيق.

أولاً: تعارض المصالح وطرق الترجيح بينهما:

إذا حدث وأن تعارضت مصلحتان وكان لا بدّ من تقديم إحداهما يتمّ التعامل معهما كما يلي:

(أ) إذا تعارضت مصلحتان من نفس الجهة كأن تكونا عامتين أو خاصتين أو دنيويتين أو أخرويتين معاً، يتبع المنهج التالي في التعامل معهما.

أ- يصار إلى الجمع بين المصلحتين ما أمكن ذلك، لأن الجمع بينهما أحسن من تفويت إحداهما مع القدرة على تحصيلها، ويقول ابن عبدالسلام: «فمن قدر على الجمع بين الأمر بمعروفين في وقت واحد لزمه ذلك لما ذكرناه من وجوب الجمع بين المصلحتين»^(١).

ب- وإذا استحکم التعارض وتعذر الجمع بين المصلحتين وظهر تساويهما من كل وجه، يصار إلى التخيير وقد يقرع بينهما، كما ذكره ابن عبد السلام^(٢)

(١) قواعد الأحكام، ١/١٠٥.

(٢) قواعد الأحكام، ١/٣٥.



الأقورى^(١).

ونبه الإمام ابن عاشور على أنه «لا يصار إلى التخيير إلا إذا استفرغ الفقيه وسعه في تحصيل المرجحات فقال: «وما يجب التنبه له أن التخيير لا يكون إلا بعد استفراغ الوسع في تحصيل مرجع ما تمّ العجز عن تحصيل وفي طرق الترجيح^(٢) قد يحصل اختلاف بين العلماء فعلى الفقيه تحقيق الأمر في ذلك^(٣)».

ومثال ذلك إذا رأينا صائلا يصول على نفسين من المسلمين متساويتين مع حصول العجز عن دفعه عنهما فإننا نتخير بين النفسين، بدفعه عن واحدة منهما وفوات الأخرى.

والتخيير يظهر واضحا في تصرفات ولاة الأمور لأن المصالح العامة كثيرة ما يجرى فيها التساوى، كما قال الإمام ابن عاشور^(٤)، ومثال ذلك ما إذا لو كان تعيين طريق إلى بلد بين جبلين يفضى إلى تضيق طريق آخر بينهما فلولى الأمر الاختيار في ذلك التساوى.

جـ - وإذا استحکم التعارض وتعذر الجمع وظهر التفاوت بين المصلحتين

(١) ترتيب الفروق، (القاعدة الثالثة)، المقدمة.

(٢) هي المسالك التي يجب على المجتهد اتباعها للخروج من المعارضة، مثل معرفة أهمية ما يترتب على تلك المصلحة على ما يترتب على غيرها كتقديم مصلحة الإيمان على مصلحة الأعمال، وتقديم إنقاذ الأنفس عند الأخطار على إنقاذ الأموال.

ابن عاشور: مقاصد، ٧٦.

(٣) مقاد، ٧٦.

(٤) م، ن، ٧٦.

المقاصد العامة للشريعة الإسلامية

يصار إلى أعظمهما نفعا بتفويت أدناها^(١) وهو المطلوب من جهة الشرع، قال تعالى: ﴿فبشّر عبادى الذين يستمعون القول فيتبعون أحسنه﴾^(٢)، وقوله تعالى: ﴿واتبعوا أحسن ما أنزل إليكم من ربكم﴾^(٣)، وقوله تعالى: ﴿وأمر قومك يأخذوا بأحسنها﴾^(٤).

وبناء على هذا قدّمت مصلحة القصاص على مصلحة احترام النفس المقتص منها لعظمها فى إيقاع السلامة بتسكين نائرة أولياء القتل من الثأر لقتيلهم، وكذلك انزجار الجناة عن القتل ومن هذا القبيل ما ذكره المقرئ قائلًا: «شرع السلف للمعروف ولذلك استثنى من الربا ترجيحًا لمصلحة الإحسان على مصلحة اتقاء الربا، إذ من عادة الشرع تقديم أعظم المصلحتين على أدناها»^(٥).

(٢) إذا تعارضت مصلحة عامة مع مصلحة خاصة يصار إلى أحد أمرين: أ- الجمع بين المصلحتين العامة والخاصة ما أمكن حتى لا تقدم إحداها على الأخرى، فالشريعة اعتبرت الفرد ومصلحته، وكذلك الأمة ومصلحتها، وجعلت الواقع الاجتماعى مكوّنًا منهما، فإنكار أحد مكوّنات هذا الواقع أو إهماله بتفويته مع إمكانية تحصيله يعتبر ظلماً لا تسير الشريعة نحوه، ويرى

(١) إن تفويت المصلحة المرجوحة لا يخرجها عن كونها صلاحاً.

(٢) الزمر: ١٧.

(٣) الزمر: ٥٢.

(٤) الأعراف: ١٤٥.

(٥) القواعد، مخطوط، لوحة، ١٠٥.

المقاصد العامة للشريعة الإسلامية

الدرني أن الشريعة قد اعتبرت المصلحة الفردية كالمصلحة العامة في نظامها التشريعي فقال: «إن استقراء مصادر الشريعة ومواردها، أثبت أن الشريعة الإسلامية قد اعتبرت المصالح الفردية بما يقوم عليه نظامها الشرعي العام كالمصلحة العامة سواء بسواء»^(١).

وبناء عليه فإن المجتهد أو الحاكم إذا تمكّن من إيجاد مسلك يتمّ بواسطته تحصيل المصالح العامة دون التعرض للمصالح الخاصة بالإلغاء أو الانخرام، وبه عليهما العدول عن كل مسلك يفضي إلى التعرض للمصالح الخاصة، والالتزام بما ليس في طريقة ذلك جمعا بين المصلحتين.

ب - إذا استحکم التعارض واستحال رفعه، قدمت المصلحة العامة على المصلحة الخاصة لشمولها وعمومها وتفوت المصلحة الخاصة لضيقها وانحصارها.

لأنه لا يعقل أن يهدر ما تتحقّق به فائدة جمهور من الناس لحفظ مصلحة شخص أو فئة قليلة، لأن في فوات المصلحة العامة يلحق الضرر بالعموم وفي فوات المصلحة الخاصة لا يلحق الضرر بالخصوص لانقضاء تلك المصلحة إذا كانت من جنسها وذلك باعتباره فردا من أفراد العموم.

ويجب هنا على المجتهد والحاكم الالتزام في منع أصحاب المصالح الخاصة من الاتصال بمصالحهم بالقدر الذي تتحقّق به المصالح العامة ولا يتعمّق في ذلك حتّى يفضى إلى إلغائها جملة، لأن تقديم مصلحة العموم يكون على

(١) أصول الشريعة، ٢٥٦ - ٢٥٧.



المقاصد العامة للشريعة الإسلامية

الوجه الذي يراعى فيه خفة الضرر الذي يلحق بالخصوص.

ومن أمثلة هذا صيرورة الثروات الطبيعية للمنفعة العامة، وإن كان وجودها في عقار ذي ملكية خاصة، لأن رعاية المصلحة العامة مقدّم على المصلحة الخاصة.

ومن هذا القبيل أيضا ترجيح الاشتغال بالعلم الشرعي بتعليمه على الاشتغال بموارء الفروض من النوافل في العبادات، لأن العمل منفعته عامّة والثاني خاصّة فقدم الأول رعاية للمصلحة العامة.

(٣) إذا تعارضت مصلحة أخروية مع مصلحة دنيوية قدمت الأخروية.

والنظر الشرعي جار على هذا، قال البقورى: «غاية ما فى هذا أنّه إذا عارضت مصلحة أخروية لمصلحة دنيوية غلبت عليها جانب المصلحة الأخروية وأمرنا بترك المصلحة الدنيوية... ثم الاستقراء فى الشريعة والنظر فيها يحقق هذه القاعدة»^(١).

وقال الإمام الشاطبى: «المصالح والمفاسد الأخروية مقدمة فى الاعتبار على المصالح والمفاسد الدنيوية باتفاق، إذ لا يصحّ اعتبار مصلحة دنيوية تخل بمصالح الآخرة فمعلوم أن ما يخل بمصالح الآخرة غير موافق لمقصود الشارع فكان باطلا»^(٢).

ومن هنا جاء النهى عن البيع وقت الصلاة، قال تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ

(١) ترتيب الفروق، (القاعدة الأولى)، المقدمة.

(٢) الموافقات، ٣٨٧/٢.



المقاصد العامة للشريعة الإسلامية

آمنوا إذا نودى للصلاة من يوم الجمعة فاسعوا إلى ذكر الله وذروا البيع ذلكم خير لكم إن كنتم تعلمون^(١)، وقوله تعالى: ﴿يا أيها الذين آمنوا لا تلهكم أموالكم ولا أولادكم عن ذكر الله﴾^(٢).

ونهى ﷺ عن البيع والشراء في المسجد لكون العبد داخلا في عبادة الله، طالبا تحصيل مصلحة أخروية فوجب سقوط المصلحة الدنيوية أمامها والتمثلة في البيع والشراء حيث قال ﷺ: «إذا رأيتم من يبيع أو يبتاع في المسجد فقولوا لا أربح الله تجارتك»^(٣).

٤) تقدم المصلحة المؤكدة على المصلحة الموهومة أو المشكوكة مهما كان عظيمها وعمومها.

وهذا مبني على القاعدة الكلية «اليقين لا يزال بالشك»^(٤) وفي هذا المقام تنزل المصلحة التي غلب الظنّ على وقوعها منزلة المصلحة المتيقنة والمقطوع بها لأن الشرع قد اعتبر غلبة الظنّ كالقطع في الأحكام.

(١) الجمعة، ٩.

(٢) المنافقون، ٩.

(٣) نصّ لحديث كما أخرجه الدارمي: «إذا رأيتم من يبيع أو يبتاع في المسجد فقولوا لا أربح الله تجارتك، وإذا رأيتم من ينشد فيه الضالة فقولوا لا ردّها الله عليك».

كتاب الصلاة، باب (النهى عن استنشاد الضالة في المسجد والشراء والبيع) ٣٢٦ النسائي، كتاب المساجد، باب (النهى عن البيع والشراء في المساجد وعن التحلّق قبل صلاة الجمعة) ٤٧/٢ - ابن ماجة: كتاب المساجد والجماعات باب (ما يكره في المساجد) حديث رقم ٧٤٩، ٢٤٧ - الترمذي: كتاب الصلاة باب (ما جاء في كراهية البيع والشراء وإنشاد الضالة والشعر في المسجد) ١٣٩/٢ - أحمد، ٢١٢/٢.

(٤) ابن نجيم: الأشباه والنظائر، ٦٠ - انظر: أحمد الزرقاء: شرح القواعد الفقهية، ٣٥.



المقاصد العامة للشريعة الإسلامية

ومن أمثلة هذه القاعدة

إذا تعارضت مصلحة المحافظة على مال اليتيم مع مصلحة الاتجار به دينا وبدون توثيق تقدم الأولى لتأكيدا وحصول القطع في وقوعها على الثانية وذلك لتطرق الشكّ إلى جهة الوقوع في هذه الأخيرة وإن كانت أعظم نفعاً لليتيم عند الوقوع.

ومن هذا القبيل إذا تعارضت مصلحة الحفاظ على النفس مع مصلحة الجهاد في فئة من المسلمين العزل بالهجوم على الأعداء المسلحين في هذه الحال فإن المصلحة التي ترجى من هذا الهجوم وهى النصر والربح موهومة بينما مصلحة الحفاظ على النفس أكيدة وإن كانت أقلّ قيمة من سابقتها فترجحت لهذا الجانب عليها.

ثانياً: تعارض المفاصد وطرق الترجيح بينها:

(١) إذا تعارضت مفسدتان من نفس الجهة يتبع المنهج الآتى فى التعامل معها.

أ- يدرأ الجميع ما أمكن ذلك، فإن فى الخروج منهما سلامة من الضرر للجميع، ومن توقّرت لديه أسباب دفع المفسدتين لزمه ذلك، ولا يجوز له ارتكاب أخفهما، وقال ابن عبد السلام فى ذلك: «وان قدر على دفع المكروه لسبب من الأسباب لزمه ذلك لقدرته على درء المفسدة»^(١)، ومثال هذا ما قرره علماؤنا، أن من حلف على أن لا يدخل بيتا فى المدينة لا يحث بدخوله

(١) قواعد الأحكام، ٧٩/١.



المقاصد العامة للشريعة الإسلامية

المسجد، وإن كان هو بيتاً من بيوت الله، وذلك حملاً على العرف الشرعي درءاً للمفسدين، مفسدة عدم الدخول بفوات أجر الجماعة في الصلاة ومفسدة حنث اليمين بالدخول.

ب - وإذا استحکم التعارض واستحال الدرء لهما معا وتساوت المفسدتان من كل وجه وذهب البقورى إلى التخيير فى الدرء فقال: «وإن تعدّر درؤها وتساوت تخيّرنا وقد يقرع»^(١)، وتردّد ابن عبدالسلام بين التخيير والتوقف، فقال: «فإذا تساوت فقد يتوقّف وقد يتخيّر»^(٢) والراجح هو التخيير لا تفاقمهما عليه، ومن أمثلة هذا من أكره على قتل مسلم بالقتل، فهما مفسدتان متساويتان، لإفضاء كل واحدة منهما إلى إتلاف نفس مؤمنة، و التخيير فى هذا مؤداه: استسلام الشخص لمفسدة فوات النفس والصبر عليها ولا يقدم على قتل النفس المؤمنة لأن فى الأول عدم حصول ضرر لغير، وفى الثانى حصول ذلك للغير بقتلهم.

ومن هذا القبيل أيضا من أكره على الحكم بالباطل لإتلاف مال مسلم، أو الإدلاء بشهادة زور لنفس الغرض، أو يتلف ماله إذا لم يفعل ذلك، والتخيير هنا يفضى إلى الصبر على إتلاف المال، دون الإقدام على الحكم أو الشهادة تجنباً لإذاية الغير مع تساوى المفسدتين.

ج - وإذا ظهر تفاوتهما وتعذر دفعهما معا يصار إلى دفع عظمهما بارتكاب أخفها.

(١) ترتيب الفروق، مخطوط، المقدمة (القاعدة ٣).

(٢) قواعد الاحكام، ١/ ٨٠.



المقاصد العامة للشريعة الإسلامية

وبناء على هذا قرّر علماؤنا القاعدتين التاليتين:

- إذا تعارضت مفسدتان روعى أعظمهما ضررا لارتكاب أخفهما^(١).

- الضرر الأشدّ يزال بالضرر الأخف^(٢).

ولكن ارتكاب أخفّ المفاسد لا يخرجها عن كونها مفسدة في ذاتها ،
وإنما يسقط اعتبارها كذلك ، لتعدّر دفعها ، قال المقرئ: «ترجح المفسدة على
المفسدة فيسقط اعتبارها ارتكابا لأخفّ الضررين عند تعدّر الخروج عنهما»^(٣).

والأمثلة على هذا كثيرة جداً، كقطع الأعضاء المتأكلة، فإن ارتكاب
مفسدة قطعها واقعة لدفع مفسدة فوات النفس بسبب بقائها في الجسد، ومن
هذا القبيل إذا اضطر شخص إلى أكل مال الغير صيانة لمهجته من القوات،
أكله، لأن المفسدة المترتبة على عدم الأكل، والتمثلة في فوات النفس أعظم من
المفسدة التي تلحق صاحب المال بأكل ماله من قبل الغير، فقدّمت عليها في
الاعتبار من حيث النظر الشرعي، مثل هذا تجوز أخذ الأجرة، على مادعت
إليه الضرورة، من الطاعات كالأذان والإمامة وتعليم القرآن والفقهاء.

ودرء المفاسد في هذه المواقع يتنزل دائماً على رعاية أصول المقاصد -
الضرورات والحاجات والتحسينات.

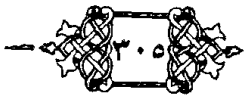
(١) ابن نجيم: الأشباه والنظائر، ٩٨، تحفيق محمد مطيع الحافظ (دمشق دار الفكر، الطبعة الأولى

١٤٠٣/١٩٨٣)، وانظر: السيوطي الأشباه والنظائر ٦٢ - محمود حمزة: الفوائد البهية، ١٤ - على

حيدر: درر الحكام شرح مجلة الأحكام ٣٧/١.

(٢) ابن نجيم: الأشباه والنظائر، ٩٦- وانظر: على حيدر: درر الحكام ٣٦/١.

(٣) القواعد، مخطوط، الوجه ٦٩.



واعلم أن المفسدة الأخفّ التي يسمح بارتكابها لدفع ما هو أثقل منها يجب أن لا تتعدّى مواقع الضرورة في حالة الأفراد ومواقع الحاجة في حالة العموم، قال المازرى: «إن البيع مجازفة فيه غرر ورخص فيه للارتفاق ورفع المشاق وما جرى على هذا الأسلوب يجب أن لا يوسع فيه للغرر إلا بمقدار حسب الحاجة إليه، فإذا باع صرة قمح منفردة، وصرة قمح وصرة تمر في عقد واحد وبشمن متفق أو مختلف، جاز ذلك لما تمس الحاجة إليه للمجازفة في هذين المكيلين القحح والتمر»^(١).

(٢) إذا تعارضت مفسدة عامة مع مفسدة خاصّة، يصار إلى أحد أمرين:

أ- يدفعان معا ما أمكن ولا يفرط في واحدة منهما مع القدرة على دفعها معا.

كأخذ عقار من شخص لبناء مسجد أو مدرسة للمواطنين فإذا تمسك صاحب العقار بملكيته حصلت المفسدة للعموم بفوات الاجتماع في العبادة وبقاء الجهل بين الناس وإذا تنازل عنه حصلت له مفسدة بفقده، ولدفع المفسدتين معا، يأخذ العقار لفائدة العموم، ويعرض المالك بعقار آخر حتى لا يتضرر بفقده عقاره الأصلي.

ب- وإذا استحکم التعارض وتعذر دفعهما معا، يصار إلى دفع المفسدة العامة مع حصول المفسدة الخاصّة.

(١) المازرى: شرح التلقين، الوجه ٥. ج.

المقاصد العامة للشريعة الإسلامية

وقرّر علماؤنا في هذا الباب قاعدة جليلة هي: «يتحمّل الضرر الخاص لدفع الضرر العام»^(١).

ومثال هذا: نقض الحائط المتوهن على مالكة خشية سقوطه إذا كان على حافة الطريق العام لأن المفسدة بسقوطه متوقعة في جميع أفراد العموم قبل السقوط بينما هدمه على مالكة تلحقه مضرة به لا يغيره من الأفراد فتحمّل هذه المفسدة من قبله لدفع مفسدة عامة غلب على الظن وقوعها.

ومثله قتل قاطع الطريق إذا قتل غيره بأى كيفية كانت ولا يقبل عفو ولى القتل في الاقتصاص منه، لأن مفسدته في بقاءه سارية في جميع أفراد العموم، وفي قتله مفسدة في تفويت نفس فرد واحد، كان لزاما إتلافها، فدفعنا الأعمّ بارتكاب الأخصّ.

ومثله تسعير المواد الضرورية والحاجية من قبل ولى الأمر، إذا تعدّى أرباب الأقوات في بيعها بقيمتها^(٢).

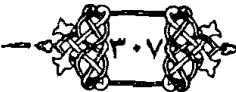
(٣) لا تدفع مفسدة بمثلها ولا بأكبر منها

وبناء على هذا قرّر الفقهاء القاعدة القائلة: «الضرر لا يزال بمثله»^(٣) ويقول المقرئ في ذلك: «لدرء مفسدة شروط، بأن لا يؤدي إلى مثلها، أو

(١) ابن نجيم: الأشباه والنظائر، ٩٦ - وانظر: على حيدر: درر الحكام ٣٦/١ أحمد الزرقاء: شرح القواعد الفقهية، ١٤٣.

(٢) ابن نجيم: الأشباه والنظائر ٩٦ - وانظر: ابن العربي: عارضة الأحوذى ٥٤/٦ ابن القيم: الطرق الحكمية، ٢٤٠.

(٣) ابن نجيم: الأشباه والنظائر ٩٦ - السيوطي: الأشباه والنظائر ٦١ - على حيدر: دور الحكام ٣٥/١.



المقاصد العامة للشريعة الإسلامية

أعظم منها»^(١) وهذا وجوباً باتفاق، كما نقل ذلك المقرئ^(٢).

ومثاله كالمضطر الذي لم يجد ما يدفع به الهلاك جوعاً إلا طعاماً لمضطر مثله، أو ببدن آدمى حى، فإنه لا يباح له، لأن مفسدته لا تدفع بإلحاق مثلها بالغير.

ومن هذا القبيل من أجبر على حرق زرع جاره، أو يحرق زرعه، فلا يجوز له دفع الفساد عنه بإلحاق فساد مثله بغيره، من غير حصول السبب الشرعى المفضي لذلك فلزمه تحمل مفسدة الإكراه فى نفسه.

ومنه أيضاً إكراه المرأة على قتل مسلم، أو تعرضها للفاحشة فهذه لا يجوز لها الإقدام على القتل لدفع الزنا عن نفسها، لأنه لا يجوز طبقاً للقاعدة دفع ما هو أخف بما هو أثقل كالقتل.

ب - تدفع المفسدة بقدر الإمكان

وبناء على هذا قرر الفقهاء القاعدة القائلة: «الضرر يدفع بقدر الإمكان»^(٣) وعلق أحمد الزرقاء على هذه القاعدة بقوله: «فإن أمكن دفعه بالكلية فيها وإلا فبقدر ما يمكن، فإن كان ممّا يقابل بعوض جبره»^(٤).

(١) القواعد، مخطوط، الوجه، ١٢٤.

(٢) م، ن، الوجه، ١٢٤.

(٣) على حيدر: درر الحكام، ٣٧/١، ترجمة فهمى الحسينى (بيروت، مكتبة النهضة) وانظر: أحمد الزرقاء: شرح القواعد الفقهية، ١٥٣.

(٤) أحمد الزرقاء: شرح القواعد الفقهية، ١٥٣.



المقاصد العامة للشريعة الإسلامية

ومن هنا جاء دفع الحدود بالشبهات، فقال صلى الله عليه وسلم : «إدرءوا الحدود عن المسلمين ما استطعتم»^(١)، وأسقط القصاص بالعمو، وانقلاب نصيب بعض أولياء القتيل في القصاص إلى دية، إذا عفى البعض عن القاتل ورفض البعض الآخر.

ومن هذا أيضا الصبر على المفسد والمضار اللاحقة بالمرء من الغير أحسن له من الردّ بمثلها، لأن في هذا دفعا لفساد في الإمكان إيقاعه، قال تعالى: ﴿وإن عاقبتهم فعاقبوا بمثل ما عوقبتم به ولئن صبرتم لهو خير للصابرين﴾^(٢).

ومن هذا القبيل المثال الذي ساقه أحمد الزرقاء فقال: «كما في المغصوب فإنه يدفع الضرر برده إذا بقيت عينه وكان سليما، فإن لم تبقى عينه، أو بقيت، ولكنها غير سليمة بأن تعبت، ففي الأولى يجبر الضرر برد مثله أو قيمته سواء كان عدم بقائه حقيقيا كالطعام، إذا أكله الغاصب، أو حكما كما إذا كانت شاة مثلا فذبحها وطبخها، أو حنطة فطحنها، وفي الثانية إن كان العيب فاحشا (وهو مافوت بعض المنفعة) فإن كان المغصوب غير ربوي، يتخير المالك في جبر الضرر بين أخذه وتضمين الغاصب ما تنقص بالعيب أو طرحه عليه، وتضمينه القيمة، وإن كان ربويا يتخير بين أخذه معيبا بلا ضمان النقصان، أو طرحه عليه، وتضمينه مثله أو قيمته من خلاف جنسه، وإن كان غير فاحش، (وهو مافوت الجودة ونقص المالية) كالخرق اليسير، فإن جبر الضرر يتعين

(١) سبق تخريجه.

(٢) النحل: ١٢٦.



المقاصد العامة للشريعة الإسلامية

بأخذه وتضمنين النقصان، إلا في الربوى فإن حكمه ماتقدم»^(١).

ثالثاً: تعارض المصالح والمفاسد وطرق الترجيح بينهما

إن تعارض جلب المصالح مع دفع المفاسد، ينظر إليه من حيث الآثار المترتبة على ذلك الجلب والدفع وهو قسمان:

أ- أن يقتصر على المكلف ولا يلزم منه ضرر للغير.

ب- أن يتعدى المكلف ولزم عنه ضرر للغير.

وسأتعرض لكل قسم بالتفصيل:

أ- ما يقتصر على المكلف ولا يلزم عنه إضرار الغير، وهذا ينظر فيه من حيث مقدار النفع والضرر اللاحقين بالمكلف ويحدّد الحكم علي طبيعة الجهة الراجحة، وهو ثلاثة أقسام:

١- الجمع بين جلب المصالح ودفع المفاسد ما أمكن.

٢- تساوى جلب المصالح مع دفع المفاسد.

٣- تفاوتهما برجحان إحدى الجهتين.

وسأبيّن كل واحدة منها بالتفصيل:

١- يجمع المكلف بين جلب مصلحته ودفع مفسدته قدر الإمكان، لأنّه

مطالب بذلك إذا قدر عليه، لقوله تعالى: ﴿فَاتَّقُوا اللَّهَ مَا اسْتَطَعْتُمْ﴾^(٢)

(١) شرح القواعد الفقهية، ١٥٣.

(٢) النغابن: ١٦.



المقاصد العامة للشريعة الإسلامية

ومثاله كالذى يسعى لتحصيل العلم الشرعى فى بلد لا بدّ من الهجرة إليه، من القصور عن النفقة التى يدفع بها مفسدة الجوع والبرد والمسكن، فيجمع بين الأمرين بالقيام بعمل يستجلب به ما يدفع المفسدة السابقة، ويجلب بذلك منفعة العلم الحاصلة بالتعلم، وذلك بتحقيق إقامته فى ذلك البلد.

٢- مساواة المصلحة التى يرمى جلبها للمفسدة المراد دفعها فى نفس الفعل وهذا ما وقع الخلاف فيه، فقد أثبتته قوم، ونفاه آخرون.

ومن الذين أثبتوه ابن عبد السلام حيث قال: «وإن استوت المصالح والمفاسد فقد يتخير بينهما وقد يتوقف فيهما، وقد يقع الاختلاف فى تفاوت المفسد»^(١)، كما أثبت الشيخ ابن عاشور إمكانية استواء المصالح والمفاسد فى نفس الفعل، ولكن وجود ما يعضد إحدى الجهتين من المرجحات الخارجية عنهما، والداخلية فى جنسهما يدفع ذلك التساوى فقال: «أن يكون أحد الأمرين من النفع أو الضرر مع كونه مساويا لضده معضودا بمرجح من جنسه، مثل تغريم الذى يتلف مالا عمدا قيمة ما أتلفه، فإن فى ذلك التغريم نفعاً للمتلف عليه وفيه ضرر للمتلف وهما متساويان، ولكن النفع قد يرجح بما عضده من العدل والإنصاف، الذى يشهد أهل العقول والحكماء بأحقيقته»^(٢).

ومن الذين نفوا حصول الاستواء بين المصالح والمفاسد فى الفعل الواحد من جهة الشرع، الإمام الشاطبى، فهو يرجح عدم وقوع هذا الأمر فى

(١) قواعد الأحكام، ١/٨٤.

(٢) مقاصد، ٦٩.



المقاصد العامة للشريعة الإسلامية

الشريعة وإن فرض وقوعه فليس للمكلف ترجيح لأحد الطرفين على الآخر، لأن هذا يعدّ حكماً بالتشهي وهو باطل في الشريعة باتفاق وإنما واجبه التوقف حتى يأتي الدليل من الشرع الذي يأذن في ترجيح أحد الطرفين، وهو ما يرفع التساوى ويجعله لاغياً لا عبرة به فقال:

فإن تساوتا فلا حكم من جهة المكلف بأحد الطرفين دون الآخر، إذا ظهر التساوى بمقتضى الأدلة، ولعلّ هذا غير واقع في الشريعة وإن فرض وقوعه فلا ترجيح إلا بالتشهي من غير دليل، وذلك في الشرعيات باطل باتفاق وأما أن قصد الشارع متعلق بالطرفين معاً طرف الإقدام وطرف الإحجام فغير صحيح لأنه تكليف بما لا يطاق إذ قد فرضنا تساوى الجهتين على الفعل الواحد، فلا يمكن أن يؤمر بهما معاً ولا يكون أيضاً القصد غير متعلق بواحد منهما إذ قد فرضنا أن توارد الأمر والنهي معاً علمان على القصد على الجملة، إذ لا أمر ولا نهى من غير اقتضاء فلم يبق إلا أن يتعلق بإحدى الجهتين دون الأخرى ولم يتعين ذلك للمكلف فلا بدّ من التوقف^(١).

ومن هؤلاء أيضاً ابن القسيم الذي شدّد على نفس استواء النفع والضرر في الفعل الواحد وجوداً، وإنما قد يحصل ذلك عقلاً فقط بسبب التقسيم، أمّا وقوعاً فلا بدّ أن تكون الغلبة لإحدى الجهتين فيكون الحكم لها، أو قد تكون الغلبة لجهة منهما في وقت، وتتحول بعدها الغلبة للجهة الثانية في وقت آخر فيعطى الحكم للجهة الغالبة في كل وقت، وقد قال في ذلك:

(١) الموافقات، ٢/ ٣٠-٣١.



المقاصد العامة للشريعة الإسلامية

إن هذا القسم لا وجود له إذ حصره التقسيم بل التفصيل إماماً أن يكون حصوله أولى بالفاعل، وهو راجح المصلحة، وإماماً أن يكون عدمه أولى وهو راجح المفسدة، أو فعل يكون حصوله أولى لمصلحته وعدمه أولى به لمفسدته، وكلاهما متساويان، فهذا مما لم يقدّم دليل على ثبوته، بل الدليل يقتضى نفيه، فإن المصلحة والمفسدة، والمنفعة والمضرة واللذة والألم إذا تقابلا، فلا بد أن يغلب أحدهما الآخر، فيصير الحكم للغالب، وأماماً أن يتدافعا ويتصادما بحيث لا يغلب أحدهما الآخر فغير واقع، فإنه إماماً أن يقال: يتمتع وجود كل من الأثرين، وهو ممتنع لأنه ترجيح لأحد الجائزين من غير مرجح، وهذا محال إنما نشأ من فرض تدافع المؤثرين وتصادمهما فهو محال، فلا بد أن يقهر أحدهما صاحبه فيكون الحكم له^(١).

والذى أميل إليه فى هذه المسألة، هو عدم تحقق جهة الاستواء فى المصالح والمفاسد فى الفعل ونحوها، وهذا لكثرة المرجحات الذاتية للمصلحة والمفسدة، وكذا المرجحات الخارجية، أضف إلى هذا مجموع الأدلة التى ساقها أصحاب هذا الرأى.

٣- فإذا تعدد الجمع بين جلب المصالح ودفع المفاسد، واستحكم التعارض بينهما ينظر للجهة العظمى منهما، والنظر هنا قائم من جهتين:

- الجهة الأولى: إذا كان التفاوت لصالح جهة المفسدة فكانت هى الغالبة فإنه يجب دفعها، ولهذا قال المقرئ: «عناية الشرع بدرء المفاسد، أشد من عنايته بجلب المصالح فإن لم يظهر رححان الجلب قدم الدرء»^(٢) وقال: الإمام الشاطبى: «وكذلك المفسدة إذا كانت هى الغالبة فالنظر إلى المصلحة فى حكم

(١) مفتاح السعادة، ١٦/٢.

(٢) القواعد، ٤٤٣/٢.



المقاصد العامة للشريعة الإسلامية

الاعتیاد فرفعها هو المقصود شرعاً، ولأجله وقع النهی لیكون رفعها على أتمّ الإمكان العادی فی مثلها حسب ما یشهد له كل عقل سلیم فإذا تبعتها مصلحة أو لذّة فلیست هی المقصودة بالنهی عن ذلك الفعل بل المقصود ما غلب فی المحل وما سوى ذلك ملغى فی مقتضى النهی كما كانت جهة المفسدة ملغاة فی جهة الأمر^(١).

ومن أمثلة هذا ما ذكره المقرئ: أن من أراد أداء فرض الحج مع وجود المهالك فی طریقہ، فإنّه یقدّم درء مفسدة الإلقاء بالید إلى التهلكة على جلب مصلحة الحج، أى بمنزلة تقدیم الحرام على الواجب^(٢).

ومن هذا القبیل أيضاً عدم جواز فتح كوة فی الجدار الذى یشرف على مسکن نساء جاره، بل یكلف صاحبها اتخاذ ما یمنع النظر منها وذلك دفعا لمفسدة انتهاك العرض لعظمتها على المصلحة التى أرادها صاحب الكوة ومن هذا ما قرره الحنفیة. « أنه لیس للرجل أن یحدث فی ملكه ما یضرّ جاره ضرراً بیناً، كاتخاذہ بجانب دار جاره، طحونا مثلاً یوهن البناء، أو معصرة أو فرناً یمنع السكن بالرائحة والدخان»^(٣)، لأن دفع المفسدة التى یلحقها صاحب الفرن والطاحونة ومن فی حکمهما بدار الجار، مقدّمة على المصلحة التى یرجى اجتلابها منها.

أما ما قرّره الأصولیون والفقهاء فی القاعدة القائلة: «درء المفسد أولى

(١) الموافقات، ٢٧/٢.

(٢) القواعد، ٤٤٣/٢.

(٣) احمد الزرقاء: شرح القواعد الفقهية ١٥١.



المقاصد العامة للشريعة الإسلامية

من جلب المصالح^(١) عند تعارضهما، فإنه ينصرف إلى المفسدة التي لا يتوقف ضررها على نفس الفاعل بل يتعداه إلى الغير، فمثل هذا الفعل تقدم دفع مفسدته على جلب مصلحته، ولو كانت المصلحة فيه تربو على المفسدة قال أحمد الزرقاء: «أما إذا كانت المفسدة عائدة إلى غيره فإنه يمنع منها لمجرد وجود الضرر للغير، وإن كانت المنفعة تربو كثيراً على المفسدة»^(٢)، وسأتعرض لهذا الموضوع بالتفصيل فيما يأتي إن شاء الله.

- الجهة الثانية: وإذا كانت جهة المصلحة هي الغالبة كان الحكم لها بالتقديم على المفسدة، قال المقرئ: «تقدم المصلحة الغالبة على المفسدة النادرة ولا تترك لها»^(٣) وقال الإمام الشاطبي: «المصلحة إذا كانت هي الغالبة عند مناظرتها مع المفسدة في حكم الاعتیاد فهي المقصودة شرعاً، ولتحصيلها وقع الطلب على العباد ليجرى قانونها على أقوم طريق وأهدى سبيل، وليكون حصولها أتم وأقرب وأولى بنيل المقصود، على مقتضى العادات الجارية في الدنيا فإن تبعها مفسدة أو مشقة فليست بمقصودة، في شرعية ذلك الفعل وطلبه»^(٤).

ويحصل هذا إذا كانت تلك المفسدة المرجوحة، عائدة إلى نفس الفاعل، أما إذا كانت عائدة إلى الغير، فالمسألة غير هذه.

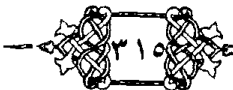
(١) المقرئ: القواعد، الوجه ١١٤ - وانظر: الوشرسي: إيضاح المسالك ٢١٩ - ابن نجيم: الأشباه

والنظائر ٩٩، السيوطي: الأشباه والنظائر ٦١ - علي حيدر: درر الحکام ٣٧/١.

(٢) شرح القواعد الفقهية، ١٥٢.

(٣) القواعد، ١/٢٩٤ - وانظر: ابن تيمية: القواعد النورانية، ١٣٢ - علي حيدر: درر الحکام ٣٧/١.

(٤) الموافقات، ٢/٢٦ - ٢٧.



ومن أمثلة هذا، قول العلماء: نبش الأموات محرّم، وذلك لما يترتب عليه من مفسدة انتهاك حرمتهم، ولكنّه يصبح واجبا إذا دفنوا بغير غسل، أو وجهوا إلى غير القبلة لأن مصلحة غسلهم وتوجيههم إلى القبلة أعظم من مفسدة نبش قبرهم، وانتهاك حرمتهم بذلك.

ومن هذا القبيل لو اختلط قتلى المسلمين بالكفّار في معركة لا يمكن التفريق بينهم فإنّه يغسل الجميع ويكفن، تقدّما لمصلحة المسلمين على المفسدة المترتبة في مساواتهم بالكفّار، ومن هذا ما قرّره زروق بقوله: «قد يباح الممنوع لتوقع ما هو أعظم منه كالكذب في الجهاد لتفريق كلمة الكفّار، وفي الإصلاح بين الناس للخير، أو في ستر مال مسلم أو عرضه ولو نفسه إذا سئل عن معصية عملها أو مال أريد غصبه منه أو من غيره»^(١).

ب- ما لا يقتصر على المكلف ويلزم عنه إضرار الغير: فهذا ينظر فيه من عدّة وجوه، من حيث قصد الجالب والدافع وعدم قصده ذلك، ومن حيث عموم الضرر وخصوصه، وكذا دخول الفاعل تحت العموم المتضرر وعدم دخوله، كما ينظر فيه من حيث قوّة المفسدة التي يفضى إليها ذلك الفعل، وسأبيّن ذلك فيما يلي بالتفصيل:

ب - أن يتعدّى المكلف ويلزم عنه إضرار للغير، وهو سبعة أقسام:

(١) أن يقصد الجالب أو الدافع ذلك الإضرار، فهذا القصد من الجالب أو الدافع محسوم من جهة الشريعة، ولا إشكال في منعه، لأن الأدلة الشرعيّة

(١) قواعد التصرف (القاعدة، ١٠٤)، ٥٧ - وانظر: السيوطي: الأشباه والنظائر، ٦٢.



المقاصد العامة للشريعة الإسلامية

تضافرت على نفي الضرر أيًا كان مصدره وطبيعته، فقد قال تعالى: ﴿ولا تضارّ والدة بولدها، ولا مولود له بولده﴾^(١)، وقال تعالى: ﴿ولا يضار كاتب ولا شهيد﴾^(٢) وقال تعالى: ﴿ولا تضارّوهن لتضيّقن عليهن﴾^(٣) ويعضد نفي الضرر الواقع في هذه الجزئيات، المبدأ العام الذي قرّره الرسول ﷺ بقوله: «لا ضرر ولا ضرار»^(٤).

والنظر في هذا الفعل الذي تعارضت فيه جلب المصلحة العائدة إلى منفعة نفس الجالب أو الدافع، ودرء المفسدة العائدة إلى الإضرار بالغير، قصدًا من الفاعل، حاصل من وجهين:

- الوجه الأول: ينقل الجالب أو الدافع عن عمله الأول إلى عمل آخر يضمن له تحقيق جلب مصلحته الأولى: ويمنعه من قصده الإضرار بالغير، كالمرخص في سلعته من الخضر طلبا لمعاشه مع قصد الإضرار بالباعة الآخرين في السوق، فهذا ينقل من عمله إلى عمل آخر، كبيع الفواكه بدل الخضر أو غيرها من السلع الأخرى، فيحصل له طلب معاشه، ويمنع بذلك من بلوغ قصده، الإضرار بباقي الباعة للخضر في السوق.

- الوجه الثاني: في حالة رفضه الانتقال عن عمله الأول، فيمنع من ذلك العمل حسما للإضرار بالغير، الذي هو قاصده، وقد تبين ذلك من رفضه الانتقال عن عمله الأول مع توفّر مصلحته من جهة أخرى لا إضرار فيها

(١) البقرة: ٢٣٣.

(٢) البقرة: ٢٨٢.

(٣) الطلاق: ٦.

(٤) سبق تخريجه.



المقاصد العامة للشريعة الإسلامية

بالغير، كما منع من عمله إذا كان قاصدا الإضرار بالغير ابتداء، وليس له محيص من تلك الجهة التي يستتصرّ منها الغير، وعلّق الشاطبي على هذا قائلا: «فحقّ الجالب أو الدافع مقدّم وهو ممنوع من قصد الإضرار، ولا يقال إن هذا تكليف بما لا يطاق فإنّه إنّما كلّف بنفي قصد الإضرار، وهو داخل تحت الكسب، لا ينفي الإضرار بعينه»^(١).

(٢) أن لا يقصد الجالب أو الدافع بعمله إضرار الغير لكنّه يلزم من عمله إضرار للعموم ولو منع من عمله للزم عن ذلك المنع إضرار به، فالنظر في هذه المسألة يكون من جهة جبر الإضرار المترتب على منعه من عمله وعدم جره وهما وجهان:

- الوجه الأول: فإن كان من الممكن جبر الضرر الذي يلحق الجالب أو الدافع بمنعه من عمله، منع منه، وذلك رعاية للعموم، لأن دفع الضرر العام واعتباره أولى، كما أن رعاية المصالح العامّة مقدّمة على المصالح الخاصّة كما هو مقررّ في علم الأصول، ومثاله، ماعمله السلف بتضمين الصنّاع مع أن الأصل فيهم الأمانة وبناء على هذا وجب رعاية مصلحة العموم على مصلحة الخصوص، بحيث لا يلحق الخصوص مضرّة، كما قرّر ذلك الإمام الشاطبي^(٢).

- الوجه الثاني: أمّا إذا كان الضرر الذي يلحق الجالب أو الدافع بمنعه من

(١) الموافقات، ٤٩/٢.

(٢) م ن، ٣٥٠/٢.



المقاصد العامة للشريعة الإسلامية

عمله لا يجبر فلا يمنع منه، وقال الإمام الشاطبي بتقديم حقه على الإطلاق^(١).

٣) أن لا يقصد الجالب و الدافع من عمله الإضرار بالغير ولكن يلزم عنه ضرر لغيره على جهة الخصوص، كالإضرار بشخص آخر مثله، ولو منع الجالب أو الدافع من عمله للزمه ضرر بسبب هذا المنع وذلك لاحتياجه لهذا العمل، والنظر في هذه المسألة يكون من وجهين:

- الوجه الأول: والنظر فيه يعود لإثبات الحظوظ واعتبارها، وذلك كدفع الشخص مظلومة عن نفسه، هو في يقين من وقوعها عليه، وفي شك من وقوعها على غيره، إذا دفعها عنه، ومثله السبق إلى شراء طعام أو ما يحتاج إليه أو إلى صيد أو حطب أو ماء أو غيره، عالماً أنه إذا حازه استضرّ غيره بعده ولو أخذ من يده استضرّ هو، ومثل هذا حق الشخص ثابت شرعاً ولا مخالفة فيه وعلّق الشاطبي قائلاً: «وإذا ثبت هذا فما سبق إليه الإنسان من ذلك قد ثبت حقه فيه شرعاً بجوزة له دون غيره وسيلة إليه لا مخالفة فيه للشارع فصحّ، وبذلك ظهر أن تقديم حق المسبوق على حق السابق، ليس بمقصود شرعاً، إلا مع إسقاط لحقه، وذلك لا يلزمه بل قد يتعين عليه حق نفسه في الضروريات فلا يكون له خيرة في إسقاط حقه لأنه من حقه على بينة ومن حق غيره على ظنّ وشك وذلك في دفع الضرر واضح، وكذلك في جلب المصلحة إن كان عدمها يضرّ به»^(٢).

(١) الموافقات، ٢/ ٣٤٩.

(٢) الموافقات، ٢/ ٣٥٠ - ٣٥١.



المقاصد العامة للشريعة الإسلامية

- الوجه الثاني: والنظر فيه عائد إلى إسقاط حظوظ النفس، وعدم اعتبارها وهو راجع إلى جهتين:

- الجهة الأولى: وإسقاط الحظّ هنا، تتمثل في إسقاط الاستبداد والاستئثار بالحق والدخول في المواساة مع باقي أفراد العموم، وهو سلوك من أسمى مكارم الأخلاق يحمد فاعله عليه فيصبح غيره في نظره مثل نفسه، فهو على ذلك واحد منهم، وإذا آل الأمر إلى هذا فإنه يصبح غير قادر على الاستئثار لنفسه دون غيره ممن هو مثله.

ونظير هذا التصرف وارد في قوله ﷺ: «إن الأشعرين إذا أرملوا في الغزو أو قلّ طعام عيالهم بالمدينة جمعوا ما كان عندهم في ثوب واحد ثم اقتسموه بينهم في إناء واحد بالسوية فهم منّي وأنا منهم»^(١)، وقوله عليه الصلاة والسلام: «إن في المال حقًا سوى الزكاة»^(٢) وعلى هذا تحمل مشروعية الزكاة، والإقراض^(٣) والعارية^(٤) وغير ذلك.

وعلق الشاطبي على هذا قائلاً: «وعلى هذه الطريقة لا يلحق العامل ضرر إلا بمقدار ما يلحق الجميع أو أقلّ، ولا يكون موقعا على نفسه ضررا ناجزا وإنما هو متوقع أو قليل محتمل في دفع الضرر عن غيره، وهو نظر من يعدّ

(١) أخرجه البخاري: كتاب الشركة، باب (الشركة في الطعام والعروض وكيفية قسمة ما يكال) ٣ / ١١٠ -

مسلم: كتاب فضائل الصحابة، باب (من فضائل الأشعرين رضى الله عنهم) ٢ / ١٩٤٥.

(٢) أخرجه ابن ماجه، كتاب الزكاة، باب (ما أدى زكاته ليس بكثر) حديث رقم ١٧٨٩، ١ / ٥٧٠.

(٣) قال ابن عرفة: «دفع شمول في عوض غير مخالف له لا عاجلا - الرضاع: شرح حدود ابن عرفة،

٢٩٧.

(٤) عرفها ابن شاس وابن الحجاج بقولهما: «تمليك منافع العين بغير عوض يظل طره بالحبس»

الخطاب: مواهب الجليل، ٥ / ٢٦٨.



المقاصد العامة للشريعة الإسلامية

المسلمين كلهم شئ واحد، على مقتضى قوله عليه الصلاة والسلام: «إن المؤمن للمؤمن كالبنيان يشد بعضه بعضا وشيك ﷺ أصابعه»^{(١)(٢)}.

- الجهة الثانية: إسقاط الحظ من هذه الجهة يعنى إشار غيره على نفسه وقال فيه الإمام الشاطبي: «وهو أعرق في إسقاط الحظوظ وذلك أن يترك حفظه لحظ غيره، اعتمادا على صحة اليقين وإصابة لعين التوكل، وتحملا للمشقة في عون الأخ في الله على المحبة من أجله»^(٣).

وهذا سلوك قد حرصت الشريعة على الدعوة إليه على وجه العموم في قوله تعالى: ﴿يؤثرون على أنفسهم ولو كان بهم خصاصة﴾^(٤)، وعلى وجه الخصوص في وقائع كثيرة، منها قوله تعالى: ﴿ويطعمون الطعام على حبه مسكينا ويتيما وأسيرا﴾^(٥)، ومنها أيضا ما نقل عن خلقه ﷺ: «أنه كان أجود الناس بالخير وأجود ما كان في شهر رمضان، وكان إذا لقي جبريل

(١) أخرجه البخارى، كتاب الصلاة، باب (تشبيك الأصابع في المسجد وغيره) ١٢٣/١ وكتاب الأدب، باب (تعاون المؤمنين بعضهم بعضا) ٨٠/٧، كتاب المظالم، باب (نصر المظلوم، ٩٨/٣ - مسلم: كتاب البر والصلة والأدب، باب (ترحم المؤمنين وتعاطفهم وتعاوضهم) حديث رقم ٢٥٨٥، ١٩٩٩/٣ - الترمذى: كتاب البر والصلة، باب (ما جاء في شفعة المسلم على المسلم) حديث رقم ١٩٢٨، قال أبو عيسى، حسن صحيح، ٣٢٥/٤ - النسائي: كتاب الزكاة، باب (أجر الخازن إذا تصدق بإذن مولاه) عيسى، ٧٩/٥ - الإمام أحمد: مسند أبي موسى، ٤٠٩/٤.

(٢) الموافقات، ٣٥٣/٢ - ٣٥٤.

(٣) الموافقات، ٣٥٥/٢.

(٤) الحشر: ٩.

(٥) الإنسان: ٨.



المقاصد العامة للشريعة الإسلامية

أجود بالخير من الريح المرسلة»^(١)، وقد قالت له ﷺ خديجة: «إنك لتصل الرحم وتحمل الكل وتكسب المعدوم وتقري الضيف وتعين على نوائب الحق»^(٢).

٤) أن لا يقصد الجالب أو الدافع من عمله الإضرار بالغير، ولكن يلزم عنه إضرار بالغير على وجه الخصوص فيفضى إلى مفسدة قطعية في تلك الجهة، ولو منع الجالب أو الدافع من عمله لا يتضرر بتركه، وهذا له نظران كما يرى ذلك الإمام الشاطبي:

- النظر الأول: إذا كان الجالب أو الدافع قد قصد عملاً جائزاً أن يقصد شرعاً مع التجرد من نية الإضرار بأحد فهو من هذه الجهة جائز لا محذور فيه^(٣).

- النظر الثاني: لو علم الجالب أو الدافع بلزوم الضرر للغير من عمله الذي قصده مع عدم استضراره هو بتركه ذلك العمل فإنه من هذه الجهة مظنة لقصده

(١) أخرجه البخاري، كتاب بدء الوحي، باب (كيف كان بدء الوحي) ٤/١، كتاب المناقب، باب (صفة النبي عليه الصلاة والسلام) ٤/١٦٥ - مسلم: كتاب الفضائل باب (في شجاعة النبي ﷺ وتقدمه للحرب) حديث رقم ٢٣٠٧، ١٨٠٢/٢.

النسائي: كتاب الصوم، باب (الفضل والجود في شهر رمضان) ٤/١٢٥ - ابن ماجه: كتاب الجهاد، باب (الخروج في النفير) حديث رقم ٢٧٧٢، ٩٢٦/٢.

- الإمام أحمد: مسند ابن عباس، ١/٢٣١ - الدارمي: المقدمة، باب (في حسن النبي ﷺ)، ٣٠.

(٢) حديث طويل، أخرجه البخاري: كتاب، بدء الوحي، باب (كيف كان بدء الوحي) ٣/١ وكتاب تفسير القرآن ٥/٨٨ - مسلم: كتاب الإيمان، باب (بدء الوحي إلى الرسول ﷺ) حديث رقم ١٦٠، ١٣٩/١.

(٣) الموافقات، ٢/٣٥٧.



المقاصد العامة للشريعة الإسلامية

الإضرار بالغير، وعلل الإمام الشاطبي ذلك فيقول: «لأنه في فعله إما فاعل لمباح صرف لا يتعلّق بفعله مقصد ضروري ولا حاجي ولا تكميلي فلا قصد للشارع في إيقاعه من حيث يوقع، وإما فاعل لمأمورية على وجه تقع فيه مضرة مع إمكان فعله على وجه لا تلحق فيه مضرة، وليس للشارع قصد في وقوعه على الوجه الذي يلحق به الضرر دون الآخر»^(١).

وعلى كلا التقديرين فإن ذلك العمل يعدّ ممنوعاً، لا يجوز له الدخول فيه لعلمه بالمضرة القطعية التي تترتب على ذلك العمل مع عدم التضرّر بتركه. لكن إذا قدرنا أن الجالب أو الدافع قد تعمدّ الدخول في هذا العمل فما هو موقف الشارع الحكيم من هذا التصرف؟

ويجيب الإمام الشاطبي على هذا التساؤل فيقول: «إذا فعله فيعدّ معتدياً بفعله، ويضمن ضمان المتعدّي على الجملة و ينظر في الضمان بحسب النفوس والأموال على ما يليق بكل نازلة، ولا يعدّ قاصداً له البتة إذا لم يتحقّق قصده للمتعدّي»^(٢).

٥) إن العمل الذي دخل فيه الجالب أو الدافع، لا يفضي إلى مضرة ذات مفسدة قطعية بالغير وإنما يفضي إلى مضرة ذات مفسدة نادرة بالغير، ولو منع الجالب أو الدافع من ذلك العمل لا يتضرّر بتركه.

مثل هذا العمل يجوز للجالب أو الدافع الدخول فيه، حتّى وإن كان عالماً بحصول المفسدة النادرة للغير، كما أنّه لا يعدّ قاصداً تلك المفسدة في عمله،

(١) الموافقات، ٢/٢٥٧.

(٢) م، ن، ٢/٣٥٧ - ٣٥٨.



المقاصد العامة للشريعة الإسلامية

إذ النظر هنا متجه إلى المصلحة الغالبة فهي المعتبرة في الشريعة ، ولا عبء بالدور في انخراطها، ويقول الإمام الشاطبي في هذا المجال: «إذ لا توجد في العادة مصلحة عارية عن المفسدة جملة إلا أن الشارع إنما اعتبر في مجرى الشرع غلبة المصلحة، ولم يعتبر ندور المفسدة إجراء للشرعيات مجرى العادات في الوجود»^(١).

ومن أمثلة هذا النوع: القضاء بالشهادات في الدماء والفروج والأموال مع إمكانية تطرق الكذب إليها واحتمال حصول الهم فيها، وكذا تطرق الغلط إليها، فإن هذه العوارض تفضي إلى مفسد نادرة، فكان الحكم لصالح الجهة الغالبة وهي قبولها في القضاء بها.

ومن هذا القبيل حفر البئر في مكان لا يؤدي غالباً إلى وقوع الناس فيه لبعده عن ممرهم، فهذا مفسدته نادرة فلا عبء بها .

ومثله اعتبار الظنّ القريب من القطع كالقطع في تقرير الأحكام الشرعية وذلك لندور مفسدة خطئة فلم تعتبر واعتبرت الجهة الغالبة وهي صدقه مثل القطع فألحق به والله أعلم.

٦) إذا دخل الجالب أو الدافع في عمل لزم عنه إضرار بالغير أفضى إلى مفسدة غالبة فيهم، ولو منع الجالب أو الدافع من ذلك العمل لم يتضرر بتركه .

فالمفسدة هنا جارية مجرى الظنّ، والنظر فيها بين أمرين: إما أن يلحق

(١) المرافقات، ٢/ ٣٥٨-٣٥٩.

المقاصد العامة للشريعة الإسلامية

الظنّ بالعلم، فتلحق المفسدة الغالبة بالمفسدة القطعية وتأخذ أحكامها، أولاً تلحق بها لجواز تخلف تلك المفسدة الغالبة عن المصلحة المغلوبة، وهو نادر الوقوع.

والراجع في هذه المسألة هو إلحاق المفسدة الغالبة بالمفسدة القطعية فتأخذ أحكامها، وقال الشاطبي معللاً ذلك: «لأن الظنّ في أبواب العمليات جار مجرى العلم فالظاهر جريانه هنا»^(١).

وبناء على ما سبق يمنع بيع السلاح لأهل الحرب وقطاع الطرق، وبيع العنب للخمّار، وأعمّ من هذا يمنع بيع جميع ما يغش به لمن شأنه الغش. ومن هذا القبيل يمنع النظر إلى الأجنبية، والخلوة بها والاختلاط بالنساء في المجالس لغلبة مفسدته على عدمها.

وهذا باب واسع في سدّ الذرائع وفيه يدخل المنصوص عليه منها مثل قوله تعالى: ﴿وَلَا تَسِبُوا الَّذِينَ يَدْعُونَ مِنْ دُونِ اللَّهِ فَيَسبُوا اللَّهَ عَدَاوَةً بَغِيرَ عِلْمٍ﴾^(٢)، لأنهم قالوا لتكفّن عن سبّ آلهتنا أو لنسبّن إلهكم، ولنفس الغرض كان النبي عليه الصلاة والسلام يكفّ عن قتل المناققين، لأنّه ذريعة للكافرين كي يقولوا: إن محمداً يقتل أصحابه، ومثله أيضاً نهيه تعالى للمؤمنين أن يقولوا: للرسول صلى الله عليه وسلّم «راعنا»^(٣)، مع حسن قصدهم ونيّتهم، حتّى لا يتّخذها اليهود ذريعة لشتّم الرسول ﷺ.

(١) الموافقات، ٢/ ٣٦٠.

(٢) الأنعام: ١٠٨.

(٣) وهي واقعة في قوله تعالى: «يا أيها الذين آمنوا لا تقولوا راعنا وقولوا انظرونا واسمعوا وللكافرين عذاب أليم» البقرة ١٠٤.



المقاصد العامة للشريعة الإسلامية

ومن هذا القبيل كثيراً مما هو قائم على حكم أصله ولكنه ألبس حكم ما هو ذريعة إليه، والله أعلم.

(٧) إذا دخل الجالب أو الدافع في عمل يلزم منه إضرار الغير وتلحقهم به مفسدة كثيرة لا غالبية ولا نادرة، ولو منع من ذلك العمل لم يتضرر الناس في هذا مذهبان:

- المذهب الأول: لقد ذهب الإمام الشافعي ومن وافقه إلى عدم منعه وجواز دخوله في ذلك العمل، واستدل على ذلك من وجهين:

- الوجه الأول: أن العلم والظن بوقوع المفسدة متفیان وغير حاصلين إذ ليس هناك احتمال مجرد بين الوقوع وعدمه، ولا توجد هناك قرينة ترجح بها إحدى الجهتين عن الأخرى، واحتمال القصد للمفسدة والإضرار، لا يقوم مقام نفس القصد، ولا يقتضيه لوجود العوارض من الغفلة وغيرها عن كونها موجودة أو غير موجودة^(١).

- الوجه الثاني: كما أن الجالب أو الدافع، لا يصحّ اعتباره هنا مقصراً ولا قاصداً كما هو شأنه في العلم والظن لأنّ حمله على القصد إليهما ليس أولى من حمله على عدم القصد إلى واحد منهما، وإذا كان كذلك فالدخول في العمل المؤذون فيه قوى جداً فلا يمنع^(٢).

- المذهب الثاني: وذهب الإمام مالك إلى المنع وعدم جواز الدخول في العمل واستدل على ذلك من ثلاثة وجوه:

(١) المرافقات: ٣٦١/٢.

(٢) م، ن، ٣٦١/٢.



المقاصد العامة للشريعة الإسلامية

- الوجه الأول: كثرة النصوص الواردة بالمنع في هذا القسم، منها قوله عليه الصلاة والسلام «من أشرّ الناس عند الله منزلة يوم القيامة الرجل يفضى إلي امرأته وتفضى إليه ثم ينشر سرّها»^(١) وهذا يعود لكثرة الفساد الذي يترتب على إفشاء ذلك السرّ وكذلك نهيه عليه الصلاة والسلام عن الخليطين^(٢) وعن الانتباز في الأوعية التي لا يعلم تخمير النبيذ فيها^(٣) وعلّق الشاطبي قائلاً: «يعنى أن النفوس لا تقف عند الحدّ المباح، ووقوع المفسدة في مثل هذه الأمور ليست بغالبة في العادة وإن كثر وقوعها»^(٤).

- الوجه الثاني: اعتبر الإمام مالك هذا النوع داخلاً ضمن باب سدّ الذرائع وهذا بناء على كثرة القصد وقوعاً، وإن كان القصد لا ينضبط في نفسه، لأنّه

(١) أخرجه مسلم: كتاب النكاح، باب (تحريم إفشاء ستر المرأة) حديث رقم ١٤٣٧، ١٠٦٠/٢ - أبو داود: كتاب الأدب، باب (في نقل الحديث) حديث رقم ٤٨٧٠، ١٩٢/٥ - الإمام أحمد: مسند عبد الرحمن بن معد، ٦٩/٣.

(٢) أساس هذا النهي هو قوله ﷺ: «لا تلبثوا الزبيب والتمر جميعاً وانبدوا كل واحد منهما على حدة»، أخرجه بهذه الرواية: الدارمي كتاب الأشربة، باب (النهي عن الخليطين، ٥١٣ - ابن ماجه: كتاب الأشربة باب (النهي عن الخليطين) حديث رقم ٣٣٩، ١١٢٥/٢ - أبو داود: كتاب الأشربة، باب (في الخليطين)، ٣٧٠٣، ١٠٠/٤.

(٣) وأصل هذا النهي هو ماورد عن عمرو بن مرة قال سمعت زاد أن يقول: «سألت ابن عمر عما نهى عنه رسول الله ﷺ من الأوعية أخبرناه بلغتكم وفسره بلغتنا، فقال: نهى رسول الله ﷺ: عن الحتمة، وهي الجرّة، ونهى عن الدباء هي القرعة، ونهى عن النقيير، وهو أصل النخل ينقر نقراً، أو يشخ نسحاء ونهى عن المزفت وهي المقير، وأمر أن ينبذ في الأسقية» قال أبو عيسى: حديث حسن صحيح.

- الترمذي: كتاب الأشربة، باب (ما جاء في كراهية أن ينبذ في الدباء والحتم والنقيير) حديث رقم ١٨٦٨، باب (ما جاء في نبذ الجر) حديث رقم ١٨٦٧، ٢٩٤/٤.

(٤) الموافقات، ٣٦٢/٢ - ٣٦٣.



المقاصد العامة للشريعة الإسلامية

من الأمور الباطنة الخفية التي لا سبيل لقيامها، إلا أن له جهة يدرك به وهي كثرة الوقوع في الوجود أومظنة ذلك الوقوع، وكما اعتبرنا جهة المظنة مع علمنا بصحة التخلف، وإمكانية وقوعه، وكذلك تعتبر الكثرة لكونها مجالاً للقصدي^(١).

- الوجه الثالث: إن تشريع الأحكام يكون بناء على عللها مع حدوث فوات تلك العلل كثيراً في بعض الأحكام، فحدّ الخمر مثلاً، مشروع للزجر، وحصول الازدجار به واقع في الوجود من جهة الكثرة لا الغلبة، فاعتبرت الكثرة في الحكم بما هو على خلاف الأصل، وأن الأصل عصمة الإنسان عن الإضرار به وإيلامه، كما أن الأصل في مسألتنا الإذن فخرج عن الأصل هناك لحكمة الزجر عن الأصل هنا من الإباحة لحكمة سدّ الذريعة للممنوع^(٢).

وما ذهب إليه الإمام مالك ومن تبعه يعتبر الأحوط للدين ودفعاً من الحومان حول الحمى الذي يؤدي إلى الوقوع في الشبهات المحرّمة، لقوله صلى الله عليه وسلم: «فمن وقع في الشبهات فقد وقع في الحرام»^(٣).

وسألخص وجوه تعارض المصالح والمفاسد في المخطّط التالي:

(١) الموافقات، ٢/٣٦١.

(٢) م، ن، ٢/٣٦٢.

(٣) سبق تخريجه.



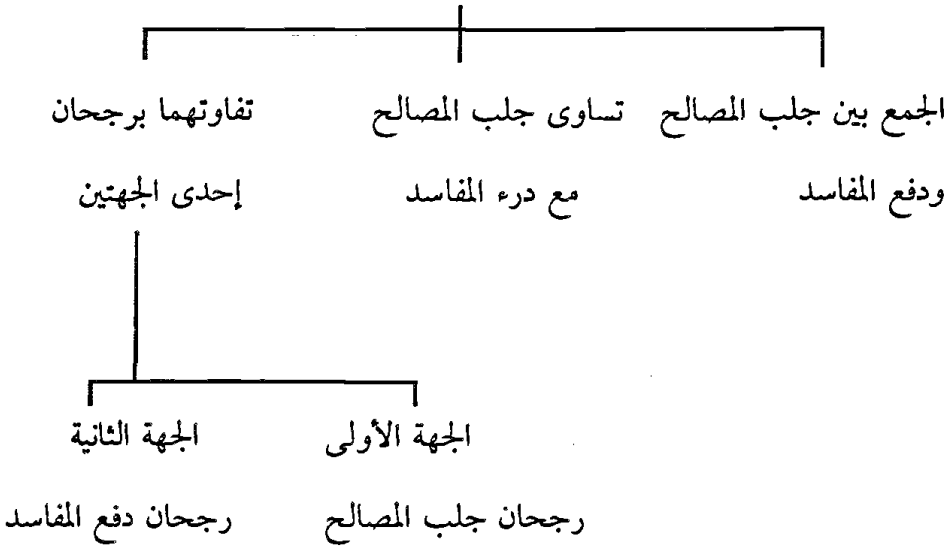
تعارض جلب المصالح

مع دفع المفسد

- أ- أن يقتصر على المكلف
ولا يلزم منه ضرر للغير
- ب- أن يتعدى المكلف
ويلزم منه ضرر للغير

(أ) أن يقتصر على المكلف

ولا يلزم منه ضرر للغير



المقاصد العامة للشريعة الإسلامية

ان يتعدى المكلف ويلزم عنه إضرار الغير.

١- أن يقصد الجالب أو الدافع - أن لا يقصد الإضرار بأحد
ذلك الضرر وهو قسمان:

٢- أن يكون الإضرار عاماً - أن يكون خاصاً وهو نوعان:

٣- أن يلحق الجالب أو الدافع - أن لا يلحقه ذلك الضرر وهو
بذلك ضرر، فهو محتاج إلى فعله على ثلاثة أنواع:

٤- ما يكون أداؤه - ما يكون أداؤه - ما يكون أداؤه إلى
في المفسدة قطعياً إلى المفسدة المفسدة كثيراً لا نادراً
بعين القطع العادى نادراً. وهو على نوعين:

٦- أن يكون أداؤه إلى المفسدة غالباً.
٧- أن يكون أداؤه إلى المفسدة كثيراً لا غالباً.



التأنيح:

والذي نستخلصه مما سبق عرضه حول جلب المصالح ودرء المفسدات يتمثل في النقاط التالية:

(١) إذا اتحد نوع المصالح أو المفسدات، يصار في الترجيح بينهم إلى المقدار المتمثل في القلة والكثرة، كالفرق بدرهم ودرهمين، ويقول بعض العلماء «يتخذ النوع ويتساوى المقدار، ويكون الترجيح بالحكم كدرهم من الزكاة الواجبة هو أفضل من درهم من صدقة التطوع، وإذا كان أحد النوعين أشرف قدم الأشرف عند تساوى المقدارين كتقديم زنة درهم من ذهب على درهم من الفضة، وإن اختلف المقدار، وكان الأدنى أعظم مقدارا من الأعلى بكثير قدم الأدنى، وإلا قدم الأشرف»^(١).

(٢) لقد سبق إلى علمنا أن الظنون معتبرة في جلب ودرء المفسدات مع إمكان تخلفها في بعض الصور، ولهذا فمن أتى بمفسدة ويظن أنها مصلحة واجبة أو مندوبة أو مباحة فلا إثم عليه وترتب على تلك المفسدة أحكامها اللائقة بها، ومن أتى بمصلحة يظنها أو يعتقد أنها مفسدة كبيرة، ثم بأن كذب ظنه فقد قيل بتفسيقه، ولا تقبل شهادته، ويعزل عن الرواية والولاية ولكنه لا يحد عليها لأنه لم يحقق المفسدة»^(٢).

(٣) إن بناء الأحكام على الوقائع مرتبط بحسب المصالح المجتلبة، والمفسدات المدفوعة المترتبة على تلك الواقعة، قال المقرئ: «الأحكام تبع للجلب أو

(١) البقورى: ترتيب الفروق (القاعدة الرابعة)، المقدمة.

(٢) م، ن: (القاعدة السابعة)، المقدمة.



المقاصد العامة للشريعة الإسلامية

الدرء. وإلا لم تعتبر وذلك إما في محل الضرورة كنفقة الإنسان على نفسه أو الحاجة كنفقته على زوجته، أو التهمة كنفقته على ولده»^(١).

٣) إن تشريع الأحكام ينصب على الجهة الغالبة في الجلب والدرء والمآلات الأفعال في ذلك دخل كبير وشأن عظيم، وهذا بسبب تبدلها وتغيرها تبعاً لما يعرض لها من العوارض الطارئة، قال الدريني: «فما غلب نفعه شرع وما غلب ضرره منع ولو كان في الأصل مشروعاً بالنظر إلى مآله لا بالنظر إلى أصله من حيث هو لأن الحقائق لا تتبدل وإنما يتبدل الحكم تبعاً لتبدل المآلات بفعل العوارض الطارئة»^(٢).

٥) التزام الاحتياط في الخروج من المفسدة إلى المصلحة والعكس وشدة طلب الاحتياط في الأولى أكبر من الثانية لاعتناء الشارع بدرء المفسد أكثر من اعتنائه بجلب المصالح، قال المقرئ: «الاحتياط في الخروج من الحرمة إلى الإباحة أشد منه في العكس لأن التحريم يعتمد المفسد فيشتد له فمن ثم حرمت منكوحة الأب بالعقد ولم تحل المبتوتة إلا بالوطء الحلال في النكاح الحلال»^(٣).

(١) القواعد، مخطوط، الوجه، ٧٠.

(٢) دراسات وبحوث في الفكر الإسلامي، ٦٢/١.

(٣) القواعد، مخطوط، الوجه، ٥٨.



رَفَعُ

عبد الرحمن النجدي
أسكنه الله الفردوس

الباب الرابع التيسير ورفع الحرج

رَفَعُ

عبد الرحمن النجدي
أسكنه الله الفردوس

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

الفصل الأول

السماحة واليسر من أعظم مقاصد الشريعة

أولاً: تعريف السماحة:

(١) السماحة لغة

قال ابن فارس: «السين والميم والحاء: أصل يدل على سلامة وسهولة»^(١)
وإلى نفس المعنى ذهب الجوهري فقال: المسامحة: المساهلة، وتسامحوا
تساهلوا^(٢)، ويقال: رجل سمح إذا جاء بماله بال^(٣)، ومن قبيل هذا المعنى
قول المقنع الكندي:

ليس العطاء من الفضول سماحة حتى تجود وما لديك قليل^(٤).

ويرى الإمام ابن عاشور، أن لفظ السماحة أخص من الجود، ويستدل
على ذلك بقول زياد الأعجمي: عندما قابلها بالندی.

إن السماحة والمرؤة والندی في قبة ضربت على ابن الحشر^(٥).

(١) معجم مقاييس اللغة، ٣/٩٩.

(٢) الصحاح، ١/٣٧٦.

(٣) ابن عاشور: أصول النظام الاجتماعي، ٢٥.

(٤) م، ن، ٢٥.

(٥) م، ن، ٢٥.



المقاصد العامة للشريعة الإسلامية

وعلى هذا المعنى يحمل قوله عليه السلام : «رحم الله رجلا سمحا إذا باع وإذا اشترى وإذا اقتضى»^(١).

(٢) السماحة اصطلاحاً:

عرفها الإمام ابن عاشور بثلاثة تعريفات اختلفت عبارتها، لكن مؤداها واحد ولهذا سأختار منها تعريفا واحداً، بحيث يكون أدقها وأشملها في العبارة، قال الشيخ ابن عاشور:

«السماحة: سهولة المعاملة فيما اعتاد الناس فيه المشادة، فهي وسط بين الشدة والتساهل»^(٢).

والسهولة المقصودة في التعريف، هي السهولة المحمودة التي لا تفضي إلى ضرر أو فساد^(٣).

والسماحة في نظر الشيخ ابن عاشور، هي راجعة في الجملة إلى معنى العدل والاعتدال والتوسط، وإن لفظ السماحة في نظره، هو أدق الألفاظ دلالة على المعنى السالف الذكر، حيث قال: «ولفظ السماحة هو أرشق ما يدل على هذا المعنى»^(٤).

ويؤيد ماذهب إليه ابن عاشور في هذا السياق، ما قاله زروق: «التشديد

(١) أخرجه البخاري: كتاب البيوع، باب السهولة والسماحة في الشراء والبيع ومن طلب حقاً فليطلبه في

عفاف ٩/٣ - موطأ الإمام مالك: كتاب البيوع، باب (جامع البيوع) حديث رقم ١٠٠، ٦٨٥/٢.

(٢) أصول النظام الاجتماعي، ٢٥.

(٣) مقاصد، ٦١.

(٤) أصول النظام الاجتماعي، ٢٥.



المقاصد العامة للشريعة الإسلامية

في العبادة منهي عنه، كالتراخي منها والتوسط أخذ بالطرفين، فهو أحسن الأمور، كما جاء، خير الأمور أوسطها ﴿والذين إذا أنفقوا لم يسرفوا ولم يقتروا وكان بين ذلك قواماً﴾^(١)، «ولا تجهر بصلاتك ولا تخافت بها وابتغ بين ذلك سبيلاً»^{(٢)(٣)}.

وعرفها وليّ الله الدهلوي بتعريفين فقال:

«السماحة حقيقتها: كون النفس بحيث لا تنقاد لدواعي القوة البهيمية، ولا تشبع فيها نقوشها ولا يلحق بها ضرلوئها»^(٤).

وقال في الثاني: «السماحة: هيئة تمنع الإنسان من أن يتمكن منه ضد الكمال المطلوب علماً وعملاً»^(٥).

والذي نفهمه من هذا التعريف، أن السماحة في نظر الدهلوي، هي وضعية الاعتدال والتوسط التي إذا ما تمكّن الإنسان منها تصبغ عليه صورة تحول بينه وبين ما يضر هذه المرتبة، وهما طرفا الإفراط والتفريط اللذان ينتهي كل واحد منهما بمفسدة، ويفضيان إلى انخرام الكمال المطلوب في العلم والعمل.

والذي أستخلصه ممّا سبق/ تعريفها بما يلي:

(١) الفرقان، ٦٧.

(٢) الإسراء، ١٧.

(٣) قواعد التصرف، ٥٣ (القاعدة، ٩٣).

(٤) حجة الله البالغة، ١/١٦٣.

(٥) م، ن، ١/١٦٤.



المقاصد العامة للشريعة الإسلامية

السماحة: هي وصف إذا ما أنيط بتصرف يحمله على التوسط والاعتدال، ويقيه من الانحراف إلى جهتي الشدة والتساهل.

والذي تجدر الإشارة إليه هنا، ما نبّه إليه وليّ الله الدهلوي، من أن السماحة تتخذ لها ألقاباً متعدّدة حسب الموضوع الذي توجد فيه، فالسماحة إذا اعتبرت بداعية شهوتى البطن والفرج سميت عفة، أو بداعية الدعة والرفاهية سميت اجتهادا، وإذا كانت بداعية الضجر والجزع، أطلق عليها لقب الضبر، وإذا كانت بداعية حبّ الانتقام، سميت عفوا، أو بداعية حبّ المال سميت سخاوة وقناعة، أو بداعية مخالفة الشرع، سميت تقوى، ويجمعها كلّها شئ واحد وهو أن أصلها عدم انقياد النفس للهواجس البهيمية^(١).

(٣) معنى اليسر

قال الحراني: «اليسر، عمل لا يجهد النفس، ولا يثقل الجسم»^(٢).

وقال القرطبي: «اليسر من السهولة»^(٣) وإلى نفس المعنى ذهب الطبري^(٤). والرازي^(٥)، وقال ابن عاشور: «سهولة تحصيل المرغوب، وعدم التعب فيه»^(٦).

(١) حجة الله البالغة، ٢/ ١٨١.

(٢) البقاعي، نظم الدرر، ٦٣/٣ (حيدر اباد: دار المعارف العثمانية، الطبعة الأولى ١٣٨٩هـ/ ١٩٦٩).

(٣) الجامع لأحكام القرآن ٢٠/ ١٠٧.

(٤) جامع البيان، ٢/ ٩١.

(٥) التفسير الكبير، ٥/ ١٠٠.

(٦) التحرير والتنوير، ٣٠/ ٤١٥.



المقاصد العامة للشريعة الإسلامية

والذى نستشفه من هذه التعاريف أمران هما:

- ١- اتفاقهم على أن اليسر هو السهولة فى الأمر المراد.
 - ٢- اتفاقهم على أن اليسر يعنى انتفاء المشقة، والتعب فى طريق المراد تحصيله.
- ثانيا: اتصاف الشريعة بالسماحة واليسر:

إن لوصف السماحة واليسر أثرا بالغيا فى سرعة انتشار الشريعة، وتمكّن سلطانها من النفوس، ودوام حالها فى الخلق، ولما تجاوزت الأديان السابقة أصل السماحة واليسر، ووقعت فى الشدة والعتى، لم يلبث أهلها أن انصرفوا عنها، أفرطوا فى معظمتها، وقد سلمت شريعة الإسلام من هذا الأمر، وهو واضح فى قوله تعالى: ﴿ويضع عنهم إصرهم والأغلال التى كانت عليهم﴾^(١)، وفى دعاء المؤمنين الوارد فى قوله تعالى: ﴿ربنا ولا تحمل علينا إصرا كما حملته على الذين من قبلنا﴾^(٢).

والذى يلوح لكل باحث فى أصول الشريعة وفروعها أنها مبنية على السماحة واليسر وأنهما من أكبر مقاصدها، ولقد دلت الدلائل الكثيرة، من الكتاب والسنة والآثار المختلفة على أن هذا الوصف قد بلغ مبلغ القطع فى الاعتبار، وسأسوق جملة من الأدلة لبيان ذلك.

قال تعالى: ﴿يريد الله بكم اليسر ولا يريد بكم العسر﴾^(٣)، والوجه الذى تحمل عليه هذه الآية هو عموم اللفظ فى جميع أمور الدين الدنيوية والأخروية

(١) الأعراف: ١٥٧.

(٢) البقرة: ٢٨٦.

(٣) البقرة: ١٨٥.



المقاصد العامة للشريعة الإسلامية

وهو ماذهب إليه ابن عطية، وجماعة من المفسرين^(١)، أما ما ورد عن ابن عباس ومجاهد والضحاك من أن اليسر المراد به الفطر في السفر، والعسر المراد به الصوم في السفر^(٢)، فهو محمول على التمثيل بفرد من أفراد العموم وعقب أبو حيان الأندلسي على هذا فقال: «وناسب أن مثلوا بذلك، لأن الآية جاءت في سياق ما قبلها، فدخل فيها ما قبلها دخولا لا يمكن أن يخرج منها»^(٣).

وموقع هذه الآية بعد آية الصيام جاء لبيّن أن هذا التكليف قد وضع على سبيل السهولة واليسر، فرغم قصر المدّة الزمنية التي يستغرقها - وهي شهر من أصل اثني عشر شهرا - فإنه قد رفع عن المريض والعاجز، والمسافر والحائض والنفساء وغيرهم، وإن دل هذا على شيء، فإنما يدل على رعاية الشريعة لمعنى السهولة واليسر، لأنهما من أوصافها العظمى، وقال الإمام الشعبي في هذا المعنى: «إذا اختلط عليك أمران فإن أيسرهما أقر بهما إلى الحق»^(٤).

واستخلص ابن عطية من هذه الآية أن أي عبادة يكلف بها العباد سواء كانت من أعمال القلوب أو الجوارح، إلا وهي في متناول المكلف ووسعه،

(١) ابن عطية: المحرر الوجيز ٨٤/٢، تحقيق المجلس العلمي بفاس (المغرب: طبع وزارة الأوقاف، ١٣٩٥/١٩٧٥)، وانظر: أبو حيان الأندلسي: البحر المحيط ٤٢/٢ - القرطبي: الجامع لأحكام القرآن ٣٠١/٢ - ابن عرفة: تفسير سورة البقرة ٥٤١/٢ عبدالرحمن الثعالبي: الجواهر الحسان ١/١٤٠.

(٢) أبو حيان الأندلسي: البحر المحيط ٤٢/٢ (مصر: مطبعة السعادة، ط. ١، ١٣٢٨هـ).

(٣) م، ن، ٤٢/٢.

(٤) جمال الدين القاسمي: محاسن التأويل ٤٢٧/٣، تحقيق فؤاد عبد الباقي (بيروت: دار إحياء التراث العربي، الطبعة الأولى ١٣٧٦هـ/١٩٥٧م).

(١) للمحرر الوجيز ٢/٣٨٨ - ٣٨٩.



المقاصد العامة للشريعة الإسلامية

وفي مقتضى بنيته وإدراكه^(١).

ولقد أكدّ المولى عزّ وجلّ المعنى الوارد في الآية السابقة، بقوله: «فإن مع العسر يسرا إن مع العسر يسرا»^(٢)، وقد قال عليه السلام في تفسيرها: «لن يغلب عسر يسرين»^(٣)، وقد علق ابن مسعود رضي الله عنه على ذلك قائلاً: «والذى نفسى بيده لو كان العسر فى جحر لطلبه اليسر حتى يدخل عليه، ولن يغلب عسر يسرين»^(٤).

والذى نلاحظه من خلال هذه الآية، هو تأكيدها على هذا المعنى، وذلك

(٢) الانشراح: ٥ - ٦.

(٣) أخرجه الإمام مالك فى الموطأ كتاب الجهاد، باب (الترغيب فى الجهاد) ٤٤٣/٢، نص الحديث: عن زيد بن أسلم قال: كتب أبو عبيدة بن الجراح إلى عمر بن الخطاب يذكر له جموعاً من الروم، وما يتخوف منهم، فكتب عمر بن الخطاب أما بعد: فإنه مهما ينزل بعبد مؤمن من منزل شدة يجعل الله بعده فرجاً، وأنه لن يغلب عسر يسرين «وأن الله تعالى يقول: ﴿يا أيها الذين آمنوا اصبروا وصابروا وربطوا واتقوا الله لعلكم تفلحون﴾».

(٤) القرطبي: الجامع لأحكام القرآن ١٠٧/٢٠، وانظر: الخازن: لباب التأويل ٥٣٢/٦.

ولقد أورد الخازن آياتاً من الشعر فى هذا المعنى جاء فيها:

قال إسحاق بن بهاول القاضى:

فلا تياس إذ أعسرت يوماً فقد أيسرت فى دهر طويل

ولا تظنن بربك ظن سوء فإن الله أولى بالجميل

فإن العسر يتبعه يسار وقول الله صدق كل قيل

وقال أحمد بن سليمان:

توقع لعسر دهاك سرورا ترى العسر عنك يسر تبرى

فما الله يخلف ميعاده وقد قال إن مع العسر يسرا

لباب التأويل، ٥٣٢/٦.

(١) التحرير والتنوير ٤١٥/٣٠.



المقاصد العامة للشريعة الإسلامية

بتكرير عبارة: «إن مع العسر يسرا» نظرا لأهمية هذا الوصف، ودوره في قيام الشريعة ونفوذها في الخلق، قال الشيخ ابن عاشور معلّقا: «وجملة (فإن مع العسر يسرا) مؤكدة لجملة (إن مع العسر يسرا) وفائدة هذا التأكيد تحقيق أطراد هذا الوعد وتعميمه، لأنه خير عجيب»^(١).

وتما يدل على عموم وصف السماحة واليسر لجميع أحكام الشريعة وتصرفاتها، قوله تعالى: «يريد الله أن يخفف عنكم وخلق الإنسان ضعيفا»^(٢)، وقوله تعالى: ﴿الآن خفف الله عنكم وعلم أن فيكم ضعفا﴾^(٣)، فهاتان الآيتان تتناولان كل ما خفف الله على عباده فهما عامتان في جميع أحكام الشريعة وجميع ما يسره الله لنا وسهّله علينا، وهو ماذهب إليه ابن عطية ومن وافقه^(٤)، وبتاء عليه فالآيتان تدلان دلالة واضحة على إرادته سبحانه وتعالى اليسر بهذه الأمة لا العسر، وأن الشريعة بأوصافها هذه تضمن حفظ مصالح الخلق، ودرء مفاسدهم على أيسر كيفية.

لقد سبق أن ذكرنا أن الإسلام دين الفطرة، وأن هذه الأخيرة من أعظم أسس المقاصد الشرعية، ومعلوم أن الفطرة في الجملة راجعة إلى الجبلة، فهي مضادة للشدّة والعنت وتنفّر منهما، فكان على الشريعة حتى تلائم هذا الوصف

(٢) النساء: ٢٨.

(٣) الفرقان: ٦٦.

(٤) المحرر الوجيز ٩٠/٤، وانظر: البيضاوي: أنوار التنزيل ٥٧/٢، النفي: مدارك التنزيل ٥٧/٢ -

الحازن: لباب التأويل ٥٧/٢، الفيروز آبادي: تنوير المقياس ٥٧/٢ - عبد الرحمن الثعالبي: الجواهر

الحان ٣٦٥/١.

(١) مقاصد، ٦١.



المقاصد العامة للشريعة الإسلامية

فى النفوس أن تكون سهلة سمحة، وهذا هو الضمان القوى لنفوسها فى الخلق، قال الشيخ ابن عاشور: «وقد أراد الله أن تكون شريعة عامة ودائمة، فاقضى ذلك أن يكون تنفيذها بين الأمة سهلاً، ولا يكون ذلك إلا إذا انتفى عنها الإعانات فكانت سماحتها أشد ملاءمة للنفوس، لأن فيها إراحة فى حال خويصتها ومجتمعها»^(١).

ولقد ورد فى السنة كما فى القرآن نصوص عديدة تصف هذا الدين بالسماحة والسهولة واليسر، منها قوله ﷺ: «أحب الدين^(٢) إلى الله الحنيفة السمحة»^(٣) وعلق الشاطبى على المعنى المستخلص من هذا الحديث فقال: «إن الله وضع هذه الشريعة المباركة حنيفة سمحة سهلة حفظ فيها على الخلق قلوبهم وحببها لهم بذلك، فلو عملوا على خلف السماح والسهولة لدخل عليهم فيما كلفوا ما لا تخلص به أعمالهم»^(٤).

ولا يفهم المكلف من خلال هذه الأوصاف التى حرصت الشريعة على الاتصاف بها أنه يتبع الرخص أينما كانت وحيثما وجدت، ويلجأ إلى الاختيار بين أقوال العلماء كما يحلوه وبما يشتهى هواه، بل الأمر فيما سبق

(٢) قال الإمام ابن عاشور: والمراد من الدين جنس الدين، لا دين الإسلام، والمراد بالأحب من بينها، هو الإسلام، إذ هو الحنيفة، ويؤيد ذلك ما فى بعض روايات الحديث «أحب الأديان إلى الله» بلفظ الجمع.

أصول النظام الاجتماعى، ٢٦.

(٣) هكذا نقله البخارى مترجماً به للباب، فقال فى كتاب. الإيمان باب (الدين يسر)، قوله ﷺ: «أحب الدين إلى الله الحنيفة السمحة» ٥/١ - الإمام أحمد: بنفس اللفظ، عن ابن عباس رضي الله عنهما ١/٢٣٦.

(٤) المواقات، ١٣٦/٢.

(١) م، ن، ١٥٤/٤.



المقاصد العامة للشريعة الإسلامية

جار على الأصول التي بنيت عليها الشريعة، وليس على إطلاقه، قال الإمام الشاطبي: «إنما أتى فيها السماح مقيدا بما هو جار على أصولها وليس تتبع الرخص، ولا اختيار الأقوال بالتشهي»^(١).

ومما يؤكد وضع هذه الشريعة على جهة السهولة واليسر بعيدا عن كل إعنات وتشديد قوله عليه السلام: «إن الله لم يعثنى معتنا ولا متعتنا ولكن بعثني معلما ميسرا»^(٢) حتى تضمن الشريعة سلامة وصفها من الانخرام، بسبب تصرفات المكلفين، عمدت إلى تحذيرهم من التماس الأشد في أحكامها، فإن ذلك يقعد صاحبه عن العمل والالتزام بها، وبالتالي الحد من نفوذها بسبب هذا التصرف، قال عليه السلام: «إن هذا الدين يسر ولن يشاد الدين أحد إلا غلبه فسددوا وقاربوا وأبشروا»^(٣)، قال ابن المنير في هذا الحديث: «علم من أعلام النبوة، فقد رأينا ورأى الناس قبلنا أن كل متنتع في الدين ينقطع»^(٤)، وقال ابن حجر: «ليس المراد طلب الأكمل في العبادة، فإنه من الأمور المحمودة، بل منع الإفراط المؤدى إلى الملل أو المبالغة في التطوع المفضى إلى ترك الأفضل، أو إخراج الغرض عن وقته»^(٥) ومثال هذا كمن بات يصلى الليل كله ويغالب النوم إلى أن غلبته عيناه في آخر الليل، فنام عن صلاة الصبح في الجماعة إلى أن خرج الوقت المختار.

(٢) أخرجه مسلم: كتاب الطلاق، باب (تخيير امراته لا يكون طلاقا إلا بالنية) حديث رقم ١٤٧٨،

١١٠٥/٢ - الإمام أحمد، عن جابر بن عبد الله ٣/٣٢٨.

(٣) أخرجه البخاري: كتاب الإيمان، باب (الدين يسر، وقول النبي عليه السلام: أحب الدين إلى الله الحنيفية السمحة)، ١٥/١.

(٤) ابن حجر: فتح الباري، ٩٤/١.

(٥) م، ن، ٩٤/١.

(١) المرافقات، ١٦٧/٢ - ١٦٨.



المقاصد العامة للشريعة الإسلامية

والذى يفهم مما سبق أن الشريعة جارية على حدّ التوسّط والاعتدال، وإذا حصل أن مالت إلى جهة ظرف ما، فذلك لخلل واقع أو متوقع فى الطرف المقابل فإذا لم يحدث هذا ولاذاك، رأيت التوسط لائحا، ومسلك الاعتدال واضحا وهو الأصل الذى يرجع إليه، والعقل الذى يلجأ إليه، مثل ما قال الإمام الشاطبى^(١).

ثالثا: تحقيق السماحة واليسر فى تصرفات المكلفين:

لقد حرصت الشريعة الغراء منذ البداية على تحلية المكلفين بأوصاف السماحة واليسر، باعتبارها أكمل الأوصاف لاطمئنان النفوس، وأعون على قبولها الهدى والإرشاد، وكان الرسول ﷺ أول من خوطب بهذا الأمر قال تعالى: ﴿فبما رحمة من الله لنت لهم ولو كنت فظا غليظ القلب لانفضوا من حولك﴾^(٢)، وانطلاقا من هذا عمل الرسول ﷺ على تربية أصحابه وأمه على هذه الأوصاف وغرسها فى نفوسهم، وذلك من خلال وقائع ونصوص مختلفة، فهذا الأقرع بن حابس^(٣) ينهاه الرسول ﷺ عن الأسئلة التى تترتب عليها أحكام تفضى إلى التشديد والمشقة على الأمة وذلك عندما سأله عن الحج، أفى كل عام يارسول الله؟ فقال: «لو قلت نعم لوجبت ولما استطعتم، فزوني ماتركتم عليه، فإتما هلك من كان قبلكم، كثرة مسائلهم، واختلافهم

(٢) آل عمران: ١٥٩.

(٣) هو الأقرع بن حابس بن عقال بن محمد بن سفيان بن مجاشع التميمي المجاشعي الدارمي أحد المؤلفين

قلوبهم، قال ابن عبد البر: «هو القائل لرسول الله ﷺ: إن مدحى زين وذمى شين.

ابن عبد البر: الاستيعاب فى معرفة الأصحاب ٩٦/١.

المقاصد العامة للشريعة الإسلامية

على أنبيائهم»^(١)، ويؤكد هذا النص وبعضه في موقعة الخصاص، ماورد عنه عليه السلام بصيغة العموم «إن الله فرض فرائضاً فلا تضيعوها، وحدّ حدوداً فلا تعتدوها وحرّم أشياء فلا تنتهكوها، وسكت عن أشياء رحمة بكم غير نسيان فلا تسألوا عنها»^(٢).

ومن تمام حرصه عليه السلام ورعايته لإقامة وصف السماحة واليسر في الأمة فقد اعتبر من كان السبب في تحريم أمر على الأمة لم يحرم عليها إلا بسبب مسأله مجرماً فقال: «أعظم المسلمين في المسلمين جرماً، من سأل عن شيء لم يحرم على المسلمين فحرم عليهم من أجل مسأله»^(٣)، وعلّق النووي على الحديث فقال: «ربّما كان لتحريم شيء على المسلمين فتلحقهم المشقة»^(٤)، والذي يجب فهمه من هذا الحديث، عدم القصد إلى منع السؤال مطلقاً لأن ذلك مؤداه إلى المشقة والخرج الذين جاء الحديث لرفعها وإنما ورد المنع عن السؤال تكلفاً وفيما لا تدعو حاجة إليه، قال الخطابي: «وهذا الحديث فيمن سأل تكلفاً أو تعتاً، فيما لا حاجة به إليه، فأما من سأل لضرورة بأن وقعت له مسألة فسأل عنها، فلا إثم عليه»^(٥).

(١) أخرجه البخاري: كتاب الاعتصام، باب (الافتداء بسنن رسول الله عليه السلام، وقول الله تعالى: واجعلنا للمتقين إماماً ١٤٢/٨ - مسلم: كتاب الحج باب (فرض الحج مرة في العمر) حديث رقم ١٣٣٧، ٩٧٥/١.

(٢) أخرجه البيهقي وقال الثوري، سننه صحيح وهو حديث حسن وحسنه الحافظ أبو بكر السمعاني ابن رجب الخنيلي: جامع العلوم والحكم. ٤١٥.

(٣) أخرجه البخاري، كتاب الاعتصام بالسنة، باب (ما يكره من كثرة السؤال) ١٤٢/٨ - مسلم: كتاب الفضائل، باب (توقيره عليه السلام) وترك إكثار سؤاله، عما لا ضرورة إليه) حديث رقم ٢٣٥٨، ١٨٣١/٢.

(٤) شرح صحيح مسلم، ١١٠/١٥.

(٥) م، ن، ١١١/١٥.



المقاصد العامة للشريعة الإسلامية

وفى مقابل هذا أثنى ﷺ على الرجل يتحلى بالسماحة واليسر فى جميع معاملاته وتصرفاته، سواء كان ذلك مع نفسه أو مع غيره، فقال: «رحم الله رجلا سمحا إذا باع وإذا اشترى وإذا اقتضى»^(١) ويرى ابن حجر: أن المقصود بالسماحة فى هذا الحديث هى ترك المضاجرة ونحوها لا المكايسة فى ذلك وفى الجملة هى المساهلة فى العامل»^(٢).

وعلق ولّى الله الدهلوى على هذا الحديث قائلا: «السماحة من أصول الأخلاق التى تهذب بها النفس وتتخلص بها عن إحاطة الخطيئة، وأيضا فيها نظام المدينة، وعليها بناء التعاون، وكانت المعاملة بالبيع والشراء والاقتضاء مظنة لصد السماحة فسجل النبى ﷺ على استحبابها»^(٣)، وفى الجملة كان ﷺ يرهّب من التشديد والعنت فى الدين، ويرغب فى اليسر والسماحة فقال: «إنكم لن تنالوا هذا الأمر بالمغالبة وخير دينكم اليسر»^(٤).

إن هذه الأوصاف التى سعى الرسول ﷺ إلى غرسها فى أصحابه وأمتّه، كانت سلوكا طبيعيا فى شخصه ﷺ يسرى فى جميع تصرفاته الخاصة والعامة، وهذا مانلمسه من قول عائشة رضي الله عنها: «ماخير ﷺ بين شيئين إلا اختار أيسرهما ما لم يكن إثما»^(٥)، ومن هذا السلوك السامى كانت

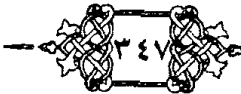
(١) سبق تخريجه.

(٢) فتح البارى، ٣٠٧/٤ - وانظر: الباجى: المنتقى ١٠٩/٥.

(٣) حجة الله البالغة، ٢٩٧/٢.

(٤) أخرجه الإمام أحمد، عن محجن بن الأدرع، ٣٣٧/٤.

(٥) أخرجه البخارى: كتاب الأدب، باب (قول النبى ﷺ يسروا ولا تعسروا، وكان يحب التخفيف واليسر على الناس) ١٠١/٧ - مسلم: كتاب الفضائل باب (مباعدته عليه السلام للأثام، واختياره من المباح أسهله، وانتقامه لله عند انتهاك حرمة) حديث رقم ٢٣٢٧، ١٨١٣/٢، الإمام مالك: الموطأ، كتاب حسن الخلق، باب (ما جاء فى حسن الخلق)، حديث رقم ٢، ٩٠٢/٢.



المقاصد العامة للشريعة الإسلامية

تنبع وصاياه لأصحابه ورسله إلى الأمم الأخرى، فقد جاء في قوله لمعاذ بن جبل وأبى موسى الأشعري عندما بعثهما إلى اليمن: يسرا ولا تعسرا، وبشرا ولا تنفرا، تطارعا ولا تختلفا^(١)، وقد قال ﷺ في واقعة الأعرابي الذي بال في المسجد: «إنما بعثتم ميسرين ولم تبعثوا معسرين»^(٢).

رابعاً: وجوه السماحة واليسر في الشريعة:

إن مسالك السماحة واليسر ووجوههما، كثيرة في هذه الشريعة، وأذكر منها مايلي:

(١) إن الله سبحانه وتعالى لم يجعل مافيه مشقة على العباد مما تتوقف عليه الطاعات، والأعمال الداخلة في العبادة كالشروط والأركان فقد قال ﷺ: «لولا أتى أشق على أمتي لأمرتها بالسواك عند كل صلاة»^(٣)، والمعنى من هذا الحديث لائح وواضح في عدوله ﷺ في جعل السواك من فرائض الصلاة وشروطها، وذلك للمشقة التي قد تلحق المكلفين بذلك، وهو مناف لما أسست عليه هذه الشريعة الغراء من التيسير، ونظير هذا قول عائشة رضي الله عنها: «أعتم النبي ﷺ بالعشاء حتى ذهب عامة الليل، ثم خرج فصلى ثم قال: «إنه لوقتها لولا أن أشق على أمتي»^(٤).

(١) سبق تخريجه.

(٢) أخرجه البخاري، كتاب الوضوء، باب (صب الماء على البول في المسجد) ٦١/١.

(٣) أخرجه البخاري، كتاب الجمعة، باب (السواك) ٢٢٠/١ - مسلم: كتاب الجمعة، باب السواك يوم الجمعة) ٢١٤/١.

(٤) أخرجه البخاري: كتاب مواقيت الصلاة، باب (النوم قبل العشاء لمن غلب) ١٢٤/١ - مسلم: كتاب المساجد، باب (وقت العشاء وتأخيرها) ٤٤٢/١.



المقاصد العامة للشريعة الإسلامية

٢) خطابه سبحانه وتعالى للمكلفين على قدر ميزان العقل الذى أودعه فيهم وهياه لاستقبال هذه الرسالة قبل أن يدركوا دقائق الحكمة وتفصيل الكلام والفروع والأصول، فهذا الرسول ﷺ يسأل المرأة أين الله فتشير إلى السماء، فيقول «هى مؤمنة»^(١)، كما أنه ﷺ لم يكلف أصحابه فى معرفة القبلة وأوقات الصلاة أن يكونوا متمكنين من علم الفلك والهندسة وغيرها، فقال فى ذلك: «القبلة ما بين المشرق والمغرب»^(٢)، وقد قال مبيّنًا لهم وقت الحج والفطر بأبسط ما يتفق مع عقولهم: «الحج يوم تحجون والفطر يوم تفطرون»^(٣).

٣) جعل ما يرغب فيه الناس من قبيل الطاعات وذلك لكى تتضافر الرغبة الذاتية للمكلفين مع واجب الاستجابة للشرع على عمل واحد، فىكون أداؤه سهلا قال الدهلوى: «أن يسّن لهم من الطاعات ما يرغبون فيه بطبيعتهم لتكون الطبيعة داعية إلى ما يدعو إليه العقل فتتعاضد الرغبة»^(٤)، وبناء على هذا

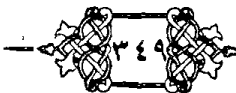
(١) أخرجه مسلم: كتاب المساجد، ومواضع الصلاة، باب (تحريم الكلام فى الصلاة ونسخ ماكان من إباحته) ٣٨٢/١ - الإمام مالك: الموطأ، كتاب (العقود والولاء، باب (مايجوز من العتق فى الرقاب الواجبة) ٧٧٦/٢.

(٢) أخرجه البخارى: كتاب القبلة، باب (ما جاء فى القبلة) ١٩٦/١ - والترمذى: كتاب الصلاة، باب (ما جاء أن بين المشرق والمغرب قبلة) حديث رقم ٣٤٢، ١٧٢/٢.

(٣) أخرجه الترمذى: كتاب الصوم، باب (ما جاء فى الصوم يوم تصومون والفطر يوم تفطرون و الأضحى يوم تضحون) حديث رقم ٦٩٧، ٨٠/٣ - ابن ماجه: كتاب الصيام، باب (ما جاء فى شهرى العيد) حديث رقم ١٦٦٠، ٥٣١/١ واللفظ كما جاء عند الترمذى: عن أبى هريرة أن النبى ﷺ قال: «الصوم يوم تصومون و الفطر يوم تفطرون والأضحى يوم تضحون».

قال أبو عيسى: هذا حديث حسن غريب.

(٤) حجة الله البالغة، ٣٢٣/١.



المقاصد العامة للشريعة الإسلامية

المعنى سنّ تطيب المساجد وتنظيفها، وسنّ للمكلفين الاغتسال يوم الجمعة والتطيب فيه، ومن هذا القبيل استحَبّ التغنّي وتحسين الصوت فى الأذان، ولما كان من طبائع النساء حسبّ التزيّن والتجمل فى المظهر والمنظر جعل ذلك واجبا عليهن لأزواجهن وحرّم عليهن لغيرهم، وذلك لما يفضى إليه من الفساد فى الغير والخرج الذى يدخل على الناظر إليهن.

(٤) جعل الأشياء التى تميل إليها فطرة الناس من قبيل الطاعات حتّى لا يحسّ المكلف أثناء القيام بتلك الطاعات أنّه قد خرج من وضعه المعتاد إلى وضع آخر، قال الدهلوى: «ومنها أن يجعل الشئ من الطاعات رسوما يتباهون بها داخلة فيما كانوا يفعلونه بداعية من عند أنفسهم كالعيدين والجمعة وهو قوله ﷺ: «ليعلم اليهود أن فى ديننا فسحة»^(١)، فإنّ التجمل فى الاجتماعات العظيمة والمنافسة فيما يرجع إلى التباهى ديدن الناس»^(٢).

(٥) ومن وجوه التيسير فى الشريعة أنها عمدت إلى ضبط أعمال البر والطاعات والعبادات بأركان وشروط وآداب ولم تتركها مفوّضة إلى عقول المكلفين حتّى يسهل أداؤها، وفى الوقت نفسه نجدها لم تضبط تلك الأركان والشروط والآداب ونحوها شديد الضبط بل تركت ذلك مفوّضا إلى عقول المجتهدين وما يفهمونه من الألفاظ الدالة على ذلك، لتساير الشريعة أحوال الزمان والمكان دون خلل يلحقها أو يلحق الملتزمين بها، ألا ترى أن استقبال القبلة شرط، لكنّه لم يحدّد له قانون يعرف به، كما أن نصاب الزكاة جعل مائتا

(١) اخبره الإمام أحمد عن عائشة رضى الله عنها، ١٨٦/٦.

(٢) حجة الله البالغة، ٣٢٢/١.



المقاصد العامة للشريعة الإسلامية

درهم، لكن لم يبيّن الدرهم ما وزنه، كما أن الشريعة قد أوجبت المهر في النكاح، لكنّها لم تحدّد له قيمة معيّنة، وإنما تركت ذلك محمولاً على أحوال الناس ومعاشهم واكتفى عليه السلام فيه بالتنبيه على أن المهر إن كان فيه شيء من الرفق فإن ذلك سيكون مدعاة للبركة في الزوجة، حيث قال: «خير النكاح أيسره»^(١) وبناء عليه فلو ضبطت هذه الأركان والشروط والآداب ونحوها على التفصيل المدقّق لصار في حفظ تلك الحدود على تفاصيلها حرج شديد، ولا تَجِه الناس إلى شكليات الضبط وتخلّوا عن معاني هذه الأعمال، قال الدهلوي: «فالناس إذا اعتنوا بإقامة ما ضبط به البرّ اعتناءً شديداً لم يحسّوا بفوائد البرّ، ولم يتوجّهوا إلى أرواحها، كما ترى كثيراً من المجودين لا يتدبّرون معنى القرآن لاشتغال بالهم بالألفاظ فلا أوفق بالمصلحة من أن يفوض إليهم الأمر بعد أصل الضبط»^(٢).

(١) أخرجه أبو داود: كتاب النكاح، باب (التزويج على العمل بعمل) حديث رقم ٢١١٧. ٢ / ٥٩٠.

(٢) حجة الله البالغة. ١ / ٣٢٦.



بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

الفصل الثاني

رفح الحرجة

أولاً: معنى رفح الحرج :

إن إدراك مفهوم هذه العبارة متوقف على معرفة معنى الحرج من جهة اللغة والاصطلاح.

(١) الحرج لغة:

الحرج: معناه الضيق والشدة.

قال ابن فارس: «الحاء والراء والجيم، أصل واحد، وذلك تجمع الشيء وضيقه، فمنه الحرج جمع حرجة، وهي مجتمع شجر، ويقال في الجمع حرجات»^(١).

ومن هذا قول الشاعر:

أيا حرجات الحى حين تحملوا بذى سلم لاجادكن ربيع^(٢)

قال ابن الأثير: «الحرج فى الأصل الضيق ويقع على الإثم والحرام»^(٣)،

(١) مقاييس اللغة «حرج»، ٢/ ٥٠.

(٢) الزمخشري: أساس البلاغة، ٧٩ تحقيق: عبد الرحيم محمود البنان: دار المعرفة للطباعة والنشر ١٣٩٩هـ / ١٩٧٩.

(٣) لسان العرب «حرج» ١/ ٥٩٩.



المقاصد العامة للشريعة الإسلامية

وقال الزجاج: «الخرج في اللغة أضيّق أضيّق، ومعناه أنّه ضيق جدّاً»^(١)

إن أصل الكلمة اللغوي يطلق على المحسوسات، ثمّ توسّع ليشمل المعقولات، ثمّ شاع ذلك حتّى صار حقيقة عرفية كما قال ابن عاشور^(٢)، وهذا المعنى هو المقصود من الألفاظ الواردة في الكتاب والسنة، فقد قال تعالى: ﴿ومن يرد أن يضله يجعل صدره ضيقاً حرجاً﴾^(٣) وقوله تعالى: ﴿ثم لا يجدون في أنفسهم حرجاً مما قضيت﴾^(٤).

وكذلك ماورد عن عائشة رضی الله عنها أنّها سألت النبي ﷺ عن الحرج فقال: «الضيّق»^(٥)، وجاء في مثله قوله ﷺ «اللهم إني أخرج حقّ الضعيفين اليتيم والمرأة»^(٦)، وعن عبيد بن عمير أنه جاء في أناس من قومه إلى ابن عباس رضي الله عنهما، فسأله عن الحرج فقال: «أو لستم من العرب، ثم قال: ادعوا لي رجلاً من هذيل، فقال: ما الحرج فيكم، قال: الحرجة من الشجر ما ليس له مخرج، قال ابن عباس رضي الله عنهما: ذلك الحرج ما لا مخرج فيه»^(٧).

وعلق ابن الأثير على الأحاديث الواردة في هذا الباب فقال: «ورد الحرج في أحاديث كثيرة، وكلّها راجعة إلى هذا المعنى»^(٨)، ويقصد به الضيق.

(١) م، ن، ٥٩٩/١.

(٢) التحرير والتنوير، ٣٥٠/١٨.

(٣) الأنعام: ١٢٥.

(٤) النساء: ٦٥.

(٥) أخرجه، السيوطي في الدر المنثور، ٤/ ٣٧١، وقال أخرجه ابن جرير وابن مردويه والحاكم ومحمد.

(٦) أخرجه ابن ماجه: كتاب الأدب، باب (حق اليتيم) حديث رقم ٣٦٧٨، ١٢١٣/٢، قال النووي:

إسناده صحيح ورجاله ثقات، انظر: النهاية في غريب الحديث لابن الأثير ١/ ٣٦١.

(٧) الشوكاني: فتح القدير ٣/ ٤٥٧، (مصر: مطبعة مصطفى البابي الطبعة الأولى ١٣٥٠هـ).

(٨) ابن منظور: لسان العرب «حرج»، ٥٩٩/١.



(٢) الحرج اصطلاحاً:

عرفه ابن عطية فقال:

«الحرج: الضيق والتكلف والمشقة»^(١).

والذى يظهر من خلال هذا التعريف أن ابن عطية اقتصر على وصف المعرف دون التعرض إلى الآثار التي تترتب على تلك الأوصاف إذا ما ألحقت بحكم من أحكام الشريعة أو التصقت بأحد تصرفاتها.

وعرفه رشيد رضا فقال:

«الحرج: هو الضيق والمشقة، فيما ضرره أرجح، أو أكبر من نفعه»^(٢).

والذى يلوح من هذا التعريف، أن المعيار الذى يميّز به ما هو حرج مما هو ليس كذلك متمثل فى مدى قوة المنفعة أو الضرر الذى يترتب على ذلك الفعل، فإذا كان النفع عظيماً، كان الفعل لا حرج فيه، أما إذا كان الضرر أعظم، فإن الفعل داخل فى باب الحرج الواجب الرفع والإزالة.

وجمعا بين المعنى اللغوى والاصطلاحى أستخلص التعريف الآتى:

«الحرج: هو كل ضيق ومشقة حسية كانت أو معنوية تلحق المكلف فتخرج

به عن السماح المعتادة، ولا تبلغ حدّ الضرورة المتلفة للأبدان والأموال.

بعد معرفتنا لمعنى الحرج أصبح من اليسير معرفة معنى رفع الحرج.

(١) المحرر الوجيز، ٤/ ١٦٧.

(٢) المنار، ٦/ ٢٧٠.

المقاصد العامة للشريعة الإسلامية

(٣) معنى رفع الحرج:

لقد اختلفت عبارات السلف في بيان معنى رفع^(١) الحرج، فعن ابن عباس رضى الله عنه يقول: في قوله تعالى: ﴿ما جعل عليكم في الدين من حرج﴾^(٢)، بأنه توسعة الإسلام ما جعله الله من التوبة والكفارات^(٣).

وعن عكرمه قال: «الحرج: الضيق، لم يجعله ضيقا ولكن جعله واسعا»^{(٤)(٥)}.

وعن مقاتل قال: «لم يضيق الدين عليكم، ولكن جعله واسعا لمن دخله، وذلك أنه مما ليس فرض عليهم فيه، إلا وقد سيق إليهم عند الاضطرار فيه رخصة»^(٦).

والذى نستخلصه من تفسيرات السلف لمفهوم رفع الحرج، أنها جزئية

(١) إن المقصود بالرفع: هورفع الحرج الواقع، ومنع وقوع الحرج المتوقع، وبناء عليه فالرفع المقصود هنا، لا يستدعى تقدم وضع.

(٢) الحج ٧٨.

(٣) السيوطي: الدر المنثور، ٤/٣٧١.

(٤) قال الرازى في معناه: «أنه مايقدر الإنسان عليه في حال السعة والسهولة، لا في حال الضيق والشدة، وأما أقصى الطاقة، فيسمى جهدا لا وسعا، وقال: وغلط من ظن أن الوسع بذل المجهود».

التفسير الكبير ١٤/٧٩.

وقال الزمخشري: «إن الوسع هو مايسع الإنسان، ولا يضيق عليه ولا حرج فيه، فإله لا يكلف النفس إلا مايسع فيه طوقها وييسر عليها دون مدى غاية الطاقة والمجهود».

الكشاف: ١/٤٠٨.

(٥) القرطبي: الجامع لاحكام القرآن ١٢/١٠٠.

(٦) السيوطي: الدر المنثور، ٤/٣٧٢.



المقاصد العامة للشريعة الإسلامية

تقتصر على مواقع الرخص، وهذا يعود لارتباطهم بالسياق الذي وردت فيه كلمة الحرج في القرآن الكريم.

وقد عرفه علال الفاسي فقال: «هو أخذ الشارع بسياسة الرفق، التي تجلب الإنسان إلى الطاعة، بصفة تلقائية، وتحبب إليه الشريعة فيطمئن إليها»^(١).

والذي يفهم من تعريف علال الفاسي: هو استخدام الرفق في تطبيق أحكام الشريعة، لأنه يتفق مع فطرة الإنسان فهو مجبول على ذلك، وإذا ما أتبعنا هذا الطريق حصلنا على أمرين هما:

(١) انقياد المكلف إلى سلطان الشريعة بكل تلقائية وطوعية.

(٢) ارتياحه واطمئنانه لها مما يضمن ديمومة التزامه بها والامتثال لأحكامها.

وفي الوقت نفسه، هو إشارة إلى التحذير من اتباع سياسة التشديد، التي تؤدي إلى النفور من الشريعة والتحلل منها، وهذا في غاية الخطورة.

ومن خلال ما سبق طرحه حول مفهوم رفع الحرج أستخلص التعريف

التالي:

رفع الحرج: هو الأخذ بالسماحة والسعة من جانب الشارع الحكيم في

تشريع الأحكام والتزام المكلفين جانب الاعتدال والتيسير في تطبيقها.

ثانيا: الأدلة على رفع الحرج:

إن المتبع للأديان السابقة يجد أن العبادة فيها لا تحصل إلا على جسر من

(١) علال الفاسي: دفاع عن الشريعة، ٨٨ (المغرب: مطابع الرسالة سنة ١٩٦٦).



المقاصد العامة للشريعة الإسلامية

المشقة التي تلحق الأنفس والأبدان وكذا تعذيبها، وكان الاعتقاد السائدين أهلها يومئذ بأن طهارة الروح ونزاهة النفس، متوقفة على مدى قوة الألم الذي يلحق الجسم والنفس معا، وعن هذه العقيدة نشأ التبتل عند الهنادكة والرهبانية عند النصارى.

والذي أفضى بهم إلى هذا الرضع هو ما فرض عليهم في دينهم من التكاليف الشاقة، مثل قتل النفس، وقطع موضع النجاسة من الجلد والثوب، ومعاقبتهم على معاصيهم في أبدانهم، وفرض خمسين صلاة في اليوم والليلة، وصرف ربع المال للزكاة، وإلى غير ذلك مما أصابهم من الشدائد والمحن^(١).

إن هذا الإصر الكبير، والخرج العظيم الذي شاع عن الأديان السالفة، قد وضع عن أمة الإسلام، قال تعالى: ﴿ويضع عنهم إصرهم والأغلال التي كانت عليهم﴾^(٢)، وقال تعالى: ﴿ربنا ولا تحمل علينا إصرا كما حملته على الذين من قبلنا ربنا ولا تحملنا ما لا طاقة لنا به﴾^(٣)، فالآيتان دالتان على أن الله سبحانه وتعالى لن يحمل أمة محمد ﷺ على عهد أو عقد أو ميثاق لا تستطيعه ويشقّ عليها الإتيان به فضلا على عدم تحميلها ما لا طاقة لها به، وهو

(١) ابن عطية: المحرر الوجيز ٣٩٢/٢، انظر: الاصفهاني: تفسير القرآن، مخطوط الوجه، ٢٣٩ - البيضاوي: أنوار التنزيل ٤٥٢/١ - النسفي: مدارك التنزيل ٤٥٢/١ - الخازن: لباب التأويل ٤٥٢/١ - الفيروزآبادي: تنوير المقياس ٤٥٢/١.

(٢) الأعراف: ١٥٧.

(٣) البقرة: ٢٨٦.



المقاصد العامة للشريعة الإسلامية

ماذهب إليه جمهور المفسرين^(١).

والذى يترتب على نفي مظاهر التشديد عن هذه الأمة يعني حلول مظاهر التيسير محلها، وهذا واضح فى قوله تعالى: مخاطبا الرسول ﷺ ﴿وما أرسلناك إلا رحمة للعالمين﴾^(٢) ولا يتصور حصول الرحمة مع مظاهر التشديد، فدل هذا على انتفاء تلك المظاهر وارتفاعها، ويؤكد هذا قوله تعالى: ﴿لا يكلف الله نفسا إلا وسعها﴾^(٣) وأبعد من هذا، أكد القرآن الكريم أن من أسباب تفكك الأمم، وانفراط عقد نظامها، هو إلحاق الحرج بأفرادها، وإدخالها فيما يوقعها فى الضيق والعنت، وانطلاقا منه حذر الله سبحانه وتعالى الرسول ﷺ من هذا الأمر، فقال: ﴿ولو كنت فظا غليظ القلب لا نفضوا من حولك﴾^(٤)، إن هذا الخطاب الموجه للرسول ﷺ كان هو القاعدة التى بنيت عليها أحكام هذه الشريعة والسمة البارزة التى تحكمها، والتى تتمثل فى سلوك سبيل التيسير بالأحكام الشرعية وإبعادها عن الحرج و العنت حتى تكون هذه الشريعة ملائمة لأصول الفطرة الإنسانية، والأدلة على هذا قد تكاثرت وتضافرت حتى بلغت مبلغ القطع واليقين، على أن الحرج مرفوع عن هذه الأمة

(١) الطبرى: جامع البيان ٣/١٠٤ - وانظر: ابن عطية: المحرر الوجيز ٢/٣٩٢

- أبو حيان الأندلسى: البحر المحيط ٢/٣٦٩ - الأصفهاني: تفسير القرآن مخطوط، الوجه ٢٣٩ -

البيضاوى: أنوار التنزيل ١/٤٥٢ - النفسى: مدارك التنزيل ١/٤٥٢ - الحازن: لباب التأويل ١/٤٥٢ -

ابن عرفة: تفسيره ٢/٨١٨ - ٨١٩ - الفيروز آبادى: تنوير المقياس ١/٤٥٢.

(٢) الأنبياء: ٢١.

(٣) البقرة: ٢٨٦.

(٤) آل عمران: ١٥٩.



المقاصد العامة للشريعة الإسلامية

فى دينها، قال الشاطبى: «إن الأدلة على رفع الحرج فى هذه الأمة بلغت مبلغ القطع»^(١).

ومن هذه الأدلة قوله تعالى: ﴿وما جعل عليكم فى الدين من حرج﴾^(٢).

نقل ابن عباس عن أبىه قوله فى تفسيره هذ الآية: (يعنى من ضيق وجعل الكفارات مخرجاً من ذلك)^(٣)، ولقد ذهب جمهور المفسرين إلى أن الآية دالة على أن كل ما يعرض للمكلف من قصور فى الإتيان بالعزائم، أو الإخلال ببعضها فى الأداء، أو الخروج منها إلى غيرها دون موجب شرعى، أو الدخول فى المحرم دون سبب مبيح لذلك، قد شرع له ما يعوضه أو يزيل آثاره، وبناء عليه شرعت التوبة والرخصة والكفارات فى حقوق الله، والعقوبات والأروش والديات فى حقوق العباد^(٤).

وفى الجملة فإن الآية دلّت بصفة العموم، على أن الحرج مرفوع عن جميع كليات الشريعة وقواعدها، وإن ما يوجه منه فى بعض الجزئيات، لا يقدر فى عموم الكليات، أضف إلى هذا، فإننا لو تسبنا نفى الحرج فى كل جزئية من أجزاء الشريعة، لانتفى منها الانقياد والإذعان لله سبحانه وتعالى، لأن هذا الأخير لا يحصل إلا بوجود بعض المشاق التى يتم فى سياقها، اختبار مدى

(١) الموافقات، ١/ ٣٤٠، وانظر: المقبرى: القواعد ٢/ ٤٣٢ - المازرى: شرح القلقين، مخطوط كتاب الأقطبية.

(٢) الحج. ٧٨.

(٣) يحيى بن سلام: تفسير القرآن، مخطوط، الوجه ٤٣.

(٤) الطبرى ١٧/ ١٤٢ - وانظر: أبو حيان الأندلسى ٦/ ٣٩١ - اليبضاوى: أنوار التنزيل ٤/ ٣٢٨ - النسفى:

مدارك التنزيل ٤/ ٣٢٨ - الخازن: لباب التأويل ٤/ ٣٢٨ - الفيروز ابادى: تنوير المقياس ٤/ ٣٢٨ -

الشعالى: الجواهر الحسان ٣/ ٨٩ = ٩٠.



المقاصد العامة للشريعة الإسلامية

استجابة العباد لربهم، قال رشيد رضا: «إنما صرح في هذه الآية بنفى الحرج من الدين كله، لأن سورة الحج من السور المكية التي بينت أصول الإسلام وقواعده الكلية، وهي تدل على أن القيام بما لا بد منه من عزائم الأمور ليس من الحرج في شيء^(١)، بينما يرى الشيخ ابن عاشور أن نفي الحرج عن الدين هو من الوسائل المؤدية إلى تمكين مقاصد الشريعة من الوقوع والثبات في الواقع والمجتمع، وهذا لا يحصل إلا بسهولة في العمل بالفروع، والاستجابة للخطاب الشرعي، حيث يتحقق للجميع قدر من السعادة، وهو يؤدي واجب الامتثال لأوامر الله ونواهيه^(٢)»

ومن الأدلة الواردة في هذا الباب، قوله تعالى: ﴿ما يريد الله ليجعل عليكم من حرج﴾^(٣)، علق الثعالبي على هذه الآية فقال: «جاء لفظ الآية على العموم، والشئ المذكور بقرب، هو أمر التيمم والرخصة فيه، وزوال الحرج في تحمّل الماء أبدأ»^(٤).

وذهب الشيخ رشيد رضا إلى أن الحرج الذي نفاه الله سبحانه وتعالى في هذه الآية، هو قاعدة من قواعد الشريعة وأصل من أعظم أصول الدين فهو بذلك تبنى عليه وتفرّع عنه مسائل كثيرة^(٥).

ولما كانت هذه الآية واردة بعد جملة من الأحكام الفقهية المتعلقة بالطهارة

(١) المنار، ٦/٢٦٩.

(٢) التحرير والتنوير، ١٨/٣٤٩.

(٣) المائدة: ٦.

(٤) الجواهر الحسان، ١/٤٤٩.

(٥) تفسير المنار، ٦/٢٦٩.



المقاصد العامة للشريعة الإسلامية

رأى الشيخ ابن عاشور، أن الحرج الوارد فى هذه الآية المقصود به أمران:

- (١) نفى الحرج الحسى، والمتمثل فى تكليفهم بطهارة الماء مع المرض.
 - (٢) نفى الحرج النفسى المترتب على منعهم من الصلاة فى حال عجزهم عن استعمال الماء، لفقده أو لضرّ أو السفر.
- وبناء عليه وجب إيجاد مسلك آخر، يوصلهم إليها والمتمثل فى التيمّم، لأن الصلاة مظهر راحتهم واطمئنانهم^(١).

ورغم هذه العمومات الدالة على نفى الحرج، إلا أن الشريعة خصّت بعض الصور بالذكر، وذلك لوجود الحاجة الداعية للتأكيد عليها، منها قوله تعالى: ﴿ليس على الأعمى حرج ولا على الأعرج حرج، ولا على المريض حرجٌ ولا على أنفسكم أن تأكلوا من بيوتكم﴾^(٢)، إن تخصيص هؤلاء الأفراد بالذكر فى نفى الحرج عنهم، يعود لعدم قدرتهم على القيام بالتكاليف، التى يشترط فى القيام بها الوسائل المفقودة لديهم، فتعذر عليهم أداؤها على الوجه المطلوب، قال ابن العريى: «إن الله سبحانه وتعالى قد رفع الحرج عن الأعمى، فيما يتعلّق بالتكليف الذى يشترط فيه البصر، وعن الأعرج فيما يشترط فى التكليف به المشى، وما يتعذر من الأفعال مع وجود الحرج، وعن المريض فيما يتعلّق بتكليف الذى يؤثّر المرض فى استطاعته كالصوم وشروط الصلاة، وأركانها والجهد ونحوه»^(٣).

(١) التحرير والتوير، ١٣١/٧.

(٢) النور: ٦١.

(٣) ابن العريى: أحكام القرآن ٣/١٣٩٣ تحقيق على محمد الجاوى (دار إحياء الكتب العربية بالقاهرة،

ط. ١، ١٣٧٦/١٩٥٧ - القرطبي: الجامع لأحكام القرآن ١٢/٣١٣.



المقاصد العامة للشريعة الإسلامية

والظاهر أن الشريعة جارية علي رفع الحرج عن هؤلاء في كل ما تحملهم الضرورة إليه ويدفعهم العذر نحوه مع حصول النية لديهم في الإتيان بالأكمل لولا وجود تلك الخوائل التي أفضت بهم إلى وقوع الانقاص منهم.

ومن هذا القبيل قوله تعالى: ﴿ليس على الضعفاء ولا على المرضى ولا على الذين لا يجدون ما ينفقون حرج إذا نصحوا لله ورسوله﴾^(١)، علق ابن عطية على هذه الآية فقال: «ليس على أهل الأعذار الصحيحة من ضعف أبدان أو مرض أو زمانة أو عدم نفقة إثم (إذا نصحوا) يريد بنياتهم وأقوالهم سرّاً وجهراً»^(٢).

ولقد بين القرطبي عندما جاء إلى تفسير هذه الآية، بأن طبيعة نفى الحرج في هذه المواقع وأمثالها ليست إلغاء لهذه التكاليف، وإنما إسقاطها إلى بدل يليق بظروف المكلف، وأحواله الاستثنائية، وهذا البديل تارة يكون فعلاً، وتارة يكون غرماً، حسب ما تقتضيه ظروف الحال، ولا فرق في نظر القرطبي بين العجز من جهة القوة والعجز من جهة المال^(٣).

والمتبع لفروع الشريعة وأصولها يلاحظ أنها قد حرصت على نفى الحرج النفسي بالقدر الذي حرصت به على نفى الحرج الحسي، فلقد أخبر المولى عز وجل الرسول ﷺ أنه لا يوجد حرج نفسي على المؤمنين فيما يقوم به من القضاء فيهم، وهذا فيه طمأنة للرسول ﷺ، مما لا يقدر على إدراكه وتلمسه

(١) التوبة: ٩٢

(٢) المحرر الوجيز ٢٥٢/٨.

(٣) الجامع لأحكام القرآن ٢٢٦/٨.



المقاصد العامة للشريعة الإسلامية

إلا بإخبار الوحي قال تعالى: ﴿ولا يجدون في أنفسهم حرجاً مما قضيت﴾^(١)، وبناء عليه فإنه كما رفع الإصر الحسى عن المكلفين، رفع عنهم الإصر النفسى كذلك، والذي تنفر منه طبائعهم، ولهذا كره إمامة العبد ومجهول النسب فإن الناس يتحرّجون من الاقتداء بمثل ذلك، وتحقيقاً لهذا الجانب عملت الشريعة على إبقاء ماتقتضيه طبائع أكثر الناس من ضمن فروعها، قال الدهلوى: «أن يبقى عليهم شئ مما تقتضيه طبيعة أكثرهم أو يجدون عند تركه حرجاً فى أنفسهم كالسلطان، هو أحق بالإمامة، وصاحب البيت هو أحقّ بالإمامة والذي ينكح امرأة جديدة، يجعل لها سبعا أو ثلاثاً ثم يقسم بين أزواجه»^(٢).

ولقد كان الرسول ﷺ حريصاً على تجنب كل ما يفضى إلى إيقاع حرج فى النفوس، واختلاف فى القلوب، وهذا ظاهر من قوله ﷺ لعائشة رضي الله عنها: «لولا حدثان قومك بالكفر لنقضت الكعبة وبنيتها على أساس إبراهيم عليه السلام»^(٣).

ولما كانت إرادة الله سبحانه وتعالى قائمة على نفي الحرج عن المكلفين فى عموم ماكلّفوا به، كان لزاماً على العلماء، الذين هم ورثة الأنبياء وخلفاء الله فى الأرض أن يتحلّوا بهذه الصفة وأن يكونوا على قدر كبير من السماحة والتوسعة، قال الجصاص: «لما كان الحرج هو الضيق، ونفى الله عن نفسه إرادة الحرج بنا ساغ الاستدلال بظاهر - الآية - فى نفي الضيق وإثبات التوسعة

(١) النساء، ٦٥.

(٢) حجة الله البالغة، ١/٣٢٣.

(٣) أخرجه البخارى: كتاب الحج، باب (فضل مكة وبنائها ١٥٦/٢ - النساء): كتاب مناسك الحج، باب (بناء الكعبة) ٥/٢١٤.



المقاصد العامة للشريعة الإسلامية

فى كل ما اختلف فيه من السمعيات، فيكون القائل بما يوجب الحرج و الضيق محجوجاً بظاهر هذه الآية^(١).

ويؤكد زروق هذا الكلام فيقول: «إن الفقيه يعتبر ما به يسقط الحرج»^(٢).

بعد أن عمل القرآن الكريم والسنة النبوية على جعل مفهوم رفع الحرج عن الأحكام الشرعية من المسلمات فى عقول المكلفين ونفوسهم، أخذت السنة الشريفة فى بيان أن الحرج ليس هو الواقع فى الشريعة، إنما الحرج هو تلك الأخلاق السيئة والآداب المنحرفة التى يتعامل بها الناس، وعبر الرسول ﷺ بصورة منها إشارة إلى عمومها، وهو ما نلمسه فى قول أسامة بن شريك رضي الله عنه: «شهدت الأعراب يسألون النبى ﷺ، أعلينا حرج فى كذا؟ أعلينا حرج فى كذا؟ فقال: «عباد الله وضع الله الحرج إلا من اقترض من عرض أخيه شيئاً فذلك هو الحرج»^(٣).

ثالثاً: الحرج بين أسباب الوقوع وموجبات الرفع:

أ- أسباب وقوع الحرج:

لقد ثبت أنه من عادة صاحب الشرع نفى الحرج عن أحكام الشريعة، وبناء عليه فإذا رأيت فيها الحرج لائحاً ورسم المشقة واضحاً، فاعلم أن ذلك يعود إلى جملة من الأسباب نوردتها فيما يلى:

(١) الجصاص: أحكام القرآن ٢/ ٣٩١ - ٣٩٢، ٣٥١ (استنبول: مطبعة الأوقاف الإسلامية، ١٣٣٥هـ).

(٢) قواعد التصوف، ٣٦ (القاعدة ٥٥).

(٣) أخرجه ابن ماجه: كتاب الطب، باب (ما أنزل الله داء إلا وأنزل له شفاء) حديث رقم ٣٤٣٦،

١١٣٧/٢ الإمام أحمد ٤/ ٢٧٨.



المقاصد العامة للشريعة الإسلامية

(١) التشدد في التزام الأحكام الشرعية، وحقيقته حمل النفس على الإتيان بالأشق من العبادات، وإلزامها بالسنن والآداب كالتزامها بالواجبات، وهذا مما لم يأمر به الشارع الحكيم، ومثاله كدوام الصيام والتبطل وترك التزوّج وهذا محل نهيه ﷺ عندما قال: «ولن يشادّ الدين أحد إلا غلبه»^(١).

ومن هذا القبيل قول عائشة رضيت عنها: «صنع رسول الله ﷺ شيئاً فرخص فيه، فتنزه عنه قوم، فبلغ النبي ﷺ فخطب فحمد الله ثم قال: «ما بال أقوام يتنزهون عن الشيء أصنعه، فوالله إنى لأعلمهم بالله وأشدّهم له خشية»^(٢).

ويرى النووي أن في هذا الحديث نهياً عن التعمق في العبادة وذمّاً لأولئك الذين ينزهون عن المباح شكاً في إباحته^(٣)، والظاهر من نصّ الحديث أن هؤلاء القوم، قد فهموا أن التزام الأشدّ الأثقل، هو الأجدى في بلوغ أسمى مراتب التقوى، ظانين بذلك أن ما يفعله الرسول من اليسر والسهولة يعود لخصوصيته بالنبوة، فردّ ﷺ على هؤلاء موضحاً أن الطريق الأسلم والأليق، بدوام الأعمال واستمرارها هو اتباع منهجه المتسم بالسماحة واليسر وهو الأحقّ بذلك لأنّه هو الأتقى من غيره، قال النووي: «إنّما يكون القرب إليه سبحانه وتعالى، والخشية على حسب ما أمر، لا بمخيلات النفوس وتكلف أعمال لم

(١) سبق تخريجه.

(٢) أخرجه مسلم كتاب الفضائل، باب (علمه ﷺ بالله تعالى وشدة خشيته) حديث رقم ٢٣٥٦، ١٨٢٩/٢ - وفي رواية أخرى لمسلم: «ما بال رجال بلغهم عنى أمر ترخصت فيه فكرهوه وتنزهوا عنه...»

(٣) شرح صحيح مسلم ١٥/١٠٧.



المقاصد العامة للشريعة الإسلامية

يأمر بها»^(١).

والأمر لا ينحصر في هؤلاء الذين اختاروا طريق التشديد، إنما الأمر يكمن في تعديه إلى غيره، إذا ما كان لهؤلاء من يقتدى بهم، أو كانوا من المعلمين أو من المسؤولين على أمور دينية، قال ولي الله الدهلوي: «إذا صار هذا المتشدد معلّم قوم أو رئيسهم، ظنّوا أن هذا أمر الشرع ورضاه، وهذا داء رهبان اليهود والنصارى»^(٢).

(٢) تعمّق الفقيه في نقل الأحكام الشرعيّة، قال وليّ الله الدهلوي:

«وحقيقته أن يأمر الشارع بأمر وينهى عن شيء، فيسمعه رجل من أمته ويفهمه حسب ما يليق بذهنه، فيعدى الحكم إلى ما يشاكل الشيء بحسب بعض الوجوه، أو بعض أجزاء العلة، أو إلى أجزاء الشيء، ومظانته ودواعيه وكلما اشتبه عليه الأمر لتعارض الروايات، التزم الأشدّ ويجعله واجبا ويحمل كل ما فعله النبي ﷺ على العبادة، والحقّ أنّه فعل أشياء على العبادة، فيظنّ أن الأمر والنهي شملا هذه الأمور فيجهر بأن الله تعالى أمر بكذا ونهى عن كذا»^(٣).

(٣) تجاهل الفقيه أعراف الناس وأحوالهم وعدم اعتبارها^(٤) في تقرير

(١) م، ن، ١٥/١٠٧.

(٢) حجة الله البالغة، ١/٣٥٠.

(٣) حجة الله البالغة، ١/٣٤٩.

(٤) قال رشيد رضا: وقد كثرت الدواهي في آراء الفقهاء الاجتهادية، الذين يجهلون أمر العامة، ورحم

الله من قال: الفقيه هو المقبل على شأنه العارف بأهل زمانه... تفسير المنار، ٦/٢٧١.



المقاصد العامة للشريعة الإسلامية

الأحكام، مع العلم أن جانباً من الأحكام يتأثر بتغير الزمان والمكان، مما يلحق مشقة بالمكلفين، إذا لم يراع لهم هذا الجانب، قال ابن عابدين^(١): «كثيراً من الأحكام يختلف باختلاف الزمان لتغير عرف أهله، أو لحدوث ضرورة، أو لفساد أهل الزمان بحيث لو بقي الحكم على ما كان عليه أولاً للزم عنه المشقة والضرر بالناس، وتخلفت قوانين الشريعة المبنية على التخفيف والتيسير، ودفع الضرر والفساد»^(٢)، وقد أكد رشيد رضا هذا الجانب فقال: «فالرجوع إلى العرف فيما يشقّ على الناس وما لا يشقّ عليهم ضرورى لا بدّ منه، وهولاً يعرف إلا بمعاشرة الناس وتعرف شؤونهم وأحوالهم»^(٣).

ب- موجبات رفع الحرج:

لقد سبق أن عرفنا أن الحرج منى تعلّقه بالأحكام الشرعية، وهذا مرده للموجبات الآتية:

(١) إن الشريعة جاءت لإقامة مصالح الناس وتحقيق سعادتهم الدنيوية والأخروية وبناء عليه فإن كل أمر يفضى إلى إيصال هذه الغاية، أو الإخلال بها هو مدفوع عن الشريعة، ولما كان الحرج ذلك شأنه، فإن الشريعة دلّت على رفعه عن أحكامها وتصرفاتها.

(١) هو محمد أمين بن عمر بن عبدالعزيز عابدين الدمشقي، ولد سنة ١١٩٨ هـ، فقيه حنفي، له تصانيف كثيرة منها: «رد المحتار على الدر المختار»
«نسمات الأسحار» يشرح فيه «النار» في أصول الفقه للنسفي وغيرها/ كثير، توفي رحمه الله سنة ١٢٥٢ هـ.

المراغي: الفتح المبين ١٤٧/٣ - وانظر: معجم المؤلفين، ٧٧/٩.

(٢) ابن عابدين: رسائل ابن عابدين، ١٢٥/٢ (القاهرة).

(٣) تفسير النار، ٢٧١/٦.



٢) الخوف من حصول العنت وتطرق الخلل إلى أجسام المكلفين وعقولهم وأموالهم وأحوالهم، مما يفضى بهم في نهاية الأمر إلى الانقطاع عن معظم التكليف إن لم يكن كلّها وقد نبّه الرسول ﷺ على ذلك فقال: «إن هذا الدين متين فأوغلوا فيه برفق فإن المنبت لا أرضاً قطع ولا ظهراً أبقى»^(١)،

وعلق الشاطبي على هذا فقال: «الخوف من الانقطاع من الطريق وبعض العبادة، وكراهة التكليف ويتنظم تحت هذا المعنى، الخوف من إدخال الفساد عليه في جسمه أو عقله أو ماله أو حاله»^(٢).

٣) الخوف من التقصير في الأعمال المناطة بالمكلف إذا ما تراحت عليه الأعمال والوظائف، بين مطلوباته الدنيوية والأخرية، قال الشاطبي: «فربما كان التوغل في بعض الأعمال شاغلا عنها وقاطعا بالمكلف حولها، وربما أراد الحمل للطرفين على المبالغة في الاستقصاء فانقطع عنهما»^(٣).

٤) حماية النفس من تراكم آثار المشقة والعنت عليها إذا ما تعمقت في بعض الأشياء وتشدّدت فيها مما يفضى بها إلى التقاعس عن واجباتها تجاه خالقها، قال تعالى: ﴿لَوْ يَطِيعُكُمْ فِي كَثِيرٍ مِنَ الْأَمْرِ لَعْتَمَّ﴾^(٤).

رابعاً: وجوه رفع الحرج:

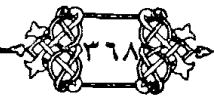
إن مالك رفع الحرج عن الأحكام الشرعية وتصرفات الشريعة عديدة ونجملها فيما يلي:

(١) أخرجه الإمام أحمد، من حديث أنس بن مالك، ١٩٩/٣.

(٢) الموافقات، ١٣٦/٢.

(٣) م، ٤، ن، ١٣٦/٢.

(٤) الحجرات: ٤٩.



المقاصد العامة للشريعة الإسلامية

(١) وضع جميع الإصر والتكاليف الثقيلة التي كانت على الأمم السابقة، وذلك رافة بهذه الأمة، وتسهيلا لأمر دينها، وبناء عليه فإن الشريعة أبطلت كثيرا من الأحكام التي أوجبها الله على الأمم السابقة، مثل قتل النفس لصحة التوبة من أحدهم، واشتراط الصلاة في المسجد، ودفع ربع المال في الزكاة، كما حرم على الرجل قربان زوجته ليلة الصيام، إذا مانام واستيقظ قبل طلوع الفجر فمثل هذا التصرف قد رفع عن هذه الأمة قال تعالى: ﴿أحلّ لكم ليلة الصيام الرفث إلى نسائكم﴾^(١)، وفي الجملة فإن كل حكم تضمن إصرافه فهو مدفوع عن هذه الشريعة، قال تعالى: ﴿ويحلّ لهم الطيبات ويحرم عليهم الخبائث ويضع عنهم إصرهم والأغلال التي كانت عليهم﴾^(٢)، وقال أيضا: ﴿ربنا ولا تحمل علينا إصرا كما حملته على الذين من قبلنا ربنا ولا تحملنا ما لا طاقة لنا به﴾^(٣).

(٢) ما حمل من التصرفات على الجواز مع اقتضاء أصلها الكلى المنع مطلقا دون التوقف على عذر، وذلك تخفيفا وتسهيلا على المكلفين ورفعنا للخرج عنهم، فيما تقتضيه حوائجهم في الأحوال العادية، ويطلق الأصوليون على هذا النوع «بالمشروع على خلاف القياس» ومثال هذا السلم، الذي استثنى من بيع ما ليس عند الإنسان الذي ورد فيه النهي «نهى ﷺ عن بيع ما ليس عند الإنسان»^(٤)، ومن هذا القبيل أيضا المثال الذي ساقه المازري فقال:

قد علم أن الشرع ورد بالنهي عن المزابنة وعن بيع التمر بالرطب، وقد

(١) البقرة: ١٨٧.

(٢) الأعراف: ١٥٧.

(٣) البقرة: ٢٨٦.

(٤) أخرجه البخاري: كتاب البيوع، باب (بيع الطعام قبل أن يفيض، وبيع ما ليس عندك) ٣/٣٣، ابن ماجه: كتاب التجارات، باب (النهي عن بيع ما ليس عندك وعن ربح ما لم يضمن) حديث رقم

٢١٨٧، ٧٣٨/٢.



المقاصد العامة للشريعة الإسلامية

حصل في شراء العرية هذا المعنى، وهو بيع التمر بالرطب الذى فى معنى المزابنة وفيه أيضا التفاضل، والتفاضل فى التمر قد حرّمه الشرع، ونبه على علة منع الرطب بالتمر بقوله: «أينقص الرطب إذا جفّ» قالوا: نعم، قال فلا إذا^(١)، وعلم أيضا أن بيع الطعام بالطعام نسيئة لا يحل، وقد حصل هنا هذا الممنوع، لأنه يستلم الرطب، ويدفع عوضه ثمرا يابسا عند الجذاذ فهذه وجوه من التحريم تصوّرت فى شراء العرية، ومع هذا أخصّ الشرع فيها لمعنى أخرجها عن أصولها^(٢).

ومثل هذا الإجارة، فهى مستثناة من أصل بيع المعدوم وهو باطل شرعا، وسبب ذلك يعود لانعدام محل العقد وقت التعاقد، ونظرا لمسيس الحاجة إليها وحصول الحرج بمنعها أجيّزت على خلاف أصلها، حيث قال تعالى: «فإن أرضعن لكم فآتوهن أجورهن»^(٣) وقوله ﷺ: «ومن استأجر أجيّرا فليعطه أجره»^(٤).

٣) تشريع الرخص^(٥) فى محل الأعذار الموجبة لذلك حملا للمكلفين على جهة التيسير، ونفيا للحرج المترتب عن المشقة غير المعتادة التى قد تلحقهم

(١) سبق تخريجه ٣٤٠

(٢) شرح التلقين، مخطوط، الوجه ٦٥.

(٣) الطلاق: ٦٥.

(٤) أخرجه البخارى: كتاب الإجارة، باب (ثم من منع أجر الأجير) ٥٠/٣، ونصّه كما جاء فى البخارى «قال الله ثلاثة أنا خصمهم يوم القيامة، رجل أعطى بى ثم غدر، ورجل، باع حرا فأكل ثمنه، ورجل استأجر أجيّرا فاستوفى منه ولم يعطه أجره».

(٥) عرفها عبدالله بن سليمان الجوهري فقال: «الرخصة تغير الحكم من الصعوبة إلى السهولة لعذر مع قيام السبب لحكم الاصل» - المواهب السنية بهامش الأشباه والنظائر للسيوطى ١٠٩.

المقاصد العامة للشريعة الإسلامية

إذا ما التزموا بالعزائم فى تلك المواقف، قال الإمام الشاطبى: «إن الرخصة أصلها التخفيف عن المكلف ورفع الحرج عنه حتى يكون من ثقل التكليف فى سعة واختيار»^(١).

ولقد دلت الأدلة عموما وخصوصا على مشروعية الرخص من ذلك قوله تعالى: ﴿فمن اضطر غير باغ ولا عاد فلا إثم عليه﴾^(٢)، وقوله تعالى: ﴿إلا ما اضطررتم إليه﴾^(٣)، وقوله: ﴿فمن اضطر فى مخمصة غير متجانف لإثم فإن الله غفور رحيم﴾^(٤) وقوله تعالى: ﴿ليس عليكم جناح أن تقصروا من الصلاة﴾^(٥) وقوله تعالى: ﴿فمن كان منكم مريضا أو على سفر فعدة من أيام آخر﴾^(٦) وقوله ﴿وإن كنتم مرضى أو على سفر أو جاء أحد منكم من الغائط أو لامستم النساء فلم تجدوا ماء فتيمموا صعيدا طيبا﴾^(٧)، وتؤكد السنة المطهرة هذا الأمر، من خلال قوله ﷺ: «إن الله يحب أن تؤتى رخصه كما يكره أن تؤتى معصيته»^(٨)، قال ابن عمر تعليقا على الحديث: «ومن لم يقبل رخصة الله كان عليه الإثم مثل جبال عرفة»^(٩)، ومن هذا القبيل قوله ﷺ: «ليس من البر الصوم فى السفر»^(١٠)، وعلق الأيبى على هذا الحديث فقال: «أى ليس البر الكامل الصيام فى السفر بل الفطر أيضا، لأنه سبحانه يحب أن تؤتى

(١) المواقف، ٣٠٨/١ - ٣٠٩.

(٢) البقرة: ١٧٢. (٣) الأنعام: ١٢٠.

(٤) المائدة: ٤. (٥) النساء: ١٠٠.

(٦) البقرة: ١٨٤. (٧) المائدة: ٦.

(٨) أخرجه الإمام أحمد: حديث ابن عمر، ١٠٨/٢.

(٩) ابن حجر: فتح البارى، ١٨٣/٤.

(١٠) أخرجه البخارى: كتاب الصوم، باب (قول النبى ﷺ لمن ظلل عليه واشتد الحر، ليس من البر

الصوم فى السفر) ٢٣٨/٢ - مسلم: كتاب الصيام، باب (جواز الصوم والفطر فى شهر رمضان

للمسافر) حديث رقم ١١١٥ / ١ - ٧٨٦.



المقاصد العامة للشريعة الإسلامية

رخصه»^(١).

وعلق الشاطبي على هذه الأدلة فقال: «ما ثبت من مشروعية الرخص وهو أمر مقطوع به، ومما علم من دين الأمة ضرورة، كرخص القصر والفطر والجمع وتناول المحرمات، والاضطرار، فإن هذا نمط يدل قطعاً على مطلق رفع الحرج والمشقة»^(٢).

وإذا تأملت وجدت أن تشريع الرخص في محل العزائم، يعود إلى عظم المصلحة التي تستند إليها تلك الرخص، أو لحصول المقصود منها، ما يحصل من العزيمة لكن مع سهولة وتخفيف، قال ابن حجر: «إن الأخذ بالعزيمة في موضع الرخصة تنطع كمن يترك التيمم عند العجز عن استعمال الماء، فيفضى به استعماله إلى حصول ضرر»^(٣).

٤) ما أبيض أو شرع توسعة على العباد، مع وجود ما قد يعارضه من النصوص ومثال ذلك قوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا كُلُوا مِن طَيِّبَاتِ مَا رَزَقْنَاكُمْ﴾^(٤)، وقوله تعالى: ﴿لَيْسَ عَلَيْكُمْ جُنَاحٌ أَنْ تَبْتَغُوا فَضْلاً مِّن رِّبِكُمْ﴾^(٥)، ويلحق بهذه النصوص ما دلّ على إباحة التمتع بجميع أنواع الملاذ ما لم تكن حراماً وهو ما رسمه علماؤنا في قواعدهم فقالوا: الأصل في الأشياء الإباحة ما لم تثبت حرمتها بدليل، فهذه النصوص والقواعد وما يدخل تحتها قد

(١) الآبي: إكمال المعلم ٢٤٧/٣ (مصر: مطبعة السعادة، ط. ١، ١٣٢٨هـ) وانظر: يوسف السنوسي:

مكمل إكمال ٢٤٧/٣ - ٢٤٨.

(٢) الموافقات: ١٢٢/٢.

(٣) فتح الباري، ١/٩٤-٩٥.

(٤) البقرة: ١٧٢.

(٥) البقرة: ١٩٨.



المقاصد العامة للشريعة الإسلامية

يعارض بقوله تعالى: ﴿وما خلقت الجن والإنس إلا ليعبدون﴾^(١)، وقوله تعالى: ﴿وأمر أهلك بالصلاة واصطبر عليها، لا نسألك رزقا نحن نرزقك﴾^(٢)، فالتأمل في هذه النصوص يجد أن إباحة الطيبات والسعي في طلب الرزق والتمتع بالملاذ، هو من باب التوسعة على الناس حتى ينالوا حظوظهم ومآربهم إلى جانب عبادتهم لربهم.

خامسا: ضوابط رفع الحرج:

إن رفع الحرج بالرغم من أنه مقصد شرعي مقطوع به إلا أنه يخشى عليه من عاقبة هجوم المتربصين بالدين، فيسعون تحت اسمه إلى إسقاط بعض التكاليف والتقصير في البعض الآخر، ولكن علماءنا الأجلاء تنبهوا لهذه المسألة فرسموا ضوابط يتم بواسطتها إدراك الحرج الواجب الرفع من غيره، وهذه الضوابط تتمثل فيما يلي:

إن الحرج إذا كان لازما للفعل ولا ينفك عنه، لا يسقط الفعل، كالحرج الواقع من قتل النفوس في الجهاد، فلا يتصور أداء فريضة الجهاد، دون حصول إتلاف بعض النفوس، فإن أي وجه لرفع مشقة القتل في الجهاد نتیجته هي إبطال فريضة الجهاد حتما، قال المقرئ: «الحرج اللازم للفعل لا يسقطه، كالتعرض إلى القتل في الجهاد لأنه قدر معه»^(٣).

(٢) إن الحرج إذا كان منفكا عن الفعل وغير لازم له ينظر فيه من ثلاثة

(١) الذاريات: ٥٦.

(٢) طه: ١٣٢.

(٣) القواعد ١/٣٢٦، وانتظر: القرافي: الفروق ١/١١٨-١١٩.



المقاصد العامة للشريعة الإسلامية

وجوه:

أ- إذا كان الحرج غالباً أفضى إلى إسقاط الفعل، كإسقاط الغسل عند خوف التلف ودليل هذا قوله ﷺ في شأن الرجل الذي أصيب بجرح في رأسه وكان عليه غسل، فأمره أصحابه بالغسل فاغتسل فمات «قتلوه قتلهم الله، أو لم يكن شفاء العى السؤال»^(١).

ب- إذا كان الحرج قليلاً لا يسقط الفعل، قال المقرئ: «وإن كان - أي الحرج - في الدنيا كبيع الماء بغير غبن ولا فحش لم يسقطه»^(٢).

ج- وما كان من الحرج بين المرتبتين فهو ملحق بما هو أقرب إليه من تلك المراتب فيأخذ حكمها.

(٣) إن الحرج لا يلغى الفعل وإنما يسقطه إلى بدل هو أخف منه في الأداء، كإسقاط الصوم على المسافر والمريض، وغيرهما، من الأداء إلى القضاء وإسقاط الوضوء إلى التيمم عند حصول الأعذار، وإسقاط قراءة الفاتحة إلى الذكر في الصلاة لمن لا يقدر عليها، قال ولي الله الدهلوي: «إذا منع من المأمورية مانع ضروري وجب أن يشرع له بدل يقوم مقامه، لأن المكلف حيثئذ بين أمرين إما أن يكلف به مع ما فيه من المشقة والحرج، وذلك خلاف موضوع الشرع، وإما أن ينبذ وراء ظهره بالكلية فتألف النفس بتركه، وتسترسل مع إهماله»^(١).

(١) أخرجه ابن ماجه: كتاب الطهارة، باب (في المجروح تصيبه الجنابة فيخاف على نفسه إن اغتسل) ١٢٩/١.

أبو داود: كتاب الطهارة، باب (في المجروح يتيمم) حديث رقم ٣٣٦، ٢٣٩/١.

(٢) القواعد ٣٢٦/١ - وانظر: القراني: الفروق ١١٨/١ - ١١٩.



المقاصد العامة للشريعة الإسلامية

٤) ليس كل حرج موجب للترخيص، لأن وجوه الحرج كثيرة ومتعدّده، وتتبع ذلك بالرخص يقضى على معنى الامتثال والانقياد بفقد مناطه وهو العناء قال ولي الله الدهلوى:

ليس كل حرج يرخّص لأجله، فإن وجوه الحرج كثيرة، والرخصة فى جميع ذلك تفضي إلى إهمال الطاعة والاستقصاء فى ذلك ينفى العناء ومقاساة التعب، وهو المعروف للانقياد للشرع واستقامة النفس، فاقتضت الحكمة أن لا يدور الكلام إلا على وجوه وقوعها وعظم الابتلاء بها قولاً سيما فى قوم نزل القرآن بلغتهم، وتعيّنت الشريعة فى عاداتهم، ولا ينبغي أن يجاوز من ملاحظة كون الطاعة مؤثرة بالخاصية متى ما أمكن ولذلك شرع القصر فى السفر، دون الأكساب الشاقة، ودون الزراع والعمال، وجوز للمسافر المترفه ماجوز لغير المترفه^(٢).

٥) إن رفع الحرج فى عموم المكلفين أكد منه فى خصوصهم، وبناء عليه فإن ما يرخص فيه للأفراد من الأفعال لاقتضاء الضرورة، يرخص فى مثله للعموم لاقتضاء الحاجة، ولقد ساق الجوينى مثلاً لذلك قال فيه:

إن الحرام إذا طبق الزمان وأهله، ولم يجدوا إلى طلب الحلال سبيلاً، فلهم أن يأخذوا منه قدر الحاجة، ولا تشترط الضرورة التى فرعاها فى إحلال الميتة فى حقوق آحاد الناس، بل الحاجة فى حق الناس كافة تنزل منزلة الضرورة فى حق الواحد المضطر، فإن الواحد المضطر، لو صابر ضرورته، ولم يتعاط

(١) حجة الله البالغة ١/ ٢٩٨.

(٢) م، ن ١/ ٣٠٠.



المقاصد العامة للشريعة الإسلامية

الميتة لهلك، ولو صابر الناس حاجتهم، وتعدوها إلى الضرورة، لهلك الناس قاطبة في تعدّي الكافة الحاجة من خوف الهلاك، ما في تعدّي الضرورة في حق الأحاد^(١).

(٦) إن قصد الشارع في رفع الحرج متّجه نحو الكليات أكثر منه في الجزئيات لذلك تجد بعض التكاليف الجزئية، رغم ما فيها من الحرج، لم تشرع لها رخصا، قال الإمام الشاطبي: «إن رفع الحرج مقصود للشارع في الكليات، فلا تجد كلية شرعية مكلفا بها وفيها حرج كلّي أو أكثرى البتة، وهو مقتضى قوله: ﴿وما جعل عليكم في الدين من حرج﴾^(٢)، ونحن نجد في بعض الجزئيات النواذر حرجا ومشقة ولم يشرع فيه رخصة تعريفا بأن اعتناء الشارع إنّما هو منصرف إلى الكليات»^(٣).

التائج:

من خلال ما سبق نستخلص النتائج التالية:

(١) إن الشريعة قد عملت على المحافظة على اتصاف أحكامها بالسماحة واستمرار هذا الوصف وديمومته، وإن وقع من العوارض الزمانية والمكانية والحالية ما يعرضه للانحرام، انفتح له باب الرخصة في الأحكام حفاظا على ذلك الوصف.

(١) الجويني الغياشي لوحة ٧٤٢، وانظر: المازري: شرح التلفين، مخطوط الوجه ٦٥.

(٢) الحج: ٧٦.

(٣) الموافقات ١/٣٥٢.



المقاصد العامة للشريعة الإسلامية

٢) إن الأحكام المقررة في الشريعة بنيت على التيسير ورفع الحرج، نظرا إلى غالب الأحوال التي يمرّ بها المكلفون، ولهذا تجدها تعمد إلى تغيير الحكم من الصعوبة إلى السهولة في الأحوال العارضة للأمة أو الأفراد، وبناء على هذا قرّر الفقهاء قاعدة جليلة هي: «المشقة تجلب التيسير»^(١).

٣) قال الإمام ابن عاشور: «إنها لم تترك للمخاطبين بها عذرا في التقصير في العمل بها، لأنها بنيت على أصول الحكمة والتعليل والضبط والتحديد قال تعالى: ﴿ومن أحسن من الله حكما لقوم يوقنون﴾^(٢)، وقال: ﴿صبغة الله ومن أحسن من الله صبغة ونحن له عابدون﴾^{(٣)(٤)}.

(١) السيوطي: الأشباه والنظائر

(٢) المائدة: ٥٢.

(٣) البقرة: ١٣٧.

(٤) مقاصد، ١٢٤.



رَفَعُ

عبد الرحمن النجدي
أسكنه الله الفردوس

الخطبة

رَفَعُ

عبد الرحمن النجدي
أسكنه الله الفردوس

الخاتمة

فى الأخير أظن أننى قد آتيت على المقصود من الموضوع وقد بذلت فيه غاية المجهود، وبهذا أكون قد ساهمت مساهمة متواضعة فى بناء صرح هذا العلم، الذى أقام علماؤنا قواعده وأسّسوا بنيانه وأركاناه.

ولا أدعى فى عملى الكمال، بل هو عمل بشرى سمته النقصان، ومعرض للخطأ والزلل فى كل فكرة وعبارة بخطها براعه، وطالب علم مازال يحتاج لكثير من النصح والتبصير بعيوبه.

ومن خلال فترة البحث التى قضيتها مع هذا الموضوع أجمع شوارده وألمّ أطرافه، وأستخرج أصوله وفروعه، و أحرّر معانيه وأفكاره، وأرتّب أبوابه وفصوله، أستخرجت مجموعة من النتائج الخاصة والعامة، فأودعت الخاصة منها كلا فى بابها، وتركت العامة إلى الخاتمة، وتنحصر النتائج العامة فيما يلى:

(١) إن الإنسان الذى أوكلت له الخلافة فى الأرض وعمارتها، ليس بإمكانه إنكار التطور الذى يطبع الحياة الدنيوية، ولهذا فهو مطالب بالانسجام معها شرط المحافظة على دينه، والذى يضمن هذا التلازم بين التطور وبقاء تعاليم الدين قائمة فى النفوس، هو وجود جانب ثانى فى الإنسان نفسه يطبعه الدوام والثبات، وهوما تمثله الفطرة والوازع اللذان يعتبران أسس المقاصد الشرعية، وبهذا تكون تلك المقاصد جنة للمكلف فى الاعتصام بدينه من منعطفات ذلك التطور.

(٢) توسيع البحث وتكثيفه فى مجال أصول المقاصد، وميادين تطبيقها،

المقاصد العامة للشريعة الإسلامية

وذلك للانتقال بها من المجال الفقهي وتعليل الأحكام الذي انحصرت فيه زمتا طويلا إلى نطاق الدراسات الاجتماعية والأخلاقية والنفسية وغيرها من الدراسات الإنسانية.

(٣) تعتبر الحرية حقا معنويا ضروريا لكل شخص التمتع به، لأنه يفقده يصير معدوم الإرادة، سلوب الشخصية، ومن ثم حرص الإسلام على توفيرها لكل فرد من أفراد الأمة، فهو بذلك جعلها ضمن الكفارات في كثير من الأفعال، ومصاريف الزكاة، ومن أفضل أعمال البر، وانطلاقا من هذا الحرص الذي أظهرته الشريعة على إقامة الحرية، كان جديرا بنا اعتبارها ضمن كليات الضرورى.

(٤) إن اعتبار الأفعال والحكم عليها من جانب الشرع راجع إلى مآلها فى الواقع، وذلك بالنظر إلى مقدار المصلحة التى يجلبها، ومقدار المفسدة التى يدروها، وكذلك بالنظر إلى ما إذا كان يترتب عن ذلك الفعل ضرر للغير أم لا، وبناء عليه، فإن المجتهد لا يقدم على الحكم على أى فعل كان بالإقدام أو بالإحجام، حتى يعرف ما يؤول إليه ذلك الفعل فى الواقع.

(٥) يجب على المجتهد فى اجتهاده، و المفتى فى فتواه، والقاضى فى قضائه، النظر إلى ماتحققه الأحكام الصادرة عنهم من مصالح عامة وخاصة مشروعة وماتدفعه من مفساد عن المجتمع والأفراد على السواء.

(٦) إن السماح من أعظم الأوصاف للشريعة، وإن التيسير فى أحكامها وتصرفاتها أمر مقطوع به، فكل ما يؤدى إلى إلغاء ذلك الوصف، أو إقصائه من بعض أجزاء الشريعة دون سبب شرعى معقول، فهو ملغى ولا اعتبار له.

المقاصد العامة للشريعة الإسلامية

(٧) لقد اتفق منقول الشريعة ومعقولها على أن الحرج مرفوع عن جميع تصرفاتها، ومن ثم فكل ما يفضى إلى إيقاعه يعتبر تصرفاً باطلاً، إلا بدليل شرعى يقوم على صحة ذلك العمل.

(٨) تعتبر المقاصد العامة للشريعة الإسلامية، هي المرجع الأساسى عند فقدان النصّ فى المسائل والوقائع المستجدة، وعلى المجتهد والفقهاء والقاضى اعتمادها فى استنباط أحكامهم، شريطة أن تتفق تلك الأحكام مع روح التشريع وأهدافه العامة، وأحكامه الأساسية

(٩) تعتبر المقاصد الشرعية من وسائل الترجيح التى لا غنى للمجتهد عنها، فهو يحتاج إليها للخروج من التعارض الذى يقع بين الكليات والجزئيات فى الفروع والأحكام، وذلك عند انعدام المرجحات الثقيلة الصريحة.

(١٠) تعين على ضبط مدلولات الألفاظ وصيانتها عما يزاحمها من المعانى وتحديد المقصود الشرعى منها، كما تعين على فهم المراد من النصوص واستخراج معانيها وتفسيرها التفسير الذى يليق بتطبيقها على الوقائع التى سيقت لأجلها.

(١١) إن المقاصد العامة للتشريع، هى من السعة والشمول ما يجعلها تستوعب جميع المصالح الإنسانية الدنيوية والأخروية معاً، مهما امتد بالناس الزمن، فهى ثابتة لا تتبدل، وإنما الذى يتبدل هو الحكم الفرعى الظنى، لاسيما الأحكام التى مبناهها المصالح المرسلّة، وأعراف الناس، ومن ثمّ فالمقاصد العامة هى المرجع الأبدى لاستيفاء ما يتوقّف عليه التشريع والإفتاء والقضاء، والله أعلم.

رَفَعُ

عبد الرحمن النجدي
أسكنه الله الفردوس

الصفحة	الموضوع
٥	الإهداء
٧	المقدمة
١٤	نقد المصادر والمراجع الأصلية
١٤	القسم الأول: المصادر والمراجع الأصلية
١٤	النوع الأول: كتب الأصول والمقاصد
١٦	النوع الثاني: كتب القواعد الفقهية
١٧	القسم الثاني: المصادر والمراجع الثانوية
١٧	١ - كتب التفسير
١٨	٢ - كتب الحديث
١٨	٣ - كتب الفقه
١٩	٤ - كتب متنوعة
٢٠	التأليف في علم المقاصد
٢٠	أولاً: المؤلفات الأصولية
٢٣	ثانياً: مؤلفات القواعد الفقهية
٢٦	ثالثاً: الكتب المتخصصة في علم المقاصد
٢٦	أ - الكتب الشاملة لعلم المقاصد
٣٢	ب - الكتب الخاصة بجانب من جوانب علم المقاصد

الصفحة	الموضوع
	الباب الأول
٣٥	مدخل إلى المقاصد العامة للشريعة الإسلامية
٣٧	الفصل الأول: ماهية المقاصد الشرعية
٥٣	الفصل الثاني: نشأة علم المقاصد
٧٠	الفصل الثالث: أسس المقاصد الشرعية
٨٧	الفصل الرابع: ضوابط المقاصد ومراتبها
	الفصل الخامس: طرق إثبات المقاصد الشرعية عند علماء
١٠١	الأصول وعز الدين بن عبد السلام
١١٣	الفصل السادس: طرق الإمام الشاطبي في إثبات المقاصد الشرعية
١٢٧	الفصل السابع: ما نسب للإمام الشاطبي من طرق الإثبات
١٣٨	الفصل الثامن: طرق إثبات المقاصد عند الإمام ابن عاشور
١٤٨	المقارنة بين مسالك الأئمة في الكشف عن المقاصد
	الباب الثاني
١٥٣	أصول المقاصد العامة
١٥٥	مدخل إلى أصول المقاصد
١٦١	الفصل الأول: الضروري
١٧٣	الفصل الثاني: الكليات الست
٢١١	الفصل الثالث: الحاجي والتحسيني

الصفحة	الموضوع
	الفصل الرابع: مسالك الترجيح بين أصول المقاصد وكلياتها
٢٢٦	عند التعارض
	الباب الثالث
٢٤٣	جلب المصالح ودرء المفاصد
٢٤٥	الفصل الأول: ماهية المصالح والمفاصد
٢٦٦	الفصل الثاني: مشروعية جلب المصالح ودرء المفاصد
٢٧٨	الفصل الثالث: طبيعة المصالح والمفاصد
٢٩٥	الفصل الرابع: مسالك الترجيح عند تعارض المصالح والمفاصد
	الباب الرابع
٣٣٣	التيسير ورفع الحرج
٣٣٥	الفصل الأول: السماحة والتيسير من أعظم مقاصد الشريعة
٣٥٢	الفصل الثاني: رفع الحرج
٣٧٩	الخاتمة

رَفْعُ
عبد الرحمن النجدي
أسكنه الله الفردوس

رقم الإيداع ٧٠٨٧/١٩٩٦

I. S. B. N.

977 - 5353 - 13 - 0

رَفَعُ

عبد الرحمن النجدي
أسكنه الله الفردوس

رَفَعُ

عبد الرحمن النجدي
أسكنه الله الفردوس



طبع بمطابع دار الصفوة بالعردقة

١٩٨٥